



HANS-MARTIN SCHENKE

Der Gott »Mensch« in der Gnosis

Ein religionsgeschichtlicher Beitrag
zur Diskussion über die paulinische Anschauung
von der Kirche als Leib Christi

GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

California

Thecla

Hans-Martin Schenke

Der Gott »Mensch« in der Gnosis

BT
1390
S3

Hans-Martin Schenke

Der Gott »Mensch« in der Gnosis

Ein religionsgeschichtlicher Beitrag

zur Diskussion über die paulinische Anschauung

von der Kirche als Leib Christi



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

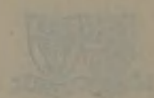
Hans Martin Scheller

Der Gott-Mensch in der Gnose

Ein gnostisch-büchlicher Versuch

mit Illustrationen von Hans Martin Scheller

Von der Hand des Hans Martin Scheller



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. Printed in Germany.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege
zu vervielfältigen. – Satz und Druck: O. Schmidt, Leipzig

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	VII
Einleitung	I
Kapitel I: Die Bezeugung der Gottesbezeichnung „Mensch“	6
Kapitel II: Der Gott „Mensch“ in der bisherigen Forschung	16
Kapitel III: Der Gott „Mensch“ im Apokryphon Johannis	34
Kapitel IV: Der gnostische Sinn der Lehre des Apokryphon Johannis vom Gotte „Mensch“	38
Kapitel V: Der Gott „Mensch“ im Poimandres	44
Kapitel VI: Der Gott „Mensch“ in der titellosen Schrift über den Ursprung der Welt aus dem Funde von Nag-Hamadi	49
Kapitel VII: Der Gott „Mensch“ bei Zosimus	52
Kapitel VIII: Der Gott „Mensch“ in der Naassenerpredigt	57
Kapitel IX: Der Gott „Mensch“ im Wesen der Archonten	61
Kapitel X: Die beiden Typen der Lehre vom Gotte „Mensch“	64
Kapitel XI: Der Ursprung der Lehre vom Gotte „Mensch“	69
Kapitel XII: Von der Allegorie zum Mythos	72
Kapitel XIII: Die Verbreitung der zwei Typen der Lehre vom Gotte „Mensch“	94
Kapitel XIV: Das Verhältnis zwischen der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ und dem Manichäismus	108
Kapitel XV: Die Spekulation über Gen. 1,26f. bei Gnostikern, Juden und Christen	120
Kapitel XVI: Der Menschensohn in der jüdischen Apokalyptik	144
Schluß	155
Literaturverzeichnis	157

Abkürzungsverzeichnis

ABA	Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse
AJ	Apokryphon Johannis
AMA	Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geistes- und sozialwiss. Klasse
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. W. Eichrodt und O. Cullmann
Bd.	Bundahišn
BG	Codex Berolinensis Gnosticus
BKV ²	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. v. Bardenhewer, Weyman, Schermann, 1911 ff.
GCs	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
CG I	Codex Cairensis Gnosticus I
CG II (usw.)	Codex Cairensis Gnosticus II (usw. Zählung nach der Liste von Puech in der Crum-Festschrift unter Auslassung des dortigen Cod. II = CJ)
CJ	Codex Jung
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DD	Dāstān i Dēnik
DLZ	Deutsche Literaturzeitung
EV	Evangelium Veritatis
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GGA	Göttingische gelehrte Anzeigen
GP	(Reitzenstein:) Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur
Gr. Bd.	Großer Bundahišn
HMR	(Reitzenstein:) Die hellenistischen Mysterienreligionen
ICC	The International Critical Commentary
IEM	(Reitzenstein:) Das iranische Erlösungsmysterium
Lab I	Pahor Labib: Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, Vol. I

MBHG	(Reitzenstein:) Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NF	Neue Folge
NTSt	New Testament Studies
PG	(Migne:) Patrologia, series graeca
PL	(Migne:) Patrologia, series latina
PRDD	Pehlevi Rivāyat zum Buche Dāstān i Dēnīk
PS	Pistis Sophia (Codex Askewianus)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. v. Theodor Klauser
RE	Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche
RHT	(Festugière:) La révélation d'Hermès Trismégiste
SBA	Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse
SHA	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse
Str.-B.	Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR NF	Theologische Rundschau, Neue Folge
ThWB	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. Gerhard Kittel
ThZ	Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
UUA	Uppsala Universitets Årsskrift
UW	Sog. titellose Schrift über den Ursprung der Welt
VEL	(Reitzenstein:) Vorchristliche Erlösungslehren
WA	Das Wesen der Archonten
WB	(W. Bauer:) Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
Zsp.	Exzerpte des Zāḍsparm
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Einleitung

Die Vorstellung, daß die Kirche der Leib Christi sei, wie sie sich in den paulinischen bzw. deuteropaulinischen Briefen des Neuen Testaments ausgesprochen findet, erweist sich dem theologischen Denken als von großer Tragweite und Tiefe. Immer wieder haben bedeutende Köpfe der Christenheit sie geistig zu bewältigen versucht, immer wieder haben die Mystiker sich in sie versenkt. Dessenungeachtet setzt sie dem eindringenden historisch-exegetischen Verstehenwollen ungewöhnlich starken Widerstand entgegen. In neuerer Zeit ist nun im Kreise der Schüler Bultmanns ein äußerst geistreicher Versuch unternommen worden, das in der Vorstellung vom Leibe Christi beschlossene Problem von der Religionsgeschichte aus einer Lösung näherzuführen. Schlier und Käsemann haben die bestechende These zu begründen und durchzuführen sich bemüht, daß der Begriff „Leib Christi“ als Bezeichnung für die Kirche und die damit zusammenhängenden Vorstellungen in den Paulusbriefen vom gnostischen Anthropus-Mythus aus zu verstehen und zu interpretieren seien. Schlier vertrat diese Ansicht das erstemal im Jahre 1930 in seiner Schrift „Christus und die Kirche im Epheserbrief“, und zwar nur für die Deuteropaulinen (Kolosser und Epheser).¹ Käsemann dehnte im Jahre 1933 die Theorie auch auf die echten Paulusbriefe aus in seinem Buche „Leib und Leib Christi“.² Die Auffassung Schliers und Käsemanns ist des näheren folgendermaßen zu verstehen: Der der paulinischen Anschauung vom Leibe Christi zugrunde liegende vorchristliche, gnostische Anthropus-Mythus handelt von einem Gottwesen mit dem Namen „Mensch“, das sich aus dem Lichtreich in die Welt der Finsternis hinabgab und von den dort herrschenden Gewalten festgehalten und am Wiederaufstieg gehindert wurde. Nur einem Teil dieses „Menschen“ gelang die Rückkehr in die himmlische Heimat. Der andere Teil aber wurde um so fester an die Materie gefesselt. Er befindet sich in viele kleine Stücke aufgespalten als Seele in den menschlichen Körpern. Um auch diesen anderen

¹ Vgl. auch κεφαλή, ThWB III, 672–682; Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, Schlier/Warnach: Die Kirche im Epheserbrief, S. 82–114, bes. 83–85, 86; Corpus Christi, RAC 3, Sp. 437–453; Der Brief an die Epheser, S. 16–22. 90–96.

² Vgl. bes. S. 137–186.

Teil seiner ursprünglichen Gestalt zu retten, steigt der bereits erlöste Teil schließlich noch einmal zur Welt der Finsternis herunter und teilt den Seelen der Menschen die erlösende Erkenntnis mit. Durch den Prozeß der Erlösung wird der „Mensch“ in seiner Ganzheit wiederhergestellt. Nach diesem Mythos bilden der Erlöser und die Erlösten gewissermaßen einen Leib, und zwar auch schon vor der endgültigen Wiedervereinigung im Reiche des Lichtes. Wenn aber die Vorrangstellung des Erlösers gegenüber den zu Erlösenden bzw. Erlösten betont werden soll, kann man sehr gut den Erlöser als das Haupt des Leibes bezeichnen. Das Haupt als wichtigster Körperteil des „Menschen“ ist unmittelbar nach dem Fall der Finsternis entronnen und zieht die anderen Teile oder Glieder des Leibes nach sich in den Himmel. Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit den entsprechenden paulinischen liegt auf der Hand.

In der neuesten Paulusforschung hat diese Theorie Schliers und Käsemanns nun eine lebhaftete Diskussion entfacht³ und teils Zustimmung teils Ablehnung erfahren. Wikenhauser meint, die Ablehnung sei stärker als die Zustimmung gewesen.⁴ Aber über eine solche Abschätzung läßt sich leicht streiten. Übernommen worden ist die besagte Anschauung z.B. von Seesemann,⁵ Bultmann,⁶ M. Dibelius⁷ und Wikenhauser.⁸ Widersprochen wurde ihr z.B. von J. Schneider,⁹ Percy,¹⁰ Meinertz,¹¹ Hanson,¹² Cerfaux,¹³ Goossens¹⁴ und Deimel.¹⁵ Im Verlauf der Diskussion wurden viele, verschiedene und wichtige Argumente für und wider Schlier und Käsemann geltend gemacht. Das im ganzen anregende und fruchtbare wissenschaftliche Ringen um die neue Theorie scheint uns bisher jedoch mit einem Mangel behaftet zu sein. Schlier und Käsemann haben ihre Anschauungen ja durch religionsgeschichtliche Untersuchungen gewonnen. Da muß es doch nahe liegen, ihnen auf den Boden der Religionsgeschichte zu folgen und gerade auf diesem Grunde die Auseinandersetzung mit ihnen zu führen. Diese Mög-

³ Vgl. die kurze Schilderung dieser Diskussion bei Hanson: *The Unity of the Church in the NT*, p. 114.

⁴ Vgl. Die Kirche als der mystische Leib Christi², S. 232.

⁵ Rezension von Käsemann: Leib u. Leib Christi, ThLZ 1934, Sp. 8.

⁶ Theol. d. NT², S. 178.

⁷ M. Dibelius/Greeven: Kom.³ z. Kol. I, 18, S. 17.

⁸ Die Kirche², S. 239.

⁹ Rezension von Schlier: Christus u. d. Kirche, ThLZ 1932, Sp. 79–81.

¹⁰ Der Leib Christi, S. 39–41. 50 A. 93.

¹¹ Theol. d. NT II, S. 156. ¹² The Unity, p. 114–116.

¹³ La théologie de l'église suivant Saint Paul², p. 276–282.

¹⁴ L'église corps du Christ d'après Saint Paul, p. 90–98.

¹⁵ Leib Christi, S. 130–140. Als weitere Literatur zur Diskussion über die Vorstellung vom Leibe Christi wäre zu nennen: Colpe: Jeremias-Festschrift, S. 172 bis 187 (daselbst weitere Lit.); Hegermann: ThLZ 1960, Sp. 839–842; Pokorný: Ev. Theol. 20/1960, S. 456–464; E. Schweizer: ThLZ 1961, Sp. 161–174. 241–256.

lichkeit einer Prüfung und Stellungnahme ist aber von der Forschung unseres Wissens bisher vermieden worden. Die so bezeichnete Lücke auszufüllen, ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung.

Die ganze religionsgeschichtliche Konzeption Schliers und Käsemanns steht und fällt nun mit ihrer Voraussetzung, der Voraussetzung, daß es den oben skizzierten gnostischen Anthropus-Mythus tatsächlich gegeben hat.¹⁶ Denn die gnostischen Texte, die explizite vom Leibe des Erlösers reden bzw. von seinem Haupt, sind außerordentlich spärlich, wie aus den Ausführungen Schliers und Käsemanns selbst ersichtlich ist, und ohne eine dahinterstehende Gesamtanschauung als Stütze der Theorie so gut wie wertlos, da man sie auch als Reflexe paulinischer Gedanken deuten kann. In allerneuester Zeit erkennen wir ja immer mehr, besonders durch die Schriften aus dem Funde von Nag-Hamadi, daß viele der tiefsinnigen Gedanken des Paulus, für die die alte Kirche kein oder nur ein geringes Interesse gezeigt hat, bei den Gnostikern auf fruchtbaren Boden gefallen sind. Die beiden Forscher haben die besagte Voraussetzung aber nicht selbst erarbeitet, sondern sind darin abhängig von den Forschungen Reitzensteins.¹⁷ Schliers und Käsemanns Auffassung, daß der Gedanke vom Leibe Christi bei Paulus bzw. in den Deuteropaulinen aus der Gnosis stamme, hat zur Voraussetzung die Theorie Reitzensteins über den „erlösten Erlöser“ als Zentralgedanken der aus dem Iran stammenden Gnosis.¹⁸ Wikenhauser ist also durchaus im Recht, wenn er darauf hinweist, daß die Entscheidung über die Theorie Schliers und Käsemanns in einer kritischen Prüfung der zugrunde liegenden, Hypothesen Reitzensteins fallen muß.¹⁹ Die Beurteilung der einschlägigen Arbeiten Reitzensteins in der modernen Forschung ist übrigens merkwürdig zwiespältig. Auf der einen Seite, namentlich in Frankreich und England, vertritt man etwa die Auffassung, die Theorien Reitzensteins seien dermaßen veraltet und überholt, daß sie kaum noch eines Wortes der Kritik bedürften; auch hätten sich die meisten Spezialisten längst von ihnen abgewandt.²⁰ Auf der anderen Seite, besonders in Skandinavien und Deutschland, werden seine Ergebnisse weitgehend als selbstverständliche Voraussetzung für weitere darauf aufbauende Forschungen betrachtet (Bultmannschule); gelegentlich müssen sie sogar als Fundamente für überkühne historische Konstruktionen dienen (Schmithals), und auch von Iranisten werden

¹⁶ Vgl. Hanson: *The Unity*, p. 113; Schmithals: *Die Gnosis in Korinth*, S. 93. 121–124.

¹⁷ Vgl. Wikenhauser: *Die Kirche*², S. 240.

¹⁸ Vgl. bes. Schlier: *Christus u. d. Kirche*, S. 30f. 38f. 48; Käsemann: *Leib u. Leib Christi*, S. 59. 65. 67f. 138.

¹⁹ Vgl. *Die Kirche*², S. 240.

²⁰ Vgl. z. B. P. de Menasce: *Eranos-Jahrb. XI/1944*, S. 167; Wilson: *Gnostic Probl.*, p. 66s.

sie als richtig und wegweisend anerkannt (Widengren, Lentz).²¹ Eine Prüfung der Theorien Reitzensteins allein, wie Wikenhauser sie fordert, würde aber – so notwendig sie ist – immer noch nicht die eigentliche Wurzel der ganzen Auffassung treffen. Die besagte Reitzensteinsche Anschauung vom „erlösten Erlöser“ ist nämlich ihrerseits begründet auf der Interpretation und Deutung bestimmter gnostischer Texte, die von einem Gotte „Mensch“ handeln. So erfordert denn eine wirklich in die Tiefe dringende Kritik Schliers und Käsemanns vom Boden der Religionsgeschichte aus eine Untersuchung über den Gott „Mensch“ in der Gnosis. –

Eine solche Wiederaufnahme des großen Themas, das Reitzenstein so stark beschäftigt hat, erweist sich auch noch von einer anderen Seite her als naheliegend und notwendig. Seit seinen Forschungen und denen seiner Nachfolger einschließlich Schliers und Käsemanns ist eine Fülle von Quellenmaterial neu entdeckt und neu erschlossen worden. Neben den koptischen Manichaica aus Medinet Mahdi im Fayum, die in den dreißiger Jahren entdeckt worden sind, müssen hier vor allem die neuen koptisch-gnostischen Originalschriften genannt werden: einmal die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, eines Papyrus, der zwar bereits im Jahre 1896 angekauft worden war, dessen wichtigster Inhalt, nämlich die genannten gnostischen Schriften, aber infolge der Ungunst der Zeit erst im Jahre 1955 ediert werden konnte; zum anderen die 48 koptisch-gnostischen Schriften, die um das Jahr 1945 herum bei Nag-Hamadi in Oberägypten gefunden wurden. Mit der Erschließung bzw. Entdeckung dieser Texte ist die Erforschung der Gnosis überhaupt in ein neues Stadium getreten, da wir bisher kaum oder nur schlechte und späte Originalquellen besaßen und weitgehend auf die Berichte der kirchlichen Gegner der gnostischen Bewegung angewiesen waren, während uns jetzt plötzlich relativ alte und gut erhaltene Originaltexte in großer Fülle zur Verfügung stehen.²² Die neue Lage zwingt zu erneutem Durchdenken aller Probleme der Gnosisforschung und zur Prüfung aller bisher gewonnenen Ergebnisse im Lichte der neuen Quellen. Da uns das Problem des Gottes „Mensch“ in der Gnosis vom Neuen Testament her besonders interessiert und da gleichzeitig die bisher zugänglichen der neuen Texte viel von dieser Gestalt handeln und sie in einem anderen Blickwinkel erscheinen lassen, als es die Texte, die Reitzenstein zur Verfügung standen, taten, machen wir mit diesem Problem einen Anfang. Es handelt sich bei

²¹ Vgl. zum einzelnen das zweite Kapitel, unten S. 16 ff.

²² Vgl. zum Funde von Nag-Hamadi und seiner Bedeutung bes. H.-Ch. Puech: *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*, *Coptic Studies in honor of W. E. Crum*, Boston 1950, p. 91–154; J. Doresse: *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte I*, *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris 1958; vgl. im übrigen die Bibliographie in meiner Schrift *Die Herkunft des sog. EV*, S. 30–32.

unserem Vorhaben also um eine durch die Situation der Zeit geforderte wie begünstigte Generalüberholung der an die Figur des Gottes „Mensch“ geknüpften Problematik und um den Versuch ihrer Lösung unter Einbeziehung und Auswertung der neugefundenen Quellen.

In den letzten Bemerkungen klang schon an, daß wir mit Reitzenstein nicht nur die Liebe zum Gegenstand teilen. Reitzenstein wurde nämlich zu seinen Forschungen über den Gott „Mensch“ angetrieben durch die damals gerade beginnende Erschließung der bei den deutschen Turfan-Expeditionen der Jahre 1902–14 gefundenen manichäischen Originalquellen – der Prozeß der Erschließung dieser Texte hat sich bis in die Gegenwart hingezogen – und durch die Erschließung der mandäischen Schriften vonseiten Lidzbarskis, die zu seiner Zeit auch noch im Vollzug und noch nicht abgeschlossen war. In einer ganz ähnlichen Situation befinden auch wir uns. Die Erschließung der neugefundenen koptisch-gnostischen Quellen steckt noch in den Anfängen. Die Edition, die sprachliche und sachliche Kommentierung wird sich – das kann man schon jetzt mit ziemlicher Bestimmtheit sagen – über mehrere Jahrzehnte hinziehen. Immerhin sind einige gerade der wichtigsten Schriften bereits veröffentlicht worden. Man könnte angesichts dieser Lage aber doch fragen, ob ein Unterfangen wie das unsrige nicht etwas verfrüht sei. Sollte man nicht lieber damit warten, bis alle neugefundenen Schriften einmal veröffentlicht sind? Reitzenstein hat für sich die Frage damals mit „nein“ beantwortet. Und wir wiederholen dieses Nein in unserer ähnlichen Situation. Sprachliche Erschließung und religionsgeschichtliche Aufarbeitung müssen sich ergänzen und gegenseitig befruchten. Aber mit der so bezeichneten Lage ist für unsere Arbeit selbstverständlich eine gewisse Einschränkung gegeben. Wir können nur sagen, in welcher Richtung uns *bis jetzt* die Quellen die Lösung des Problems suchen lassen, wobei wir uns die innere Bereitschaft bewahren müssen, wieder umzudenken, falls andere, bisher noch nicht edierte Texte in eine andere Richtung weisen sollten. Aber das ist ja im Grunde die Situation jeder historischen Wissenschaft zu jeder Zeit.

KAPITEL I

Die Bezeugung der Gottesbezeichnung „Mensch“

Bei der Behandlung der Gestalt des Gottes „Mensch“ in der Gnosis ist es nun zunächst erforderlich, daß wir uns vergegenwärtigen, in welchen Texten und für welche Gedankenkreise die Gestalt des Gottes „Mensch“ überhaupt belegt ist. Dabei dürfen wir uns natürlich nicht auf die Bezeichnung „Mensch“ allein festlegen, sondern haben auch Stellen zu berücksichtigen, wo ein in der oberen Welt befindliches Wesen dem Namen Adam bzw. Adamas trägt. Allerdings müssen wir die Möglichkeit im Auge behalten, daß ein solches „Adamas“ genanntes Wesen nicht unbedingt ein Gott zu sein braucht; es kann sich durchaus auch um den in den Himmel versetzten ersten irdischen Menschen handeln. Wir beginnen unseren Überblick über das Vorkommen der Gottesbezeichnung „Mensch“ mit den erst vor ganz kurzer Zeit zugänglich gewordenen, zum Teil aus dem sensationellen Handschriftenfund von Nag-Hamadi stammenden koptisch-gnostischen Texten. Das *Apokryphon Johannis* (AJ), eine der wichtigsten dieser Schriften, ist gegenwärtig in drei Versionen zugänglich; die erste Version findet sich im Codex Berolinensis Gnosticus (BG),¹ die zweite im Codex Cairensis Gnosticus I (CG I),² die dritte im CG II.³ Die erste und zweite Version sind eng miteinander verwandt und stimmen zum großen Teil wörtlich überein, die dritte weist starke Abweichungen auf. Außerdem gibt es eine vierte aber noch unzugängliche Version im CG VII^{3a}. Im AJ ist nun oft von göttlichen Wesen mit dem Namen „Mensch“ die Rede. Nicht immer sind die Parallelstellen in den verschiedenen Versionen gleich gut erhalten. Wo wir Parallelstellen nicht angeben, sind sie nicht oder zu schlecht erhalten. „Mensch“ ist

¹ Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hrsg. v. W. Till, TU 60, Berlin 1955, S. 79–195.

² Der Text ist noch nicht ediert worden, man kann ihn jedoch meist aus den in der Ausgabe des BG mitgeteilten Varianten rekonstruieren.

³ Pahor Labib: *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Vol. I, Cairo 1956; abgekürzt Lab I.

^{3a} Vgl. demnächst M. Krause und Pahor Labib: *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962. Übrigens differiert die Zählung der Kairoer Codices bei Puech, Doresse und im Koptischen Museum selbst. Darüber Näheres in der genannten Publikation von Krause/Labib.

vor allem eine Bezeichnung des höchsten Gottes. Er heißt „der vollkommene Mensch“ (BG 22,9. 15f.; 49,5f. par. Lab I 63,10f. „der erste vollkommene Mensch“), „der vollkommene, ewige Lichtmensch“ (BG 71,12–14 par. CG I 36,25–37,1 „der vollkommene Lichtmensch“), „der erste Mensch“ (BG 48,2f. par. Lab I 62,23) oder auch nur schlechthin „der Mensch“ (BG 47,15 par. Lab I 62,14). Aber auch die zweithöchste Gottheit, die Paargenossin des Vaters namens Barbelo, wird „Mensch“ genannt, nämlich ebenso wie der Vater selbst „der erste Mensch“ (BG 29,10 par. CG I 9,4f. u. Lab I 53,7) oder „ein erster Mensch“ (BG 27,19f. par. CG I 7/8 u. Lab I 54,3f. „der erste Mensch“). Entsprechend heißt Christus, der Sohn des Vaters und der Barbelo, „der Sohn des Menschen“ (BG 47,15f. par. Lab I 62,15). Ganz ähnlich wie der Vater und die Barbelo wird übrigens auch der in der Äonenwelt befindliche irdische Adam bezeichnet, nämlich als „der vollkommene, wahre Mensch“ (BG 35,3f. par. CG I 13,1f. u. Lab I 56,32 „<der> vollkommene Mensch“).

In dem mit dem AJ sehr nahe verwandten gnostischen System von Iren. adv. haer. I 29, das die Bezeichnung „Mensch“ für die höchsten Gottwesen nicht kennt, begegnet Adamas als Himmelsgestalt und Paargegenosse der Gnosis und trägt die Bezeichnung homo perfectus et verus (Iren. I 29, Harvey I 224,1) bzw. schlechthin Anthropus (Iren. I 29, Harvey I 224,8f.).

Weiter finden wir im koptisch-gnostischen *Thomas-Evangelium*⁴ „einen Lichtmenschen“ (Lab I 86,8) und ist dort einmal die Rede von „dem Menschen“ (Lab I 98,20). An beiden Stellen muß, wie bei einer sorgfältigen Interpretation verwandter Stücke aus derselben Schrift deutlich wird, der oberste Gott, der lebendige Vater gemeint sein.

Auch in der koptischen *titellosen Schrift* über den Ursprung der Welt (UW)⁵ trägt der höchste Gott die Bezeichnung „Mensch“, und zwar wird er genannt „ein unsterblicher, lichter Mensch“ (Lab I 151,19; 155,26f.) und „der unsterbliche Mensch“ (Lab I 152,2). Außerdem begegnet hier ein Wesen mit den Namen „Licht-Adam“ (Lab I 156,21), „der heilige Adamas“ (Lab I 156,23), „der erste Adam“ (Lab I 159,7).

In einer Schrift mit dem Titel *Das Wesen der Archonten* (WA)⁶ tritt eine Gestalt auf, die „der vollkommene Mensch“ (Lab I 139,2) und „der wahr-

⁴ Text in Photokopien: Lab I 80–99; Übers.: z.B. ThLZ 1958, Sp. 481–496; Leipoldt/Schenke: Koptisch-gnostische Schriften, S. 10–26; Guillaumont/Puech/Quispel/Till/Abd al Masih: Evangelium nach Thomas (Text und Übers.).

⁵ Text in Photokopien: Lab I 145–158; Übers.: ThLZ 1959, Sp. 243–256; Schluß der Schrift noch unveröffentlicht; Inhaltsangabe des Schlusses bei Doresse: *Les livres secrets I*, p. 191s.

⁶ Text in Photokopien: Lab I 134–145; Übers.: ThLZ 1958, Sp. 661–670; Leipoldt/Schenke: Koptisch-gnostische Schriften, S. 71–78.

haftige Mensch“ (Lab I 144,33f.) genannt wird. Vermutlich ist der Erlöser gemeint, der in Lab I 145,18 erwähnte Sohn.

Damit kommen wir zur *Sophia Jesu Christi* (SJC). Sie liegt in zwei eng miteinander verwandten, zum Teil wörtlich übereinstimmenden Versionen vor; die erste findet sich im BG,⁷ die zweite im CG I.⁸ Wir glauben, hier auf eine genaue Angabe der Parallelstellen aus dem CG I verzichten und uns mit der Nennung der von dem „Menschen“ handelnden Textstellen nach dem BG begnügen zu können. In der SJC beschränkt sich die Gottesbezeichnung „Mensch“ fast ausschließlich auf den Vater, d.h. die zweithöchste Gottheit nach dem Vorvater. Der Vater heißt „der Mensch“ (BG 93,15; 95,9; 98,11; 100,6; 108,9), „der unsterbliche Mensch“ (BG 95,5; 113,14f.; 121,1f.; 109,4f.; 115,18–116,1), „der erste Mensch“ (BG 96,12; 98,16), „ein erster, unsterblicher, mann-weiblicher Mensch“ (BG 94,9–11) oder „Adam, das Auge des Lichtes“ (BG 100,14; 108,10f.). Christus, der Sohn des Vaters, heißt entsprechend „der Sohn des Menschen“ (BG 98,11f.; 101,7; 102,15f.; 108,2; 124,2. 6). An der Stelle BG 92,9–11 wird die Bezeichnung „jene Menschen des Ortes, über den es keine Herrschaft gibt“ für alle Gottwesen der oberen Welt gebraucht.

In dem gnostischen System von Iren. adv. haer. I 30, das eine gewisse Verwandtschaft mit der SJC aufweist, heißt der Vater des Alls Primus Homo (Iren. I 30, Harvey I 227,1f. 7. 10; 228,6; 233,6; 237,1 v. u. bis 238,1; 238,3. 11f.; 239,2) bzw. Primus Anthropus (Iren. I 30, Harvey I 232,14) oder bloß Homo (Iren. I 30, Harvey I 234,10). Der Filius Hominis (= Ennoia) heißt Secundus Homo (Iren. I 30, Harvey I 227,3f. 10; 228,6) bzw. Anthropus filius Anthropi (Iren. I 30, Harvey I 232,14). Außerdem wird in diesem System Christus Tertius masculus genannt (Iren. I 30, Harvey I 227,9).

Vom Gotte „Mensch“ ist auch die Rede in der Schrift „*Eugnostos, der Selige*“ (Eug.),⁹ deren Text größtenteils dem der SJC parallel verläuft und teilweise sogar wörtlich mit ihm übereinstimmt. Vermutlich handelt es sich um eine sekundäre Bearbeitung der SJC.¹⁰ Der Text des Eug. ist zwar noch nicht veröffentlicht worden. Die der SJC parallel laufenden Stücke können jedoch aus dem Apparat der Ausgabe des BG zumeist erschlossen werden. Eine Inhaltsangabe der ganzen Schrift bietet schließlich Doresse in dem genannten Aufsatz.¹¹ Man kann daher jetzt schon folgendes sagen: In der

⁷ In der oben (S. 6 Anm. 1) genannten Ausgabe von Till, S. 195–295.

⁸ Eine Ausgabe des Textes liegt noch nicht vor, doch kann er wie beim AJ aus den angegebenen Varianten der Ausgabe des BG von Till meistens erschlossen werden.

⁹ CG I 70–90.

¹⁰ So urteilen wir mit Till: Die gnost. Schr., S. 54; Doresse sieht das Verhältnis umgekehrt, *Trois livres gnostiques inédits*, Vig. Chr. 2/1948, p. 137–160; Puech teilt die Ansicht von Doresse, bei Hennecke/Schneemelcher: Apokr.³ I, S. 172f.

¹¹ Vig. Chr. 2/1948, p. 137–160; vgl. auch Doresse: *Les livres secrets* I, p. 209 bis 214.

Äonenwelt des Eug. gibt es ein Wesen mit den Bezeichnungen „der unsterbliche Mensch“ (CG I 77,10f.; 85,10. 21f.; 88,6f.; 89,8f.), „ein unsterblicher, mann-weiblicher Mensch“ (CG I 76,23f.), „der Autopator-Mensch“ (CG I 77,14), „der erste Mensch“ (CG I 78,3f.), „Adam, der des Lichtes“ (CG I 81,12). Dessen Emanation heißt „der Sohn des Menschen“ (CG I 81,13. 21; 85,11ff.).

Bei den *Valentinianern* begegnen verschiedene Gottwesen, die den Namen „Mensch“ tragen. Zunächst heißt der valentinianische Urgott, der sogenannte Bythos, „Mensch“: In einem Fragment des Valentinus selbst wird dieser Bythos – dieses Wesen ist wahrscheinlich gemeint – *πρόων Ἀνθρωπος* genannt (Clem. Alex. Strom. II 36,2–4, Stählin II 132,6–16). In dem valentinianischen Lehrbrief bei Epiphanius wird der Bythos ebenfalls als *πρόων Ἀγέννητος* (sc. *Ἀνθρωπος*) bezeichnet (Pan. 31,5,5, Holl I 391,7).¹² In Übereinstimmung damit gibt Irenäus an, nach einigen Valentinianern heiße der Bythos *Ἀνθρωπος* (adv. haer. I 12,4, Harvey I 113,9). Nach einer Angabe des Epiphanius soll auch Herakleon gelehrt haben, daß der mit dem oberen Vater des Alls identische Bythos ein Mensch sei (Pan. 36,2,2f., Holl II 45,12–17). Aber auch der Sohn des Urgottes, der Nous oder der Vater der Wahrheit genannt, trägt als Abbild seines Vaters gelegentlich den Namen „Mensch“, und zwar in dem valentinianischen Lehrbriefe bei Epiphanius (Pan. 31,5,5, Holl I 391,7; Pan. 31,5,6, Holl I 391,9). Auch nach der Lehre des Markus wird der Vater der Wahrheit Homo genannt (Iren. I 14,3, Harvey I 134,14). Weiter heißt auch der Paargenosse der Ekklesia „Mensch“; und zwar nach einer überaus interessanten Spekulation, weil sich der Urgott in diesem Wesen selbst darstellen wollte.¹³ Dieses Wesen führt gar keinen anderen Namen als *Ἀνθρωπος* und bildet zusammen mit der Ekklesia das vierte oder auch dritte Äonenpaar der oberen Achtheit. Schließlich heißt auch Jesus, der Soter, noch „Mensch“, und zwar nach der Lehre des Markus (Iren. I 15,3, Harvey I 151,7). Im Berichte des Irenäus über die Lehre des Markus begegnet noch an einer weiteren Stelle ein Wesen mit dem Namen Homo (I 15,2, Harvey I 149,10). Aber dort ist unseres Erachtens der irdische Mensch Jesus gemeint. Hinzuweisen ist endlich auf die Lehre der Ptolemäer von der Gleichheit der Äonen, nach der infolge der Belehrung durch den Heiligen Geist alle männlichen Äonen des Pleromas zu *Ἀνθρωποι* werden (Iren. I 2,6).

An dieser Stelle muß das kürzlich bekannt gewordene koptisch-gnostische *Philippus-Evangelium* zur Sprache kommen.¹⁴ Wir glauben nämlich nachgewiesen zu haben, daß es sich bei ihm um eine valentinianische Schrift,

¹² Vgl. O. Dibelius: Stud. z. Gesch. d. Valentinianer II, ZNW 9/1908, S. 334–338.

¹³ Vgl. Iren. adv. haer. I 12,3 und Jonas: Gnosis I, S. 364.

¹⁴ Text in Photokopien: Lab I 99–134; Übers.: ThLZ 1959, Sp. 1–26; Leipoldt/Schenke: Koptisch-gnostische Schriften, S. 38–65.

und zwar um ein Florilegium handelt.¹⁵ Und wieder begegnen uns darin Wesen der oberen Welt, die mit dem terminus „Mensch“ bezeichnet werden. Entsprechend dem erbaulichen und sprunghaften Charakter dieser Schrift erweist es sich allerdings als außerordentlich schwer, die so titulierten Wesen mit bestimmten Gestalten des valentinianischen Weltbildes zu identifizieren. Eine weitere Schwierigkeit kommt hinzu. Bei einem solchen Florilegium besteht die Wahrscheinlichkeit, daß manch vorvalentinianisches und allgemeingnostisches Gut mit eingeflossen ist. Keine der in unserem Zusammenhang in Frage kommenden Stellen ist typisch valentinianisch. Es bleibt also durchaus zweifelhaft, ob wir überhaupt fragen dürfen: Welches Wesen ist jeweils mit der Bezeichnung „Mensch“ gemeint? Vielleicht muß die Frage richtiger lauten: An welche Gestalt seines Systems konnte ein Valentinianer bei dem so bezeichneten Wesen sich erinnert fühlen? In Spruch 100 (Lab I 123,14–21) ist neben dem Heiligen Geist von dem „vollkommenen Menschen“ (Lab I 123,19. 20f.) die Rede. Der Kelch der Eucharistie enthält verborgen unter Wein und Wasser den Heiligen Geist, der dem vollkommenen Menschen zugehört. Wer davon trinkt, empfängt mit dem Heiligen Geist auch den vollkommenen Menschen selbst. Wir vermuten, daß mit dem vollkommenen Menschen der Christus des Pleromas, der Paargenosse des Heiligen Geistes, gemeint ist. Spruch 101 (Lab I 123,21–25) bringt einen ähnlichen Gedanken zum Ausdruck: Im Wasser der Taufe ist auf geheimnisvolle Weise der „lebendige Mensch“ (Lab I 123,22) gegenwärtig. Wer sich taufen läßt, zieht damit diesen „lebendigen Menschen“ an. Auf Grund der Ähnlichkeit der Gedanken beider Sprüche neigen wir zu der Annahme, daß auch der „lebendige Mensch“ aus Spr. 101 sich auf Christus, den Paargenossen des Heiligen Geistes bezieht. In Spruch 40 (Lab I 108,15–34) ist wiederum von einem „vollkommenen Menschen“ (Lab I 108,23f.) die Rede. Mit dem Heiligen Geist zusammen regiert und erhält er die untere Welt. Man könnte in dem Paar den Soter und die Achamoth, die gesunkene Sophia, sehen, als deren Aufgabe gewöhnlich die Leitung des Kosmos beschrieben wird. Auch die Achamoth wird ja von den Valentinianern „Heiliger Geist“ genannt.¹⁶ Wir möchten jedoch wie in Spr. 100 und 101 in dem „vollkommenen Menschen“ lieber den Christus, den Paargenossen des eigentlichen Heiligen Geistes vermuten. Eine gewisse Verwandtschaft besteht übrigens zwischen den Gedanken unserer Stelle und denen des Herakleon-Fragments Nr. 35.¹⁷ Dort heißt der Christus zwar nicht „Mensch“, aber doch so ähnlich: ὁ υἱὸς ἀνθρώπου (Völker 79,4f.). Seine Aufgabe ist es, die Spermata, d.h. die edelsten und erlösbaren Teile der Menschen, in die Welt zu säen.¹⁸

¹⁵ ThLZ 1959, Sp. 1–5.

¹⁶ Vgl. Iren. I 4,1 (Harvey I 33, 3–5); Hippol. Elench. VI 36,4 (Wendl. 166,10–14).

¹⁷ Bei Origenes Joh. Com. XIII 49 (Völker 78f.).

¹⁸ Vgl. zur Interpretation dieses Herakleon-Fragments Foerster: Von Valentin zu Herakleon, S. 37f. 75f.

Wenn man bedenkt, daß nach gnostischer Auffassung diese Lichtteile, wie immer man sie nennen mag, es sind, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, so erkennt man, daß auch bei Herakleon die Tätigkeit des Christus, und zwar in eminentem Sinne, welterhaltend ist. Eine Einzelheit sei noch besonders hervorgehoben: Nach dem Herakleon-Fragment ist der Christus, der Sohn des Menschen, ὑπὲρ τὸν τόπον (Völker 79,4); und in Spr. 40 des Phil.-Evgl. wird gesagt, daß durch die Wirksamkeit des „vollkommenen Menschen“ der ganze *Ort* (d.h. die ganze untere Welt) Bestand hat (Lab I 108,26–28). Der Spr. 102 (Lab I 123,25–124,4) redet von dem „wahren Menschen“ (Lab I 124,1) und von dem „Sohne des Menschen“, sc. des genannten wahren Menschen (Lab I 124,1f. 2f.);¹⁹ und zwar werden die Gnostiker „der Same des Sohnes des Menschen“ (Lab I 124,2f.) und „das auserwählte Geschlecht des [Heiligen Geistes], des wahren Menschen und des Sohnes des Menschen“ (Lab I 123,36–124,2) genannt. Der „Sohn des Menschen“ dürfte hier der Soter, der Paargenosse der Achamoth, sein, der ja als der Hüter und Retter des Samens gilt; der „wahre Mensch“ entsprechend der Christus, der Paargenosse des Heiligen Geistes, zumal wenn unsere Ergänzung des Heiligen Geistes an dieser Stelle, die wir aus Lab I 115,20 gewannen, wo die Trias Vater, Sohn und Heiliger Geist belegt ist, Berechtigung hat. Tatsächlich gibt es neben anderen valentinianischen Auffassungen von der Abstammung des Soter auch eine solche, nach der er von dem Christus²⁰ bzw. von Christus und dem Heiligen Geiste²¹ hervorgebracht worden sei. Spruch 120 (Lab I 129,14–21) unterscheidet zwischen dem „Sohne des Menschen“ (4×) und dem „Sohne des Sohnes des Menschen“ (2×), der deswegen so heißt, weil er vom Sohne des Menschen ins Dasein gerufen worden ist. Es wird ausdrücklich festgestellt, daß der „Sohn des Menschen“ mit dem „Herrn“ identisch ist. Diese Identifikation ist für valentinianische Verhältnisse, wo man drei verschiedene Christusse unterscheidet – nämlich 1. den Christus, den Paargenossen des Heiligen Geistes, im Pleroma, 2. den Soter, den Paargenossen der Achamoth, in der Achtheit, 3. Jesus, den Sohn der Maria, in der unteren Welt, wobei die Namen der drei Gestalten zum Teil vertauschbar sind²² – allerdings nicht sonderlich aufschlußreich. Indessen darf man wohl annehmen, daß hier der Soter gemeint ist. Der „Sohn des Sohnes des Menschen“ dürfte dann wohl der Gnostiker sein. In Spruch

¹⁹ Über den ihnen durch die christliche Überlieferung vorgegebenen Heilandsnamen „Sohn des Menschen“, nämlich darüber, wer denn der Mensch sei, als dessen Sohn sich der Heiland bekenne, haben die Valentinianer nach dem Zeugnis des Irenäus verschiedentlich spekuliert; vgl. adv. haer. I 12,4.

²⁰ Iren. adv. haer. I 11,1 (Harvey I 101,7f.); von Irenäus wird diese Ansicht auf Valentinus selbst zurückgeführt.

²¹ Iren. adv. haer. I 12,4 (Harvey I 113,4–8).

²² Vgl. Hippol. Elench. VI 36,4 (Wendl. 166,10–14) und die Einzelbelege in meiner Schrift: Die Herkunft des sog. EV, S. 24 N. 22.

28 (Lab I 106,17–22) werden ein Wesen der oberen Welt, nämlich „der Himmelsmensch“ (Lab I 106,17), „der vollkommene Mensch“ (Lab I 106,20f.), und ein Wesen der unteren Welt, „der Erdenmensch“ (Lab I 106,18), d. h. Adam (Lab I 106,18f.), nebst ihren Kindern einander gegenübergestellt. Dieser Zusammenhang legt es nahe, bei dem „Himmelsmenschen“ an den Soter zu denken. Der Soter ist also nicht nur „der Sohn des Menschen“, sondern als solcher natürlich auch selber ein himmlischer Mensch. In Spruch 54 (Lab I 111,25–30) ist wieder von einem „Sohne des Menschen“ (Lab I 111,29f.) die Rede. Nun wird von diesem gesagt, daß er „kam“, was uns am besten auf den dritten valentinianischen Christus, nämlich auf den irdischen Jesus, den Sohn der Maria, zu passen scheint. Der Mensch, dessen Sohn er ist, wäre dann der Soter. Genauso wie der Soter – und aus demselben Grunde – kann der irdische Jesus außer „Sohn des Menschen“ auch bloß „Mensch“ heißen. Das dürfte zunächst in Spruch 15 (Lab I 103,6–14) der Fall sein. Hier wird ausdrücklich Christus „der vollkommene Mensch“ (Lab I 103,12) genannt. Aber welcher der drei Christusse ist gemeint? Nun wird von ihm wieder gesagt, daß er „kam“. Und das scheint auf den irdischen Jesus zu weisen, in dem natürlich der Soter auf geheimnisvolle Weise anwesend ist.²³ In Spruch 123 (Lab I 130,26–132,14) ist von einem „geoffenbarten Menschen“ (Lab I 130,33) die Rede, der hier anscheinend als ethisches Vorbild genannt wird. Es liegt daher unseres Erachtens wieder am nächsten, in ihm den irdischen Jesus zu erkennen. Spruch 116 (Lab I 127,31 bis 128,5) äußert u. a., daß Jesus Christus „ein vollkommener Mensch“ (Lab I 128,4) sei. Auffällig ist daran schon der in unserem Zusammenhang singuläre unbestimmte Artikel. Und in der Tat ist das vollkommene Menschsein hier nach dem Zusammenhang nicht wie an den bisher angeführten Stellen eine himmlische Qualität, sondern eine Möglichkeit der irdischen Menschen; Jesus Christus ist ein vollkommener Mensch, wie jeder andere Nachkomme Adams es auch werden kann.²⁴ Demnach kann „Jesus Christus“ sich nur auf den dritten valentinianischen Christus, auf den Sohn der Maria beziehen. Von einem himmlischen Menschen ist noch einmal in Spruch 30 (Lab I 106,26–32) die Rede (Lab I 106,31), ohne daß hier aber erkennbar oder wenigstens vermutbar wäre, auf welche Gestalt der valentinianischen Oberwelt das geht.

Auch in der *Pistis Sophia* (PS) wird eines der zahlreichen göttlichen Wesen der oberen Welt „der erste Mensch“ genannt, nämlich Jeû, ein Wesen im Orte derer von der Rechten, über welchem Orte sich noch der Lichtschatz und der Ort der Erbteile befindet (C. Schmidt: PS, Coptica II, 285,16; 319,19f.; 329,24. 26f.; 330,2). In dem nicht ursprünglich zur PS gehörenden Stück

²³ Vgl. z. B. Iren. adv. haer. I 6,1; 7,2; 15,3.

²⁴ Vgl. Spr. 106 (Lab I 124,22–31).

126,1–15 begegnet ein Wesen, das die Bezeichnung „der vollkommene Mensch“ trägt (126,5f.).

Im 2. *Buche Jeû* wird der König des Lichtschatzes Jeû, ein Wesen der oberen Welt unter vielen anderen, „der große Mensch“ genannt (C. Schmidt: Gnost. Schr. aus dem Cod. Brucianus, 122,16).

Im sogenannten *Unbekannten allgnostischen Werk* begegnet ein Wesen der oberen Welt mit dem Namen „der Mensch“ (C. Schmidt: Gnost. Schr. aus dem Cod. Brucianus, 227,2; 229,15; 232,6; 259,6. 8. 9. 13; 260,3; 266,27; 267,2; 270,3), „Mensch“ (266,22), „der unfassbare Mensch“ (227,17f.) oder „der Mensch Gottes“ (270,7).

Von diesem koptischen Schriftenkomplex wenden wir uns nun der *Naassenerpredigt* zu (Hippol. Elench. V 7,3–9,9, Wendl. 79,10–100,10). Hier tragen die beiden obersten Gottheiten den Namen „Mensch“, der Vater des Alls und sein ihm wesensgleicher Sohn. Im einzelnen heißt der Vater des Alls Adamas (Wendl. 80,8; 86,8; 87,15; 88,1; 89,11. 21; 92,12; 96,22), τέλειος ἄνθρωπος (92,28) und ἀρχάνθρωπος (86,7f.; 88,1). Für den Sohn begegnet nur die Bezeichnung ἀρχάνθρωπος (90,26; 91,4).²⁵

Auch in dem von Hippolyt Elench. V 19–22 dargebotenen System der *Sethianer* finden wir die Gottesbezeichnung „Mensch“, und zwar angewandt auf zwei göttliche Wesen. Auf der einen Seite wird der Nous, das ist die als Person gedachte Gesamtheit aller aus der überirdischen Welt stammenden und in den menschlichen Leibern festgehaltenen Geist- und Lichtteile, der deswegen auch ein „vollkommener Gott“ genannt wird (V 19, Wendl. 119,8), als ὁ ἄνθρωπος bezeichnet (V 19, Wendl. 119,2f.); andererseits führt auch der Logos Gottes, der Erlöser dieses Nous, den Namen ὁ τέλειος ἄνθρωπος (V 19, Wendl. 120,23).

Wir begegnen der uns interessierenden Bezeichnung aber nicht nur in christlich-gnostischen Texten, die wir bisher ausschließlich betrachtet haben, sondern auch im Bereich der heidnischen Gnosis. Als erstes in dieser Gruppe ist da der *Poimandres* zu nennen. Im Corpus Hermeticum I 12–19 wird von einem göttlichen Wesen erzählt, das den Namen „Mensch“ trägt. Es ist der zweite Sohn des höchsten Gottes.

Unser Blick muß sich weiter auf die Schriften der *Mandäer* richten. In ihnen begegnet ein Himmelswesen mit dem Namen אדם רבא „Adam der Große“. Ginza 251,13; 269,10; 270,9 wird es als Erzeuger von Hibil, Šitil und Anoš genannt. Nach Ginza 293,30–33 führen den Namen אדם רבא sowohl das große Leben als auch Abathur. Im Pariser Diwan Z. 73. 624f. wird S’haq-Ziwa mit Adam dem Großen identifiziert.²⁶ Dasselbe Wesen muß auch an folgenden Stellen gemeint sein, obgleich dort der Zusatz רבא fehlt: Mand.

²⁵ Vgl. auch die Bem. Hippolyts über die Anschauung der Naassener, Elench. V 6,4f. (Wendl. 78,5–11).

²⁶ Vgl. Joh. Buch 230 N. 5.

Lit. 100,3f.; 120,13;²⁷ 248,10; Ginza 118,22–25; 129,7;²⁸ Joh. Buch 222,1.²⁹ Unter den Wesen der oberen Welt wird weiter eine Gestalt mit dem Namen Adakas genannt (Ginza 109,29f.; 110,25f.; 112,36f.; 113,1f. 23–27; 117,32 bis 35; 143,30; 146,30; 236,25; 237,3, 9f.; Drower: Prayerb. Nr. 379 [Transl. p. 293,21; 301,20; 304,23]).³⁰ Der Name אֲדָכָאס ist nach der Meinung Lidzbarskis eine Verkürzung von אֲדָמָא כַּאֲסִיָּא und bedeutet „der verborgene Adam“.³¹ Mit dem vollen Namen אֲדָמָא כַּאֲסִיָּא begegnet dies Himmelswesen Mand. Lit. 145,1–5. Von diesem Gottwesen ist weiter die Rede an den Stellen Ginza 243,5f.; 244,14–20. 37–39; 245,1–26; 246,1–15; 486,14–487,4; Mand. Lit. 269,3–6. In dem Qolastā begegnet einmal die Bezeichnung נֶאֱבָרָא קִדְמָאִי „erster Mann“ für Mandā d Haijē (Mand. Lit. 3,9f.).³²

Im *Manichäismus* finden wir ebenfalls mehrere Gottwesen, die den Namen „Mensch“ tragen. Die Zentralfigur des ganzen Mythos, der Sohn der Mutter der Lebendigen, heißt „Urmensch“. Nur die arabischen Texte nennen ihn allerdings ausdrücklich „Urmensch“. In den anderen Quellen heißt er „erster Mensch“.³³ Einer der fünf Söhne des Lebendigen Geistes trägt den Namen Adamas bzw. Adamas des Lichtes. Und endlich heißt die Säule der Herrlichkeit, eine Berufung des Dritten Gesandten, auch „der vollkommene Mann“.

Aber nicht nur in ausgesprochen gnostischen Texten finden wir die Gestalt des Gottes „Mensch“. Wir begegnen ihr auch in einigen gnostisch beeinflussten *Apostelgeschichten*. So lesen wir im Martyrium Petri 9 von einem göttlichen Wesen, das den Namen ὁ πρῶτος ἄνθρωπος trägt.³⁴ In den Acta Philippi 140 begegnet ebenfalls ein göttliches Wesen mit dem Namen ὁ πρῶτος ἄνθρωπος.³⁵ Und schließlich stoßen wir auch in den Acta Johannis 100 auf ein göttliches Wesen mit der Bezeichnung ἄνθρωπος.³⁶

²⁷ Vgl. Kraeling: Anthropos and Son of Man, p. 62.

²⁸ Vgl. Kraeling: Anthropos, p. 61f.

²⁹ Zum „großen Adam“ vgl. Rudolph: Mand. I, S. 150.

³⁰ Zu „Adakas“ vgl. auch Rudolph: Mand. I, S. 151–153.

³¹ Vgl. Ginza 64, 20–23; 239,13f.; 486². Über „Adam Kasia“ nach Diwan Abathur siehe Rudolph: Mand. I, S. 151 N. 4.

³² Vgl. Brandt: Mand. Rel., S. 189; Reitzenstein: MBHG, S. 46; Kraeling: Anthropos, p. 59. Zum „Ersten Mann“ vgl. auch Rudolph: Mand. I, S. 151. Die mandäischen Texte zitierten wir nach den gängigen Übersetzungen bzw. Ausgaben Lidzbarskis. Zur mandäischen Vorstellung im ganzen vgl. Drower: The Secret Adam; Drower: ThLZ 1961, Sp. 173–180.

³³ Vgl. Polotsky: Manichäismus, Pauly-W. Suppl. VI, 251; vgl. auch folgende Spezial-Lit. über den manichäischen Urmensten: W. B. Henning: Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen, 1933; J. Scheffelowitz: Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion, ARW 28/1930, S. 212–240.

³⁴ Lipsius/Bonnet I 94,5.

³⁵ Lipsius/Bonnet II 2, 74,4f. 24f.

³⁶ Lipsius/Bonnet II 1, 201,4.

Auch gnostisch beeinflusste heidnische Texte reden von unserer Figur. In dem Buche des *Zosimos* mit dem Titel *Περὶ ὀργάνων καὶ καμίνων γνήσια ὑπομνήματα περὶ τοῦ Ω στοιχείου* ist innerhalb des Stückes § 9–18 (Scott/Ferguson: *Hermetica* IV, 106,13–109,19) von einem Himmelswesen die Rede, das als „Mensch“ bezeichnet wird.

Nach der Lehre des Arabers *Monoimos*, der sich wohl von gnostischen Gedanken beeinflusst zeigt, aber selbst kein ausgesprochener Gnostiker ist³⁷ – wir wissen von ihm nur das wenige, was Hippolyt *Elench.* VIII 12–15; X 17 berichtet –, heißt das höchste göttliche Wesen [ὁ] ἄνθρωπος (Wendl. 232,4. 7. 10. 13. 15; 233,14. 18; 279,1), [ὁ] πρῶτος ἄνθρωπος (Wendl. 278,17. 18) oder ὁ τέλειος ἄνθρωπος (Wendl. 232,21. 26; 233,7f.). Die zweithöchste Gottheit, die aus der ersten entstanden ist und von der die Weltschöpfung ausgeht, trägt den Namen [ὁ] υἱός (Wendl. 232,11. 13; 233,9. 10) bzw. [ὁ] υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Wendl. 232,8; 233,8. 12. 16f. 18f. 27; 278,17. 19. 20; 279,2. 7f.).

Schließlich sei angemerkt, daß ein Himmelswesen mit dem Namen „Mensch“ noch in einigen anderen der Nag-Hamadi-Schriften zu finden ist. Die in Frage kommenden Stücke sind aber bisher noch nicht veröffentlicht worden. Wir können daher hierüber nur vorläufige Angaben machen:

Im *Ägypterevangelium* (CG I 40–69) begegnet ein Gottwesen mit dem Namen Adamas (CG I 49–51).³⁸

In der *Paraphrase des Sēm* (1. Schrift des CG IV) wird im Explizit der angebliche Verfasser der Schrift, Sēm, mit Jesus Christus identifiziert. Es heißt dort nach einer Übersetzung von Doresse: „Ces choses, je vous les ai transmises, moi, Jésus Christ, fils de l’Homme qui est plus élevé que les cieux, ὁ, Parfaits et sans taches . . .“³⁹ Nach dieser Übersetzung könnte sich der Relativsatz „qui est plus“ usw. auf fils de l’Homme im ganzen oder allein auf l’Homme beziehen. Wenn die zweite Möglichkeit dem koptischen Text entsprechen würde, wäre „der Mensch“ hier nicht ein praktisch bedeutungsloser Bestandteil des Titels Menschensohn, sondern die sinnerfüllte Bezeichnung eines göttlichen Wesens.

In einer Schrift des Codex Jung (CJ), der sogenannten *Verhandlung über die drei Naturen*, findet sich ein Gottwesen, das „Anthropos der Ekklesia, das All und sie alle, der vollkommene Mensch, welcher ist das All“, genannt wird.⁴⁰

Endlich enthält der CG IX unter anderem einen *Traktat in Briefform*, der sich hauptsächlich mit den Figuren des Vaters des Alls und des Adamas, des ersten Menschen, beschäftigt.⁴¹

³⁷ Vgl. Liechtenhan: RE³ 13, S. 372.

³⁸ Nach Doresse: Vig. Chr. 2/1948, p. 137ss.

³⁹ Doresse: Les livres secrets I, p. 172.

⁴⁰ Nach Quispel: *Eranos-Jahrb.* XXII/1953, S. 227; ders.: ZRGG VI/1954, S. 303.

⁴¹ Vgl. Puech: Les nouveaux écrits, p. 108 (Schrift Nr. 38).

KAPITEL II

Der Gott „Mensch“ in der bisherigen Forschung

Nach unserem Überblick über die Bezeugung des Gottes „Mensch“ erwächst uns als nächste Aufgabe eine Erörterung über die bisherige Erforschung der Gestalt des Gottes „Mensch“. Im vierten Kapitel seiner Abhandlung über die Hauptprobleme der Gnosis, in dem er von der Figur des Urmenschen¹ handelt, wobei eine weitgreifende, sich bis nach Indien erstreckende religionsgeschichtliche Umschau und scharfsinnige Hypothesen einander ergänzen, gelangte BOUSSET auf Grund des ihm damals bekannten Materials zu folgender Theorie: „Es hat einen uralten Mythos gegeben, in welchem berichtet wurde, daß die Welt durch das Opfer des Urmenschen entstanden, aus seinem Leibe gebildet sei.“² Dieser Mythos begegnet auch im Parsismus, wo er an die Gestalt des Gayo-maretan geknüpft ist. „In dem Maß, als sich die griechische Gedankenwelt mit orientalischen Phantasien vermählte, hat dann dieser Mythos eine neue Wendung bekommen. Aus dem am Anfang der Welterschöpfung geopfertem Urmenschen wird nun der Protanthropos, der Erstgeborene der höchsten Gottheit, der δεῦτερος Θεός, der im Anfang der Weltentwicklung in die Materie hinabsinkt oder in die Materie hinabgelockt wird und so den Anstoß zur Weltentwicklung gibt.“³ Diese Idee liegt in einer anthropologischen Wendung, weil nur noch die Entstehung der Menschen und nicht mehr die der Welt aus dem Fall des Urmenschen abgeleitet wird, im Poimandres, bei Zosimus und bei den Naassenern vor. Wo die Figur des Gottes „Mensch“ in der Gnosis sonst noch auftritt, ist ihre Bedeutung undurchsichtig. „Ihr eigentlicher Sinn ist verlorengegangen.“⁴ Wenn die oberste Gottheit „Mensch“ oder „erster Mensch“ genannt wird, so ist das als eine Übertragung der Bezeichnung des δεῦτερος Θεός auf das Urwesen zu erklären. Die Idee von dem in die Materie versinkenden Urmenschen, der den Anstoß zur Weltentwicklung gibt, tritt im Manichäismus wieder ganz deutlich heraus. „Der in die Materie hinabsteigende und hier

¹ Der Ausdruck „Urmensch“ ist doppeldeutig; er kann sich auf den Gott „Mensch“, aber auch auf den ersten irdischen Menschen beziehen. Leider ist er in der Forschung so eingebürgert, daß man ihn in einer Untersuchung wie der unsrigen nicht vermeiden kann. Sein Sinn ist durch den jeweiligen Zusammenhang jedoch eindeutig bestimmt. ² Hauptprobl., S. 215.

³ Hauptprobl., S. 216.

⁴ Hauptprobl., S. 217.

besiegte, gefangengehaltene und nur mühsam und unter Verlust seiner Lichtrüstung befreite Urmensch ist deutlich eine kosmogonische Potenz. Die ganze Weltentwicklung wird hergeleitet aus der Vermischung der Lichtteile des Urmenschen mit den Elementen der Finsternis.“⁵

Die neuere Forschung hat nun die Existenz und die weite Verbreitung eines alten kosmogonischen Mythos, der erzählt, wie ein Gott oder Riese stirbt und aus seinen Teilen die Welt entsteht, vollauf bestätigt.⁶ Jedoch entspricht die Bezeichnung dieses Urwesens als „Urmensch“ an Stelle von Weltgott oder Urriese nicht den Quellen, obgleich der Name des indischen Weltgottes Purusha „Mann“, „Mensch“ bedeutet.⁷ Mit Recht weist R. Otto in der Auseinandersetzung mit Reitzenstein, dem er eine unzulässige Vermischung der beiden Typen Urmensch und Allgott vorwirft, darauf hin, daß ein Allgott, auch wenn er anthropomorph vorgestellt werde, noch lange kein Urmensch sei.⁸ Vor allem muß aber Bousset widersprochen werden, wenn er behauptet, der besagte Mythos sei in Persien mit der Gestalt des Urmenschen Gayo-maretan (Gayomart) verknüpft. Er führt als Hauptargument dafür die Erzählung an, daß aus dem toten Gayomart die Metalle entstanden seien, wie sie sich findet in Gr. Bd. 14 (Anklesaria 100);⁹ Zsp. 10,1-6;¹⁰ Mēnūy i xraδ 27,18; DD 64,7.¹¹ Natürlich hat in dieser Erzählung der Urmensch eine gewisse kosmogonische Bedeutung, aber daraus darf nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß hier eine ursprünglichere Auffassung des Gayomart als Weltgott nachklingt. Es besteht doch eine offenkundige Beziehung zwischen den Metallen, die aus Gayomart hervorgehen, und den sieben Planeten.¹² Wir glauben unsererseits daraus folgern zu müssen, daß es sich hier um eine sekundäre astrologische Spekulation handelt,¹³ wie ja die babylonische Astrologie auch an anderen Stellen auf die zoroastrischen Schöpfungsvorstellungen eingewirkt hat.¹⁴ Auch eine

⁵ Hauptprobl., S. 217f.; vgl. zum Ganzen Bousset: Hauptprobl., S. 215-223; ders.: Besprechung von Reitzensteins „Poimandres“, Gött. gel. Anz. 1905, S. 697-703.

⁶ Vgl. zu diesem Mythos Olerud: L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon, p. 128-191.

⁷ Vgl. Konow in Lehrb. d. Religionsgesch. v. Chantepie de la Saussaye⁴ II, S. 86; R. Otto: Reich Gottes u. Menschensohn², S. 316f.

⁸ Reich Gottes², S. 316. ⁹ Reitzenstein/Schaeder: Stud., S. 225-227.

¹⁰ Reitzenstein/Schaeder: Stud., S. 232; Christensen: Le premier homme I, p. 25.

¹¹ Vgl. Bousset: Hauptprobl., S. 206f. 208; vgl. auch Christensen, der die Anschauung Boussets teilt: Le premier homme I, p. 35.

¹² Vgl. Christensen: Le premier homme I, p. 52; Reitzenstein/Schaeder: Stud., S. 228 N. 1 z. S. 226. ¹³ Vgl. Olerud: macrocosmos, p. 144s.

¹⁴ Vgl. Christensen: Le premier homme I, p. 51. Auch R. Otto bestreitet die Richtigkeit einer solchen Interpretation des Motivs der sieben Metalle, wenn auch mit anderer Begründung: „Aus dem Leibe des gestorbenen Gayo-maretan

andere Stelle aus der Pehlevi-Literatur wird – allerdings noch nicht von Bousset – als Beweis dafür angeführt, daß hinter der Gestalt des Gayomart der Mythos vom Urriesen, aus dessen Gliedern die Welt entsteht, sichtbar würde.¹⁵ Es handelt sich um Bd. 31,6f., wo es heißt:

A ce moment-là (c.-à-d. au jour de la résurrection) les os seront redemandés à l'esprit de la terre, le sang à l'eau, les cheveux aux plantes, l'âme au feu, ainsi que ces choses-là ont été reçues par eux dans la création primitive. Et d'abord les os de Gajōmard ressusciteront, puis ceux de Masjay et de Masjānay, ensuite ceux des autres hommes.¹⁶

Aber der Text sagt ja nur, daß die Erde, das Wasser, die Pflanzen und das Feuer die Knochen, das Blut, die Haare und die Seele des Gayomart und der anderen Menschen empfangen hätten, nicht aber, daß sie aus ihnen entstanden wären. Das setzt voraus, daß Erde, Wasser, Pflanzen und Feuer schon vorhanden waren, ehe Gayomart starb, womit unsere Stelle als Argument für die These Boussets, Christensens und Oleruds entfällt. Es erscheint uns weiterhin als äußerst anfechtbar, wenn Bousset an dem Urstier, der Parallelgestalt des Gayomart, von dem die zoroastrische Überlieferung berichtet, daß er beim Angriff des Ahriman auf die Schöpfung des Ormazd den Tod erleidet und daß dann aus ihm die Vegetation und der gute Teil der Tierwelt entstehen, Züge erkennen will, die ursprünglich dem Urriesen, aus dem die Welt entstand, eigneten.¹⁷ Uns scheint die Erzählung vom Urstier viel eher auf einen alten, vom Urriesen-Mythos unabhängigen Mythos zurückzuweisen, der an ein Rinderopfer angeschlossen, von dem man Fruchtbarkeit für Pflanzen und Tiere erwartete: Wie auf Grund der wiederholten Opferung eines Rindes Pflanzen und Tiere jedes Jahr neu entstehen, so müssen einmal Pflanzen und Tiere am Anfang der Welt aus der Opferung eines Rindes entstanden sein. Ebendarauf scheint auch die Überlieferung der Mithrasreligion von der Tötung des Stieres durch den Gott Mithra hinzuführen, die Bousset allerdings wieder in seinem Sinne interpretiert.¹⁸ Obgleich es auf Grund der dafür geltend gemachten iranischen Überlieferung nicht erweislich ist, daß der Mythos vom Urriesen auf die Gestalt des Gayomart oder auf die des Urstiers eingewirkt hat, muß es ihn trotzdem

gehen die sieben Metalle hervor. Daß der Leib eines Wunderwesens in Kostbarkeiten zerfällt, beweist nicht, daß es als Allwesen gedacht war. Die Welt war längst geschaffen, als Gayo-maretan entstand. Und wenn er als Allwesen gedacht worden wäre, so hätten die Grundsubstanzen der Welt, das sind aber Wasser Erde Feuer Lufthauch, vielleicht noch Äther aus ihm werden müssen, aber nicht die Metalle.“ (Reich Gottes², S. 317.)

¹⁵ Christensen: *Le premier homme* I, p. 35; Olerud: *macrocosmos*, p. 145.

¹⁶ Zitiert nach Christensen: *Le premier homme* I, p. 20. Vgl. auch Bailey: *Zor. Probl.*, p. 93s. 97s., wo ähnliche Stellen zitiert werden (Gr. Bd. 221f.; PRDD 48 § 55).

¹⁷ Vgl. Bousset: *Hauptprobl.*, S. 208 N. 2.

¹⁸ Vgl. Bousset: *Hauptprobl.*, S. 209.

im alten Iran gegeben haben, denn er hat Einfluß genommen auf die zoroastrischen Spekulationen über Ormazd selbst. Dafür gibt es zwei direkte Belege in der Pehlevi-Literatur. In PRDD 46 heißt es (§ 3 ff.):

(3) Therefrom (from the asar rōšnīh) he created all creation, when it had been created, he bare it within his body and he held it in his body 3,000 years. By it he increased and became better, and then one by one he created them out of his own body. (4) First he created the sky out of his head . . . (5) He created the earth from his feet . . . (11) He created water out of his tears . . . (13) He created plants out of his hair . . . (28) He created fire out of his mind.¹⁹

Hier sind zwei verschiedene Vorstellungen miteinander verbunden, einmal die Vorstellung, daß Ormazd die Welt wie ein Kind gebiert, wie sie sich auch in Gr. Bd. (Anklesaria 16) findet,²⁰ zum andern die Vorstellung, daß er die Welt aus Teilen seines Körpers schafft, die uns in diesem Zusammenhange allein interessiert. Die zweite Stelle findet sich in Gr. Bd. (Anklesaria 18s.), wo gesagt wird, daß Ormazd den Himmel wie einen Panzer trägt.²¹ Einen indirekten Hinweis auf die Existenz des Mythos vom Urriesen in Iran stellen schließlich die zoroastrischen Makro-Mikrokosmos-Spekulationen dar, wie sie besonders im 28. Kap. des Gr. Bd. enthalten sind, die nur auf dem Hintergrunde dieses Mythos voll verständlich werden.²² Man wird annehmen müssen, daß der besagte Mythos von alters her in iranischen Stammesreligionen zu Hause war und daß er, weil er so sehr wenig zu den Grundgedanken Zarathustras paßte, erst spät die zoroastrische Spekulation beeinflussen konnte.

Nach dieser Kritik am Rande wenden wir uns nun der Kritik der Hauptsache zu. Die Anschauung Boussets, daß dieser Mythos vom Urriesen die Wurzel der gnostischen Vorstellungen vom Gotte „Mensch“ ist, enthält nämlich große Schwierigkeiten. Die durch die griechische Gedankenwelt beeinflusste Form des Mythos, so wie man sie nach der Boussetschen Theorie erwartet, ist nämlich eigentlich nur im Manichäismus belegt. Die manichäischen Texte sind die einzigen gnostischen Texte, in denen der Urmensch ein kosmogonisches Prinzip ist. Die Entwicklung vom Urriesen-Mythos bis zum Urmensch-Mythos des Manichäismus müßte nach Bousset folgendermaßen gedacht werden:

¹⁹ Übersetzung von Bailey: Zoroastrian Problems in the ninth-century Books, p. 121; zitiert auch bei Olerud: macrocosmos, p. 130. 137; vgl. auch Hartman: Gayōmart, p. 42.

²⁰ Vgl. Olerud: macrocosmos, p. 130s.; Hartman: Gayōmart, p. 42s.

²¹ Vgl. Hartman: Gayōmart, p. 17 n. 4. Vgl. auch Bailey: Zor. Probl., p. 122. 125s., wo ähnliche Stellen zitiert und besprochen werden, nämlich: Dēnkart (Dk M 829,16) und Yasna 30,5.

²² Götz: Persische Weisheit in griechischem Gewande, ZII 2/1923, S. 60–98. 167–177; Olerud: macrocosmos, p. 155. 173; Widengren: Stand u. Aufgaben d. iranischen Religionsgesch., Numen I, S. 19f.

Erstes Stadium: Urriesen-Mythus; aus einem getöteten oder gestorbenen Riesen entsteht die Welt.

Zweites Stadium: Es entwickelt sich aus diesem Mythus durch griechischen Einfluß eine Anschauung, nach der die Welt durch die Verstrickung des Urmenschen in die Materie entsteht, also eine quasi-manichäische Urmenschlehre.

Drittes Stadium: Die Lehre wird anthropologisch gewendet. Aus der Verstrickung des Urmenschen entstehen nur noch die Menschen.

Viertes Stadium: Der ursprüngliche Sinn der Urmensch-Gestalt wird vergessen, die Bezeichnung „Mensch“ wird als unverstandenes Symbol auf andere Gottwesen übertragen.

Fünftes Stadium: Mani entdeckt den ursprünglichen Sinn der Urmenschlehre wieder und gestaltet unter Verwendung des alten Urriesen-Mythus seine Lehre vom Urmenschen.

Selbst wenn wir davon absehen, daß es für das zweite Stadium keinen einzigen zuverlässigen Beleg gibt, müssen wir feststellen, daß die zweimalige Gestaltung der gleichen Urmenschlehre unter so verschiedenen Bedingungen und in so verschiedenen Zeiten in Stadium zwei und fünf als äußerst unwahrscheinlich erscheint. Die Boussetsche Theorie kann nur in dem Punkt überzeugen, daß die manichäische Urmenschlehre stark von dem alten Urriesen-Mythus beeinflusst ist. Daß übrigens die Umformung des Urriesen-Mythus zur manichäischen Urmenschlehre nicht einfach aus dem Einfluß der griechischen Gedankenwelt zu erklären ist, wie Bousset meint, ist heute, wo die Grundanschauungen von Jonas (Gnosis und spätantiker Geist) weitgehend Allgemeingut der Forscher geworden sind, selbstverständlich.

Eine ähnliche Ansicht wie Bousset vertritt REITZENSTEIN in seinen Werken: Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur;²³ Das mandäische Buch des Herrn der Größe;²⁴ Iranischer Erlösungsglaube;²⁵ Das iranische Erlösungsmysterium;²⁶ Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens;²⁷ Vorchristliche Erlösungslehren.²⁸ Es habe eine vorchristliche auf iranischem Boden ausgebildete Lehre gegeben, „welche die Seele oder den inneren Menschen als Gottwesen faßt, das aus der Lichtwelt in die Materie herabgesendet und aus ihr wieder befreit und zurückgerufen wird“.²⁹ Weltseele und Einzelseele, Urmensch und Individuum fließen in der Vorstellung zusammen, und Kosmologie und Soteriologie durchdringen sich in ihr. Der Urmensch ist der zuerst Erlöste und dann der Erlöser für das ganze übrige menschliche Geschlecht; er ist „ein Gott und zugleich der

²³ SHA 1917, 10 (GP).

²⁴ SHA 1919, 12 (MBHG).

²⁵ ZNW 20/1921, S. 1–23.

²⁶ 1921 (IEM).

²⁷ Hist. Zeitschr. 1922, S. 1–57.

²⁸ Kyrkohistorisk Årsskrift 1922, S. 94–128 (VEL).

²⁹ IEM, S. V.

ideelle Vertreter der Seelen, die große Seele“;³⁰ mit einem Wort: Er ist der erlöste Erlöser. Dieser iranische Glaube hat sich frühzeitig mit babylonischen Mythen und Spekulationen verbunden.³¹ Das heißt, in dieser Lehre liegt persische Volksreligion in der Form vor, „die sie auf babylonischem Boden allmählich angenommen hat“.³² Die gnostischen Vorstellungen vom Gotte „Mensch“ haben sich aus dieser iranischen Urmenschlehre entwickelt bzw. sind Nachklänge von ihr.³³ Reitzenstein versteht seine Veröffentlichungen über diesen Gegenstand als „einen bescheidenen philologischen Nachtrag“ zu dem Lebenswerk Boussets.³⁴ Sie möchten die „Ahnungen“ Boussets bestätigen.³⁵ Deshalb und weil die Ausführungen zu dem Problem des Gottes „Mensch“ bei Reitzenstein ungleich umfangreicher sind als die Boussets, halten wir es für notwendig, die Anschauung Reitzensteins besonders eingehend zu kritisieren.

Der Hauptbeweis Reitzensteins für die iranische Urmenschlehre ist das sogenannte Zarathustrafragment aus dem Turfanfragment M 7. Er sagt selbst, daß es einst den Ausgangspunkt seiner Arbeit gebildet habe und bei der abschließenden Darlegung seiner Anschauungen in IEM die Grundlage bieten müsse.³⁶ So zitiert er es denn in HMR³ (S. 58), IEM (S. 3), VEL (S. 105) nach der Übersetzung von F. C. Andreas. Er beruft sich auf dieses Fragment in MBHG (S. 6), Hist. Zeitschr. 1922 (S. 8–10), ZNW 20/1921 (S. 4. 7). Der Text selber wurde erst später herausgegeben von Henning in Andreas/Henning: Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III (Mir. Man. III), SBA 1934, S. 872. Reitzenstein schloß aus der Nennung des Zarathustra, daß hier ein vormanichäischer Text verarbeitet worden sei, der aus Kreisen von Zarathustra-Gläubigen stamme.³⁷ Folglich ist das, was nach diesem Stück aus M 7 Zarathustra bzw. seine Seele sagt, vormanichäische, iranische Lehre, Erlösungslehre. Aus der sachlichen Übereinstimmung der Gedankenwelt des Zarathustrafragments mit der des Turfanfragments M 4, das seiner Meinung nach eine abgekürzte Totenmesse enthielt, und der der Turfanfragmente M 96, M 439, M 175, M 91, M 774, M 88, die seiner Meinung nach Teile des sechsten Gliedes der vollständigen Totenmesse, des sogenannten großen Erlösungsmysteriums, darböten, schloß er folgerichtig auf die Existenz eines vormanichäischen, iranischen Erlösungsmysteriums.³⁸ Nun ist aber Reitzensteins Deutung des Zarathustrafragments unhaltbar und von der Fachwissenschaft aufgegeben worden.³⁹ Nach manichäischer Lehre sind Buddha, Zarathustra und Jesus,

³⁰ IEM, S. 116. ³¹ IEM, S. V; vgl. auch MBHG, S. 5. ³² IEM, S. 94.

³³ Vgl. die Darstellung der Auffassung Reitzensteins über den Gott „Mensch“ von Colpe: Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers, Der Islam 32/1956, S. 195–214. ³⁴ IEM, S. VIII. ³⁵ ZNW 20/1921, S. 1. ³⁶ IEM, S. 2.

³⁷ Z. B. IEM, S. 4. ³⁸ Vgl. IEM, S. 11–28.

³⁹ Von Wesendonk: Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, S. 122; Schaefer: Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, S. 105 N. 3;

Vorläufer Manis. Natürlich verkündigen sie in manichäischen Texten manichäische Lehre, ohne daß man daraus auf die wirkliche Verkündigung dieser Religionsstifter schließen kann. „Der Name des Zarahušt ist das einzige Zarathustrische in dem Hymnus; an seiner Stelle könnte auch Seth, Buddha, Jesus, Mani oder sonstwer stehen, ohne daß das den Inhalt der Hymne änderte.“⁴⁰ Damit ist der ganze Argumentationszusammenhang Reitzensteins hinfällig. Inzwischen liegen auch die Texte, die das sechste Glied des großen Erlösungsmysteriums darbieten sollten, in wissenschaftlicher Edition von M. Boyce⁴¹ vor. Die Texte enthalten in Wirklichkeit Teile des sechsten und siebenten Gliedes des manichäischen Hymnen-Zyklus Angad Rōšnān. Schon Lentz hatte den Ausdruck „Erlösungsmysterium“ angegriffen,⁴² aber wohl zu Unrecht,⁴³ da Reitzenstein den Sinn dieses Ausdrucks sehr eingeschränkt hatte.⁴⁴ Es dürfte sich gleichwohl empfehlen, mit Greßmann den Ausdruck zu vermeiden, da er zumindest irreführen kann.⁴⁵ Auch Reitzensteins Anschauung über die Beziehung zwischen M 4 und den anderen genannten sechs Fragmenten, daß M 4 das Erlösungsmysterium in abgekürzter, die anderen Texte dasselbe Mysterium in vollständiger Form darbieten, hat sich inzwischen als falsch erwiesen. „This was an attractive hypothesis, but one based on wrong assumptions. Angad Rōšnān is the title of the whole work“,⁴⁶ nicht, wie Reitzenstein wegen des Vorkommens dieser Worte in der Überschrift des sechsten Abschnittes von M 4 meinte, nur der des sechsten Gliedes.⁴⁷ Irgendeine Beziehung zwischen dem Zyklus Angad Rōšnān und dem Fragment M 4 muß allerdings bestehen, aber sie ist noch völlig dunkel.⁴⁸ Eine weitere Annahme Reitzensteins, daß der Zyklus ursprünglich zwölf Glieder gehabt habe, läßt sich weder beweisen noch widerlegen.⁴⁹ Dagegen hat Reitzenstein insofern recht gehabt, als wohl anzunehmen ist, daß die Hymnen der beiden Zyklen Angad Rōšnān und Huwīdagmān ursprünglich ihren Sitz im Leben bei der Bestattung der electi hatten.⁵⁰ Nun ist wohl das Zarathustrafragment in M 7 das Hauptargument Reitzensteins für das Vorhandensein einer iranischen Urmenschlehre, aber nicht das einzige, wie er ja diese Theorie schon vertreten hatte, ehe er das Zarathustrafragment kannte. Aber er sagt selbst, daß er die iranische Urmensch-

Nyberg: Forsch. üb. d. Manichäismus, ZNW 34/1935, S. 82f.; Henning: Mir. Man. III, S. 872 N. 1; M. Boyce: The Manichaean Hymn-cycles in Parthian, p. 1. ⁴⁰ Henning: Mir. Man. III, S. 872 N. 1. ⁴¹ Hymn-cycles.

⁴² Waldschmidt/Lentz: Die Stellung Jesu im Manichäismus, ABA 1926, 4, S. 69.

⁴³ Vgl. M. Boyce: Hymn-cycles, p. 6 n. 1; Reitzenstein: HMR³, S. 276f.

⁴⁴ IEM, S. 96.

⁴⁵ Das religionsgeschichtl. Probl. des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion, ZKG 1922, S. 183. 191; vgl. Schaefer: Urform, S. 97 N. 1.

⁴⁶ M. Boyce: Hymn-cycles, p. 3. ⁴⁷ IEM, S. 20.

⁴⁸ Vgl. M. Boyce: Hymn-cycles, p. 148.

⁴⁹ M. Boyce: Hymn-cycles, p. 14. ⁵⁰ M. Boyce: Hymn-cycles, p. 14.

lehre, ehe ihm Andreas das Zarathustrafragment vorübersetzte, mehr ahnen als nachweisen konnte.⁵¹ Trotzdem begegnet es, daß er zuweilen mit Hilfe anderer Argumente das Alter der in ihm ausgedrückten Vorstellung erst beweisen zu müssen glaubt.⁵² Die Beweise Reitzensteins für seine Theorie, abgesehen von dem Fragment aus M 7, haben eine bestimmte Struktur. Die Fragwürdigkeit seiner Argumentationen wird offenkundig, sobald man diese Struktur erkennt. Zunächst muß festgestellt werden, daß es wirklich eine solche Erlösungslehre, wie Reitzenstein sie herauszuarbeiten suchte, gegeben hat, nämlich die manichäische Urmenschlehre, und von manichäischen Texten ist Reitzenstein ja zu seinen Untersuchungen über unseren Gegenstand angeregt worden.⁵³ Reitzensteins Methode sieht nun folgendermaßen aus: Zunächst werden alle geeigneten Texte, allen voran die heidnisch-gnostischen: die Mandäertexte, der Poimandres, die ursprüngliche Form der Naassenerpredigt, manichäisch interpretiert. Sie enthielten die manichäische Urmenschlehre in irgendeiner verkürzten oder modifizierten Form. Daß dieses Verfahren Reitzensteins technisch möglich ist, wenngleich es zu Trugschlüssen führt, kann kein Kenner der Gnosis von der Hand weisen, weil z. B. alle gnostischen Systeme – der Manichäismus eingeschlossen – den Gedanken, daß das Wesen des Menschen aus der oberen Welt stammt, aufweisen. Dieser Gedanke ist Allgemeingut der Gnosis. Bei dem zweiten Schritt seines Argumentationsverfahrens nützt Reitzenstein die Tatsache aus, daß der Manichäismus eine sehr späte Form der Gnosis ist. Die manichäisch interpretierten Texte sind in der Regel älter als die manichäischen Texte selbst. Also ist auch die manichäische Urmenschlehre älter als der Manichäismus. Da sie in voller Gestalt und in aller Deutlichkeit auf iranischem Boden begegnet, wird sie ursprünglich iranisch sein. Entsprechend hatte Reitzenstein in seinem Poimandres angenommen, daß die hermetischen Schriften, die auf ägyptischem Boden entstanden sind, wesentlich ägyptische Anschauungen enthalten. Diese schematisch dargestellte Methode Reitzensteins ist ungeeignet, die vorliegenden Beziehungen zwischen dem Manichäismus und den anderen gnostischen Systemen zu erfassen. „Fast durchgängig werden manichäische und mandäische Theologumena als alte und fertige Tatsachen betrachtet, ohne daß sich Reitzenstein allzuviel darum kümmert, daß auch diese Gemeinden eine selbständige theologische Entwicklung durchgemacht haben, die zuerst bloßzulegen wäre, ehe man überhaupt berechtigt ist, Schlüsse auf noch ältere Vorstufen zu ziehen.“⁵⁴ Es bleibt uns noch die Aufgabe, mit einigen Beispielen diese Methode Reitzensteins zu belegen. In MBHG, S. 89–96 geht es um die Lehre von der Entstehung Adams. Die Argumentation geht aus vom Manichäismus und führt

⁵¹ MBHG, S. 6. ⁵² ZNW 20/1921, S. 4; IEM, S. 99; Hist. Zeitschr. 1922, S. 10.

⁵³ GP, S. 3. ⁵⁴ Nyberg: Besprechung von IEM, Monde Oriental 17, S. 86.

über den Mandäismus zur Naassenerpredigt. Charakteristisch ist die Folgerung aus dem bis dahin Dargelegten auf S. 93: „Ein iranischer Adamstext dieser Art hat also vor Mani bestanden und ist von ihm benutzt worden.“ Ein weiteres klares Beispiel für Reitzensteins Methode sind seine Ausführungen über die Gnostiker, die Plotin Enn. II 9 bekämpft, im fünften Kapitel von GP (S. 45–47). Ein bezeichnender Satz daraus lautet: „Die Ähnlichkeit mit der manichäischen Lehre einerseits, mit der des Poimandres andererseits liegt auf der Hand.“⁵⁵ Als letztes Beispiel nennen wir schließlich die Interpretation der *κοσμοποιία* des achten Buches Mosis im vierten Kapitel von GP (S. 23–44).⁵⁶ Dabei wird sogar ein Text aus Hippolyt Elench. I 2 erst so ergänzt, daß er zum Beweise dienen kann.⁵⁷

Mit dem fragwürdigen Argumentationsgang sind außerdem auch noch allzu kühne und leichtfertige Schlüsse und Behauptungen verbunden. In GP (S. 47) heißt es z.B.: „Was weiter aus dem ersten Menschen wird, sagt der Mythos nicht, doch dürfen wir annehmen, daß er in der benutzten Vorlage von der *φύσις* wieder zur Gottheit zurückgekehrt ist.“ Auf S. 48f. desselben Werkes behandelt Reitzenstein den Naassenerhymnus: „Wenn wir an die Manichäerurkunden denken, die Jesus mit Psyche zu verbinden scheinen, ihn aber wohl für einen älteren Gott einsetzen, und an die Kosmogonie des Asonakes, in der Hermes der Führer der Seele ist, drängt sich die Annahme auf, daß ursprünglich auch hier Hermes als Leiter der Psyche erwähnt war.“ In IEM (S. 5) behauptet Reitzenstein, daß im Baruchbuch des Gnostikers Justin Baruch für Zarathustra eingesetzt sei. Diese Behauptung wird in demselben Werk ständig wiederholt.⁵⁸ Die Begründung gibt Reitzenstein IEM, S. 99–102: In dem Sammelwerk des Salomon von Basra „Die Biene“ Kap. 37 und in einem namenlosen Evangelienkommentar findet sich die Tradition, daß Zarathustra Baruch, der Schreiber, sei. Es muß also, so schließt Reitzenstein, eine synkretistische Literatur mit starkem iranischen Einschub unter dem Namen des Baruch gegeben haben. Und dies sei der Anlaß zu der Erfindung gewesen, daß Baruch der Verfasser des Avesta und mit Zarathustra identisch sei. Diese Erklärung der erwähnten Tradition ist schon deswegen verfehlt, weil sie die Erklärung des problematischen Sachverhalts nur weiter hinausschiebt. Denn man muß ja nun die Frage stellen, wie es denn dazu kommen konnte, daß Baruch als Verfasser synkretistischer, iranischer Bücher galt. Die Erklärung Reitzensteins befremdet um so mehr, als aus den beiden Texten ganz deutlich wird, daß es sich bei der Tradition, daß Baruch Zarathustra ist, um eine Erfindung von Juden oder Christen handelt, die beweisen sollte, daß die persische Eschatologie jüdischen Ursprungs ist. Reitzenstein begründet also seine Behauptung hinsichtlich der Gestalt des Baruch im Baruchbuch des Gnostikers Justin mit einem durch-

⁵⁵ GP, S. 46.⁵⁶ Vgl. auch HMR³, S. 359f.⁵⁷ GP, S. 34.⁵⁸ Vgl. IEM, S. 83. 99. III f. 242.

aus leichtfertigen Schluß. Die merkwürdigste seiner Behauptungen ist aber die, in der er schon die „Hirtenideologie“⁵⁹ des Zarathustra als Erlösungsreligion bezeichnet: „Wir . . . erkennen erst jetzt, daß schon der orthodoxe Zarathustrismus eine Erlösungsreligion ist. Schon er kennt jenen scharfen Gegensatz zwischen Geisteswelt und Materie, schon für ihn ist die letztere der Vernichtung geweiht, ja ist das Reich des Todes, wie die Geisteswelt das Reich des Lebens.“⁶⁰ Weiter vermindert Reitzenstein die Glaubwürdigkeit seiner Argumentationsweise dadurch, daß er mit ihr sehr anfechtbare chronologische Ansätze verbindet.⁶¹ Das Cyriacusgebet z. B. stamme aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert,⁶² ganz zu schweigen von den Datierungen auf dem mandäischen Gebiete.⁶³ In IEM (S. 180) redet Reitzenstein sogar von vorchristlichen Mandäern.⁶⁴

Im großen und ganzen folgt KRAELING⁶⁵ den Theorien Boussets und Reitzensteins; dabei ist seine Verbindung mit Bousset enger als die zu Reitzenstein. In den Einzelheiten aber treten bemerkenswerte Abweichungen zutage. Nach Kraelings Auffassung ist das Wesentliche an der Gestalt des Gayomart der Umstand, daß er ein Kämpfer ist. Der iranische Urmensch-Mythus hat nun auf mesopotamischem Boden eine vorgnostische Weiter- und Umbildung erfahren vor allem dadurch, daß Gayomart mit Marduk identifiziert wurde. Im Bereich der Gnosis ist mit diesem Urmensch-Mythus der ihm wesensfremde Mythus von der Seele, ihrer früheren Heimat in der

⁵⁹ Nyberg: Die Rel. des alten Iran, S. 276.

⁶⁰ VEL, S. 108. Neuerdings vertritt übrigens auch Lentz auf Grund einer Interpretation von Yasna 28, 29 und 47, deren Richtigkeit wir, des Avestischen unkundig, nicht beurteilen können, deren Methode in uns jedoch Zweifel an seinem Ergebnis aufkommen läßt, die Ansicht, daß sich in den Gathas des Zarathustra eine archaische Gnosis ausspreche; vgl. Lentz/Seiler/Tavadia: Yasna 47, ZDMG 103/1953, S. 341–343; Lentz: Yasna 28, AMA 1954, S. 1004. Den Gegensatz zwischen zarathustrischer und gnostischer Weltanschauung arbeitet dagegen de Menasce sehr anschaulich heraus in seinem Aufsatz: Les mystères et la religion de l'Iran, Eranos-Jahrb. XI/1944, S. 167–186.

⁶¹ Vgl. Nyberg: Monde Oriental 17, S. 86f.

⁶² IEM, S. 79; vgl. Nyberg: Monde Oriental 17, S. 84.

⁶³ Vgl. Nyberg: Monde Oriental 17, S. 87.

⁶⁴ Vgl. zur Kritik Reitzensteins auch Schaeder: Urform, S. 122 N. 1 und Percy: Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, S. 237–287. Was Reitzenstein mit dem Zarathustra-Fragment gemacht hat, macht neuerdings A. Adam mit den Thomas-Psalmen. Er betrachtet diese manichäischen Texte als vormanichäisch und vorchristlich und findet dann in ihnen die „vorchristliche“ Lehre vom erlösten Erlöser. (A. Adam: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, Beih. z. ZNW 24, Berlin 1959.) Zur Kritik Boussets und Reitzensteins vgl. neuerdings auch Colpe: Die religionsgeschichtliche Schule, Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, Göttingen 1961.

⁶⁵ Anthropos and Son of Man, New York 1927.

Lichtwelt, ihrer Gefangenschaft im menschlichen Leibe, ihrer Erlösung und Rückkehr in die Heimat, verbunden worden. Eine späte Weiterbildung dieser Verschmelzung zweier Mythen ist es schließlich, wenn die Seele als ein Teil des Urmenschen selber angesehen wird.⁶⁶ Diese Auffassung, wie Kraeling sie vertritt, vermeidet wohl bestimmte Schwächen der Theorie Boussets, weist aber dafür andere, nicht geringere auf. Von dem zugrunde liegenden Urmensch-Mythus ist danach in den nichtmanichäischen gnostischen Texten, die vom Gotte „Mensch“ handeln, außer dem Namen „Mensch“, der sich auch anders erklären läßt, so gut wie nichts vorhanden. Damit aber tut sich zwischen dem manichäischen Urmenschen und dem Gotte „Mensch“ in der Gnosis eine Kluft auf, die die Theorie Kraelings sehr fragwürdig erscheinen läßt.

GRESSMANN schließt sich in seiner Auffassung vom Gotte „Mensch“ speziell den Theorien Reitzensteins an.⁶⁷ Er modifiziert sie nur insofern, als er die aller anderen Gnosis zugrunde liegende „spätiranische Gnosis“ in der Mithrasreligion sieht.⁶⁸ Die Zentralgestalt dieser iranisch-chaldäischen Erlösungsreligion, der Gott „Mensch“ oder der Urmensch, ist seiner Meinung nach identisch mit dem Gotte Mithra.⁶⁹

Ähnliche Anschauungen vertritt neuerdings WIDENGREN. Auch er wandelt ganz in den Bahnen Reitzensteins.⁷⁰ Was an seinen Ausführungen, soweit sie unser Thema betreffen, über Reitzenstein hinausgeht, ist besonders der Versuch, die angeblich vorgnostische, iranische Lehre vom Gotte „Mensch“ bzw. vom erlösten Erlöser, die Reitzenstein für die iranische Volksreligion nur erschlossen und postuliert hatte, in nichtgnostischen iranischen Texten nun wirklich aufzuzeigen und so zu identifizieren. Widengren findet den gesuchten Ursprung der Anschauung vom erlösten Erlöser in der iranischen Lehre von Vohu Manah (= Guter Sinn⁷¹), einem der Ameša Spentas des Gottes Ahura Mazda.⁷² Vohu Manah aber sei nur die zoroastrische Gestalt des Mithra.⁷³ Bei alledem wird Widengren – ebenso wie Reitzenstein selbst – verführt durch den sekundär-iranischen Charakter der mittelpersischen Manichäertexte aus Turfan. In ihnen begegnet nämlich als Übersetzung des terminus Nous der Ausdruck Manvahnēd (parthisch) bzw. Vahman (parssisch). Manvahnēd und Vahman aber sind sprachlich von Vohu Manah, einem Zentralbegriff der altiranischen Religion, abzuleiten.⁷⁴ Ohne nun in

⁶⁶ Vgl. *Anthropos*, p. 187–190.

⁶⁷ ZKG 1922, S. 170–172. 174–177.

⁶⁸ Vgl. ZKG 1922, S. 171f.; vgl. auch *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, S. 151.

⁶⁹ Vgl. ZKG 1922, S. 172.

⁷⁰ Vgl. *Stand u. Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, *Numen* I/1954, S. 47f.; *Numen* II/1955, S. 50f. 130f.

⁷¹ Vgl. Nyberg: *Rel.*, S. 121.

⁷² *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, *UUA* 1945, 5, p. 72; *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, *ZRGG* 1952, S. 105.

⁷³ Vgl. *Numen* I/1954, S. 23. 48.

⁷⁴ *UUA* 1945, 5, p. 12.

Rechnung zu stellen, daß derselbe Begriff in zwei ihrer geistigen Struktur nach verschiedenen Religionen⁷⁵ Anwendung findet – denn daß „die iranische Religion in allen ihren Ausgestaltungen eine Erlösungsreligion gewesen“ sei,⁷⁶ kann er nicht glaubhaft machen⁷⁷ –, entnimmt Widengren einigen äußerlichen Übereinstimmungen die Berechtigung, die mit dem Begriff Vohu Manah verbundenen altiranischen Vorstellungen manichäisch zu interpretieren. So sieht Widengren denn in dem Gedanken, daß Vohu Manah die menschliche Seele besucht oder daß der Mensch Anteil an Vohu Manah, dem „Guten Sinn“, haben kann, die Identität zwischen der Seele des Menschen und Vohu Manah ausgedrückt.⁷⁸ Damit verbindet Widengren noch die Vorstellung, daß Vohu Manah in zoroastrischen Texten auch als Offenbarungsbringer auftreten kann,⁷⁹ und hat dann den erlösten Erlöser: „Vohu Manah ist also auf einmal eine Erlösergestalt und der Zu-Erlösende selber. Die aufgestiegene Seele bekommt im Himmel das Vohu Manah-Kleid, wird also zum Vohu Manah und ist doch schon im voraus mit Vohu Manah identisch.“⁸⁰

Nun hat Nyberg, der Lehrer Widengrens in der iranischen Philologie, aus ganz anderer Perspektive heraus hinsichtlich der Gestalt des Vohu Manah eine These vertreten, die der Auffassung Widengrens außerordentlich nahe-zukommen scheint, worauf Widengren mit Nachdruck hinweist.⁸¹ Es ist allerdings mißlich, sich auf irgendeine Theorie über einen der Ameša Spentas zu verlassen, weil in der Frage nach der Funktion der Ameša Spentas auf Grund der Beschaffenheit der Quellen unter den Forschern nie Übereinstimmung erzielt werden konnte noch vermutlich jemals erzielt werden wird.⁸² Nyberg formuliert nun seine Anschauung folgendermaßen: „Die ganze Vohu Manah-Vorstellung läßt sich restlos erklären, wenn wir darin das Kollektiv der ‚Freiseelen‘, ‚Ichseelen‘ oder wie man sie nennen will, sehen.“⁸³ Entsprechend faßt Nyberg auch andere Begriffe der Gathas als Collectiva auf, z. B. Ārmaiti,⁸⁴ Daēnā,⁸⁵ Aša,⁸⁶ Haurvatāt und Amərətāt.⁸⁷ Diese Theorie wird aber von anderen Iranisten abgelehnt.⁸⁸ Überdies enthält die Ableitung Widengrens noch weitere unüberwindliche Schwierigkeiten. Nach den Untersuchungen Reitzensteins ist für die ganze Vorstellung von dem erlösten Erlöser die Gestalt des Gottes „Mensch“ bestimmend. Es gibt aber kaum eine Möglichkeit, von Vohu Manah zu dieser

⁷⁵ Vgl. sogar Nyberg: Rel., S. 18–23. ⁷⁶ Numen II/1955, S. 130.

⁷⁷ Vgl. ZRGG 1952, S. 101–105. ⁷⁸ UUÅ 1945, 5, p. 46–53.

⁷⁹ UUÅ 1945, 5, p. 61. ⁸⁰ ZRGG 1952, S. 105. ⁸¹ UUÅ 1945, 5, p. 3.

⁸² Henning: Zoroaster, S. 9. ⁸³ Rel., S. 128. ⁸⁴ Rel., S. 109–114.

⁸⁵ Rel., S. 114–120. ⁸⁶ Rel., S. 129–133. ⁸⁷ Rel., S. 140–142.

⁸⁸ Vgl. Lentz: ZDMG 103/1953, S. 331; vgl. auch die Kritik von Wüst, de Menasce und Henning an Nybergs Auffassung der Person und Lehre Zarathustras im allgemeinen; Wüst: ARW 36/1939, S. 234–249; de Menasce: Eranos-Jahrb. XI/1944, S. 182–186; Henning: Zoroaster, Politician or Witch-doctor?

Gestalt des „Menschen“ zu gelangen. Der Hinweis auf bestimmte Spekulationen der indischen Philosophie bietet keine Hilfe,⁸⁹ da Widengren entsprechende Gedanken im alten Iran nicht überzeugend aufweisen kann. Schließlich sei noch bemerkt, daß Nybergs eigene Ansicht über die Beziehung Manis zur iranischen Religion der Theorie Widengrens stracks zuwiderläuft.⁹⁰

Die Hauptgedanken aus den Theorien Boussets und Reitzensteins wurden von einer Anzahl bedeutender Theologen, besonders Neutestamentler, als feststehende Tatsachen übernommen und bilden zum Teil eine sehr wesentliche Voraussetzung bei ihren Forschungen. So folgt BULTMANN, der hier vor allen anderen zu nennen ist, im großen und ganzen den Anschauungen Boussets und Reitzensteins.⁹¹ Der gnostische Mythos, der im Kern der Mythos vom Gotte „Mensch“ ist, sei älter als das Christentum⁹² und stamme aus dem Orient.⁹³ Er sei erwachsen auf dem Hintergrund vorgnostischer, orientalischer, mythologischer Spekulationen.⁹⁴ Dabei läßt Bultmann die Frage offen, ob Urmensch und Erlöser ursprünglich identisch sind oder ob sie erst sekundär kombiniert wurden,⁹⁵ d. h., ob die Gestalt des erlösten Erlösers mit dem gnostischen Mythos wurzelhaft verbunden ist oder nicht. Dem entsprechen seine Darstellungen des gnostischen Mythos; in manchen Darstellungen dieses Mythos unterscheidet er zwischen dem gefallenem Urmenschen und dem Erlöser,⁹⁶ in anderen sagt er, daß Urmensch und Erlöser im Grunde ein und dieselbe Person sind.⁹⁷ Bultmanns Auffassung wird von seinen Schülern bzw. von solchen Forschern, die stark unter seinem Einfluß stehen, geteilt. Zu nennen sind da außer Schlier und Käsemann, über die wir bereits handelten,⁹⁸ G. Bornkamm⁹⁹ und Kümmel.¹⁰⁰ Aber auch andere, von Bultmann unabhängige Gelehrte haben die Theorien Boussets und Reitzensteins über den Gott „Mensch“ angenommen. Wir denken dabei an W. Bauer,¹⁰¹ M. Dibelius¹⁰² und Cullmann.¹⁰³

Ausführlicher muß die Auffassung von SCHMITHALS wieder erörtert werden. Er hält sich in seinen Ausführungen über den Gott „Mensch“ in der Gnosis

⁸⁹ ZRGG 1952, S. 97–101. ⁹⁰ Rel., S. 410.

⁹¹ Eucharisterion II, S. 19; ZNW 24/1925, S. 103 f. 141.

⁹² ZNW 24/1925, S. 141; Kom.¹² z. Evgl. Joh., S. 11 f.

⁹³ Urchristentum, S. 181; Theol. d. NT², S. 108.

⁹⁴ Eucharisterion II, S. 19; Kom.¹² z. Evgl. Joh., S. 12.

⁹⁵ Eucharisterion II, S. 20.

⁹⁶ Urchristentum, S. 182 f.; Theol. d. NT², S. 165 f.

⁹⁷ ZNW 24/1925, S. 103 f. 140. 145; Kom.¹² z. Evgl. Joh., S. 9–11.

⁹⁸ Vgl. Einleitung, oben S. 1–4.

⁹⁹ Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten, S. 8–16.

¹⁰⁰ Lietzmann/Kümmel: Kom.⁴ z. I. II. Kor., S. 195 z. S. 86 Z. 4.

¹⁰¹ Kom.³ z. Evgl. Joh., S. 9.

¹⁰² M. Dibelius/Greeven: Kom.³ z. Kol., S. 14–17. 21.

¹⁰³ Christol. d. NT, S. 145. 154.

ganz eng an Bousset¹⁰⁴ und Kraeling.¹⁰⁵ Die besagte gnostische Lehre, die Grundlehre der Gnosis überhaupt,¹⁰⁶ nämlich „daß die Selbstes der einzelnen Menschen Teile einer himmlischen Gestalt sind, die von niedrigen gottfeindlichen Mächten überwältigt, zerrissen und in einzelne materielle Leiber gefesselt wurden“,¹⁰⁷ sei auf dem Wege über den Parsismus aus der altiranischen Aion-Vorstellung geflossen.¹⁰⁸ Auf dem Boden Babylons sei sie unter dem Einfluß des Mythos vom Gotte Marduk modifiziert worden.¹⁰⁹ Das Produkt der Modifizierung ist die Anschauung, daß nur ein Teil der Lichtgestalt in der Finsternis zurückgehalten wurde, während der andere sogleich wieder in die himmlische Heimat zurückkehrte.¹¹⁰ Diese babylonische Variante bot nun den Anknüpfungspunkt für das Entstehen der Lehre vom erlösten Erlöser,¹¹¹ die durch das Zusammenwachsen zweier grundverschiedener, mythischer Gestalten, der des Gottes „Mensch“ oder des Urmenschen und der des Erlösers zustande gekommen ist.¹¹² Darin, daß für Schmithals ein Zusammenhang besteht zwischen der Urmensch-Lehre und der Lehre vom erlösten Erlöser, macht sich der Einfluß der Anschauungen Reitzensteins geltend. Was speziell die Figur des zukünftigen historischen erlösten Erlösers anbelangt, so ist sie auf dem Boden Babylons innerhalb einer jüdischen Gnosis spätestens am Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts¹¹³ durch Gleichsetzung des Gottes „Mensch“ mit dem Messias entstanden.¹¹⁴ Es berührt ganz merkwürdig, wenn Schmithals behauptet, das Verhältnis von Urmensch und erlöstem Erlöser sei bisher überhaupt nicht behandelt worden,¹¹⁵ ohne zu erwähnen, daß der Entdecker der Gestalt des erlösten Erlösers, Reitzenstein, in seinen Abhandlungen immer wieder darauf zu sprechen kommt und die in ihrer Art bestechende Theorie vorträgt, daß die Urmenschlehre von Anfang an nichts anderes als die Lehre vom erlösten Erlöser ist, daß also von einem Zusammenwachsen verschiedener Mythologien gar nicht die Rede sein kann. Aus unserer Kritik an den Theorien Boussets und Kraelings folgt im übrigen, daß die übersteigert kühnen Hypothesen, die Schmithals mit einer der Quellenlage unangemessenen Selbstsicherheit darbietet, jeden tragfähigen Fundaments entbehren. Die Theorie vom iranischen Urmenschen, besonders in der Form, die sie bei Reitzenstein hat, dient E. SEEBERG nun für seine Deutung des Christentums und insbesondere der Gestalt Jesu.¹¹⁶ Wenn Jesus von sich behauptet, der Menschensohn zu sein, dann identifiziere er sich mit dem Gotte

¹⁰⁴ Vgl. bes. Die Gnosis in Korinth, S. 115f.

¹⁰⁵ Gnosis, S. 82–100.

¹⁰⁶ Vgl. Gnosis, S. 84.

¹⁰⁷ Vgl. Gnosis, S. 84.

¹⁰⁸ Vgl. Gnosis, S. 84–91.

¹⁰⁹ Vgl. Gnosis, S. 91–93.

¹¹⁰ Vgl. Gnosis, S. 89f.

¹¹¹ Vgl. Gnosis, S. 95f.

¹¹² Vgl. Gnosis, S. 82–84.

¹¹³ Vgl. Gnosis, S. 101.

¹¹⁴ Vgl. Gnosis, S. 95–100.

¹¹⁵ Vgl. Gnosis, S. 83.

¹¹⁶ Vgl. Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums, S. 17 N. 2. Den Hinweis auf E. Seeberg verdanke ich Herrn Prof. Barnikol.

„Mensch“ aus dem vorauszusetzenden iranischen Mythos.¹¹⁷ Dadurch aber, daß eine Gestalt des Mythos auf eine geschichtliche Person bezogen wird, entsteht das Dogma bzw. der Typ der dogmatischen Religion. Das Christentum ist also schon von Anfang an, wie die Menschensohn-Aussagen Jesu zeigen, eine dogmatische Religion. Und dieser dogmatische Charakter ist der wesentliche Grund für den Sieg des Christentums über die konkurrierenden Religionen.¹¹⁸

Der Einfluß der Theorie Boussets und Reitzensteins zeigt sich sogar gelegentlich in Werken andersdenkender Forscher. Und gerade auch das spricht für ihre Wirksamkeit. Bestimmte Begriffe, die den Hypothesen Boussets und Reitzensteins entsprungen sind, werden nämlich weitgehend in der Literatur über die Gnosis – nicht weniger aber auch mündlich – verwendet, ohne daß ihre eigentliche Bedeutung noch bewußt wäre. Zuerst ist hier auf den Begriff des „erlösten Erlösers“ zu verweisen. Überall, wo man von dem erlösten Erlöser als dem Zentralgedanken der Gnosis redet, wie z.B. Puech es tut,¹¹⁹ liegt Einfluß Reitzensteins, sei es auch nur unbewußt und terminologisch, vor. Daß der besagte Begriff dabei natürlich sehr oft auch gegen seinen Sinn verwendet wird, darauf sei bloß am Rande hingewiesen.¹²⁰

¹¹⁷ Vgl. Ideen z. Theol., S. 17. 22f.; Wer ist Christus?, S. 35; Die Neue Propyläen-Weltgeschichte Bd. I, S. 380–382.

¹¹⁸ Vgl. Ideen z. Theol., S. 16–23; Wer ist Christus?, S. 34–40; Die Neue Propyläen-Weltgeschichte Bd. I, S. 382f.

¹¹⁹ Vgl. Die Religion des Mani, Christus u. d. Rel. d. Erde II, S. 510. 522. 532. 545.

¹²⁰ Wo vom Erlöser gesagt wird, daß er selbst auch erlöst worden ist oder erlöst werden muß, liegt noch lange nicht die Vorstellung vom erlösten Erlöser im Sinne Reitzensteins vor. Od. Sal. 8,22 heißt es z.B.: „Betet für und für und bleibet in der Liebe des Herrn, und (seid) Geliebte in dem Geliebten und solche, die bewahrt sind in dem, der lebt, und erlöst in dem, der erlöst ist!“ Od. Sal. 42,17f. sagen die Toten in der Unterwelt zum Erlöser: „Öffne uns das Tor, durch das wir zu dir hinausgehen können! Denn wir sehen, daß sich unser Tod dir nicht naht. Auch wir möchten mit dir erlöst werden; denn du bist unser Erlöser.“ In den Johannesakten Kap. 95 (Lipsius/Bonnet II 1, S. 197,22f.) singt Christus: σωθήναι θέλω καὶ σῶσαι θέλω. Aber natürlich sind Stellen wie diese keine Belege für die Vorstellung vom erlösten Erlöser. Das zeigt ja auch schon der Zusammenhang, in dem sie stehen. Es ist mir unverständlich, wie A. Adam diese Stellen als Belege für die Vorstellung vom erlösten Erlöser ansehen kann. (Die Psalmen des Thomas, S. 34f. mit Anm. 13.) Dann könnte man ja auch den Christus der Orthodoxie als „erlösten Erlöser“ bezeichnen! Adam behauptet auch noch folgendes: „Soviel ich sehe, ist die Formel ‚salvator salvandus‘ von Augustin geprägt worden. Augustin legt den inneren Widerspruch der Begriffe salvator und salvandus dar, weist aber eben damit auf das Vorhandensein der Vorstellung bei den Manichäern hin.“ (Die Psalmen des Thomas, S. 34 Anm. 13.) In dieser Behauptung steckt nicht ein Körnchen Wahrheit. Adam bezieht sich auf c. Faust. 2,5 (Zycha 258,11–16), wo es heißt: unde ista sacrilega deliramenta vos cogunt non solum in caelo atque in omnibus

Ebenso muß man in vielen Fällen, wenn von *dem* gnostischen Mythos schlechthin gesprochen wird, dahinter die Grundanschauung, die Bousset und Reitzenstein gemeinsam ist, vermuten. –

Eine andere wirklich durchgestaltete Theorie über den Ursprung der Gestalt des Gottes „Mensch“ in der Gnosis als die soeben dargestellte, die begründet wurde von Bousset und Reitzenstein, im einzelnen aber in mannigfaltigen Differenzierungen vorliegt, wie aus unseren Erörterungen deutlich geworden sein wird, gibt es nicht. Dieser Sachverhalt steht in einem eigentümlichen Mißverhältnis zu ihrer ungenügenden Fundierung. Es finden sich in der Literatur eigentlich nur Ansätze zu einer anderen Auffassung, die gewöhnlich zudem noch eine zu schmale Textbasis besitzen.

SCHEFTELOWITZ z. B. meint, der manichäische Urmenschmythos entstamme dem mandäischen Seelenmythos. Dieser wiederum habe seinen Ursprung im essäischen Judentum.¹²¹ Diese Gedanken mögen manches Richtige enthalten. Was aber vor allem nicht geboten wird, ist eine Erklärung der Gottesbezeichnung „Mensch“.

Den im Poimandres begegnenden Anthropos hält ED. MEYER für eine Weiterbildung von Philos himmlischem Menschen.¹²²

Ähnlich ist die Auffassung, die SCOTT vertritt. Nach ihr ist die Gestalt des Anthropos im Poimandres – wie überhaupt in der Gnosis – übernommen worden von jüdischen Denkern, die ähnlich wie Philo Spekulationen über einen himmlischen Menschen angestellt hatten. Der himmlische Mensch dieser jüdischen Philosophen aber verdankt seine Entstehung einer Kombination von platonischen Gedanken mit den Aussagen der Genesis, wobei möglicherweise auch Spekulationen über den Menschensohn von Da. 7,13 und den der jüdischen Apokalyptik einen Einfluß ausgeübt haben.¹²³

Auch NILSSON nimmt an, daß der Anthropos-Mythos der heidnischen und christlichen Gnosis aus den Spekulationen Philos über den Anthropos entwickelt worden ist.¹²⁴ Und zwar entstand die Grundlage des besagten Mythos durch die Einführung des philonischen Anthropos in die mystische und dualistische Gedankenwelt der Gnostiker.¹²⁵ Die Frage, woher Philo seiner-

stellis, sed etiam in terra atque in omnibus, quae nascuntur in ea, confixum et conligatum atque concretum Christum dicere, non iam *salvatorem* vestrum sed a vobis *salvandum*, cum ea manducatis atque ructatis. Augustin redet von der manichäischen Vorstellung des Jesus patibilis, wobei er unscharf „Christus“ anstatt „Jesus“ sagt. Augustin wirft den Manichäern vor, sie hätten aus Christus, der nach christlicher Anschauung der salvator ist, etwas ganz anderes gemacht, nämlich einen salvandus. Das Wort salvator stellt keine Anspielung auf eine manichäische Bezeichnung des Jesus patibilis dar. Nach manichäischer Anschauung ist der Jesus patibilis nur ein salvandus.

¹²¹ Vgl. Die Entstehung der manichäischen Religion, S. 31f. 64–69.

¹²² Vgl. Ursprung u. Anfänge d. Christentums II, S. 375. 377.

¹²³ Hermetica II, p. 4f.

¹²⁴ Geschichte d. griech. Rel. II, S. 581f.

¹²⁵ Vgl. Rel. II, S. 581.

seits die Gestalt des Anthropos hat, läßt Nilsson offen. Den speziell iranischen Ursprung zweifelt er sehr stark an, hält aber allgemein die Herkunft aus dem Orient für höchst wahrscheinlich, der Anthropos sei ja eine Erlösgestalt.¹²⁶

Schließlich muß die Auffassung QUISPELS über den Ursprung des Gottes „Mensch“ in der Gnosis hier dargelegt werden. Handelte es sich bei Ed. Meyer, Scott und Nilsson um mehr beiläufige Äußerungen, so ist das bei Quispel anders. Er trägt seine Gedanken, die einen neuen Ansatz darstellen sollen, programmatisch vor:¹²⁷ Der im jüdischen Raume entstandene gnostische Urmythus war Sophia-Mythus.¹²⁸ Er hatte etwa folgende Gestalt: „Gott schafft aus dem Chaos die sieben Archonten durch Vermittlung seiner Chokma, der humectatio luminis oder Lichttau (Iren. I, 30). Die Chokma wirft ihr Eidolon, ihr Schattenbild, auf die Urwasser des Tohuwabohu. Daraufhin bilden die Archonten die Welt und den Körper des Menschen, der auf der Erde wie ein Wurm kriecht. Die Chokma schenkt ihm den Geist.“¹²⁹ Die Sophia wird dabei als anima mundi aufgefaßt.¹³⁰ Später tritt der gnostische Anthropos an die Stelle der Sophia,¹³¹ so daß man sagen kann, daß „in verschiedener Hinsicht“ die „Spekulationen über Adam ein Abklatsch des Sophia-Mythus“ sind.¹³² Diese gnostischen Urmensch-Spekulationen erklären sich aus der jüdischen Tradition; denn „in gewissen judaisierenden Traktaten findet man Betrachtungen über den Fall des Lichtmenschen oder des Anthropos: damit ist Adam gemeint, der aus dem Paradies auf die Erde fiel und wieder zum Paradies zurückkehrte.“¹³³ Beeinflußt sind die Urmensch-Spekulationen außerdem noch vom platonischen Seelenmythus.¹³⁴ „Wenn dieser Anthropos oder eine verwandte Gestalt im späteren Valentinianismus als Erlöser auftritt, dann zeigt das, daß die Gnosis, welche ursprünglich und prinzipiell eine Religion der Selbsterlösung war, erst unter christlichem Einfluß eine Erlösgestalt rezipiert hat.“¹³⁵ „Der manichäische Urmensch . . . ist eine Fortsetzung der gnostischen Anschauung über den Anthropos oder über die Sophia und ihr Eidolon.“¹³⁶

¹²⁶ Vgl. Rel. II, S. 582.

¹²⁷ Vgl. Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, Eranos-Jahrb. XXII/1953, S. 195–234.

¹²⁸ Vgl. Eranos-Jahrb. XXII, S. 214.

¹²⁹ Eranos-Jahrb. XXII, S. 202.

¹³⁰ Vgl. Eranos-Jahrb. XXII, S. 208. 214.

¹³¹ Vgl. Eranos-Jahrb. XXII, S. 214.

¹³² Eranos-Jahrb. XXII, S. 223.

¹³³ Eranos-Jahrb. XXII, S. 234.

¹³⁴ Vgl. Eranos-Jahrb. XXII, S. 234.

¹³⁵ Eranos-Jahrb. XXII, S. 234.

¹³⁶ Eranos-Jahrb. XXII, S. 234. Dieselbe Anschauung wie Quispel vertritt im Prinzip auch Dodd, wie es in den folgenden Worten klar zum Ausdruck kommt: „In view of the state of the evidence it seems probable that even if Iranian mythology gave an impetus to such speculations, the Ἀνθρωπος doctrine in its familiar Hellenistic forms owes much to direct reflection by Jewish thinkers and others influenced by them, upon the mysterious story of man's origin told in Genesis, and possibly to more fantastic forms of that story handed down

Gegen diese Anschauung Quispels ist nun mancherlei einzuwenden. Zunächst hat die Theorie von der Sophia als anima mundi im „gnostischen Ursystem“ als einzige wirkliche Basis Acta Archelai 67,4–12. Diese Basis ist für die darauf errichtete Konstruktion aber entschieden zu schmal, abgesehen davon, daß dort von der Sophia gar nicht die Rede ist. Daß der Urmensch im Laufe der Entwicklung die Sophia ersetzt, ist nur richtig, wenn man das Verhältnis zwischen Gnosis und Manichäismus ins Auge faßt. In den übrigen angezogenen Urmensch-Spekulationen steht der Urmensch nicht an Stelle der Sophia, sondern an Stelle der Lichtkraft der Sophia, die die Seele bzw. der Geist im Menschen wird. Mit anderen Worten: Quispel hat die Boussetsche Theorie¹³⁷ mitsamt ihren Fehlern umgedreht. Außerdem bezieht Quispel nur einen Teil der Urmensch-Spekulationen in seine Darstellung ein. Auch im Sophia-Mythus tritt ja der göttliche Urmensch auf. So ist es kein Wunder, daß diese Darstellung schief wird. Was über den jüdischen Einfluß auf die Urmensch-Spekulation gesagt wird, dürfte richtige Beobachtungen enthalten, trifft aber nicht die Leitidee der gesamten Spekulation, obgleich diese – wie zu zeigen sein wird – allem Anschein nach ebenfalls aus dem Judentum stammt.

in Jewish tradition. Adam is probably more directly the ancestor of the Hellenistic Ἀνθρῶπος than Gayomard.” (The Bible and the Greeks², p. 146 n. 1.)

¹³⁷ Vgl. oben S. 16–17.

KAPITEL III

Der Gott „Mensch“ im Apokryphon Johannis

Jeder Versuch einer Deutung der rätselhaften Gestalt des Gottes „Mensch“ muß ausgehen von den Texten, die über diese Gestalt einigermaßen ausführlich reden. Es sind dies der Poimandres, das Buch Ω des Zosimus und die Naassenerpredigt. Dazu kommt jetzt das Apokryphon Johannis und einige andere der bei Nag-Hamadi gefundenen Schriften. Dabei ist ein Gesichtspunkt ins Zentrum der Betrachtung zu rücken, der in dem Verlaufe der bisherigen Forschung unerklärlicherweise keine Beachtung gefunden hat: Unser Überblick über die Bezeugung der Gestalt des Gottes „Mensch“ ergibt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß nach unseren ältesten und wertvollsten Quellen die Gottesbezeichnung „Mensch“ dem höchsten Gotte gilt, daß mit anderen Worten der Gott „Mensch“ ursprünglich der höchste Gott ist. Bousset ging von vornherein von der unseres Erachtens falschen Voraussetzung aus, daß der Gott „Mensch“ ursprünglich der zweithöchste Gott gewesen sei.¹ In der titellosen Schrift aus Lab I,² nach dem System der Gnostiker von Iren. I 30,³ bei bestimmten Valentinianern⁴ und in der Naassenerpredigt⁵ heißt das oberste Gottwesen „Mensch“. Auch in der Quellenschrift der Valentinianer bei Epiphanius, dem sogenannten Lehrbriefe,⁶ und in der SJC⁷ scheint der dort ausgesprochenen Anschauung, daß das zweithöchste Gottwesen „Mensch“ heißt, deutlich erkennbar eine Anschauung vorzuliegen, nach der die höchste Gottheit die Bezeichnung „Mensch“ trug. Da nun das AJ nicht nur ebenso den obersten Gott „Mensch“ nennt, sondern auch eine Stelle enthält, von der aus dieses Theologumenon einen Sinn bekommt, scheint es uns ratsam zu sein, unsere Untersuchung mit einer Erörterung dieses Textstückes aus dem AJ zu beginnen.

Im AJ wird unter anderem geschildert, daß der Demiurg Jaldabaoth, der Sohn der Sophia, nachdem er sich seine Welt und eine Fülle von Engeln geschaffen hatte, in seiner Unwissenheit meinte, vor seiner Mutter gebe es niemanden mehr und er sei der einzige Gott. Es heißt in diesem Zusammenhang nach der Version des BG (47,14-49,9):

¹ Vgl. oben S. 16-17.

² Vgl. oben S. 7.

³ Vgl. oben S. 8.

⁴ Vgl. oben S. 9.

⁵ Vgl. oben S. 13.

⁶ Vgl. oben S. 9.

⁷ Vgl. oben S. 8.

Eine Stimme kam zu ihr (der Sophia): „Es existiert der Mensch und der Sohn des Menschen.“ Der erste Archont Jaldabaoth aber hörte (es) und dachte, daß die Stimme nicht ein Herunterkommen [aus dem Himmel] wäre. [Es belehrte] sie (die Archonten) über sich der heilige, vollkommene Vater, der erste Mensch, in der Gestalt eines Menschen. Der Selige offenbarte ihnen sein Aussehen. Und die ganze Archontenschaft der sieben Mächte ließ den Kopf hängen. (Da) sahen sie in dem Wasser die Gestalt des Bildes. Sie sagten zueinander: „Laßt uns einen Menschen schaffen nach dem Bilde und mit dem Aussehen Gottes!“ Sie schufen aus einander und aus allen ihren Kräften: Sie formten ein Gebilde aus sich. Und [jede einzelne] von [allen Kräften schuf aus] der Kraft [die Seele]. Sie schufen sie nach dem Bilde, das sie gesehen hatten, in einer Nachbildung des seit Urbeginn Seienden, des vollkommenen Menschen. Sie sagten: „Laßt uns ihm den Namen Adam geben, damit der Name von jenem und seine Kraft uns zu Licht werden!“

Der von den Archonten geschaffene seelische Leib des Menschen konnte sich jedoch nicht bewegen. Durch Boten aus der Lichtwelt wird Jaldabaoth verführt, seine Lichtkraft in den Menschen zu hauchen. Es heißt BG 51,17 bis 52,1:

Und er blies ihm von seinem Geiste – das ist die Kraft aus der Mutter – in den Leib, und er bewegte sich in [jener Stunde].

Die entsprechende Stelle der Version des AJ im CG I ist zum Teil sehr stark beschädigt; die gut erhaltenen Zeilen aber bieten einen Text, der im großen und ganzen mit dem des BG übereinstimmt, so daß wir die Version des CG I unberücksichtigt lassen können. Dagegen enthält die Version aus Lab I einen Text mit interessanten Abweichungen. Das betreffende Stück lautet (Lab I 62,13–63,13; 67,25–33):

Und eine Stimme kam aus dem hohen Äonen-Himmel: „Es existiert der Mensch und der Sohn des Menschen.“ Der Protarchon Jaldabaoth aber hörte (es) und dachte, daß diese Stimme von seiner Mutter ausgegangen wäre. Und er wußte nicht, woher sie (sc. in Wahrheit) gekommen war. Und es belehrte sie (die Archonten) der heilige und vollkommene Mutter-Vater, die vollkommene Pronoia, das Abbild des Unsichtbaren, welcher ist der Vater des Alls, der, in dem das All war. Der erste Mensch offenbarte nun sein Aussehen in einer Bildsäulengestalt. Und es zitterte der ganze Äon des Protarchon, und die Fundamente der Tiefe gerieten in Bewegung. Und aus dem Wasser, das über der Materie sich befindet, [leuchtete] der Grund infolge der Offenbarung seines Bildes, das erschienen war. Und als alle Mächte und der Protarchon staunten, sahen sie, wie der ganze Bereich des Grundes leuchtete. Und infolge des Lichtes sahen sie in dem Wasser die Gestalt des Bildes. Und er (der Protarchon) sagte zu den Mächten, die bei ihm sind: „Kommt, laßt uns einen Menschen schaffen nach dem Bilde Gottes und nach unserem Bilde, damit sein Bild uns zu Licht werde!“ Und sie schufen aus den Kräften von einander gemäß den Merkmalen, die gegeben waren. Und jede einzelne Macht gab ein Merkmal. Nach der Gestalt des Bildes, das er gesehen hatte, schuf er aus seinem Seelischen eine Substanz nach dem Aussehen des ersten, vollkommenen Menschen. Und sie sagten: „Laßt uns ihn Adam nennen, damit sein Name für uns zu einer Licht-Kraft werde!“ ...

Und er (der Protarchon) blies seinen Geist in sein Gesicht, welcher ist die Kraft seiner Mutter. Er bemerkte (es) nicht, weil er sich in Unwissenheit befindet. Die Kraft der Mutter ging von <J>altabaoth in den seelischen Leib über, den sie nach dem Aussehen des seit Urbeginn Seienden hergestellt hatten, und er bewegte sich. Der Leib wurde kräftig und begann zu leuchten.

In den Hauptzügen stimmen die zwei Versionen überein und ergänzen sich gegenseitig, wenn wir sie nach der hinter ihnen stehenden gnostischen Vorstellung befragen. Wir heben das Wesentliche davon hervor, indem wir es gleichzeitig interpretieren: Kaum ist die Himmelsstimme, die dem Demiurgen und seinen Archonten die Existenz des höchsten Gottes mit dem Namen „Mensch“ und seines Sohnes kundtut, verklungen, da erscheint dieser „Mensch“ selbst, und zwar oben an der Grenze der Sphäre der Archonten, wie man annehmen darf, um sie auch durch die Anschauung über seine Existenz zu belehren. Zu dem Zwecke hat er, der seinem Wesen nach unsichtbar ist, eine ihm angemessene Gestalt angenommen; die Texte sagen das Folgende vorwegnehmend: eine Menschengestalt. Bei seinem Erscheinen zittert die Schöpfung. Die Archonten sind über die Himmelsstimme und die darauf erfolgende Erschütterung in Aufregung geraten. Sie wagen nicht, nach oben zu schauen, sondern lassen die Köpfe hängen und blicken nach unten. Da sehen sie im Wasser der Tiefe das Spiegelbild der oben erschienenen Gestalt des Gottes „Mensch“. Dieses Spiegelbild erleuchtet das dunkle Chaos. Die Archonten bilden aus ihrer Substanz das Spiegelbild nach, um in ihrer Finsternis auch Licht zu haben, wenn das leuchtende Spiegelbild im Wasser wieder verschwinden sollte. Neben der Gestalt geben die Archonten ihrem Gebilde auch noch den wunderbaren, vorher nie gehörten Gottesnamen „Mensch“ = Adam. Gestalt und Name haben magische Kraft und bannen, wie die Archonten meinen, das göttliche Licht an und in ihr Gebilde.

Es ist somit die Rede von zwei „Menschen“, dem „ersten, vollkommenen Menschen“ Gott und dem „Menschen“ Adam. Der „Mensch“ Gott ist das Urbild des „Menschen“ Adam. Dabei gibt unser Text aber auf die Frage, warum denn im AJ Gott der „erste Mensch“ heiße, eine deutliche Antwort: weil Gott das Urbild des Menschen ist. Im Sinne Boussets und Reitzensteins müßte man diese Sinnggebung des AJ für eine nachträgliche Rationalisierung der nicht mehr verstandenen Gottesbezeichnung „Mensch“ halten. Nun haben sich uns deren Theorien über den Ursprung der Gottesbezeichnung „Mensch“ jedoch als kaum haltbar erwiesen.⁸ Beim AJ handelt es sich dagegen um eine sehr wertvolle und alte gnostische Schrift. Quispel hält es für möglich, daß sie schon um 120 n. Chr. entstanden ist.⁹ Wir haben mit anderen Worten ernsthaft mit der Möglichkeit zu rechnen, daß uns im AJ der

⁸ Vgl. oben S. 16–25.

⁹ Der gnost. Anthropos, S. 197.

ursprüngliche Sinn der rätselhaften Gottesbezeichnung „Mensch“ begegnet. Wichtig scheint uns nun zu sein, daß mit dieser Anschauung die unverkennbare Anspielung auf Gen. 1,26f. verbunden ist. Damit legt sich eine ganz zwanglose Erklärung des Gottesnamens „Mensch“ und der verschieden ausgeprägten Formen der Lehre von diesem Gotte „Mensch“ nahe. Man möchte vermuten, daß Name und Lehre aus einer Interpretation von Gen. 1,26f. bzw. aus dem jüdischen Theorem der Gottesebenbildlichkeit des Menschen erwachsen sind. Voraussetzung dafür wäre ein Denken im Schema Urbild – Abbild, wie es z.B. der Hebräerbrief enthält. Im Spätjudentum und im jüdischen Wirkungsbereich liegt ein solches Denken vor in bezug auf die Stadt Jerusalem (himmlisches Jerusalem – irdisches Jerusalem)¹⁰ und in bezug auf den Tempel (himmlisches Heiligtum – irdisches Heiligtum).¹¹ So braucht man gar nicht an einen direkten Einfluß der platonischen Ideenlehre zu denken.

Es wird im folgenden demnach unsere Aufgabe sein müssen, diese unsere Vermutung hinsichtlich des Ursprungs der Lehre vom Gotte „Mensch“ an Hand einer Erörterung der in Frage kommenden Texte einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Was wir an diesen Texten zu untersuchen haben, können wir in drei Fragen zusammenfassen:

1. Ist auch in den anderen Texten, die vom Gotte „Mensch“ handeln, allgemein ein jüdisches Fluidum und jüdischer Einfluß spürbar?
2. Ist auch in den anderen Texten mit dem Gotte „Mensch“ die Abbild-Vorstellung oder der Gedanke der Ebenbildlichkeit in irgendeiner Form verbunden?
3. Ist auch in den anderen Texten der Gott „Mensch“ kein kosmogonisches Prinzip, sondern ganz und gar oder wenigstens ursprünglich ein nur anthropogonisches Prinzip?

¹⁰ Vgl. z.B. Ga. 4,25f.; Hebr. 12,22; syr. Bar. 4,1–6; IV. Esra 7,26; Taan 5a; Men 29a.

¹¹ Vgl. z.B. Hebr. 8,2.5; syr. Bar. 4,5; Chag 12b.

KAPITEL IV

Der gnostische Sinn der Lehre des Apokryphon Johannis vom Gotte „Mensch“

Ehe wir zur Interpretation der Lehre des Poimandres vom Gotte „Mensch“ übergehen, gilt es noch zu untersuchen, ob sich denn im AJ mit der Lehre vom Gotte „Mensch“, d. h. der Lehre, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes, des ersten Menschen, geschaffen worden ist, auch ein spezifisch gnostischer Sinn verbindet. Wir nennen übrigens aus praktischen Gründen die in dem behandelten Text des AJ enthaltene Lehre *die* Lehre des AJ vom Gotte „Mensch“ bzw. vom Urmenschen, obwohl im AJ ja noch mehr über den Gott „Mensch“ oder göttliche Wesen mit dem Namen „Mensch“ gelehrt wird,¹ wobei es sich aber vermutlich um spätere Ausgestaltungen dieser den Stempel der Ursprünglichkeit tragenden Anschauung handelt.² Von der Lehre einer Gruppe der Valentinianer heißt es: et hoc esse magnum et absconditum mysterium, quoniam quae est super omnia virtus, et continet omnia, Anthropos vocatur (Iren. I 12,4, Harvey I 113,9-114,1). Könnte das auch vom AJ gesagt werden? Das in dem Gottesnamen „Mensch“ enthaltene tiefe Geheimnis kann doch wohl nur die substantielle Gleichheit Gottes und des Wesens des Menschen meinen. Ist im AJ mit dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit diese Anschauung von der Wesenseinheit Gottes und des Menschen verbunden?

Die Anthropogonie des AJ scheint auf den ersten Blick die an sie herangetragene Frage negativ zu beantworten. Die Wesenseinheit des Menschen mit Gott, dem ersten Menschen, besteht nach ihr in dem Besitz der Lichtkraft der Sophia, zu der später noch die Epinoia des Lichtes kommt. Für die Lösung unseres Problems ist zunächst der Umstand wichtig, daß es tatsächlich gnostische oder gnostisch beeinflusste Texte und Lehren gibt, nach denen die Gottesebenbildlichkeit des Menschen seine Wesenseinheit mit Gott bedeutet. In Od. Sal. IV 7f. heißt es:

Ist doch dein Siegel bekannt,
und gekennzeichnet sind damit deine Geschöpfe;
und deine Heerscharen haben es in Besitz,
und auserwählte Erzengel sind damit bekleidet.

¹ Vgl. oben S. 6f.

² Vgl. unten S. 107.

Od. Sal. VIII 15c lautet:

Und ihre Angesichter, ich habe sie gesiegelt.

Damit ist zu vergleichen Od. Sal. XIII 1-3a:

Siehe, unser Spiegel ist der Herr.

Öffnet die Augen und betrachtet sie darin,
und lernet, wie euer Antlitz ist!

Und traget Lobgesänge seinem Geiste vor,
und wischet den Schmutz von eurem Antlitz!

An den zitierten Stellen wird das Siegel in Zusammenhang mit dem Gedanken der Schöpfung bzw. der Geschöpflichkeit genannt. Daraus ist zu schließen, daß das Siegel die Ebenbildlichkeit des Menschen meint, in der die ursprüngliche Wesenseinheit mit Gott besteht.

Dieser Gedanke der Ebenbildlichkeit begegnet auch im Ginza der Mandäer. In Ginza 461,31; 559,25f. (Lidzbarski) wird die Seele des Frommen, also das Wesentliche im Menschen, das Abbild des Erlösers genannt, womit deutlich die Wesenseinheit zwischen beiden bezeichnet werden soll.³

Dann sei noch auf eine eigenartige Stelle aus Martyrium Petri 9 hingewiesen. Nachdem Petrus mit dem Kopf nach unten gekreuzigt worden ist, sagt er: ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωπος, οὗ γένος ἐν εἶδει ἔχω ἐγώ, κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς ἔδειξεν γένεσιν τὴν οὐκ οὖσαν πάλαι.⁴ Die entscheidende Wendung οὗ γένος ἐν εἶδει ἔχω ἐγώ ist doppeldeutig: Sie kann besagen „nach dessen Bilde ich gekreuzigt worden bin“ oder „nach dessen Bilde ich geschaffen worden bin“. Die erste Auffassung bleibt näher bei der geschilderten Situation, so daß man ihr beinahe den Vorzug geben möchte. Aber die eine der zwei sahidischen Übersetzungen unserer Stelle spricht dagegen. Nach dem Codex bybliothecae Borgianae Nr. 129 lautet der fragliche Relativsatz: „der erste Mensch, aus dessen Art ich die Ähnlichkeit erhalten habe.“⁵ Er bleibt ebenso doppeldeutig wie der griechische Urtext. Dagegen eindeutig ist die Übersetzung im Codex bybliothecae Borgianae Nr. 128, wo es heißt: „der erste Mensch, nach dessen Vorbild ich entstanden bin.“⁶ So darf man vielleicht doch der zweiten Auffassung den Vorzug geben. Dann besagt unsere Stelle: Die Artverwandtschaft des Petrus mit dem Gottwesen „Erster Mensch“ besteht darin, daß er dessen Bild trägt.

In einem System wird der Gedanke, daß die Gottesebenbildlichkeit des Menschen die Wesenseinheit mit Gott darstellt, systematisch ausgeführt, näm-

³ Vgl. Reitzenstein: IEM, S. 54. ⁴ Lipsius/Bonnet I 94,5f.

⁵ Guidi: Fragmenti Copti, Nota II, Atti della reale Accademia dei Lincei 1887, Ser. IV, Rendiconti III 2, p. 28,8-7 v. u.

⁶ Guidi: Fragmenti Copti, p. 29, 1s.

lich in dem System der Peraten (Hippol. Elench. V 17, Wendl. 114, 11–116, 11). Der Zentralbegriff ist hier der des *χαρακτήρ*. Das All besteht aus drei Dingen: Oben ist der Vater, unten die Materie, dazwischen der schlangenförmige Sohn. Der Sohn empfängt vom Vater die *πατρικοί χαρακτήρες* und prägt sie der Materie auf.⁷ Diese in der Materie befindlichen *χαρακτήρες* sind das vollkommene, wesensgleiche Geschlecht,⁸ d. h. die Gnostiker bzw. deren innerstes Wesen. Wie der Sohn die *χαρακτήρες* vom Vater zur Materie hinabgebracht hat, so bringt er sie auch wieder von der Materie zum Vater hinauf.⁹ Nun werden die *χαρακτήρες* gelegentlich nicht nur *ἰδεαί*¹⁰ sondern auch *δυνάμεις*¹¹ genannt. Das heißt, die *χαρακτήρες* haben bei den Peraten die Bedeutung, die in anderen gnostischen Systemen die in die Materie versprengte Lichtkraft hat.

Für unsere am Anfang des Kapitels gestellte Frage besonders bedeutsam ist aber nun der Sachverhalt, der sich im Manichäismus zeigt. Er ist nämlich dem des AJ ganz ähnlich: Adam und Eva werden nach dem Bilde eines göttlichen Wesens, des Dritten Gesandten, geschaffen.¹² Daneben steht der Gedanke, daß die Wesenseinheit des Menschen mit Gott in der in ihm eingeschlossenen Lichtsubstanz besteht. Häufig wird nun besonders bei der Entwicklung der Kosmogonie der Zug der Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht weiter interpretiert. Hin und wieder geschieht es aber doch. So heißt es in dem Turfanfragment T III 260¹³ (dI V I u. II):

Und er¹⁴ stellte einen Drachen, einen mazanischen¹⁵ und fürchterlichen, als Wache über diese beiden Sprößlinge¹⁶ (indem er dachte): „Er soll sie (sc. die beiden Menschen) schützen und niemanden sie von uns wegführen lassen. Denn diese Mazan und Āsrēštār¹⁷ fürchten sich vor den Göttern und sind ängstlich, daß sie (die Götter) über uns kommen könnten und uns schlagen oder uns fesseln könnten. Denn diese beiden Sprößlinge sind (ja) nach dem Aussehen und der Gestalt von Gottheiten gebildet und geformt!“¹⁸

Ganz ähnliche Stellen gibt es in den Kephalaia. In Keph. LXIV 157, 27–32 heißt es von Adam:

Verstörung und Verwirrung sind um seinetwillen zwischen den Guten und den Bösen entstanden. Die Guten zogen ihn zum Leben, wegen ihres Bildes und ihrer Gestalt, die auf ihn gelegt ist, die Bösen dagegen, sie zogen ihn zum Tode, um durch ihn zu herrschen und das Reich zu empfangen und durch ihn die ganze Welt zu demütigen.

⁷ Wendl. 114, 34; 115, 2. 8. 11. 15. 16.

⁸ Wendl. 115, 22–116, 1.

⁹ Wendl. 115, 14–17.

¹⁰ Wendl. 114, 22; 116, 7.

¹¹ Wendl. 114, 20. 21. 27.

¹² Vgl. unten S. 108–119.

¹³ Dieses Fragment enthält möglicherweise Stücke des Schapurakan; Polotsky: Pauly-W. Suppl. VI, Sp. 241.

¹⁴ Sc. der Oberste der Archonten.

¹⁵ = dämonischen.

¹⁶ Sc. das erste Menschenpaar.

¹⁷ Dämonenklassen.

¹⁸ Andreas/Henning: Mir. Man. I, S. 200, 7–18.

Im folgenden Teil desselben Kapitels ist dann davon die Rede, daß die Archonten Adam angeordnet und gebildet hätten, damit sie durch ihn herrschten und das Reich empfangen wegen sieben Werken.

(158,1-5) Das erste: Er wurde Erleuchter in ihrer Schöpfung an Stelle des Lichtes des Bildes des Gesandten, der sich ihnen droben geoffenbart [hatte]. Denn sie begehrten alle nach der Gestalt des Bildes des Gesandten. Ihr Herz wurde zu ihm hingezogen.

(158,8-12) Das dritte: Damit wegen des Bildes des Gesandten, das auf ihn gelegt ist, die ganze Gottheit, die droben und die drunten ist, sich vor ihnen demütige wegen der Gestalt des Glanzes der Schönheit seiner Höhe; denn er ist höher in seiner Gestalt als alle Geschöpfe.

(158,19-21) Das sechste: Damit ein großer Schutz für sie dasein wird in dem Bilde des Erhabenen, das auf ihn gelegt ist, denn es werden die Himmlischen ihn schonen wegen ihres Siegels und ihrer Gestalt, und auch den Archonten wird man nichts Böses tun um Adams willen.

Das auf Adam liegende Bild des Dritten Gesandten ist etwas Göttliches, wie aus den zitierten Texten hervorgeht. Also bedeutet im Manichäismus auch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen – neben der Lichtkraft – seine Wesenseinheit mit Gott.¹⁹

Nach den angeführten Parallelen aus der Gnosis liegt es nun nahe, auch die Anschauung des AJ, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes, des ersten Menschen, geschaffen worden ist, in dem angegebenen Sinne gnostisch auszulegen. Die Parallelen aus dem Manichäismus lehren, daß die daneben sich findende Auffassung, daß die Wesenseinheit des Menschen mit Gott in der in ihm befindlichen Lichtkraft der Sophia besteht, ein solches Verständnis nicht ausschließt. Und schließlich nötigen zwei Stellen aus dem AJ selbst zu dieser Auffassung der Lehre vom Gotte „Mensch“. In BG 63,18-64,1 heißt es, daß der zur Sophia gehörige Geist aus der Lichtwelt herabkommt, „um die Wesenheit zu erwecken, die ihm gleicht.“ Mit der „Wesenheit“ sind natürlich die Menschen gemeint. Wenn sie dem Geist der Sophia gleichen, dann auch dem Vater selbst, da ja der Geist der Sophia als ein Wesen der Lichtwelt dem Vater ähnlich ist. Man darf also folgendermaßen paraphrasieren: Der Geist der Sophia kam herab, um die Menschen, die ja Ebenbilder des Vaters sind, zu erwecken. Die andere Stelle findet sich in BG 49,6-9; Lab I 63,2-5. 11-13.²⁰ Nach Meinung der Archonten verbürgen der göttliche Name und die göttliche Gestalt, daß ihr Gebilde leuchten wird. Das Licht aber ist etwas Göttliches. Danach bestünde also eine Wesenseinheit des Menschen mit der Lichtwelt in der Gottesebenbildlichkeit.

Im AJ haben wir nach alledem denselben Sachverhalt wie im Manichäismus: Die Wesenseinheit des Menschen besteht sowohl in einer göttlichen Form

¹⁹ Vgl. auch Schaeder: Urform, S. 80.

²⁰ Text zitiert und interpretiert oben S. 34-36.

(Ebenbild) als auch in einem göttlichen Inhalt (Lichtkraft). Aber steht denn beides nebeneinander, ohne sachlich aufeinander bezogen zu sein? Auch bei der Beantwortung dieser Frage hilft uns der Manichäismus weiter, aber auch das System des Saturnil. Es heißt nämlich von seiner Lehre Iren. I 24,1 (Harvey I 197,4-6):

Es erbarmte sich seiner (des geschaffenen Menschen) die Kraft von oben, weil er in Ähnlichkeit mit ihr (selbst) gemacht worden war, und sandte einen Lebensfunken aus, der den Menschen aufrichtete, gliederte und lebendig machte.

Hier liegt also eine Beziehung zwischen göttlicher Form und göttlichem Inhalt vor. Im Manichäismus wird häufig von einer solchen Beziehung bei der Darstellung der Kosmogonie nicht gesprochen. Es sind wieder nur wenige Texte, die darüber gelegentlich etwas sagen. Der Manichäismus hat zwei verschiedene Vorstellungen über das Aufeinanderbezogensein von göttlicher Form und göttlichem Inhalt. Die eine Vorstellung findet sich bei Augustin in einem Zitat aus der *Epistula Fundamenti* (*De natura boni* 46, Zycha 884,29-886,17).²¹ Nach ihr kommt Adam als das Ebenbild des Dritten Gesandten nur dadurch zustande, daß die Archonten die in ihnen befindlichen Lichtteile in Adam hineinlegen. Durch den göttlichen Inhalt wird die göttliche Form geschaffen. Die andere Vorstellung ist belegt bei Alexander von Lycopolis (*Contra Manichaei opinionones disputatio* IV, Brinkmann 6,22 bis 7,14)²² und bei Titus von Bostra (*Contra Manichaeos* III 4f., Lagarde 68,10 bis 27).²³ Bei Alexander ist der Gedanke ausgesprochen, daß der Mensch, weil er das Bild des göttlichen Gesandten trägt, prozentual mehr Lichtteile in sich hat als die Tiere. Es liegt also wohl die Vorstellung vor, daß die göttliche Gestalt wie ein Magnet die Lichtteile anzieht. Entsprechend wird bei Titus von Bostra der nach dem Bilde des Dritten Gesandten gebildete Leib Adams als ein *Θήραμα*²⁴ und ein *δέλεαρ*²⁵ für die Seele genannt. Nach dieser zweiten manichäischen Vorstellung wird also der göttliche Inhalt von der göttlichen Form angezogen.

In Analogie zu der Anschauung des Saturnil und den zwei manichäischen Vorstellungen des Aufeinanderbezogenseins von göttlicher Form und göttlichem Inhalt wird man sich das Verhältnis von göttlicher Form und göttlichem Inhalt auch im AJ denken müssen. Daß im Text selbst darüber nichts gesagt wird, darf uns nicht irremachen. Auch im Manichäismus wird von dieser tatsächlich vorhandenen Beziehung häufig nichts zum Ausdruck gebracht. Nach dem AJ ist im Unterschied zur gewöhnlichen Anschauung des Manichäismus der Einschluß der Lichtkraft als Seele in den menschlichen Körper die erste Station auf dem von der Lichtwelt geplanten Wege zur

²¹ Vgl. unten S. 113-114.

²² Vgl. unten S. 114 f.

²³ Vgl. unten S. 115-116.

²⁴ Lagarde 68,22.

²⁵ Lagarde 68,26.

Rettung. Um diesen ersten Rettungsakt vorzubereiten, verleitet der Vater die Archonten, den Menschen zu bilden als späteren Aufenthaltsort für die Lichtkraft. Wenn nach göttlichem Willen und auf Grund göttlichen Eingreifens nun der Aufenthaltsort für die göttliche Lichtkraft eine göttliche Form bekommt, dann werden wir das Verhältnis von göttlicher Form und göttlichem Inhalt im A J so zu bestimmen haben: Entsprechend dem Heilsplan der Lichtwelt soll der göttliche Inhalt eine göttliche Form haben.

KAPITEL V

Der Gott „Mensch“ im Poimandres

Es gilt nun, die Urmenschlehre des Poimandres im Lichte des bereits Erkannten zu untersuchen und dabei festzustellen, ob unsere Vermutung hinsichtlich des Ursprungs der Lehre vom Gotte „Mensch“ sich bestätigt oder ob der Gedanke sich als undurchführbar erweist. Das uns interessierende Textstück, in dem diese Lehre des Poimandres entfaltet wird, ist *Corpus Hermeticum* (CH) I 12–19. Ein bloßer Hinweis auf den Text genügt freilich nicht. Ein so schwieriger Text kann ja sehr verschieden verstanden werden. Deshalb halten wir es für richtig, unserer Erörterung eine Übersetzung des in Frage kommenden Textes voranzustellen. Wir legen dabei die Ausgabe von Nock zugrunde, nach der wir auch zitieren.¹

(12) (Der Gott Poimandres spricht:) „ . . . Der Vater aller Dinge aber, der Nous, der Leben und Licht ist, brachte einen ihm selbst gleichen Menschen hervor, den er liebte wie ein eigenes Kind. Er war nämlich sehr schön, weil er das Bild des Vaters trug. In Wahrheit liebte nämlich auch Gott die eigene Gestalt. Ihm übergab er alle seine Schöpfungen. (13) Als er aber die Feuer-Schöpfung des Demiurgen wahrnahm, wollte er auch selbst schaffen, und es wurde vom Vater gestattet. Als er aber in die zur Schöpfung gehörige Sphäre gekommen war, um die ganze Gewalt zu erhalten, nahm er die Schöpfungen des Bruders wahr. Sie aber verliebten sich in ihn, und jeder teilte ihm die eigene Bestimmung mit.² Und nachdem er ihr Wesen kennengelernt hatte und ihrer Natur teilhaftig geworden war, wollte er die Peripherie der Kreise spalten und die Macht des über das Feuer Herrschenden erkennen.

(14) Und der, der alle Gewalt über die Welt der Sterblichen und der unvernünftigen Lebewesen hat, schaute vornübergebeugt durch das Gerippe der Sphären,³ nachdem er ihre Hülle gespalten hatte, und zeigte der unteren Natur die schöne Gestalt Gottes. Als sie ihn sah, der eine unersättliche Schönheit und jede Kraft der Verwalter in sich hat, und die Gestalt Gottes, begann sie in Liebe zu lächeln, da sie ja das Bild der überaus schönen Gestalt des Menschen im Wasser und den Schatten auf dem Lande sah. Als er aber die ihm selbst ähnliche Gestalt, die in

¹ CH, Tome I, *Traité*s I–XII, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris 1945. Vgl. zu unserer Übers. die Analyse dieses ganzen Stückes bei Haenchen: *ZThK* 53/1956, S. 170–179 und bei Dodd: *The Bible and the Greeks*,² p. 145–169.

² Festugière übersetzt: et chacun lui donna part à sa propre magistrature; CH T. I, p. 11,3s.

³ Festugière übersetzt: se pencha à travers l'armature des sphères; CH T. I, p. 11,9s.

ihr (sc. der Natur), in dem Wasser war, sah, entbrannte er in Liebe zu ihm (sc. dem Bilde) und wollte es bewohnen. Zugleich aber mit dem Willen trat der Vollzug ein, und er nahm Wohnung in der vernunftlosen Gestalt. Die Natur aber empfing den Geliebten und schlang sich völlig um ihn herum; und sie vereinigten sich, denn sie liebten einander.

(15) Und deswegen ist der Mensch im Unterschied zu allen auf der Erde befindlichen Lebewesen von doppelter Beschaffenheit, sterblich zwar wegen des Leibes, unsterblich aber wegen des wesenhaften Menschen; denn er, der unsterblich ist und die Macht über alle Dinge besitzt, erleidet, der Heilmarmene unterworfen, die Sterblichkeit. Folglich wurde er, der sich über der Planetensphäre befand, ein der Planetensphäre unterworfenen Sklave. Und er, der männlich und weiblich zugleich ist, da er von einem männlich-weiblichen Vater stammt, und ein des Schlafes nicht Bedürfender, von einem des Schlafes nicht Bedürftenden stammend, * * * wird festgehalten.“⁴

(16) Und danach . . . : „ . . . o mein Nous, denn auch ich liebe die Lehre!“ Der Poimandres aber sprach: „Dies ist das bis zu diesem Tage verborgene Geheimnis. Denn die Natur, die sich mit dem Menschen verbunden hatte, brachte ein überaus wunderbares Wunder hervor. Denn weil er die Natur der Sphäre der Sieben besaß, von denen ich dir sagte, daß sie aus Feuer und Geist bestünden, säumte die Natur nicht, sondern brachte sogleich entsprechend den Naturen der sieben Verwalter sieben männlich-weibliche und große Menschen hervor.“ Und danach . . . : „O Poimandres, ich habe jetzt nämlich ein großes Verlangen, und ich begehre zu hören. Weiche nicht aus!“ Und der Poimandres sagte: „Darum schweige; denn ich habe dir die erste Lehre noch nicht entfaltet.“ „Siehe, ich schweige“, sagte ich.

(17) „Die Entstehung dieser Sieben geht nun, wie ich sagte, auf folgende Weise vor sich: Die Erde war nämlich weiblich und das Wasser brünstig, die Reife aber stammt aus dem Feuer; aus dem Äther aber nahm die Natur den Geist, und sie brachte die Leiber nach dem Bilde des Menschen hervor. Der Mensch aber wurde aus Leben und Licht zu Seele und Verstand, aus Leben wurde Seele, aus Licht aber Verstand. Und in diesem Zustande verharrten alle Wesen der wahrnehmbaren Welt bis zum Ende einer Periode und bis zu den Anfängen von Generationen.

(18) Höre weiter die Lehre, die du zu hören begehrest. Als die Periode abgelaufen war, wurde die Fessel aller Wesen auf Grund des Willens Gottes gelöst; denn alle Lebewesen waren bis dahin männlich und weiblich zugleich und wurden nun zusammen mit dem Menschen losgelöst, und die einen Hälften wurden nur männlich, die anderen ebenso weiblich. Gott aber sprach sogleich mit heiligem Worte: „Vermehrt euch und werdet zahlreich, all ihr Schöpfungen und Geschöpfe; und der Verständige soll wiedererkennen, daß er selbst unsterblich ist, er soll die Liebe als die Ursache des Todes und alles Seiende erkennen.“

(19) Nachdem er dies gesagt hatte, veranlaßte die Vorsehung durch die Heilmarmene und die Planetensphäre die Begattungen und richtete die Geburten ein. Und es vermehrte sich die Gesamtheit gemäß der einzelnen Art. Und der, der sich selbst wiedererkannte, gelangte in das auserwählte Gute, derjenige aber, der in irreführender Liebe den Leib lieb gewinnt, geht irre und bleibt in der Finsternis und muß das Schicksal des Todes erdulden.“

⁴ Festugière übersetzt: il n'en est pas moins vaincu <par l'amour et le sommeil>; CH T. I, p. 12,2s.

Der Poimandres ist eine vom Christentum nicht beeinflusste Schrift.⁵ Dafür haben jüdische Vorstellungen, besonders die beiden Schöpfungsgeschichten der Genesis, wie auf den ganzen Traktat so auch auf unseren Abschnitt stark eingewirkt.⁶ Reitzenstein vertrat nun die Anschauung, daß der Verfasser des Poimandres ein Zeitgenosse bzw. sogar ein Vorgänger Philos gewesen sei.⁷ Seine Begründung hat sich jedoch als nicht stichhaltig erwiesen.⁸ So nehmen wir mit Scott und Nilsson das zweite nachchristliche Jahrhundert als Entstehungszeit des Poimandres an.⁹

Unsere erste und wichtigste Beobachtung ist nun die, daß auch nach dem Poimandres, obwohl nur der eine Sohn des Nous „Mensch“ genannt wird, doch der Nous selbst, d.h. das höchste Gottwesen, sachlich der Urmensch ist. Das geht ganz deutlich aus der Wendung hervor: ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον (CH I 12, Nock 10,15s.), die man doch wohl interpretieren muß: Er brachte einen Menschen hervor, wie er einer ist. Derselbe Gedanke wird nun auch dadurch ausgedrückt, daß der Anthropus als das Abbild des Nous, also Gottes, bezeichnet wird. Die charakteristischen Wendungen und termini lauten:

τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων (CH I 12, Nock 10,17);

... τῆς ἰδίας μορφῆς (CH I 12, Nock 10,18);

... τὴν καλὴν τοῦ Θεοῦ μορφήν (CH I 14, Nock 11,8s.);

... τὴν τε μορφήν τοῦ Θεοῦ ... (CH I 14, Nock 11,10s.).

Mit dieser Vorstellung ist nun wiederum der Gedanke verbunden, daß der Anthropus männlich und weiblich zugleich sei: ἀρρενόθηλος δὲ ὦν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὦν πατρός (CH I 15, Nock 12,1). Auch die sieben Söhne des Anthropus sind zweigeschlechtlich (CH I 16, Nock 12,10). Da allgemein anerkannt ist, daß die Schöpfungsgeschichten der Genesis nicht nur auf den ganzen Traktat, sondern auch auf unseren Abschnitt eingewirkt haben,¹⁰ glauben wir die genannten Vorstellungen mit der Stelle Gen. 1,27 in Zusammenhang bringen zu müssen, wo es ja im LXX-Text heißt: καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.¹¹

⁵ Vgl. Reitzenstein: Poimandres, S. 58f.; Bousset: Hauptprobl., S. 113. 181; Scott: Hermetica II, p. 8s.

⁶ Vgl. Reitzenstein: Poimandres, S. 51 N. 1, S. 59; Scott: Hermetica I, p. 12; Quispel: Gnosis als Weltreligion, S. 32; ders.: Der gnost. Anthropos, S. 222. Der jüdische Einfluß wird besonders stark hervorgehoben von Ed. Meyer: Urspr. II, S. 371-377. ⁷ Poimandres, S. 36. 188; Stud., S. 10f. 32.

⁸ Vgl. Bousset: Besprechung von Reitzensteins Poimandres, GGA 1905, S. 694.

⁹ Scott: Hermetica II, p. 12; Nilsson: Rel. II, S. 585.

¹⁰ Vgl. oben auf dieser Seite und N. 6.

¹¹ Ebenso urteilt Dodd, der zum Vergleich noch entsprechende Aussagen Philos heranzieht und auf rabbinische Parallelen verweist; The Bible², p. 151. Zu den rabbinischen Spekulationen über die Zweigeschlechtlichkeit Adams vgl. Staerk: Soter II, S. 20.

Wir heben nun einige Züge aus der Lehre des Poimandres von der Entstehung des irdischen Menschen heraus: Oben in der Lichtwelt befindet sich der göttliche Anthropus und sieht hinab. Unten in der Welt der Materie befindet sich eine ihm ähnliche Gestalt (ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν κτλ., CH I 14, Nock 11,13; καὶ ὥκησε τὴν ἄλογον μορφήν, CH I 14, Nock 11,15s.). Diese Ähnlichkeit veranlaßt den Anthropus in die ähnliche Gestalt hinabzukommen. Der Anthropus wird in der unteren Welt nun festgehalten. So erklärt es sich, daß die Menschen von doppelter Natur sind: Sie bestehen aus dem irdischen, der unteren Welt angehörenden Leibe und einem Teil des in der unteren Welt gefangenen göttlichen Anthropus. Diese wenigen Züge ergeben eine in sich geschlossene Anschauung. Diese Anschauung aber liegt nun im Poimandres mit einer anderen Vorstellung kombiniert und dadurch teilweise verdunkelt vor, nämlich mit dem Mythologem von der Liebe zwischen dem Anthropus und der personifizierten Physis.¹² Hinter diesem Mythologem steht übrigens sicher in irgendeiner Weise die mythische Vorstellung von der fruchtbaren Liebesvereinigung zwischen Himmel und Erde. Der Vergleich der Urmenschlehre des Poimandres mit der des Zosimus wird aber lehren, daß die Kombination mit dem Liebesmotiv sekundär ist und daß die oben umrissene Anschauung ursprünglich selbständig war. Die skizzierte Anschauung ist weiter sekundär verbunden mit der Spekulation von den sieben Stammvätern der Menschen. Sie hebt sich aber noch deutlich von den damit verbundenen Vorstellungen ab.

Eigentlich ist nun ähnlich wie im A J Gott selbst das Wesen, nach dessen Bilde die ἄλογος μορφή, in die der Anthropus heruntersteigt, gestaltet ist; der Anthropus ist nur eine vermittelnde Zwischeninstanz. Er ist ja nach dem Bilde Gottes erzeugt worden (CH I 12, Nock 10,15s.). Als er durch die Sphären hinabschaut, zeigt er der unteren Welt die schöne Gestalt Gottes (CH I 14, Nock 11,8s.). Die Gestalt, in die er dann hinuntersteigt, ist ihm ähnlich (CH I 14, Nock 11,13s.). Da er aber die Gestalt Gottes trägt, ist die Gestalt, in die der Anthropus eingeht, auch Gott selbst ähnlich.

Die erkennbaren jüdischen Motive in unserem Text¹³ unterstützen in Zusammenhang mit allem, was wir sonst noch ausführten, unsere Vermutung, daß die gnostische Lehre vom Gotte „Mensch“ und damit auch ihre Ausgestaltung in der Urmenschlehre des Poimandres auf Spekulationen über

¹² Vgl. Bousset: Hauptprobl., S. 183.

¹³ Dabei schätzen wir den jüdischen Einfluß weit weniger hoch ein und fassen ihn nicht so einseitig auf, wie Dodd es tut, der den ganzen Poimandres für eine gnostische Bearbeitung der biblischen Schöpfungsgeschichte hält und unser Stück (CH I 12–19) entsprechend für eine Bearbeitung von Gen. 1,26–30; 2,7–5,2 (The Bible², p. 145–169). Es wird sich kaum genau bestimmen lassen, wie weit der Verfasser selber über den biblischen Text spekuliert und wie weit er mit jüdischen Motiven durchsetztes Material übernommen hat.

Gen. 1,26f. beruhen. Dann läge der jüdische Gedanke der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen im Poimandres in doppelter Verwendung vor. Einmal ist der innere, wesentliche Mensch, der göttliche Anthropus das Bild Gottes; dann aber auch der menschliche Körper.

Schließlich sei noch eine Äußerung Reitzensteins zur Urmenschlehre des Poimandres angeführt, die uns einen wichtigen Aspekt dieser Lehre deutlich machen kann. Er meint: „Der Gott *Ἀνθρώπος* entschwindet nach dem Zeugungsakte plötzlich, wir wissen nicht wohin. Erwarten müßten wir, daß er, der vom Vater selbst entsendet und mit aller *ἐξουσία* ausgerüstet ist, mittelbar oder unmittelbar Erretter seiner Nachkommen wird und die Befreiung von der *εἰμαρμένη* vollbringt.“¹⁴ Reitzenstein hat richtig beobachtet, daß der Anthropus verschwindet. Dieser Umstand erklärt sich nun aber zwanglos, wenn man annimmt, daß der göttliche Anthropus die Fesseln seines Leibes nicht mehr abschütteln konnte und bei der Fortpflanzung des ersten irdischen Menschen zerteilt wurde, so daß sich in jedem menschlichen Individuum ein Teil von ihm befindet. Der Anthropus verschwindet in der Darstellung der Kosmogonie des Poimandres deshalb, weil er bald nach seinem Heruntersteigen in die ihm ähnliche Gestalt aufhört als Ganzheit zu existieren. Im Grunde ist ja die ganze Erzählung vom Gotte „Mensch“ im Poimandres nur ein ätiologischer Mythos, der erklären soll, wie es kommt, daß im irdischen Menschen sich ein göttlicher und deswegen erlösbarer Teil befindet. Dasselbe meint Haenchen, wenn er formuliert: „Scott hat ihn (sc. den Wandel im Schicksal des Urmenschen) mit treffender Kürze charakterisiert: aus dem *Ἀνθρώπος* ist der *ἄνθρωπος* geworden. Der mythische Urmensch ist verschwunden und hat unserer eigenen Gegenwart Platz gemacht.“¹⁵

¹⁴ Poimandres, S. 81.

¹⁵ ZThK 53/1956, S. 174.

KAPITEL VI

Der Gott „Mensch“ in der titellosen Schrift über den Ursprung der Welt aus dem Funde von Nag-Hamadi

In der sogenannten titellosen Schrift,¹ die – grob gesagt – vor dem vierten Jahrhundert n. Chr. – aus diesem Zeitraum stammt etwa die Handschrift² – abgefaßt sein muß, findet sich ein Motiv-Komplex, der vom Gotte „Mensch“ handelt und eine gewisse Verwandtschaft mit dem oben zitierten Abschnitt des Poimandres aufweist. Seiner Erörterung wenden wir uns nunmehr zu. Wie im AJ wird vom Hochmut des Demiurgen Jaldabaoth erzählt, daß er zu seinen Engeln sagte, er allein sei Gott, und es existiere kein anderer Gott außer ihm. Da wurde die Pistis Sophia, der Äon der Lichtwelt, von dem die Selbstentfremdung des Lichtes ausgegangen war, sehr zornig. Es heißt nun wörtlich (Lab I 151,17–21):

Ohne daß man sie sehen konnte, sagte sie: „Du irrst dich, Samael“, das bedeutet ‚der blinde Gott‘. „Es existiert ein unsterblicher, lichter Mensch vor dir, der sich offenbaren wird in euren Gebilden.“

Der Hochmut und die Torheit Jaldabaoths gehen schließlich so weit, daß er sich zu der Äußerung versteigt, wenn es jemanden vor ihm gebe, möge er sich doch offenbaren. Die Fortsetzung lautet (Lab I 156,2–159,34³):

Und siehe, sogleich kam ein Licht aus der oben befindlichen Achtheit. Es pasierte alle Himmel der Erde. Als der Archigenetor (Jaldabaoth) sah, daß das Licht schön war, als es erschien, wunderte er sich und schämte er sich sehr. Als dieses Licht sich offenbarte, zeigte sich eine Menschen-Gestalt in ihm, so daß er sich sehr wunderte. Und niemand sah sie außer dem Archigenetor allein und der Pronoia, die bei ihm ist. Sein Licht dagegen offenbarte sich allen Kräften der Himmel. Deswegen gerieten sie alle dadurch in Aufregung. Als die Pronoia den Engel sah, da verliebte sie sich in ihn. Er aber haßte sie, weil sie in der Finsternis war. Sie aber wollte sich um ihn schlingen und konnte es nicht. Als

¹ Der Text der ersten 14 Seiten: Lab I 145–158; Übers.: ThLZ 1959, Sp. 243 bis 256. Der Text der Seite Lab I 159 wurde veröffentlicht von H. Quecke: *Le Muséon* 72/1959, p. 349–353. Der Text der letzten Seiten ist noch unveröffentlicht; eine Inhaltsangabe davon findet sich bei Doresse: *Les livres secrets* I, p. 191s. Eine Publikation des ganzen Textes erfolgt durch Pahor Labib und A. Böhlig.

² Vgl. des näheren dazu ThLZ 1959, Sp. 244.

³ Wir geben nur den uns interessierenden Erzählungsfaden wieder. Die eingeschobenen Zwischenstücke lassen wir aus.

sie ihre Liebe nicht befriedigen konnte, goß sie ihr <Blut über ihn und⁴⁾ über die Erde aus. Seit jenem Tage nannte man jenen Engel Licht-Adam, dessen Übersetzung lautet: Der Blut-Mensch von Licht. Und die Erde breitete sich aus über den Heiligen Adamas, dessen Übersetzung lautet: Die stählerne, heilige Erde. Seit jenem Tage ehrten alle Mächte das Blut der Jungfrau. ...

(157) ... Es offenbarte sich (sc. aus dem Blute der Pronoia) der mann-weibliche Eros. Seine Männlichkeit ist Himireris (= Himeros), weil er Feuer aus dem Lichte ist. Seine Weiblichkeit, die bei ihm ist, ist eine Blut-Seele, etwas aus der Substanz der Pronoia. Er ist sehr schön in seiner Schönheit, wobei er anmutiger ist als alle Schöpfungen des Chaos. ... Nach jenem Eros sproß der Weinstock hervor aus jenem Blute (der Pronoia), das auf die Erde ausgegossen worden war. ...

Nach dem Weinstock sproß ein Feigenbaum und ein Granatbaum hervor auf der Erde und die übrigen Bäume nach ihrer Art, die ihren Samen in sich tragen aus dem (158) Samen der Mächte und ihrer Engel. ...

(159) ... Danach aber sproß der Ölbaum hervor, ... Der Ölbaum aber offenbarte sich aus dem Licht des ersten Adam ...

Die erste Seele aber (die Paargenossin des Eros/Himeros) liebte den Eros, der bei ihr war, und goß ihr Blut über ihn und über die Erde aus. Aus jenem Blute aber sproß zuerst die Rose hervor auf der Erde (und zwar) aus dem Dornenstrauch ...

Danach sprossen die schönen und wohlriechenden Blumen hervor auf der Erde nach ihrer Art aus jeder einzelnen Jungfrau unter den Töchtern der Pronoia. Als sie (nämlich) den Eros liebten, gossen sie ihr Blut über ihn und über die Erde aus.

Danach sprossen alle Kräuter hervor auf der Erde nach ihrer Art, die den Samen der Mächte und ihrer Engel haben. ...

Vor alle diesem aber, als er (sc. der Licht-Adam) sich an dem ersten (Schöpfungs-) Tage geoffenbart hatte, blieb er so zwei Tage lang auf der Erde. (Dann) versetzte er die Pronoia, die (ebenfalls) unten war, (wieder) in den Himmel und begab sich (wieder) hinauf zu seinem Lichte, und sogleich entstand (wieder) die Finsternis ...

Nach der Vorstellung und Darstellung unseres Textes heißt das höchste Gottwesen „Mensch“. Um den unwissenden Jaldabaoth von der Existenz dieses „Menschen“ zu überzeugen, erscheint ihm und seiner Paargenossin, der Pronoia, nun nicht wie im AJ die Gestalt des höchsten Gottes „Mensch“ selbst, sondern ein Bote in der Gestalt des Gottes „Mensch“ mit den Namen Licht-Adam (Lab I 156,21), Heiliger Adamas (156,23), Erster Adam (159,7). Die Pronoia verwickelt ihn in ein Liebesverhältnis, dessen besondere Art uns auf Grund der vorliegenden Darstellung nicht recht anschaulich wird. Jedenfalls sind der Licht-Adam und die Pronoia dabei oder danach auf der

⁴ Im koptischen Text steht „Licht“. Das scheint auf einem Irrtum zu beruhen. Schon der Sinnzusammenhang legt solche Vermutung nahe. Wir haben emendiert nach Lab I 159,9f. („sie goß ihr Blut über ihn und über die Erde aus“); 159,19f. („sie gossen ihr Blut über ihn und über die Erde aus“).

Erde. Die Liebe der Pronoia zu dem himmlischen Menschen ist der Ursprung der Erotik überhaupt. Jedoch die Frucht der Liebe der Pronoia zu dem himmlischen Menschen ist die erste Vegetation. Der Rest der Pflanzenwelt erwächst als Frucht ähnlicher Liebesbeziehungen der übrigen (weiblichen) Archonten. Nach zweitägigem Aufenthalt auf der Erde kehrt der himmlische Mensch wieder ins Lichtreich zurück.

Die oben erwähnte Verwandtschaft unseres ganzen Motiv-Komplexes vom Gotte „Mensch“ in der titellosen Schrift mit dem Poimandres, derentwegen wir seiner Erörterung diesen Platz im Rahmen unserer Untersuchung gaben, besteht in dem Motiv der Liebe der Pronoia zu dem Licht-Adam. Die Pronoia entspricht in gewisser Weise der „unteren Natur“ in Poimandres 14. In dieser Perspektive muß man wohl auch den merkwürdigen und nicht recht durchsichtigen Erzählungszug in der titellosen Schrift sehen, daß die Erde sich über den Heiligen Adamas ausbreitet (Lab I 156,22f.). Nur bringt die „untere Natur“ nach CH I 16f. Menschen nach dem Bilde des geliebten himmlischen Menschen hervor, während bei unserer Pronoia als Frucht ihrer Liebe zu dem himmlischen Menschen außer der Erotik selber die erste Vegetation erscheint.

Der Zug, der die Anschauung der titellosen Schrift von der des Poimandres unterscheidet, verbindet sie mit der manichäischen Kosmogonie. Auch nach der manichäischen Kosmogonie entsteht die Vegetation als Frucht einer un-erfüllten Liebe der Archonten. Der in Frage kommende Abschnitt des kosmogonischen Mythos besagt: Unzählige Archonten der Finsternis beiderlei Geschlechts sind als Sterne an den Himmel gekreuzigt. Der Dritte Gesandte (unserem himmlischen Menschen entsprechend) erscheint am Himmel und enthüllt den Archonten seine mann-weibliche Gestalt. Die männlichen Archonten werden durch seine schöne Weiblichkeit, die weiblichen Archonten durch seine schöne Männlichkeit sexuell erregt. Die männlichen Archonten lassen ihren Samen, die weiblichen Archonten lassen Fehlgeburten auf die Erde fallen. Der auf die Erde gefallene Same nun verwandelt sich in fünf sprossende Bäume, die Vorstufe der Pflanzenwelt.⁵

Fünf Bäume kann man übrigens auch in der titellosen Schrift zählen: 1. Weinstock, 2. Feigenbaum, 3. Granatbaum, 4. Ölbaum, 5. Dornstrauch. Vor allem aber wird der Zug, daß die weiblichen Archonten ihr Blut auf den Geliebten und auf die Erde ausgießen, von der manichäischen Vorstellung her einigermaßen verständlich.

⁵ Vgl. unten S. 109 f.

KAPITEL VII

Der Gott „Mensch“ bei Zosimus

In dem Buche des Zosimus, das den Titel trägt: *Περὶ ὀργάνων καὶ καμίνων γνήσια ὑπομνήματα περὶ τοῦ Ω στοιχείου*, findet sich eine eigenartige Ur-menschlehre, die der des Poimandres ebenfalls sehr ähnlich ist. Wir halten es wieder für richtig, eine Übersetzung des in Frage kommenden Textstückes der eigentlichen Erörterung voranzustellen. Der griechische Text dieses Stückes ist veröffentlicht in: Berthelot: *Alchimistes grecs* II, p. 230,17 bis 233,2; Reitzenstein: *Poimandres*, S. 104,1–106,12; Scott/Ferguson: *Hermetica* IV, p. 106,13–109,19. Wir benutzen die Paragrapheneinteilung von Scott/Ferguson, der sich auch Festugière in seiner Übersetzung angeschlossen hat; *La révélation d'Hermès Trismégiste* (RHT) 1², p. 268,3 bis 272,10.

(9) Und betrachte die Tafel, die Bitos gezeichnet hat, und <das, was geschrieben haben,>¹ der dreimal große Platon und der zehntausendmal große Hermes, daß Thot in der heiligen Sprache erklärt wird als „der erste Mensch“, der Deuter alles Seienden und der Namensgeber alles Körperlichen.

(10) Die Chaldäer aber, die Parther, die Meder und die Hebräer nennen ihn Adam, für den die Erklärung ist: jungfräuliche Erde, blutige Erde, feurige Erde und fleischerne Erde. Diese <Bücher> aber sind in den Bibliotheken der Ptolemäer gefunden worden, als man Asenas, den Hohenpriester Jerusalems, einen Übersetzer zu schicken² bat, der alles Hebräische ins Griechische und Ägyptische übersetzte. Von ihnen (sc. den Bibliotheken) aus wurden sie in jeden Tempel gebracht, am meisten aber zu dem Serapeum.

(11) So wird also der erste Mensch, der bei uns Thot ist, bei jenen Adam genannt, wobei sie ihn in der Sprache der Engel benennen. Darüber hinaus benennen sie ihn symbolisch nach vier Elementen aus der ganzen Sphäre, aus denen er dem Leibe nach besteht. Denn sein Buchstabe A stellt den Osten dar, die Luft; sein Buchstabe Δ aber stellt den Westen dar, die Erde, die infolge der Schwere hinabgesunken ist; . . . der Buchstabe M stellt den Süden dar, das zwischen diesen Körpern in der mittleren vierten Zone befindliche, reif machende Feuer. So wird nun der fleischliche Adam entsprechend der sichtbaren Hülle Thot genannt. Sein innerer Mensch aber, der geistliche, hat einen Hauptnamen und einen Beinamen. Den Hauptnamen kenne ich nun zwar nicht wegen der inzwischen vergangenen Zeit;³ denn nur der nicht aufzufindende Nikotheos

¹ Vgl. Festugière: RHT 1, p. 268,3.

² Vgl. Festugière: RHT 1, p. 268,12.

³ Festugière übersetzt: je l'ignore jusqu' aujourd'hui; RHT 1, p. 269,12–270,1.

kennt ihn; sein Beiname aber ist „Licht“, und das ist der Grund dafür, daß auch die Menschen Lichter genannt werden.

(12) Als „Licht“ in dem von der Heimarmene durchwehten Paradiese war, suchten die Archonten ihn, einen arglosen und nicht widerstrebenden, zu überreden, den bei ihnen befindlichen Adam anzuziehen, den aus der Heimarmene stammenden, den aus den vier Elementen gebildeten. Er wandte sich infolge der Arglosigkeit nicht zur Flucht;⁴ sie dagegen rühmten sich nun, ihn geknechtet zu haben.

(13) Den äußeren Menschen nannte Hesiod eine Fessel, mit der Zeus den Prometheus fesselte. Dann nach dieser Fessel schickte er ihm als eine andere Fessel die Pandora, die die Hebräer Eva nennen. Denn der Prometheus und der Epimetheus sind ein Mensch gemäß der allegorischen Rede, d.h. Seele und Leib. Und bald hat er ein Bild der Seele, bald ein Bild des Verstandes, bald aber ein Bild des Fleisches wegen des Ungehorsams des Epimetheus, in dem er ungehorsam war gegen den Prometheus, den eigenen Verstand.

(14) Denn unser Verstand sagt: „Der Sohn Gottes aber, der alles vermag und alles wird, was er will, erscheint einem jeden, wie er will.“

(15) Und bis jetzt und bis zum Ende der Welt kommt er und ist heimlich und offenbar bei den Seinen, indem er ihnen heimlich und durch ihren Verstand rät, sich von ihrem Adam zu trennen, der <sie> blendet und auf den geistlichen und aus Licht bestehenden Menschen eifersüchtig ist.⁵

(16) Dies aber geschieht, bis der Antimimos-Dämon kommt, der auf sie eifersüchtig ist und sie, wie schon vordem, irreführen will dadurch, daß er sagt, er sei der Sohn Gottes, obgleich er häßlich ist an Seele und Leib. Diese aber, da sie besonnener geworden sind dadurch, daß sie den wahren Sohn Gottes empfangen haben, geben ihm den eigenen Adam, damit er ihn morde, während sie ihre aus Licht bestehenden Geister in das eigene Land hinein retten, wo sie auch vor der Welt waren.

(17) Ehe der Antimimos, der eifersüchtige, das aber wagt, schickt er zuerst seinen Vorläufer aus Persien, der lügenhafte Reden hält und die Menschen in das Gefolge der Heimarmene führt.⁶ Sein Name aber hat neun Buchstaben, wenn man den Diphthong als zwei rechnet, entsprechend der Berechnung der Heimarmene. Dann nach ungefähr sieben Perioden wird er selbst in seiner eigenen Natur kommen.

(18) Und dies <lehren> nur die Hebräer und die heiligen Bücher des Hermes über den aus Licht bestehenden Menschen und seinen Führer, den Sohn Gottes, über den aus Erde bestehenden Adam und seinen Führer, den Antimimos, der lästerlich und verführerisch sagt, er selbst sei der Sohn Gottes. Die Griechen aber nennen den aus Erde bestehenden Adam Epimetheus, dem geraten wurde von seinem eigenen Verstand, d.h. von seinem Bruder, die Geschenke des Zeus

⁴ Festugière übersetzt: Lui, comme c'était sans malice, ne s'y refusa point; RHT I, p. 270,8.

⁵ Festugière übersetzt: qui les aveugle et qui jalouse l'homme spirituel et lumineux; RHT I, p. 271,3s.

⁶ Festugière übersetzt: et qui entraîne les hommes dans le cortège de la Fatalité; RHT I, p. 271,14.

nicht anzunehmen. Doch zu Fall gebracht, Buße tuend und das selige Land suchend . . . <Der Prometheus aber, d. h. der Verstand,> erklärt alles und rät in allen Dingen denen, die verständige Ohren haben. Diejenigen aber, die nur die leiblichen Ohren haben, gehören der Heimarmene, indem sie nichts anderes annehmen oder bekennen.

Dieses Textstück mit der Lehre vom Menschen ist vom Christentum nicht beeinflußt worden.⁷ In § 14 finden sich einige, den Gedankengang merklich störende, christliche Interpolationen.⁸ Wir haben sie, da sie ja dem ursprünglichen Texte fremd waren, gar nicht erst mit übersetzt.

Ehe wir nun die Beziehungen der Urmenschlehre des Zosimus zu der des Poimandres erörtern können, ist es noch nötig, zwei Mißverständnisse unseres Textes zu widerlegen. Bousset versteht den Text von § 12 so, daß die Archonten sich vergeblich darum bemühen, den himmlischen Urmenschen zu verführen. Sie rühmten sich zu Unrecht, ihn geknechtet zu haben: „Weiter heißt es dann von dem Urmenschen mit dem Beinamen φῶς, daß ihn einst die Dämonen hätten bereden wollen, den von ihnen geschaffenen Adam, den aus der Heimarmene und von den vier Elementen stammenden, anzuziehen; der aber habe wegen seiner unverdorbenen Natur nicht gewollt.“⁹ Es handelt sich um die Interpretation des Satzes: ὁ δὲ διὰ τὸ ἄκακον οὐκ ἄπεστράφη (§ 12, Scott/F. IV 107, 14s.). τὸ ἄκακον kann nach dem vorhergehenden Satz nicht die unverdorbene Natur als Grund des Widerstandes meinen; ἄκακος ist dort im Sinne von „arglos“ gebraucht. τὸ ἄκακον ist also auch hier etwas Negatives. Dann aber kann es nur den Grund dafür bezeichnen, daß die Archonten bei dem oberen Menschen auf keinen Widerstand stießen. οὐκ ἄπεστράφη muß dann übersetzt werden: er wandte sich nicht ab (sc. von den Archonten und ihrem Ansinnen), er floh nicht. Im übrigen entspricht diese Interpretation allein dem Folgenden, wo vorausgesetzt wird, daß der obere Mensch in Adam gefangen ist.

Eines anderen Mißverständnisses unseres Textes hat sich Quispel schuldig gemacht, wenn er behauptet: „Es muß nun aber beachtet werden, daß Adam in dieser Erzählung des Zosimus nach seinem Fall bereut hat und das Paradies wieder bekommen hat. (δῶμος καὶ σφαλεις καὶ μετανοήσας καὶ τὸν εὐδαίμονα χῶρον ζητήσας.)“¹⁰ Diese Auffassung Quispels ist nicht ganz unmöglich. Man könnte natürlich ζητεῖν in § 18 (Scott/F. IV 109, 16) als „aufsuchen“, „aufspüren“ verstehen. Näher liegt allerdings von vornherein die Auffassung als „suchen“, „trachten nach“. Quispel faßt den Satz, dessen verbum finitum ja fehlt, anscheinend so auf, daß die drei Partizipien drei aufeinander folgende, voneinander getrennte Akte bezeichnen: Der

⁷ Vgl. Festugière: RHT I, p. 270 n. 10. Reitzenstein ist dagegen der Meinung, das Christentum habe halb unbewußt eingewirkt; Poimandres, S. 106.

⁸ Vgl. Reitzenstein: Poimandres, S. 105 N. 4. 6; Festugière: RHT I, p. 270 n. 10.

⁹ Hauptprobl., S. 192. ¹⁰ Der gnost. Anthopos, S. 217.

Urmensch fällt, tut daraufhin Buße und erlangt dadurch das Paradies wieder. Nun ist aber nach der Anschauung unseres ganzen Textstückes der Urmensch in dem körperlichen Adam als Seele gefangen und kehrt nur dadurch Stück für Stück in das Paradies zurück, daß der einzelne Mensch seinen Adam, d. h. seinen Leib, dem Antimimos-Dämon überläßt und seine Seele in das Paradies hinein rettet. Dann aber kann nicht schon der noch ungespaltene Urmensch in das Paradies zurückgekehrt sein, womit die Auffassung des ζητεῖν als „streben nach“ als die einzig richtige erwiesen ist. μετανοήσας und ζητήσας sind dann parallele Bezeichnungen der Reue des Urmenschen über seinen Fall.

Die uns nun besonders interessierende Anschauung des Zosimus ist zusammengefaßt folgende: Es gab einen himmlischen Urmenschen. Diesen verleiteten die Archonten, ein körperliches Gebilde anzuziehen, den irdischen Urmenschen Adam. Der Körper erweist sich als eine Fessel für den himmlischen Urmenschen, von der er nicht wieder los kommt. Der himmlische Urmensch ist nun die Seele des irdischen Urmenschen. Er wird durch die Fortpflanzung Adams in die vielen Seelen der Nachkommen Adams zerspalten. In jedem Menschen ist also ein Stück des himmlischen Urmenschen gefangen. Der himmlische Urmensch kehrt dadurch ins Lichtreich zurück, daß seine Teile, die Einzelseelen, in das Paradies hinaufsteigen.

Diese Lehre stimmt nun genau mit den Anschauungen überein, die wir im Poimandres mit anderen Spekulationen verbunden fanden. Aus dieser Übereinstimmung ist zu schließen, daß die im Poimandres enthaltene Lehre, die mit der des Zosimus übereinstimmt, ursprünglich selbständig war. Derselbe Schluß legt sich in umgekehrter Richtung auch von der Urmenschlehre der titellosen Schrift aus nahe, wo das aus dem Poimandres bekannte Liebesmotiv in der Verbindung mit einer in den Einzelheiten anderen Urmenschlehre, als wir sie im Poimandres finden, vorliegt.¹¹

Bei Zosimus fehlen nun bei sonst voller Übereinstimmung mit dem Poimandres allerdings zwei Gedanken: der Gedanke, daß der himmlische Urmensch das Abbild Gottes ist, und der Gedanke, daß der irdische Leib dem himmlischen Urmenschen ähnlich ist. Der erste Gedanke kann in der Zosimus-Stelle gar nicht auftauchen, weil Zosimus sich überhaupt nicht über das Verhältnis des himmlischen Urmenschen zu Gott äußert. Der zweite Gedanke ist bei Zosimus ausgelassen. Es wird wohl gesagt, daß der himmlische Urmensch überredet, d. h. verführt worden sei, in den irdischen Adam herabzukommen. Aber Einzelheiten über die Verführung finden sich im Text nicht.

Dafür haben wir bei Zosimus noch deutlichere Anzeichen als im Poimandres für den jüdischen Ursprung der Urmenschlehre. Der irdische Mensch heißt

¹¹ Vgl. oben S. 49–51.

Adam: § 10 (Scott/F. IV 106,18); § 11 (Scott/F. IV 106,24; 107,6); § 12 (Scott/F. IV 107,13); § 15 (Scott/F. IV 108,10); § 16 (Scott/F. IV 108,24); § 18 (Scott/F. IV 109,12. 13). Sein Weib heißt Eva: § 13 (Scott/F. IV 107,18). Adam wird genannt ὁ γῆϊνός 'Αδάμ: § 18 (Scott/F. IV 109,11s. 13); das weist deutlich auf LXX Gen. 2,7; 3,19. Der irdische Adam ist weiter ἐρμηνεύς πάντων τῶν ὄντων καὶ ὀνοματοποιὸς πάντων τῶν σωματικῶν: § 9 (Scott/F. IV 106,16); das erinnert an LXX Gen. 2,19f. Nicht nur die Gestalt des irdischen Urmenschen ist mit Hilfe von Motiven der Schöpfungsgeschichten aus der Genesis geschildert, sondern auch die Gestalt des himmlischen Urmenschen. Er befand sich ja zu Anfang ἐν τῷ Παραδείσῳ: § 12 (Scott/F. IV 107,11s.); vgl. LXX Gen. 2,15. Unsere Vermutung über den Ursprung der Lehre vom Gotte „Mensch“ wird nach alledem auch von Zosimus unterstützt. Danach dürften dann also die beiden Urmenschen des Zosimus, der himmlische und der irdische, durch Verdoppelung des Urmenschen aus Gen. 1. 2 entstanden sein.

Nun sprechen nicht nur diese sozusagen objektiven Kriterien für den jüdischen Ursprung der Urmenschlehre des Zosimus wie der gnostischen Urmensch-Spekulation überhaupt. Hinzu kommt nämlich, daß der Verfasser selbst der Meinung ist, die vorgetragene Lehre sei jüdisch. Das geht deutlich aus § 18 hervor, wo es heißt: καὶ ταῦτα μόνοι 'Εβραῖοι καὶ αἱ ἱεραὶ 'Ερμου βίβλοι περὶ τοῦ φωτεινοῦ ἀνθρώπου . . . κτλ. (Scott/F. IV 109,10s.). Hermetische Schriften sind die unmittelbare Quelle – oder eine Quelle – gewesen, aus der Zosimus seine Urmenschlehre schöpfte, das besagt die zweite Angabe;¹² in ihrem Wesen und Ursprung aber ist die Lehre hebräisch, d. h. jüdisch, das besagt die erste Angabe. Auf den jüdischen Ursprung weist der Verfasser auch in § 10 hin, wo er erzählt, zur Zeit des Jerusalemer Hohenpriesters Asenas seien in den Bibliotheken der Ptolemäer in Alexandria geheimnisvolle hebräische Bücher gefunden worden. Daraufhin habe man den Hohenpriester Asenas veranlaßt, einen Übersetzer nach Alexandria zu schicken. Der habe dann die hebräischen Bücher, die die Urmenschlehre enthielten, ins Griechische und Ägyptische übersetzt. Ob diese Schilderung irgendwelchen historischen Tatsachen entspricht, daran kann man mit Fug und Recht zweifeln. Aber darauf kommt es in unserem Zusammenhang auch gar nicht an. Uns interessiert nur der Umstand, daß auch in dieser Erzählung zum Ausdruck gebracht wird, daß der Verfasser der Schrift die in ihr vorgetragene Lehre vom Urmenschen für jüdisch hält.

¹² Vgl. Scott/Ferguson: *Hermetica* IV, p. 132; Festugière: *RHT* 1, p. 271 n. 10.

KAPITEL VIII

Der Gott „Mensch“ in der Naassenerpredigt

Die fünfte gnostische Schrift, die eine ausführliche Urmenschlehre enthält, ist die sogenannte Naassenerpredigt: Hippolyt Elench. V 7,3–9,9 (Wendl. 79,10–100,10). Die neutestamentlichen Zitate stören den Zusammenhang und die Gedankenführung dieser Schrift in so empfindlicher Weise, daß sie überhaupt nur verständlich ist, wenn man diese Zitate ausläßt. Es liegt also der jetzigen Naassenerpredigt ein Text zugrunde, der noch nicht vom Christentum beeinflußt war. Erst nachträglich ist er durch Zitate aus dem Neuen Testament christianisiert worden. Soweit ist unseres Erachtens Reitzenstein recht zu geben.¹

Unsere Schrift, die durch Hippolyt vor dem Untergange und dem Vergessen werden bewahrt worden ist, bildet nach unserem Urteil das geistreichste Produkt, das die Gnosis überhaupt hervorgebracht hat und uns erhalten geblieben ist. Sie will den Beweis führen, daß alle Menschen, Griechen, Libyer, Assyrer, Chaldäer, Phrygier, Ägypter, Samothraker, Hämonier, eine bestimmte Lehre vom Urmenschen kennen, ohne daß sie sich dessen bewußt sind. Das Mittel für diesen Beweis ist die Allegorie. Damit ist gegeben, daß die Lehre vom Urmenschen immer nur vorausgesetzt, nie aber entwickelt wird. Um sie mit den bisher behandelten Urmenschlehren vergleichen zu können, bedarf es ihrer Rekonstruktion aus dem Text, und danach sieht sie so aus:

Der Vater des Alls² heißt Adamas,³ τέλειος ἄνθρωπος,⁴ ἀρχάνθρωπος.⁵ Er gebiert einen Sohn,⁶ der dem Vater wesensgleich ist (κατὰ πάνθ' ὁμοούσιος)⁷ und ebenfalls ἀρχάνθρωπος genannt wird.⁸ In der unteren Welt formen die vielen Kräfte, die unter dem Demiurgen Esaldaios⁹ stehen, eine Gestalt, nämlich Adam, den ersten irdischen Menschen, nach dem Bilde des Vaters des Alls, der ja der Urmensch ist.¹⁰ Es ist dies ein πλάσμα πῆλινον,¹¹ ein πλάσμα χοϊκόν.¹² Es liegt wie eine Bildsäule ohne Atem, bewegungslos

¹ Vgl. Stud., S. 105f.

² 97,24; vgl. auch 78,5–8; 268,12f. Wir zitieren der Kürze halber nur nach den Seiten und Zeilen der Ausgabe von Wendland.

³ 80,8; 86,8; 87,15; 88,1; 89,11. 21; 92,12; 96,22.

⁴ 92,28.

⁵ 86,7f.; 88,1.

⁶ 97,24–98,3.

⁷ 91,5.

⁸ 90,26; 91,4.

⁹ 86,9f.

¹⁰ 80,6–8.

¹¹ 86,8f.

¹² 88,2f.; 91,25–92,1.

und starr am Boden.¹³ Der Sohn des Vaters, sozusagen der zweite Urmensch, steigt nun aus der oberen Welt herab; kommt an den zwischen oberer und unterer Welt sich befindenden Gewalten unerkannt vorbei und nimmt Wohnung in dem ihm und seinem Vater ähnlichen, schlammigen und lehmigen Gebilde.¹⁴ Dieser Körper erweist sich aber als eine Falle. Der herabgekommene zweite Urmensch ist in ihm gefangen. Der Körper ist ein πλάσμα τῆς λήθης,¹⁵ weil er den Sohn vergessen läßt, wer er ist und woher er kam. Ist der Körper doch aus einander widerstreitenden Elementen zusammengesetzt,¹⁶ deren Kampf den im Leibe befindlichen zweiten Urmenschen nicht zur Ruhe und zur Besinnung kommen läßt. Er ist im Körper wie in einem Grabe vergraben.¹⁷ So kann die Herabkunft des zweiten Urmenschen auch als ein Herabfall bezeichnet werden.¹⁸ Aber nicht nur gefangen ist der Sohn des Vaters des Alls, er wird auch noch in unzählige Teile zerspalten. Adam, der erste irdische Mensch, in dem er sich ja zunächst befindet, vermehrt sich. Und jeder seiner Nachkommen enthält in sich ein Stück des herabgekommene zweiten Urmenschen. So stehen sich denn gegenüber der ἀχαρακτήριστος ἄνθρωπος¹⁹ in der oberen Welt (= der Vater des Alls) und der κεχαρκτηρισμένος ἄνθρωπος²⁰ in der unteren Welt (= der in den menschlichen Körpern gefangene und zerteilte Sohn des Allvaters); der selige obere ἄνθρωπος²¹ und der ἔσω ἄνθρωπος.²² Aber der Sohn des Vaters, der zweite Urmensch, ist auch in der Gefangenschaft ein τέλειος ἄνθρωπος,²³ weil ihm die Möglichkeit der Rückkehr geblieben ist. Freilich bedarf es dazu des ἀναγεννᾶσθαι.²⁴ Die Wiedergeburt des zweiten Urmenschen vollzieht sich in der Wiedergeburt der einzelnen Menschen, darin, daß die einzelnen Menschen zur Gnosis gelangen.

Die Übereinstimmung der Urmenschlehre der Naassenerpredigt mit der Urmenschlehre des Poimandres und Zosimus ist offenkundig. Im großen und ganzen bieten die drei Schriften dieselbe Lehre vom Gotte „Mensch“. Im Unterschied zu der Zosimus-Stelle tritt in der Naassenerpredigt der Gedanke der Ähnlichkeit des irdischen Adam mit dem himmlischen Urmenschen wieder klar heraus; im Unterschied zum Poimandres, wo die Gottähnlichkeit der irdischen Gestalt durch den himmlischen Menschen, einen Sohn Gottes, vermittelt war, ist der irdische Adam direkt nach dem Bilde Gottes geschaffen. Vor allem aber finden wir in der Naassenerpredigt die ausdrückliche Bezeichnung auch des höchsten Gottes als Urmenschen, was unsere obigen Ausführungen²⁵ über Gott als den eigentlichen Urmenschen im Poimandres als richtig erweist.

Nun hat aber Bousset, gestützt auf einen Beweisgang Reitzensteins, daß der Naassenerpredigt eine rein heidnische, von Judentum und Christentum

¹³ 80, 6f. ¹⁴ 91, 18–92, 1. ¹⁵ 88, 2f. ¹⁶ 92, 21f. ¹⁷ 93, 13f. ¹⁸ 87, 22.

¹⁹ 92, 5; 93, 3. ²⁰ 93, 3f.; 91, 23. ²¹ 86, 7; 89, 11. ²² 87, 20. 22.

²³ 93, 4f. (2×); 96, 4.7. ²⁴ 93, 5. ²⁵ Vgl. oben S. 46.

unbeeinflusste Schrift zugrunde liege,²⁶ und auf Grund der unseres Erachtens unbestreitbaren Tatsache, daß die ganze Schrift ein Kommentar des am Schluß²⁷ zitierten Attisliedes ist, die Meinung vertreten, daß die Urform der Naassenerpredigt eine Schrift von Attis-Mysten gewesen sei, in deren Gedankenwelt die Urmensch-Spekulation eingedrungen wäre.²⁸ Eine ganz ähnliche Auffassung vertritt auch Reitzenstein selbst.²⁹ Dagegen lassen sich aber gewichtige Einwände geltend machen. Zunächst widerspricht sie dem οὐκ εἰδὼς ἃ λέγει;³⁰ auch der Sänger des Attisliedes, also auch die Attisgläubigen wissen nicht, was sie sagen, d. h. kennen die Lehre vom Urmenschen nicht. Dann aber widerspricht die Boussetsche These auch der ganzen ursprünglichen Schrift, die die Phrygier nicht anders behandelt als die übrigen behandelten Völker. Es wird nicht ausgeführt, daß alle Menschen im Grunde den Attis kennen und daß das der Urmensch sei, sondern es wird gesagt: wie die anderen Völker, so haben auch die Phrygier unbewußt die Vorstellung vom Urmenschen. Also benutzt einer, der selbst kein Attisgläubiger ist, das synkretistische Attislied, um den Gedanken durchzuführen, daß alle Menschen die Vorstellung vom Urmenschen unbewußt haben.

Reitzenstein hat nun seine ursprüngliche Ansicht, daß die Naassenerpredigt in der Urform weder vom Judentum noch vom Christentum beeinflusst war, später korrigiert: Einige der alttestamentlichen Zitate lassen sich aus dem Zusammenhang überhaupt nicht wegdenken. So ist denn eine Beteiligung hellenistischer Juden an der Entstehung der Urform der Naassenerpredigt anzunehmen.³¹ Gleichwohl ist er weiterhin der Meinung, daß die in ihr enthaltene Anthropus-Lehre wesentlich heidnisch sei.³² Das ist eine Kompromißansicht und kaum glaublich. Weiter scheint uns die Stelle Hippol. Elench. V 9,7 zu führen, wo es heißt: Ταῦθ' οὕτως σχεδιάζουσι, τὰ ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων λεγόμενά τε καὶ γινόμενα πρὸς ἴδιον νοῦν <ἐρμηνεύοντες>, πνευματικὰ φάσκοντες πάντα γίνεσθαι (Wendl. 99,4–6). Daraus muß man doch wohl schließen, daß die Gruppe von Menschen, die die Lehre vom Urmenschen vertritt, außerhalb der in der Schrift genannten Völker zu suchen ist, d. h. außerhalb der Griechen, Libyer, Assyrier, Chaldäer, Phrygier, Ägypter, Samothraker, Hämonier. Bedenkt man außerdem, daß unsere Schrift schon in ihrer Urform alttestamentliche Zitate aufweist, dann ergibt sich daraus der Schluß, daß die Gnostiker, die die in der Urform der Naassenerpredigt dargebotene Urmenschlehre vertreten, Juden sind; d. h., Juden haben bei der Entstehung unserer Schrift nicht nur mitgewirkt, sondern haben sie selbst geschaffen. Dann aber wird auch der Inhalt, die Urmenschlehre stark jüdisch beeinflusst sein.

²⁶ Vgl. Poimandres, S. 81–83. ²⁷ V 9,8 (Wendl. 99,11–23).

²⁸ Hauptprobl., S. 183f. ²⁹ IEM, S. 94 N. 2; Studien, S. 106.

³⁰ V 9,7 (Wendl. 99,10). ³¹ Stud., S. 105f. ³² Stud., S. 105.

Da nach dem Ausgeführten jüdischer Einfluß nicht nur auf die Naassenerpredigt als Ganzes, sondern auch auf ihr Zentrum, die Urmenschlehre, im allgemeinen anzunehmen ist, dürfen wir nun im besonderen aus den zwei markanten Zügen dieser Urmenschlehre, daß nämlich der himmlische wie der irdische Urmensch nach dem Bilde Gottes gestaltet seien, und im Hinblick auf den im Poimandres, in der titellosen Schrift aus Lab I und bei Zosimus vorliegenden Sachverhalt schließen, daß sie entsprechend unserer oben ausgesprochenen Vermutung letztlich im wesentlichen auf einer Spekulation über die Stelle Gen. 1,26f. beruht.

KAPITEL IX

Der Gott „Mensch“ im Wesen der Archonten

Die gnostische Abhandlung mit dem Titel „Das Wesen der Archonten“¹ findet sich in der Handschrift unmittelbar vor der bereits behandelten titellosen Schrift, mit der sie äußerst eng verwandt ist. Für ihre Abfassung gilt als terminus post quem non ebenso wie bei der titellosen Schrift etwa das vierte Jahrhundert n. Chr. Auch sie enthält eine Textstelle, die in unserem Zusammenhang interessiert und deswegen behandelt werden muß. Der in Frage kommende Abschnitt lautet (Lab I 135,11–136,16):

Die Unvergänglichkeit blickte herab auf die Gebiete des Wassers. Ihr Bild offenbarte sich in dem Wasser, und die Mächte der Finsternis verliebten sich in sie. Sie konnten aber jenes Bild, das sich ihnen im Wasser geoffenbart hatte, wegen ihrer Schwäche nicht erreichen; denn die Seelischen können das Geistige nicht erreichen; sie stammen nämlich von unten, dieses dagegen stammt von oben. Deswegen blickte die Unvergänglichkeit auf die Gebiete herab, damit sie nach dem Willen des Vaters das All mit dem Licht vereinige. Die Archonten faßten einen Beschluß und sagten: „Kommt, laßt uns einen Menschen schaffen (Gen. 1,26), aus Staub von der Erde (Gen. 2,7)!“ Sie bildeten den Leib, so daß es ein ganz und gar Erdgeborener war. Der Leib, den die Archonten aber haben, ist [mann-]weiblich; die Gesichter sind die von Tieren. Sie nahmen [Staub] von der Erde. Sie bildeten [ihren Menschen] nach ihrem Leibe und [nach dem Bilde] Gottes, das sich [ihnen] in dem Wasser geoffenbart hatte. Sie sagten: [„Kommt,] wir [wollen] es (sc. das Bild) in unserem Gebilde erreichen, [damit] es sein Eben-[Bild] sieht, [zu ihm kommt] und wir es in unserem Gebilde festhalten“, während sie die Kraft Gottes in ihrer Kraftlosigkeit nicht erkannten. Er (sc. der oberste der Archonten Jaldabaoth) blies in sein Gesicht (Gen. 2,7a LXX), und der Mensch war seelisch auf der Erde, viele Tage lang. Sie vermochten nun infolge ihrer Kraftlosigkeit nicht, ihn aufzurichten. Wie die Wirbelwinde beharrten sie dabei, jenem Bilde, das sich ihnen in dem Wasser geoffenbart hatte, aufzulauern. Sie wußten aber nicht, wie groß seine Kraft war. Dies alles aber geschah nach dem Willen des Vaters des Alls. Danach sah der Geist den seelischen Menschen auf der Erde; und der Geist kam aus der stählernen Erde heraus. Er kam herab und ließ sich in ihm nieder. Jener Mensch wurde zu einer lebendigen Seele (Gen. 2,7b).²

In unserem Text wird das höchste göttliche Wesen, die Unvergänglichkeit bzw. Gott, zwar nicht ausdrücklich „Mensch“ oder „erster Mensch“ ge-

¹ Text: Lab I 134–145; Übers.: ThLZ 1958, Sp. 661–670; Leipoldt/Schenke: Koptisch-gnostische Schriften, S. 69–78.

² Vgl. ThLZ 1958, Sp. 664; Leipoldt/Schenke: Koptisch-gnostische Schriften, S. 72f.

nannt, ist aber doch in der Sache der Urmensch. Deswegen und wegen der in die Augen springenden Ähnlichkeit unseres Abschnittes mit den bereits erörterten Texten glauben wir, auf seine Behandlung nicht verzichten zu sollen.

Vor allem weiteren muß jedoch eine rein exegetische Frage beantwortet werden, nämlich was für ein Wesen der genannte, so unvermittelt im Text auftretende Geist ist, der in dem irdischen Menschen schließlich Wohnung nimmt. Nach AJ CG I 15,19–21 und Lab I 58,17f. ist der Heilige Geist die Mutter der Lebendigen. In unserer Schrift, dem Wesen der Archonten, wird an einer späteren Stelle (Lab I 137,15) das geistige Weib die Mutter der Lebendigen genannt. Dies geistige Weib ist nach Lab I 137,19 aber das Ebenbild Adams. Aus dem allen möchten wir schließen, daß der in dem von uns zitierten Text so unvermittelt eingeführte Geist das geistige Weib und das Vorbild Adams, d. h. das Spiegelbild der Unvergänglichkeit im Wasser darstellt.³ Der Geist wäre demnach in der Schilderung überhaupt kein neuer Faktor, neu wäre vielmehr nur die Bezeichnung „Geist“ für das, was zuvor „Bild“ genannt wurde. Und auch das Motiv für einen solchen, wenn auch sprunghaften, Wechsel im terminus läßt sich leicht erkennen: Wenn die Archonten das Bild im menschlichen Leibe gefangen haben werden, wird es dort als ein versprengter Teil des Lichtes das höchste anthropologische Prinzip bilden, nämlich den Geist. Es scheint also so, als dränge sich hier ein anthropologischer Gesichtspunkt etwas vorschnell in die Schilderung des Mythos ein. Außerdem kommt der Begriff „Geist“ in unserem Text gar nicht so ganz unvorbereitet. Denn schon ziemlich am Anfang unserer Textstelle (Lab I 135,15–20) war indirekt zum Ausdruck gebracht worden, daß das Bild der Unvergänglichkeit etwas Geistiges sei.

Nach alledem ist die Vorstellung unseres Textes von der Entstehung des irdischen Menschen in den Hauptzügen, auf die es uns ankommt, klar und in sich geschlossen: Der oberste Gott, den man „Urmensch“ nennen könnte, spiegelt sich in dem Wasser der Tiefe. Dieses Spiegelbild Gottes wird gewissermaßen zu einer eigenen Person. Die Archonten verlieben sich dahin-ein. Weil sie seiner nicht auf direktem Wege habhaft werden können, versuchen sie es mit einer List. Sie bilden einen dem Spiegelbild Gottes ähnlichen Körper aus Erde, um es in diesen vermöge der Ähnlichkeit hineinzulocken und darin festzuhalten. Die List gelingt; das inzwischen in den Himmel zurückgekehrte Spiegelbild Gottes steigt in den Leib hinab und bildet, in ihm nun gefangen, den geistigen Teil und das Lebensprinzip. Daß der Körper für das Himmelswesen zur Falle wird, verbindet unseren Text mit Zosimus und der Naassenerpredigt. Das Motiv der Liebe der Archonten

³ Vgl. ThLZ 1958, Sp. 664 N. 13; Leipoldt/Schenke: Koptisch-gnostische Schriften, S. 73 N. 1.

erinnert an die Darstellung des Poimandres und die titellose Schrift. Das Spiegelbild im Wasser läßt außer an den Poimandres auch an die zitierten Stellen aus dem A J denken.

Die Grundstruktur der Anschauung ist aber die aus dem Poimandres und der Naassenerpredigt bekannte: Erster Mensch (oberster Gott), zweiter Mensch (Spiegelbild), irdischer Mensch. Der zweite und der irdische Mensch sind dem ersten Menschen ähnlich. Der zweite Mensch bildet das höhere Prinzip im irdischen Menschen. Was schließlich die Frage der Herkunft dieser Anschauung anbelangt, so weisen die alttestamentlichen Motive in unserem Text wieder sehr deutlich auf den von uns vermuteten Ursprung der Lehre vom Gotte „Mensch“.

KAPITEL X

Die beiden Typen der Lehre vom Gotte „Mensch“

Die Vermutung über den Ursprung der Gestalt des Gottes „Mensch“ und der Lehre vom Gotte „Mensch“, die sich uns bei der Erörterung der in Frage kommenden Texte des AJ aufgedrängt hatte, hat sich an Hand der übrigen Schriften, die ausführlich von dieser Gestalt reden, zur Gewißheit verdichtet. In allen behandelten Texten stand der himmlische Urmensch in einer so engen Verbindung zu der Lehre von der Menschenschöpfung und hat in ihr einen so guten Sinn, daß wir anzunehmen genötigt sind, er sei in dieser Lehre ursprünglich beheimatet. Die Lehre von der Menschenschöpfung ist in diesen Texten nun, wie wir sahen, verwurzelt in Motiven aus den Schöpfungsgeschichten der Genesis, insbesondere dem Motiv der Gottesebenbildlichkeit Gen. 1,26f. Dann aber liegt doch die Annahme nahe, daß die Gestalt des Gottes „Mensch“ und die Lehre vom Gotte „Mensch“ ihren Ursprung gnostischen Spekulationen über das jüdische Theologumenon von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bzw. über die Schriftstelle Gen. 1,26f. verdanken.¹

Ehe wir jedoch diese Frage weiterverfolgen, wollen wir den Blick noch einmal rückwärts richten, um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Lehre vom Gotte „Mensch“ in den erörterten Texten zu überschauen. Es begegneten uns im Verlaufe unserer Untersuchung nämlich zwei verschiedene Typen dieser Lehre, die gleichwohl denselben gnostischen Sinn haben. Für den ersten Typ, vertreten durch das AJ, haben wir diesen Sinn oben ausführlich behandelt.² Hinsichtlich des zweiten Typs bedarf es keiner Erörterung darüber, daß hier derselbe gnostische Sinn vorliegt wie bei dem ersten Typ. Wir wollen die beiden Typen einmal nebeneinanderstellen, um die charakteristischen Unterschiede scharf herauszuarbeiten.

Der erste Typus findet sich wie gesagt im AJ: Gott ist der Urmensch. Nach seinem Bilde entsteht der irdische Urmensch. Das gewissermaßen auf dem irdischen Urmenschen liegende Bild des göttlichen Urmenschen ist das Göttliche und Wesentliche am irdischen Menschen. Diese Lehre ist im AJ

¹ Eine Beziehung dieser Stelle zur Urmenschlehre erwägt auch Mowinckel, allerdings möchte er dann annehmen, daß Gen. 1,26f. umgekehrt von der Urmenschideologie beeinflusst sei. Vgl. Urmensch u. „Königsideologie“, *Studia Theologica* II/1948, S. 83. ² Vgl. oben S. 38-43.

mit dem Gedanken von der göttlichen Lichtkraft verbunden. Ob sie nun einmal selbständig bestanden hat – worauf uns manches hinzudeuten scheint – oder nicht, sie ist von der Lichtkraft-Anschauung jedenfalls theoretisch ablösbar.

Der zweite Typus wird von den anderen behandelten Texten dargeboten, nämlich von dem Poimandres, von Zosimus, von der Naassenerpredigt, von dem Wesen der Archonten. Der charakteristische Zug, der diesen Typ von dem ersten unterscheidet und die Schriften dieses Typs miteinander verbindet, ist, daß die im irdischen Menschen befindliche und ihn mit der oberen Welt verbindende Lichtkraft in einem im Leibe eingeschlossenen und nach dem Bilde des höchsten Gottes als des Urmenschen gestalteten himmlischen Menschen besteht. Ähnlich wie im AJ entsteht nach ihrer Auffassung entsprechend dem Bilde des höchsten Gottes, der der eigentliche Urmensch ist, der irdische Urmensch. Vorher aber entsteht nach dem Bilde Gottes neben Gott noch ein zweiter himmlischer Urmensch. Von der Ähnlichkeit des irdischen Urmenschen verleitet kommt dieser himmlische Urmensch in den irdischen Urmenschen hinab und wird zu dessen höherem Prinzip.

Der erste Typ der Lehre vom Gotte „Mensch“ kennt also nur zwei Urmenschen: Gott und den Stammvater der irdischen Menschen. Beim zweiten Typ begegnen dagegen drei Urmenschen: Gott, der himmlische Urmensch und der Stammvater der irdischen Menschen.

Wenn wir aber nur die Unterschiede beider Lehrtypen voneinander ins Auge fassen wollten, würden wir unserem Gegenstande nicht gerecht werden. Das Bild muß ergänzt werden durch eine Erörterung der Verbindungslinien, die zwischen den zwei Typen hin- und herlaufen, genauer gesprochen zwischen dem zweiten Typ und dem anthropogonischen System des AJ, in dem ja, wie oben schon bemerkt wurde, die Urmenschlehre des ersten Typs mit der Lichtkraft-Anschauung verbunden ist. Es geht dabei nicht mehr um die bereits erörterten Verbindungen und Übereinstimmungen zwischen beiden Typen, die uns zu der grundlegenden Erkenntnis führten, daß sie beide den gleichen Ursprung haben, sondern gewissermaßen um die Querverbindungen.

Zunächst ist der Mensch, der im AJ nach dem Bilde Gottes geschaffen wird, gar nicht der wirklich irdische Adam. Das Gebilde, das durch die Zusammenarbeit der sieben Gewalten, der sieben Kräfte und der 360 Engel entstanden ist, muß aus irgendeinem feinen Stoff bestehend gedacht sein.³ Denn weil der Mensch klüger war als die, die ihn schufen, brachten sie ihn in ein zweites aus Materie bestehendes Gebilde, das sie als Fessel und Grab für ihn schufen.⁴ Das zweite Gebilde erst ist der irdische Leib des Menschen. Zweifellos

³ BG 48,14-50,14.

⁴ BG 54,11-55,13.

handelt es sich dabei um eine Weiterbildung einer ursprünglicheren Form des Gedankens. Man darf dann das erste Gebilde der Archonten etwa als Körperseele des Menschen bezeichnen im Unterschied zu der in ihr wohnenden Lichtseele, die aus der Lichtkraft der Sophia besteht. Diese Körperseele, die ja der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch ist, ist nun nach dem AJ im irdischen Körper des Menschen ebenso gefangen wie nach dem Poimandres, dem Buche Ω, der Naassenerpredigt, dem Wesen der Archonten der himmlische Mensch, der ja auch die im Leibe gefesselte Seele darstellt. Auch wird die besagte Körperseele, der gottesebenbildliche Urmensch des AJ, nicht auf der Erde geschaffen, denn es wird erzählt, daß die Archonten ihn, als sie erkannt hätten, daß er infolge der in ihm befindlichen Lichtkraft der Sophia frei von Schlechtigkeit sei, zu den Gegenden am Grunde der ganzen Materie gebracht hätten.⁵ Der Urmensch des AJ wird also ebenso wie der des Poimandres, des Zosimus und der Naassenerpredigt nicht auf Erden gebildet, wenn auch nicht wie dort in Gottes Himmel, so doch im Himmel der Archonten.

Eine weitere sachliche Verbindung zwischen dem anthropogonischen System des AJ und der Urmenschlehre des Poimandres, des Buches Ω, der Naassenerpredigt und des Wesens der Archonten besteht darin, daß wie in diesen Schriften der himmlische Urmensch, der ja die Seele ist, so auch im AJ die Seele von oben her in den irdischen, nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen kommt. Die Seele ist nach dem anthropogonischen System des AJ die Lichtkraft der Sophia.⁶ Sie kommt von oben, wenn auch nicht auf einem so direkten Wege wie in den anderen Schriften. Durch den Fehltritt der Sophia gelangt sie in deren ungeratenen Sohn, den Demiurgen Jaldabaoth, und aus diesem in den irdischen Urmenschen.⁷

In BG 53,6f.; 55,13f. begegnet nun der Ausdruck *pehwit intafi epeset* (= der erste, der herabkam) und bezieht sich auf Adam⁸ bzw. den irdischen Urmenschen.⁹ Mit dem Herabkommen wird wohl kaum das Kommen aus dem Himmel der Archonten zum Grunde der Materie gemeint sein. Man muß das *epeset* (= herab) wohl prägnanter fassen: von der Lichtwelt herab. Nun ist aber aus dem Lichtreiche nur die Lichtkraft der Sophia, die die Seele im Menschen ist, herabgekommen. Also wird hier – im Unterschied zu der eigentlichen Auffassung des AJ – auch die Lichtkraft der Sophia, die Seele des Menschen, Urmensch genannt. Diese Wendung des Gedankens erklärt sich daraus, daß ja nach gnostischer Anschauung die Seele bzw. der Geist das eigentlich Menschliche am Menschen ist, der innere, wahre Mensch. Adam, d.h. hier die Lichtkraft, ist das erste Wesen, das aus der Himmelswelt Gottes in die Welt der Materie herabkam, im Vergleich z.B.

⁵ BG 52,8–15.

⁶ BG 67,12f.

⁷ BG 38,15–17; 42,15–18; 51,17–52,1.

⁸ BG 53,8.

⁹ BG 55,12.

mit der Epinoia des Lichts und Christus, die später herabkamen. Auf unsere Frage zugeschnitten heißt das alles: An diesen zwei Stellen begegnet die dem AJ sonst fremde, sich im Poimandres, bei Zosimus, in der Naassenerpredigt, im Wesen der Archonten aber findende Vorstellung, daß ein himmlischer Urmensch in den irdischen Urmenschen als Seele herabgekommen sei. Diesem Nebenzuge an dem System des AJ entspricht es genau, wenn auch die erlöste und in die Lichtwelt zurückgekehrte Seele des Urmenschen – denn etwas anderes kann von dem irdischen Urmenschen unmöglich ins Lichtreich gelangen – Adam, d.h. Urmensch, genannt wird.¹⁰

Findet sich nun auch im AJ ein Gedanke, der der Vorstellung vom Fall des himmlischen Urmenschen in den Texten des zweiten Typs der Lehre vom Gotte „Mensch“ entspricht? Zuvor muß noch eine damit in loserem Zusammenhang stehende Frage geklärt werden. Es ist mehrfach behauptet worden, die Gestalt des himmlischen Anthropus entspreche der der Sophia. Bousset meint, an die Stelle des ursprünglichen Urmenschen sei später die Sophia getreten,¹¹ Quispel ist der entgegengesetzten Ansicht, ursprünglich sei der Mythos vom Fall der Sophia, später sei an dessen Stelle der Mythos vom Urmenschen getreten.¹² Unseres Erachtens kann man eventuell nur die Urmenschlehre des Manichäismus mit dem Mythos vom Fall der Sophia in Beziehung setzen. Der manichäische Urmensch ebenso wie die Sophia sind kosmogonische Prinzipien. Allerdings wird im Unterschied zum Sophia-Mythos im Manichäismus nichts von einem Fall des entscheidenden Gottwesens, hier also des Urmenschen, erzählt. Den Sophia-Mythos mit der Urmenschlehre des Poimandres, Zosimus, der Naassenerpredigt und des Wesens der Archonten in Verbindung zu bringen, geht noch weniger an. Die Sophia ist ein kosmogonisches, der Anthropus in den genannten Schriften dagegen ein anthropogonisches Prinzip. Bei Zosimus, in der Naassenerpredigt und im Wesen der Archonten spielen der oberen Welt feindliche Archonten eine Rolle.¹³ Der bei Zosimus und in der Naassenerpredigt nicht geschilderte Sachverhalt, der die Existenz dieser Wesen bewirkt hat, entspräche dem Sophia-Mythos. Im Wesen der Archonten begegnet nun der Sophia-Mythos neben und als kosmische Voraussetzung des Anthropus-Mythos. Im Poimandres entspricht dem Sophia-Mythos die Entstehung und das Wirken des im Auftrage Gottes handelnden Demiurgen.¹⁴ Die einzige und relativ unwesentliche Übereinstimmung zwischen Sophia-Mythos und Anthropus-Mythos besteht darin, daß beidemal von einem Fall die Rede ist. Kommen wir nun zurück auf unsere oben formulierte

¹⁰ BG 35,3–10. ¹¹ Hauptprobl., S. 217.

¹² Der gnost. Anthropos, S. 214. 223.

¹³ B. Ω § 12 (Scott/F. IV 107,13); Hippol. Elench. V 7,6 (Wendl. 80,8); Elench. V 7,30f. (Wendl. 86,9–11).

¹⁴ CH I 9 (Nock 9,16–20).

Frage! In gewisser Hinsicht kann man sagen, daß auch nach dem System des AJ die Lichtkraft der Sophia, d. h. die Seele, durch einen Fall in den menschlichen Leib gelangt sei, zwar nicht durch den eigenen, wie nach der Urmenschlehre des Poimandres, des Zosimus, der Naassenerpredigt und des Wesens der Archonten, aber durch den der Sophia.

Am Ende dieses Abschnitts sei noch eine Bemerkung gestattet, die über den Rahmen unserer Untersuchung hinausweist. Da das anthropogonische System des AJ weitgehend mit anderen gnostischen Systemen übereinstimmt, in denen keine Lehre vom Gotte „Mensch“ begegnet, so hat unsere Erörterung die sachliche Verwandtschaft der Urmenschlehre des zweiten Typs auch mit allen diesen anderen Systemen beleuchtet.

KAPITEL XI

Der Ursprung der Lehre vom Gotte „Mensch“

Wie soll man sich nun die Entstehung der zwei verschiedenen Typen der Lehre vom Gotte „Mensch“, die denselben gnostischen Sinn haben, aus der Spekulation über Gen. 1,26f. vorstellen? Voraussetzung dafür ist die gnostische Weltansicht mit ihrer Anschauung von der Wesensgleichheit zwischen Gott und dem innersten Kern des Menschen. Die Entstehung der Lehre vom Gotte „Mensch“ liefert dann also keinen Beitrag zum Verständnis der Entwicklung der gnostischen Weltanschauung überhaupt. Einem Denken, das inhaltlich dieser Weltanschauung folgte, das formal durch das Denkschema Urbild-Abbild bestimmt war, mußte die Stelle Gen. 1,26f. wie eine Offenbarung erscheinen. Besagte sie doch, wie formal aus ihr gefolgert wurde, daß, wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, Gott das Urbild des Menschen, also der erste Mensch sei. Daß danach sowohl Gott als auch der irdische Mensch „Menschen“ sind, erschien diesen Gnostikern inhaltlich als ein treffender Ausdruck ihres Glaubens, daß Gott und Mensch gleichen Wesens seien. Dieser Gedanke ist beiden Typen gemeinsam und bildet die Grundlage ihrer Anthropus-Lehre.

Der erwähnte, dabei vorauszusetzende gnostische Glaube kommt sehr schön zum Ausdruck an zwei Stellen des Corpus Hermeticum, die gleichzeitig zeigen, wie nahe dem gnostischen Denken solche Spekulationen, wie wir sie postulieren, gelegen haben. In CH X 25 heißt es: „Deswegen kann man zu sagen wagen, daß der irdische Mensch ein sterblicher Gott, der himmlische Gott ein unsterblicher Mensch ist“ (διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον).¹ Oder wir lesen in CH XII 1: „Auch nannte Agathos Daimon die Götter unsterbliche Menschen, die Menschen sterbliche Götter“ (καὶ γὰρ ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους <ἀνθρώπους>, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς).²

Bei der Ausführung dieser im ganzen sofort einleuchtenden und bestechenden gnostischen Interpretationen von Gen. 1,26f. im einzelnen mußten sich aber gewisse Schwierigkeiten daraus ergeben, daß der Mensch von Gen. 1,26f. ja der irdische Adam ist, während die Wesensgleichheit des Menschen mit Gott sich nach gnostischer Auffassung nur auf das innerste Stück des Men-

¹ Nock I 126,9-11.

² Nock I 174,10-12. Vgl. Nilsson: Rel. II, S. 564.

schen bezieht. Dieser Schwierigkeit wurde in verschiedener Weise begegnet, wodurch die zwei Typen der Urmenschlehre zustande kamen. Man konnte auf der einen Seite daran festhalten, daß in Gen. 1,26f. die Entstehung des irdischen Menschen geschildert ist. Dann mußte man die Gottesebenbildlichkeit des Menschen so interpretieren, daß sie die wesensmäßige Beziehung Gottes nur zu einem Teile des Menschen bezeichnete. Das wurde dadurch erreicht, daß man das Bild Gottes als etwas auf dem irdischen Menschen lösbar Liegendes verstand. Dieses Bild ist das eigentliche, himmlische Wesen des Menschen. Das Bild Gottes trägt der Mensch wie das Wachs den Abdruck eines Siegels. Es besteht eine wesensmäßige Verbindung zwischen Abdruck und Siegel, nicht aber zwischen Wachs und Siegel.

Wenn man die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht so auffassen wollte, sondern unter Gottesebenbildlichkeit die wesensmäßige Gleichheit des ganzen in Gen. 1,26f. genannten Menschen mit Gott verstehen zu sollen meinte, blieb noch die Möglichkeit, Gen. 1,26f. zu allegorisieren: Gemeint sei dort nicht der irdische Mensch, sondern der innere Mensch, die Seele, das eigentlich Menschliche am Menschen. Genauso legen einige Schüler des Valentinianers Markus diese Schriftstelle aus, wie aus Iren. adv. haer. I 18,2 hervorgeht, wo es heißt: *Quidam autem et alterum esse volunt qui secundum imaginem et similitudinem Dei factus est homo masculo foemineus, et hunc esse spiritalem: alterum autem qui ex terra plasmatus sit.*³ Dieser innere Mensch ist im irdischen Menschen in der Fremde. Er muß also einmal aus der Lichtwelt in den menschlichen Leib herabgekommen sein. Der innere Mensch ist dann ein himmlischer Mensch. Aus konservativer Haltung aber behielt man nun daneben auch zum Teil die Anschauung bei, die dem Wortlaut von Gen. 1,26f. entspricht, daß nämlich der irdische Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Man kann in diesem Falle den ganzen Sachverhalt auch so beschreiben: Die Gestalt des Adam in Gen. 1,26f. wurde verdoppelt; sie wurde gespalten in den himmlischen Menschen und den irdischen Menschen. Solche Verdoppelungen finden sich in den gnostischen Systemen ja überaus häufig. Die Herabkunft des himmlischen Menschen in den irdischen Menschen konnte man nun nach Gen. 3 sehr leicht als einen Sündenfall auffassen. Die Anschauung, daß auch der irdische Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, aus der ja folgt, daß der irdische Mensch dem himmlischen Menschen ähnlich ist, bot für den Sündenfall das Motiv. Wir halten es dabei durchaus für möglich, daß bei der Entstehung dieser Form des zweiten Typs der Lehre vom Gotte „Mensch“ spätjüdische Theologumena, wie Quispel sie in seinem Aufsatz: „Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition“ anführt, vor allem das vom himmlischen Paradiese, auf die Ausgestaltung im einzelnen Einfluß gehabt haben, wie

³ Harvey I 172,9-II.

es im Falle des Zosimus ganz offenkundig ist. Aber die Entstehung des zweiten Typs der Urmenschlehre ist auch völlig ohne solche Beeinflussungen vorstellbar. Was die Grundstruktur dieses Typs hingegen anbelangt, so scheint uns die Annahme einer Einwirkung bereits vorgegebener gnostischer kosmogonischer Motive, wie z. B. des der von oben stammenden göttlichen Lichtkraft im Menschen, eher schon erwägenswert zu sein.

Es bleibt noch die Frage übrig, in welchen Kreisen die Lehre vom Gotte „Mensch“ entstanden sein mag. Ihre Beantwortung ermöglicht der Umstand, daß der zweite Typ dieser Lehre von Schriften vertreten wird, die keinen christlichen, sondern nur jüdischen Einfluß aufweisen. Daraus muß man wohl schließen, daß zumindest der zweite Typ der Urmenschlehre in einer vor- oder nebenchristlichen jüdischen Gnosis entwickelt worden ist. Nun geht es aber kaum an, die Entstehung des ersten und zweiten Typs auf christliche und jüdische Gnosis zu verteilen. Der zweite Typ hat später auf die christliche Gnosis eingewirkt, wie vor allem aus der Verchristlichung der der Naassenerpredigt zugrunde liegenden Schrift hervorgeht. Also wird man auch annehmen müssen, daß der erste, vom christlich-gnostischen A J gebotene Lehrtyp auf eine ursprünglich jüdisch-gnostische Spekulation vom Gotte „Mensch“ zurückgeht. Dann ist die Lehre vom Gotte „Mensch“ in ihren beiden Typen ein Produkt vor- oder nebenchristlicher jüdischer oder auch samaritanischer Gnosis. Daß dieses Ergebnis seine Bedeutung auch für das Problem der Entstehung der Gnosis überhaupt hat, liegt auf der Hand.

KAPITEL XII

Von der Allegorie zum Mythos

Unsere im vorigen Kapitel vorgetragene Auffassung über den Ursprung der Lehre vom Gotte „Mensch“ impliziert, daß exegetische Gedanken und allegorische Spekulationen sich in Mythos umsetzen, sei es mit, sei es ohne Verwendung bereits anderweitig vorgegebener mythischer Motive. In unseren Texten werden die Äußerungen über den Gott „Mensch“ ja nicht als exegetische Theorie vorgetragen, sondern begegnen als fertige Lehre fest verflochten mit dem gnostischen Mythos, der die Entstehung der Welt und der Menschen erzählt. In Anbetracht dieses Sachverhalts könnte sich der Einwand erheben, ob es denn überhaupt zulässig sei, anzunehmen, daß Allegorie¹ zu Mythos werden könne.² Wir halten diesen möglichen Einwand für wichtig genug, um in einem gesonderten Kapitel zu zeigen, daß und wie in der Gnosis tatsächlich und nachweislich Allegorie zu Mythos wurde, und damit unsere Generalthese auch von hieraus zu untermauern.

Jonas gelangt im ersten Bande seines Werkes „Gnosis und spätantiker Geist“, wo er an Hand von Iren. adv. haer. I 30,7 und einer Stelle aus der manichäischen Kosmogonie bei Theodor bar Koni³ von der gnostischen Allegorie über die Paradiesesszene der Verführung Evas durch die Schlange handelt, zu der Feststellung, „daß die gnostische Allegorie, anders als jede stoische oder neutral-synkretistische, ein Ausgangspunkt für neue Mythenbildung ist, die nachher ihrer wieder entraten und auf sich selber stehen kann.“⁴ Diese Bemerkung ist um so auffallender, als es Jonas im Zusammenhang gar nicht eigentlich um die Verbindung von Allegorie und Mythos, sondern um den Aufweis des revolutionären Charakters gnostischer Schriftbehand-

¹ Wir verwenden den terminus „Allegorie“ nur in dem Sinne von „allegorischer Exegese“.

² Diesen Einwand mache ich mir nicht nur selbst, sondern er ist von Herrn Prof. Morenz mir gegenüber tatsächlich ausgesprochen worden, als ich ihm meine Ansicht über den Ursprung des Gottes „Mensch“ in den Grundzügen vortrug.

³ Eine Übers. dieses Textes ist jetzt am besten zugänglich in A. Adam: Texte zum Manichäismus, S. 15–23. Die von Jonas behandelte Stelle steht auf den Seiten 22, 174–23, 198.

⁴ Jonas: Gnosis I, S. 222.

lung geht. Die erste von Jonas betrachtete Stelle (Iren. I 30,7, Harvey I 234,1-7) lautet:

Ihre Mutter⁵ aber ersann den schlaun Plan, durch die Schlange Eva und Adam zu verleiten, den Befehl Jaldabaoths zu übertreten. Eva aber glaubte leicht, als ob sie dies vom Sohne Gottes⁶ hörte, und überredete (auch) Adam, von dem Baume zu essen, von dem Gott nicht zu essen befohlen hatte. Als sie aber aßen, erkannten sie die Kraft, die über dem All ist, und verließen die (Archonten), die sie gebildet hatten.

Es ist völlig klar, daß diese Sätze auf einer Allegorie der Geschichte vom Sündenfall Gen. 2. 3 beruhen. In dem Gott, der das Essen vom Baume der Erkenntnis verbietet, sahen die Gnostiker von Iren. I 30 nicht den wahren Gott der Lichtwelt, sondern den neidischen Demiurgen, der die Menschen unwissend und in Knechtschaft halten will; in der Schlange sahen sie eine dem Demiurgen zuwider handelnde Macht, die irgendwie im Auftrage der Sophia, die ja die Welt des Lichtes in der Welt der Finsternis vertritt, steht; und in der Frucht vom Baume der Erkenntnis sahen sie nichts Verderbliches, sondern im Gegenteil etwas Heilbringendes, das Beste, was der Mensch auf Erden überhaupt erlangen kann. Nun stellt unser Text eine solche Allegorie allerdings nicht selbst dar, sondern setzt sie voraus. Er erklärt nicht, sondern er erzählt die Geschichte vom Sündenfall in einer Umprägung, die von einer derartigen Allegorie verursacht sein muß, und im Zusammenhang eines großen Mythos von der Entstehung der Welt und der Menschen, von dem Kampf des Lichtes gegen die Finsternis um die Menschen und von der schließlichen Erlösung der Menschen. Anders ausgedrückt: Wir haben es mit einzelnen unter dem Einfluß gnostischer Auslegung umgeformten Motiven zu tun, die die Gnostiker von Iren. I 30 aus Gen. 2. 3 übernommen und ihrem Mythos einverleibt haben. Unser Text ist also schon Mythos, der aber seinen Ursprung aus einer Allegorie ganz deutlich verrät.

Ein solcherart gewonnenes mythisches Motiv kann nun innerhalb des Mythos abgewandelt, weiter fortgebildet, mit anderen Motiven verknüpft werden, so daß man ihm schließlich seine Herkunft kaum noch ansieht. Das ist, wie Jonas erkannte, mit dem Sündenfall-Motiv z.B. in der manichäischen Kosmogonie, die sich bei Theodor bar Koni findet, geschehen. Von der Schlange ist keine Rede mehr. Nach fester manichäischer Lehre bringt Jesus in eigener Person dem Adam die heilbringende Erkenntnis. In der ausführlichen Schilderung dieser Belehrung Adams heißt es aber an einer Stelle:

Er (Jesus) richtete ihn (Adam) auf und ließ ihn kosten von dem Baume des Lebens.⁷

⁵ Das ist die Sophia, das gefallene Wesen der Lichtwelt, die Mutter des Demiurgen Jaldabaoth und der übrigen Archonten.

⁶ Dieser Sohn Gottes muß wohl Christus, der Bruder der Sophia, sein.

⁷ Adam: Texte z. Man., S. 22, 192 f.

Nur der Baum des Lebens erinnert hier noch an die Paradiesesszene.⁸

In einigen neu zugänglich gewordenen koptisch-gnostischen Schriften finden sich nun ebenfalls mythische Schilderungen, die keinen Hehl daraus machen, daß sie ihre Entstehung einer Allegorie über die biblische Geschichte vom Sündenfall verdanken. Sie sind eng verwandt mit der Stelle aus Iren. I 30,7, wie ja auch die Systeme, in denen sie eingebettet sind, mit dem der Gnostiker von Iren. I 30 viel Gemeinsames besitzen. Die neuen Texte haben aber den Vorzug, daß sie viel ausführlicher sind als die Stelle in Iren. I 30,7. Sie werfen also ein noch helleres Licht auf den Weg von gnostischer Allegorie zu gnostischem Mythos. Die eine Schilderung findet sich im Wesen der Archonten (Lab I 136,24–137,3 u. 137,31–139,7), wo wir folgendes lesen:

Sie (die Archonten) nahmen Adam und setzten ihn in das Paradies, damit er [es] bearbeite und bewache. Und die Archonten wiesen [ihn] mit den Worten an: „Von [jedem] Baum im Paradiese darfst du essen, [aber von] dem Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen iß nicht, und [berühre] ihn [nicht]; denn an dem Tage, wo ihr [von ihm] essen werdet, werdet ihr sterben!“ Sie [sagen ihm] dies und wissen nicht, was [sie] ihm [gesagt haben]. Sondern nach dem Willen des Vaters hatten sie dies so gesagt, damit er esse, damit Adam sie sehe und sie als stofflich einschätze. . . . Die Geistige kam aber [in] der Schlange, dem Lehrer; und sie [belehrte ihn mit] den Worten: „Was hat [er zu] euch [gesagt]: ‚Von jedem Baume [im] Paradiese darfst du essen, [aber] von [dem Baume der] Erkenntnis des Bösen und des Guten iß nicht?‘“ Das fleischliche Weib (Eva) sagte: „Er sagte nicht nur: ‚Iß nicht‘, sondern (auch): ‚Berühre ihn nicht, denn an dem Tage, wo ihr von ihm essen werdet, werdet ihr sterben.‘“ Und die Schlange, der Lehrer, sagte: „Ihr werdet nicht sterben; denn er hat euch dies aus Neid gesagt; vielmehr werden sich eure Augen öffnen, und ihr werdet wie die Götter sein, dadurch daß ihr das Böse und das Gute erkennt.“ Und die Lehrerin wurde aus der Schlange weggenommen, und sie ließ sie allein als Erdgeborene zurück. Das fleischliche Weib nahm von dem Baume, aß und gab auch seinem Gatten. Und die Seelischen aßen. Und ihre Schlechtigkeit offenbarte sich (ihnen, bestehend) in ihrer Unwissenheit. Und sie erkannten, daß sie von dem Geistigen entblößt waren. Sie nahmen Feigenblätter und banden sie sich um ihre Lenden. Da kam der große Archont und sagte: „Adam, wo bist du?“ Er wußte nämlich nicht, was geschehen war. Und Adam sagte: „Ich hörte deine Stimme, fürchtete mich, weil ich nackt war, und verbarg mich.“ Der Archont sagte: „Weswegen verbargst du dich, wenn nicht deswegen, weil du von dem Baum gegessen hast, von dem [ich] dir geboten habe: ‚Von diesem allein iß nicht!‘ Und du hast (doch) gegessen.“ Adam sagte: „Das Weib, das du mir gegeben hast, [gab] mir, und ich aß.“ Und der selbstgefällige [Archont] verfluchte das Weib. Das Weib sagte: „[Die Schlange] betrog mich, und ich aß.“ [Sie wandten sich] zu der Schlange und verfluchten ihren Schatten, [so daß] sie kraftlos ist, weil sie nicht wußten, [was ihr] Gebilde ist. Seit jenem Tage war die Schlange unter dem Fluch der Mächte, bis der vollkommene Mensch kam. Jener Fluch kam über die Schlange. Sie wandten sich ihrem Adam zu, ergriffen ihn und warfen ihn aus dem Paradiese hinaus samt seinem

⁸ Vgl. zum Ganzen Jonas: Gnosis I, S. 221–223.

Weibe, denn es gibt keinen Segen bei ihnen, denn auch sie sind unter dem Fluch.⁹

Die in diesem Text uns entgegentretenden allegorischen Deutungen des Gottes von Gen. 2. 3 und der Erkenntnis, um die es sich handelt, sind uns im Prinzip bereits vertraut und bedürfen keiner weiteren Erörterungen. Anders ist das mit der Auffassung von der Schlange. Daß die Schlange überhaupt gnostisch umgedeutet worden ist, kommt schon in ihrem ehrenvollen Beinamen „der Lehrer“¹⁰ zum Ausdruck, wobei zu bedenken ist, daß dieser Beiname maskulin ist, weil das hier gebrauchte koptische Wort für Schlange maskulin ist. Die Schlange ist aber nicht an sich, sondern nur vorübergehend der Lehrer, nämlich nur solange „die Lehrerin“¹¹ in ihr Wohnung nimmt. Nachdem die Lehrerin die Schlange wieder verlassen hat, ist die Schlange wieder eben nur ein Tier, das vom Fluche der Archonten getroffen werden kann. Die Lehrerin wird auch „die Geistige“¹² genannt. Sie ist das geistige Weib Adams,¹³ das er neben seinem fleischlichen Weibe, der Eva, hat. Mit dem geistigen Weibe hat es nun nach unserer Vermutung – der Text ist hier leider nicht so klar, wie man es wünschen würde – folgende Bewandnis: Es stellt das Urbild und bessere Ich Adams dar. Dieses Urbild hatte sich als Widerspiegelung der obersten Gottheit im Wasser der Tiefe den Archonten geöffnet, worauf diese nach diesem Vorbilde den Körper Adams schufen. Darauf war es ihnen gelungen, das Urbild in den irdischen Adam hinabzulocken. Als sie später Adams Seite öffneten, um aus seiner Rippe für ihn ein fleischliches Weib, die Eva, zu schaffen, das ihnen helfen sollte, ihr Geschöpf ganz in die Hand zu bekommen, trat mit dem fleischlichen Weib auch das gefangene Urbild als geistiges Weib aus Adam heraus. Sein besseres Ich befindet sich jetzt also nicht mehr in ihm, sondern begegnet ihm von außen. Es kommt ihm zweimal direkt zur Hilfe; zunächst als „Mutter der Lebendigen“,¹⁴ um ihn aus der Vergessenheit, die die Archonten über ihn gebracht haben, zu erwecken;¹⁵ dann in der Schlange, um ihn zu der Erkenntnis über sich selbst zu führen, die die Archonten ihm vorenthalten wollen.¹⁶

Auffällig ist nun, wie eng sich der zitierte Abschnitt aus WA an die biblische Vorlage Gen. 2. 3 hält. Man kann sagen: er stellt nur eine ausführliche gnostische Paraphrase der Sündenfallgeschichte dar, wie überhaupt der ganze erste Teil von WA¹⁷ als gnostische Umschreibung der alttestament-

⁹ Vgl. ThLZ 1958, Sp. 665f.; Leipoldt/Schenke: Koptisch-gnostische Schriften, S. 73f. ¹⁰ Lab I 137,32; 138,6. ¹¹ Lab I 138,11.

¹² Lab I 137,31. ¹³ Lab I 137,11.

¹⁴ Lab I 137,15; vgl. Gen. 3,20. ¹⁵ Lab I 137,3–17.

¹⁶ Vgl. oben Kap. IX, S. 61–63, und ThLZ 1958, Sp. 664 N. 13; Leipoldt/Schenke: Koptisch-gnostische Schriften, S. 73 N. 1.

¹⁷ Lab I 135,11–141,13.

lichen Urgeschichte zu bezeichnen ist. Gnostische Lichter setzte der Verfasser der Erzählung relativ spärlich, fast möchte man sagen: zu spärlich, auf. Als solche Paraphrase aber, die, wenn sie den äußeren Gang der Handlung auch nur vergleichsweise wenig verändert, doch die Geschichte mit einem völlig neuen Sinn erzählt, ist unser Text selbst nicht Allegorie, sondern schon gnostischer Mythos. Die Allegorie liegt bereits hinter ihm. Aber die Herkunft des Mythos aus einer Allegorie von Gen. 2.3 ist hier – eben infolge der engen Anlehnung an den Wortlaut dieser Bibelkapitel – unendlich viel deutlicher, als es bei Iren. I 30,7 schon der Fall war.

Eine weitere Parallele zu dem gnostischen Mythos vom heilsamen Sündenfall finden wir im Apokryphon Johannis. Der besondere Reiz dieser Parallele liegt nicht zuletzt darin, daß wir hier drei verschiedene Versionen miteinander vergleichen können. Wir bieten also zunächst die Übersetzung des Textes in einer Synopse dar.¹⁸

A.

(BG) (Christus spricht zu Johannes) „Der Baum aber, der von ihnen (den
(CG I) (Chr. spricht zu Johannes) „Der Baum aber, der von ihnen (den
(Lab I) (Chr. spricht zu Johannes) „Derjenige aber, der von ihnen (den

Archonten) genannt zu werden pflegt, um zu erkennen das Gute und das Böse',
Archonten) genannt wird: ———, die Erkenntnis des Guten und des Bösen',
Archonten) genannt wurde: „der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen',

welcher die Epinoia des Lichtes ist, – derentwegen hatten sie Befehl gegeben,
welcher die Epinoia des Lichtes ist, – derentwegen hatten sie Befehl gegeben:
welcher die Epinoia des Lichtes ist, – sie blieben vor ihm stehen, ———

nicht (davon) zu kosten, das heißt nicht auf sie zu hören, weil d(ies)er Befehl
„ið [nicht] von ihr', ——— das heißt nicht auf sie hören, weil die [.

zu seinem (Adams) Nachteil war, damit er nicht aufblicke auf seine Vollendung
. . . Lücke von zwei Zeilen

————— damit er nicht aufblicke auf seine Vollendung

und er nicht wahrnehme seine Entblößung von seiner Vollkommenheit. Ich
. Vollkommenheit. Ich
und er nicht erkenne die Entblößung seiner Schande. ——— Ich

aber richtete sie auf, damit sie äßen.“ — Ich (Joh.) sagte zu ihm: ——— „O
aber richtete [ihn] auf, damit er äße.“ Und ich (Joh.) sagte zu dem Heiland: „O
aber richtete sie auf, damit sie äßen.“ Und ich (Joh.) sagte: ——— „O

¹⁸ BG 57,8–58,7 u. 60,16–61,7; Lab I 70,3–15 u. 71,24–35. Die Version des CG I kann man dem Apparat der Ausgabe des BG entnehmen. Allerdings möchten wir für die Vollständigkeit des so gewonnenen Textes keine Garantie übernehmen, da an einigen Stellen die Angaben des Apparates für eine Rekonstruktion nicht ausreichen.

Christus, ist es denn nicht die Schlange, die sie (Eva) informierte?“ Er
 Herr, ist es denn nicht die Schlange, die ihn (Adam) informierte?“ Er
 Herr, ist es — nicht die Schlange, die Adam zu essen lehrte?“ Der Heiland

lächelte und sagte: „Die Schlange hatte sie (Eva) informiert —————

lächelte und sagte: „Die Schlange hatte ihnen offenbart die befleckte —————

lächelte und sagte: „Die Schlange lehrte sie (pl.) zu essen von der Schlech-

————— über die Zeugung der Begierde der Befleckung und des Verderbens,

[und] verderb[liche] begehrlische Zeugung, —————

tigkeit einer begehrlischen Zeugung ————— des Verderbens, —————

damit sie (Eva) ihr (der Schlange) nützlich sei.“

damit er (Adam) [ihr (der Schlange)] nützlich werde.“

damit er (Adam) ihr (der Schlange) nützlich werde.“

B.

(BG) (Chr. spricht) „Auf Veranlassung ————— der Herrschaft der Höhe

(CG I) (Chr. spricht) „[.] Herr[schaft] —————

(Lab I) (Chr. spricht) „Auf Grund der Voraussicht der Herrschaft des Him-

und der Offenbarung —————

————— [. . .] die Er-

mels und auf ihre Veranlassung kosteten sie (Adam u. Eva) die vollkommene

————— lehrte die Epinoia ihn (Adam) die Erkenntnis durch den Baum in

kenntnis, die die Epinoia [ihn (Adam) lehrte] ————— durch den Baum in

Gnosis. Ich selbst (Chr.) offenbarte mich ————— in

der Gestalt eines Adlers. —————

der Gestalt eines Adlers. —————

der Gestalt eines Adlers auf dem Baume der Erkenntnis, welcher die Epinoia

————— Sie lehrte ihn, die Erkenntnis zu essen, —————

————— Sie lehrte [sie (pl.)], von der Erkenntnis zu essen,

ist, in der lichten und reinen Absicht, daß ich sie (pl.) belehrte und sie auf-

————— damit er seine Vollendung bedächte, denn beide (Adam

————— damit [sie] ihre Vollendung [bedächten], denn beide (Adam

weckte ————— aus der Tiefe des Schlafes. ————— Sie waren näm-

u. Eva) hatten das Unglück der Unwissenheit.“ —————

u. Eva) hatten das Unglück in Unwissenheit.“ —————

lich beide in demselben Zustand. Und sie erkannten ihre Nacktheit. Es offen-

—————

————— barte sich ihnen die Epinoia, wobei sie leuchtete und ihr (pl.) Denken auf-

—————

————— weckte.“

Einige Bemerkungen seien zunächst dem Verständnis des Textes selbst gewidmet. Die im Text auftretende „Epinoia des Lichtes“, auch abgekürzt bloß als „Epinoia“ bezeichnet, ist eine Kraft aus der Lichtwelt, deren einzige Funktion nach dem System des AJ darin besteht, den Menschen in ihrem Kampfe gegen die Archonten der unteren Welt beizustehen. In manchen Beziehungen entspricht die Epinoia des Lichtes aus dem AJ dem geistigen Weibe im WA. Mit dieser Epinoia wird im Text nun der Baum der Erkenntnis identifiziert (A). Und zunächst (in A) wird in allen drei Versionen gesagt, daß Christus es war, der die Menschen veranlaßt hat, von dem Baum der Erkenntnis zu essen, d. h. von der Epinoia des Lichtes zu kosten. Im BG und CG I wird diese klare Vorstellung dann später (in B) umgebogen. Die Epinoia wird nicht mehr als mit dem Baume der Erkenntnis identisch betrachtet, sondern sie lehrt an Stelle von Christus die Menschen von diesem Baume zu essen. Nur in Lab I wird die Vorstellung von A auch in B bewahrt.

Daß nun auch der uns im AJ vorliegende Mythos vom heilbringenden Sündenfall auf einer Allegorie von Gen. 2. 3 beruht, liegt auf der Hand. Der Mythos befindet sich hier aber schon in einem beträchtlichen Abstand von diesem seinem Ursprung. Wir haben ihn in einem Stadium vor uns, wo er losgelöst von seiner Wurzel bereits eine Weiterentwicklung innerhalb der gnostischen Spekulation durchgemacht hat.¹⁹ Man wird sich die Weiterentwicklung so vorstellen dürfen: Die Gestalt der Schlange war für bestimmte Gnostiker ein Symbol der bloß irdischen oder sogar teuflischen Mächte. Also konnte nach ihrer Vorstellung die himmlische Macht – im Falle des AJ Christus selbst²⁰ – die die ersten Menschen gegen den Befehl der Weltherrscher vom Baume der Erkenntnis zu essen lehrte, unmöglich in der Gestalt einer Schlange erschienen sein. Man suchte ein himmlischeres Tier und wählte den Adler. Der Abstand des Mythos von seiner Wurzel, wie wir ihn beschrieben und in seinem Entstehen zu begreifen versuchten, spiegelt sich nun interessanterweise auch deutlich im Bewußtsein des Verfassers von AJ wider. Davon zeugen die Bemerkungen über die Schlange in A. Der Einwurf des Johannes meint, wie aus parallelen Einwüfen im AJ hervorgeht: Mose sagt doch aber, daß die Schlange die ersten Menschen zum Essen vom Baume der Erkenntnis veranlaßte! Und die Erwiderung Christi besagt: Mose hat unrecht; es gab zwar eine Schlange im Paradiese, aber das war der Demiurg Jaldabaoth selbst, und der hat den Menschen nicht die Erkenntnis der oberen Welt beigebracht, sondern den Coitus, um sie dadurch an sich zu fesseln und von der Erkenntnis abzuziehen!²¹ Objektiv betrachtet wird hier also von einem Mythos her, der aus Gen. 2. 3 entstanden ist, diese Ursprungsstelle selbst wieder korrigiert. Subjektiv,

¹⁹ Vgl. oben S. 72–74.

²⁰ Bzw. die Epinoia.

²¹ Vgl. BG 37,18–21; 62,3–63,9; Lab I 58,7–9; 72,8–32.

also von dem Gesichtspunkt des Verfassers des AJ aus, stellt sich die Sache natürlich anders dar. Der Verfasser des AJ ist der Überzeugung, daß der von ihm vorgetragene Mythus über den heilsamen Sündenfall von dem in Gen. 2. 3 erzählten Sündenfall verschieden sei. Mose bietet – das wird seine Meinung sein – nur halbe oder verdrehte Wahrheit. Der Mythus vom heilsamen Sündenfall ist in Gen. 2. 3 auch nicht in einem hinter dem Wortsinn liegenden tieferen Sinn enthalten. Die biblische Erzählung vom Sündenfall ist nicht zu allegorisieren, sondern zu korrigieren.

Wir haben mit alledem gezeigt, daß und wie tatsächlich aus der Allegorie einer biblischen Erzählung gnostischer Mythus oder ein Stück gnostischer Mythus entstanden ist. Ähnliche Nachweise lassen sich an Hand anderer Geschichten, Szenen und Vorstellungen aus dem Alten Testament für andere gnostische Mythen führen. Besonders die erst vor kurzem bekannt gewordenen gnostischen Texte: das Apokryphon Johannis, das Wesen der Archonten und die sogenannte titellose Schrift über den Ursprung der Welt liefern ein reiches Anschauungsmaterial von solchen aus Allegorie erwachsenen Mythen. Damit ist jedoch die eingangs des Kapitels aufgeworfene Frage noch keineswegs erledigt. Was für größere Sinneinheiten, wie es Geschichten, Szenen und Vorstellungen sind, gilt, braucht nicht auch unbedingt für einzelne Verse zu gelten. Wir aber setzten voraus, daß aus einzelnen Versen, nämlich Gen. 1,26f., Mythus werden konnte. Uns liegt also noch ob, Belege beizubringen, die in aller Deutlichkeit zeigen, daß tatsächlich auch aus der Allegorie eines einzelnen Verses gnostischer Mythus erwachsen ist.

Als Musterbeispiel für den Vorgang, den wir meinen, eignet sich die gnostische Verwendung des Verses Gen. 1, 2, der nach der LXX lautet:

ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος καὶ ἀκατασκεύαστος,
καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου,
καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

Dieser Vers hat die Gnostiker der verschiedensten Richtungen immer wieder zur Allegorisierung gereizt. Ganz besonders hatte es ihnen natürlich der Geist angetan, der da über dem Wasser schwebt. Die Valentinianer deuteten diesen Geist z.B. auf die seelische noch ungeformte Substanz, die geringer als die geistige Substanz, aber wertvoller als die materielle Substanz ist, so daß alles, was aus ihr später geschaffen wird, einer relativen Erlösung teilhaftig werden kann. Sie lehrten:²²

Zum ersten und allgemeinen Demiurgen wird nun der Soter, „die Sophia“ aber als zweite „baut sich ein Haus und richtete sieben Säulen auf“ (Prov. 9,1). Und zuallererst bringt sie ein Abbild des Vaters hervor als einen Gott, durch den sie

²² Exc. ex Theod. 47 (Stählin III 121,17–122,8).

den Himmel und die Erde schuf, d.h. das Himmlische und das Irdische, das Rechte und das Linke. Dieser wird als Abbild des Vaters (selber) zum Vater und bringt zuerst den seelischen Christus als Abbild des Sohnes hervor, dann die Erzengel als Abbilder der Äonen, danach Engel (als Abbilder) der <Erz>engel, (u. zw.) aus der seelischen und leuchtenden Substanz, von der das prophetische (Schrift)wort sagt: „Und der Geist Gottes schwebte (ἐπιφέρετο) über den Wassern“ (Gen. 1,2), womit es ausdrücken will, daß bei der Verflechtung der beiden von ihm (dem Demiurgen) geschaffenen Substanzen das Lautere (= das Seelische) darüberschwebe (ἐπιφέρεσθαι), das Schwere, Materielle, Schmutzige und Grobe dagegen darunterschwebe (ὑποφέρεσθαι). Daß aber auch diese (materielle Substanz) im Anfang unkörperlich ist, deutet es (das Wort) dadurch an, daß es sie „unsichtbar“ (Gen. 1,2) nennt. Denn sie war weder für den Menschen, den es noch gar nicht gab, unsichtbar noch für Gott, der sie ja gebildet hatte. Vielmehr zeigte es (das Wort) auf diese Weise ihren formlosen, rohen und ungestalteten Charakter irgendwie an.

Interessant ist an diesem Text für uns die besondere und eigenartige Ausdeutung des ἐπιφέρετο. Dieses Verbum spielt auch bei anderen gnostischen Auslegungen unseres Verses eine bedeutsame Rolle, wie wir noch sehen werden. Die Markosier nun interpretierten ihrer ganzen Denkart entsprechend den Vers Gen. 1,2 formalistischer. Sie sahen in den dort V. 2b.c genannten vier Nomina: Finsternis, Abgrund, Geist und Wasser eine Andeutung der zweiten vier von den ersten acht Äonen des Pleroma:

Sie sind der Meinung, daß er (Mose in Gen. 1,2) die zweite Vierheit, den Abkömmling der ersten Vierheit, dadurch bezeichnet habe, daß er den Abgrund und die Finsternis nennt, und in ihnen sowohl das Wasser als auch den über dem Wasser schwebenden Geist.²³

In beiden Fällen handelt es sich um einfache Allegorie, um Allegorie, die nicht zum Mythos geworden ist. Eine bestimmte Vorstellung des gnostischen Mythos wird in den Vers Gen. 1,2 hineingelegt bzw. aus ihm herausgelesen, ohne daß diese Auslegung ihrerseits auf die Gestaltung der besagten mythischen Vorstellung rückwirkt.

Auch in der sogenannten titellosen Schrift über den Ursprung der Welt wird Gen. 1,2 allegorisch verwendet; der über dem Wasser schwebende Geist wird als ein selbständig gewordener unreiner Gedanke des Demiurgen gedeutet. Aber hier ist der Schritt von der Allegorie zum Mythos schon vollzogen. Wir lesen:²⁴

Als der Archont (Jaldabaoth) seine Größe sah, als er nur sich selbst sah, und als er nichts anderes außer Wasser und Finsternis sah, da dachte er, daß er allein existiere. Sein Gedanke [aber] vollendete sich durch das Wort. Er trat als ein Geist in Erscheinung, der sich auf dem Wasser hin und her bewegte. . . . Er (Sabaoth, der bußfertige Sohn des Demiurgen Jaldabaoth) ekelte sich vor seiner Schwester, dem Gedanken des Archigenetor (Jaldabaoth), der sich auf dem Wasser hin und her bewegt.

²³ Iren. I 18,1 (Harvey I 169,15/29–170,2/18).

²⁴ Lab I 148,29–149,2; 152,11–13.

Die allegorische Deutung von Gen. 1,2 auf einen sündhaften Gedanken des Demiurgen wird nicht vollzogen, sondern vorausgesetzt. Der gewissermaßen materialisierte Fehlschluß des Jaldabaoth als über dem Wasser des Chaos schwebender Geist ist ein fester, dem Ganzen organisch eingefügter Bestandteil des gnostischen Mythos geworden.

In dem System der Gnostiker von Iren. I 30 bildet der über dem Wasser schwebende Geist sogar eine Schlüsselfigur der Kosmogonie. Er begegnet hier als dritthöchste Gottheit der Lichtwelt. Nach den Exzerpten des Irenäus begann die Kosmogonie dieser Gnostiker folgendermaßen:²⁵

Andere aber erzählen wieder Scheußliches: Es existiere ein erstes Licht in der Kraft des Bythos, selig, unvergänglich und unbegrenzt; es sei aber dies der Vater des Alls und werde der ‚erste Mensch‘ genannt. Seine Ennoia aber, die (aus ihm) hervorgeht, nennen sie den Sohn dessen, der sie hervorgehen läßt, und behaupten, dieser Sohn des Menschen sei der ‚zweite Mensch‘. Unter diesen (beiden) aber befinde sich der Heilige Geist, und unter dem darüber befindlichen Geiste befänden sich abgesondert die Elemente Wasser, Finsternis, Abgrund und Chaos, über welchen – wie sie sagen – der Geist schwebe; und sie nennen ihn das ‚erste Weib‘.

Daß hier in dem über den Elementen schwebenden Geist Mythos vorliegt, ist deutlich. Ebenso klar ist aber auch, daß dieser Mythos aus einer Allegorie von Gen. 1,2 entsprungen ist. Das zeigt sich schon in der Verwendung des Verbs ἐπιφέρουσαι; die Entsprechung der lateinischen Wendung unseres Irenäus-Textes: *elementa . . . super quae ferri Spiritum dicunt, primam foeminam eum vocantes*²⁶ lautet nämlich in dem Auszug des Theodoret aus dem griechischen Urtext des Irenäus: Ὁ ἅλν δὲ τὸ Πνεῦμα καλοῦσι, καὶ τοῖς στοιχείοις ἐπιφέρουσαι.²⁷ Die vier Elemente Wasser, Finsternis, Abgrund und Chaos sind die allegorisierten und mythisierten Worte ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (= Chaos), σκότος, ἄβυσσος und ὕδωρ aus Gen. 1,2.²⁸ Das Wasser steht voran, weil alle vier Elemente zusammen als die Wasser, als flüssige Substanz, vorgestellt werden.²⁹

Auch im Apokryphon Johannis begegnet uns ein mythischer Zug, der aus einer Allegorie über Gen. 1,2 entstanden sein muß. Aus dem über dem Wasser schwebenden Geist wurde die für ihren Fehltritt, der die Weltentstehung ausgelöst hat, aus der oberen Welt verstoßene und nun in der Verbannung durch das ἐπιφέρουσαι Buße tuende Sophia. Wir bieten die Übersetzung der betreffenden Stelle wieder in den verschiedenen Versionen und synoptisch dar:³⁰

²⁵ Adv.haer. I 30,1 (Harvey I 226,30–227,16).

²⁶ Harvey I 227,15s.

²⁷ Theod. haer. fab. I 14 (Migne PG 83, Sp. 364 D); Harvey I 227,6s.

²⁸ Vgl. die Auslegung der Markosier von Gen. 1,2; oben S. 80.

²⁹ Iren. I 30,3 (Harvey I 228,19–229,6).

³⁰ BG 44, 19–45,19; Lab I 61,13–26; im CG I fehlen die entsprechenden Blätter.

(BG) (Chr. spricht zu Joh.) „Die Mutter begann nun, sich zu bewegen
(Lab I) (Chr. spricht zu Joh.) „Die Mutter begann nun, sich hin und her

(ἐπιφέρειν), nachdem sie ihren Makel, _____
zu bewegen; sie erkannte den Makel, als der Schein ihres Lichtes abnahm und

_____ weil ihr Paargenosse nicht mit ihr übereingestimmt hatte,
sie dunkel wurde, weil ihr Paargenosse nicht mit ihr übereingestimmt hatte.“

erkannt hatte, als sie an ihrer Vollkommenheit geschmälert wurde.“ Ich (Joh.) aber
_____ Ich (Joh.) aber

sagte: „O Christus, was bedeutet ‚sich bewegen (ἐπιφέρειν)‘?“ Er aber lächelte
sagte: „O Herr, was bedeutet ‚sie bewegte sich hin und her‘?“ Er aber lächelte

und sagte: „Du denkst, es sei so, wie Mose gesagt hat: ‚über den Wassern‘.
und sagte: „Denke nicht, es sei so, wie Mose gesagt hat: ‚über den Wassern‘!

Nein, sondern sie sah die Schlechtigkeit und die Abtrünnigkeit, die entstehen
Nein, sondern als sie die Schlechtigkeit sah, _____ die entstanden

würden _____ in ihrem Sohne; _____ sie tat Buße.
war, und die Anmaßung, die sich ihr Sohn angemäßt hatte, tat sie Buße.

Und während sie sich hin und her bewegte _____ in der Finsternis der
Und eine Vergessenheit bemächtigte sich ihrer in der Finsternis der

Unwissenheit, — begann sie sich zu schämen; und sie wagte nicht zurück-
Unwissenheit, und sie begann sich zu schämen _____

zukehren, sondern bewegte sich hin und her. Ihr Sich-hin-und-her-Bewegen
_____ unter einer Bewegung. — Die Bewegung aber ist das

aber ist ‚sich bewegen (ἐπιφέρειν)‘.“
sich hin und her bewegen“.

Die hier ausgesprochene, letztlich aus Gen. 1,2 stammende – dafür spricht
deutlich das Verbum ἐπιφέρειν und die ausdrückliche, wenn auch gegen-
sätzliche, Bezugnahme auf diesen Vers – mythische Vorstellung hat sich
von ihrem Quellort gelöst, wie wir das ähnlich in derselben Schrift schon
bei dem aus Gen. 2. 3 entsprungenen Mythos vom heilsamen Sündenfall
beobachten konnten.³¹ Der Verfasser des AJ ist der Meinung, was er über
das ἐπιφέρειν der Sophia ausführt, sei etwas durchaus anderes, als was
in Gen. 1,2 zu lesen steht. Was Mose sagt, sei eine verdrehte und verdorbene
Wahrheit und müsse vom gnostischen Mythos her korrigiert werden. Die
Entwicklung, die zu dieser Wurzelentfremdung geführt hat, kann man sich
etwa so vorstellen: Der Geist von Gen. 1,2 wird allegorisch auf irgendein
Wesen der gnostischen Kosmologie gedeutet. Aus dieser Allegorie entwickelt
sich eine bestimmte Vorstellung des gnostischen Mythos, die nicht mehr

³¹ Vgl. oben S. 76–79.

ausdrücklich auf Gen. 1,2 Bezug zu nehmen braucht. Nun überträgt irgendein Gnostiker das, was in dieser mythischen Vorstellung von dem betreffenden Wesen gesagt wurde, auf die Sophia und versteht das von diesem Wesen bisher erzählte ἐπιφέρεσθαι als ein Zeichen der Reue über ihren Fehltritt. Weil er aber Bedenken hat, die Sophia am Grunde der noch ungeformten Welt zu plazieren, läßt er das Wasser, über dem das besagte Wesen der Kosmologie bisher das ἐπιφέρεσθαι ausgeführt hat, einfach aus der Vorstellung weg. Daß übrigens der Verfasser des AJ, wenn er auf die Stelle Gen. 1,2, deren Beziehung zu der Vorstellung vom reuevollen ἐπιφέρεσθαι der Sophia ihm noch gegenwärtig ist, ausdrücklich Bezug nimmt, diese Vorstellung nicht mit Gewalt in den Vers hineindeutet, sondern sie dem dort Gesagten entgegensetzt, ist natürlich auch Zeichen einer gewissen anti-alttestamentlichen Haltung. Entsprechendes gilt für die oben³² zitierte Stelle aus dem AJ, sowie für mehrere andere Stellen dieser Schrift.

An der zuletzt besprochenen Stelle des AJ und an der Stelle des AJ, die von dem heilsamen Sündenfall handelt,³³ können wir beobachten, wenn wir einmal den Blickpunkt wechseln und nicht wie bisher vom Mythos aus die Ursprungsstelle, sondern von der Ursprungsstelle aus den Mythos betrachten, wie durch die Loslösung des aus der Allegorisierung einer Bibelstelle entstandenen Mythos von seiner Ursprungsstelle diese Stelle für eine andere, abweichende Interpretation wieder frei wird. In unserem speziellen Falle ist das eine nicht allegorische Auslegung von Gen. 1,2 bzw. Gen. 2, 3, die allerdings mehr angedeutet als ausgeführt wird. Einen ganz parallelen Sachverhalt können wir nun auch bei dem – wie wir ja meinen – aus einer Allegorie von Gen. 1,26f. erwachsenen Mythologem vom Gotte „Mensch“ bezüglich seiner Ursprungsstelle aufweisen: Die Valentinianer kennen das Lehrstück bzw. den Mythos vom Gotte „Mensch“,³⁴ sind sich aber über dessen Herkunft nicht mehr im klaren, so daß sie die Ursprungsstelle Gen. 1,26f. ganz anders auslegen können, als es die Gnostiker taten, die aus ihr diese Urmenschlehre geschaffen hatten.³⁵ Die Valentinianer interpretieren die Ursprungsstelle anders, als es dem daraus entsprungenen Mythos entspricht; die beiden Stellen des AJ sogar gegen den daraus entsprungenen Mythos.

Die titellose Schrift über den Ursprung der Welt, das gnostische System von Iren. I 30 und das Apokryphon Johannis stammen nun bei allen Unterschieden untereinander doch aus ein und derselben gnostischen Richtung. Es hat daher einigen Wert, feststellen zu können, daß die Stelle Gen. 1,2 auch in ganz andersartigen Geistesprodukten der Gnosis mythenbildend

³² Vgl. oben S. 76–77.

³³ Vgl. oben S. 76–77.

³⁴ Vgl. oben Kap. I, S. 9.

³⁵ Vgl. unten S. 121.

wirksam ist.³⁶ So lesen wir in der Wiedergabe der dem Simon Magus später zugeschriebenen³⁷ großen Apophasis durch Hippolyt:³⁸

A.

Wenn es nun (in der Schrift) heißt, daß es drei Tage gibt, die vor Sonne und Mond entstanden sind (Gen. 1,5–13), so beziehen sie (das) auf Nous und Epinoia, d.h. Himmel und Erde, und auf die siebente, unbegrenzte Kraft; denn diese drei Kräfte entstanden vor allen anderen. Wenn es aber heißt: „Vor allen Äonen zeugt er mich“ (Prov. 8,23. 25), so wird solches über die siebente Kraft gesagt. Diese siebente Kraft aber ist eine Kraft, die in der unbegrenzten Kraft war und die vor allen Äonen entstanden ist. Dies ist die siebente Kraft, von der Mose sagt: „und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser“ (Gen. 1,2), d.h. der Geist, der alles in sich hat, ein Abbild der unbegrenzten Kraft, von dem Simon sagt: „Ein Abbild aus unvergänglicher Gestalt, das alles allein (zur Welt) ordnet.“ Denn diese Kraft, die über dem Wasser schwebt und aus unvergänglicher Gestalt entstanden ist, ordnet alles allein (zur Welt). Als nun die Bildung der Welt nach ihrer Anschauung auf eine derartige und ähnliche Weise geschehen war, „bildete Gott den Menschen, Staub von der Erde“ nehmend (Gen. 2,7); er bildete (ihn) aber nicht einfach, sondern zweifach „nach dem Bilde und nach der Ähnlichkeit“ (Gen. 1,26). Das Bild aber ist der Geist, der über dem Wasser schwebt, der, wenn er nicht (sc. im Menschen) nachgebildet wird, mit der Welt zugrunde gehen wird, weil er nur potentiell geblieben ist, ohne aktuell zu werden – dies bedeutet das Schriftwort: „damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden“ (I. Kor. 11,32) –; wenn er aber nachgebildet wird und aus einem ungeteilten Punkt entsteht, wie in der Apophasis geschrieben steht, dann wird das Kleine groß werden.

B.

Nach Simon ist nun jenes selige und unvergängliche Etwas in jedem potentiell, nicht aktuell, verborgen; das ist der, der steht, stand und stehen wird; welcher steht: (sc.) oben in der ungezeugten Kraft; welcher stand: (sc.) unten in der Flut der Wasser, nachdem er im Bilde gezeugt worden war; welcher stehen wird: (sc.) oben bei der seligen und unbegrenzten Kraft, falls er (im Menschen) nachgebildet wird. Denn drei sind es, die stehen (ἑστώς, στώς, στησόμενος?), und ohne daß es (sc. in ihm?) drei Äonen gibt, die stehen, wird der Ungezeugte nicht ausgestattet, der, der nach ihrer Lehre über dem Wasser schwebt, der nach der Ähnlichkeit gebildete vollkommene Himmlische, der in keiner Hinsicht weniger vollkommen (wörtl. mangelhafter) als die ungezeugte Kraft geworden ist. Das ist es, was sie (folgendermaßen) ausdrücken: Ich und du sind eins, vor mir bist du, das, was nach dir kommt, bin ich. Dies ist eine Kraft, geteilt in oben und unten, sich selbst zeugend, sich selbst vermehrend, sich selbst suchend, sich selbst findend, ihre eigene Mutter, ihr eigener Vater, ihre eigene Schwester, ihr eigener Paargenosse, ihre eigene Tochter, ihr eigener Sohn, Mutter-Vater, eins, die Wurzel des Alls.

³⁶ Der Vers Gen. 1,2 hat übrigens auch auf die Kosmogonie des Poimandres bestimmend eingewirkt; vgl. Haenchen: ZThK 53/1956, S. 156–158.

³⁷ Vgl. Wilson: The Gnostic Problem, p. 100.

³⁸ A = Hippol. Elench. VI 14 (Wendl. 139,15–140,5); B = Elench. VI 17 (Wendl. 142,26–143,11).

Hier wird der über dem Wasser schwebende Geist mit der sogenannten siebenten Kraft identifiziert. Diese Kraft heißt die siebente, weil sie als siebente neben sechs anderen Kräften steht, die wie sie aus dem einen lichten Urwesen, der sogenannten unbegrenzten Kraft, entstanden sind; nämlich neben Nous und Epinoia (= Himmel und Erde), Phone und Onoma (= Sonne und Mond), Logismos und Enthymesis (= Luft und Wasser).³⁹ Die siebente Kraft verhält sich zu den sechs übrigen Kräften wie der siebente Schöpfungstag zu den sechs vorangegangenen Schöpfungstagen.⁴⁰ Die siebente Kraft ist in den sechs anderen Kräften, trägt und erhält sie, wie sie die ganze Welt trägt und erhält. Entsprechend dem Dreitakt des Weltprozesses trägt sie den dreigliedrigen Namen ὁ ἐστὼς, στάς, στήσόμενος. Sie ist aus dem Urwesen herausgetreten und hat sich zum Kosmos objektiviert, damit in ihr, d. h. in einer gewissen Entfernung von sich selbst, das Urwesen seiner selbst gewiß werde und so vollkommener zu sich selbst zurückkehre. Der eigentliche Ort im Kosmos, wo dieses Sich-selbst-bewußt-Werden der siebenten Kraft und damit des Urwesens erfolgt, sind die Menschen, und der terminus technicus für diese Rückwendung lautet ἐξαικονισθῆναι „nachgebildet werden“.⁴¹ Mit dieser siebenten Kraft wird also in der großen Apophasis der Geist von Gen. 1,2 gleichgesetzt. Das Heranziehen dieser Stelle in unserem Text (A) stellt keineswegs bloß einen allegorischen Schriftbeweis für die siebente Kraft dar; vielmehr ist Gen. 1,2 mythenbildend und -formend wirksam und durchsetzt so das ganze System. Das zeigt sich zunächst terminologisch. τὸ πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος⁴² wird zu einer festen Vorstellung. So heißt denn die siebente Kraft ἡ δύνάμις ἡ ἐπιφερομένη ἐπάνω τοῦ ὕδατος⁴³ oder ὁ ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος.⁴⁴ Die Vorstellung von der siebenten Kraft und die von dem über dem Wasser schwebenden Geiste haben einander so durchdrungen, daß das zweite Glied des dreigliedrigen Namens der siebenten Kraft ,ὁ στάς‘ auf das Sich-befinden „in der Flut der Wasser“ gedeutet werden kann,⁴⁵ was natürlich eine Anwendung des ἐπάνω τοῦ ὕδατος von Gen. 1,2 darstellt. Die Vorstellung des Über-dem-Wasser-Schwebens ruft schließlich den Gedanken hervor, daß der Geist bzw. die siebente Kraft das Bild ist, nach dem Gott den Menschen schuf.⁴⁶

Auch in der Lehre der Sethianer des Hippolyt (Elench. V 19–22) spielt Gen. 1,2 und der über dem Wasser schwebende Geist eine wesentliche Rolle. Es heißt an der aufschlußreichsten Stelle:⁴⁷

³⁹ Vgl. Hippol. Elench. VI 12. 13.

⁴⁰ Vgl. Hippol. Elench. VI 14,1.

⁴¹ Vgl. zur großen Apophasis (Hippol. Elench. VI 9,3–18,7) Hilgenfeld: Ketzer-gesch., S. 453–461; Leisegang: Gnosis, S. 67–82; Redlich: Archiv f. Philos. I, Bd. 23/1910, S. 374–399. 532–548; Haenchen: ZThK 49/1952, S. 317–338.

⁴² VI 14 (Wendl. 139,31–140,1).

⁴³ VI 14 (Wendl. 139,26f.).

⁴⁴ VI 17 (Wendl. 143,4).

⁴⁵ VI 17 (Wendl. 142,28–143,1).

⁴⁶ Vgl. VI 14 (Wendl. 139,28–140,1).

⁴⁷ V 19 (Wendl. 119,16–120,5).

Jede Überlegung und Sorge des Lichtes von oben zielt nun darauf hin, wie und auf welche Weise der Nous von dem Tode des bösen und finsternen Körpers erlöst werden könnte, von dem unteren Vater; das ist der Wind, der mit Getöse und Lärm Wogen erregte und den vollkommenen Nous als seinen Sohn zeugte, der hinsichtlich des Wesens gar nicht sein eigener (Sohn) ist. Denn von oben stammte er als ein Strahl von jenem vollkommenen Lichte, er, der (nun) in dem finsternen, furchtbaren, bitteren und schmutzigen Wasser festgehalten ist; das ist der leuchtende Geist, der „über dem Wasser schwebt“ (Gen. 1,2).⁴⁸

Der über dem Wasser schwebende Geist wird hier mit dem Nous der Sethianer gleichgesetzt. Aber das ist nicht etwa nur ein allegorischer Beweis für die Gestalt des Nous, sondern die Stelle Gen. 1,2 ist organisch mit dem ganzen System verbunden und muß wohl auf dessen Gestaltung wesentlichen Einfluß genommen haben. Die Sethianer nehmen drei Urprinzipien an: oben das Licht, unten die Finsternis und in der Mitte den Geist. Die Finsternis aber wird als Wasser vorgestellt.⁴⁹ So ist das in der Mitte zwischen Licht und Finsternis befindliche Urprinzip in gewisser Hinsicht ein über dem Wasser schwebender Geist (Gen. 1,2). Aber diese Stelle wird genaugenommen nicht auf den ganzen Geist bezogen, sondern nur auf einen, und zwar mit Licht durchdrungenen Teil davon,⁵⁰ der sich unmittelbar auf dem Wasser der Finsternis befindet und von diesem nicht mehr los kommen kann. Das Licht strahlt nämlich kraft seiner Natur von oben durch den Geist hindurch auf die Finsternis herab, und auch der Geist dringt wie ein feiner Geruch bis hin zur Finsternis. Was von dem Geist und mit dem Geist von dem Licht dem Wasser der Finsternis zu nahe gekommen ist, wird unten festgehalten, und das ist nach Auffassung der Sethianer der Geist von Gen. 1,2. Dieser Geist, der über dem Wasser schwebt, ohne von ihm wieder los zu kommen, heißt nun auch Nous. Die Lehre der Sethianer hat nämlich neben diesem spekulativen auch einen mehr mythischen Aspekt. Der leuchtende Geist über dem Wasser ist keine nur unpersönliche Kraft, sondern eine Gestalt aus dem Lichtreiche, ein Gott mit dem Namen Nous. Und dieser Nous wird von ebenfalls personhaften Gewalten festgehalten, nämlich von Wind und Welle (bzw. Natur), die als erstes Archontenpaar der Finsternis vorgestellt werden.⁵¹

⁴⁸ ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα φωτεινὸν ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος; Wendl. 120,4f.

⁴⁹ V 19 (Wendl. 117,11).

⁵⁰ Deswegen: πνεῦμα φωτεινόν.

⁵¹ Vgl. zum System der Sethianer des Hippolyt Hilgenfeld: Ketzergesch., S. 267–270; Leisegang: Gnosis, S. 151–156; Jonas: Gnosis I², S. 342f. Über die Lehre der Sethianer wird übrigens die Zukunft wohl nähere und bessere Aufschlüsse bringen, als sie der Darstellung des Hippolyt zu entnehmen sind. Hippolyt nennt nämlich am Schluß seiner Darlegungen eine Schrift der Sethianer, die den Titel „Paraphrasis des Seth“ trägt und das ganze System der Sethianer enthalten soll (Elench. V 22). Nun ist unter den Schriften von Nag-Hamadi auch eine „Paraphrasis des Sēm (sic)“ gefunden worden, die besonders in ihrem Anfang große Ähnlichkeit mit der Darstellung des Hippolyt über die

Jedes der behandelten gnostischen Systeme, in denen wir eine Allegorie von Gen. 1,2 mythusbildend am Werke fanden, setzt nun eine andere Interpretation des über dem Wasser schwebenden Geistes voraus. Es wäre für den Sinn dieses Kapitels im Gesamtzusammenhang unserer Untersuchung von großer Bedeutung, wenn wir als Beispiel für den Weg von der Allegorie eines Bibelverses zum Mythos auch einen Vers nennen könnten, den verschiedene Gnostiker gleichartig allegorisiert und entsprechend gleichartig in ihre mythischen Spekulationen eingefügt hätten. Ein solches Beispiel bildet Jes. 46,9, zusammen mit Versen ähnlichen oder gleichen Inhalts (Jes. 45,5,6; Dt. 32,39; Ex. 20,5). Wir stellen diese Verse zunächst nach dem LXX-Text in einer Übersicht zusammen:

Jes. 46,9: ἐγὼ εἰμι ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν ἐμοῦ.

Jes. 45,5: ἐγὼ κύριος ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν ἐμοῦ Θεός . . .

Jes. 45,6: οὐκ ἔστιν πλὴν ἐμοῦ.

ἐγὼ κύριος ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι.

Dt. 32,39: ἐγὼ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστιν Θεός πλὴν ἐμοῦ. (Vgl. Dt. 4,35.)

Ex. 20,5: ἐγὼ γὰρ εἰμι κύριος ὁ Θεός σου, Θεὸς ζηλωτῆς

In dem Entwicklungsstadium der Gnosis, wo man in dem Gott des Alten Testaments den Demiurgen sah bzw. im Alten Testament vorwiegend die Stimme des Demiurgen zu vernehmen glaubte, verstand man diese Jahwe-Sprüche als Äußerungen des niederen Weltschöpfers und meinte, daß darin seine Unwissenheit hinsichtlich der über ihm befindlichen Äonenwelt bzw. seine Überheblichkeit zum Ausdruck käme. Bis dahin haben wir es mit

Sethianer aufweist. Die erste Seite ist abgebildet bei Doresse: *Les livres secrets I*, bei p. 136 (allerdings in Miniaturformat). Ihre Übersetzung lautet: (1) Die Paraphrase, die zustande kam über den ungezeugten Geist – ich (sc. der Autor) bin Sēm – das, was mir Derdekea offenbarte nach (5) dem Willen der Größe. Mein Gedanke, der in meinem Körper ist, riß mich fort von meinem Geschlecht. Er brachte mich hinauf zu der Höhe der Schöpfung, wobei er dem Lichte nahe war, (10) das auf die ganze Welt schien. An jenem Ort sah ich keine Erdengestalt, sondern er ist Licht. Und mein Gedanke trennte sich von dem Körper der Finsternis gleichsam (15) wie im Schlafe. Ich hörte eine Stimme, die zu mir sagte: „Sēm, weil du der Sprößling einer unvermischten Kraft bist und weil du der Erstgeborene (20) auf der Erde bist, höre und bedenke, was ich dir zuerst sagen werde über die große Kraft. Diese (folgenden) existieren im Anfang, ehe ich in Erscheinung trat: Es (25) existierte Licht und Finsternis; und Geist war in der Mitte zwischen ihnen. Weil deine Wurzel in die Vergessenheit fiel (und) weil diese existierten als ungezeugter Geist, offenbare (30) ich dir die genaue Wahrheit über die Kräfte. Das Licht existierte als Gedanke, der erfüllt ist von Hören und Rede; sie waren zusammengefaßt in einer einzigen (35) Gestalt. Und die Finsternis war . . . (Ende der Seite). Vgl. Doresse: *Les livres secrets I*, p. 170–178, wo sich noch Übersetzungen von anderen Stücken der Schrift und Angaben über den Inhalt finden.

Allegorie zu tun. Man blieb aber dabei nicht stehen, sondern fügte die so interpretierten Sprüche als einen neuen Zug dem Mythos ein. Man erzählte im Mythos, wie und wann der Demiurg diese Worte tatsächlich ausgesprochen habe. Als Zeitpunkt wählte man gewöhnlich den Augenblick unmittelbar nach der Weltschöpfung. Diese Verwendung der besagten Schriftstellen hat den Irenäus ganz besonders abgestoßen. So schreibt er über die Gnostiker im allgemeinen, aber mit einer besonderen Beziehung auf die Valentinianer folgende Sätze:⁵²

Diese (sc. Gnostiker) aber erklären ihn (den Weltschöpfer) nun für die Frucht eines Fehltrittes; sie nennen ihn seelisch und einen, der die über ihm befindliche Kraft nicht erkennt; und wenn er sagt: „Ego sum Deus, et praeter me non est alius Deus“ (Jes. 46,9), so behaupten sie, daß er lügt, wobei sie doch selbst lügen, wenn sie alle Bosheit ihm anhängen; einen, den es über diesem (sc. Weltschöpfer) nicht gibt, machen sie in ihrer Lehre zu dem, was (angeblich) sei; so entblößen sie lästerhaft den nun, der (wirklich) Gott ist, während sie dagegen den, der nicht ist, zu Gott machen zu ihrer eigenen Verdammnis.

Irenäus hat, wie wir bereits sagten, bei diesen Worten speziell die Valentinianer vor Augen. Wir tun daher gut daran, beim Darbieten der Einzelbelege mit den Valentinianern zu beginnen. Die Ptolemäer, deren System Irenäus in *adv. haer.* I 1–8 referiert, lehrten folgendes:⁵³

Deswegen (sc. wegen seines nur seelischen Charakters) war er (der Demiurg) zu schwach, um irgend etwas Geistiges zu erkennen. Er glaubte von sich selbst, daß er allein Gott sei, und redete durch die Propheten: „ἐγὼ Θεός, πλὴν ἐμοῦ οὐδεὶς.“

Hier haben wir noch reine Allegorie vor uns. Das Prophetenwort, das übrigens nur frei zitiert ist, wird von der valentinianischen Lehre aus interpretiert. In dem valentinianischen System, das Hippolyt in *Elench.* VI 29–36 darbietet, ist aus der Allegorie aber schon Mythos geworden:⁵⁴

Überhaupt nichts, sagen sie, weiß der Demiurg, sondern er ist ihrer Meinung nach unverständlich und töricht; und was er schafft oder bewirkt, weiß er nicht. Durch ihn, der nicht weiß, was er denn tut, bewirkte die Sophia alles und war sie stark; und während jene am Werke war, meinte er, von sich selbst aus die Schöpfung der Welt zu vollbringen. Daher begann er zu sagen: „ἐγὼ ὁ Θεός, καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐκ ἔστιν.“

Die gemeinten Schriftworte sind auch hier wieder nur dem Sinne nach wiedergegeben worden. Im Apokryphon Johannis wird dagegen wörtlich zitiert. Aber das Besondere an der betreffenden Stelle des AJ ist der Umstand, daß Ex. 20,5 mit den Sprüchen aus Deuteriojesaja kombiniert er-

⁵² *Adv. haer.* II 9,2 (Harvey I 272,25–33).

⁵³ *Iren. adv. haer.* I 5,4 (Harvey I 46,12–47,2).

⁵⁴ Hippolyt. *Elench.* VI 33 (Wendl. 162,5–9).

scheint. Wir zitieren wieder synoptisch, und zwar die Version des BG und die von Lab I; im CG I fehlt die entsprechende Seite. Als dritte Version fügen wir die parallelen Worte aus *Iren. adv. haer. I 29* hinzu, da Irenäus das System, das er in *adv. haer. I 29* wiedergibt, aus einer Version des AJ oder aus einer ganz eng verwandten Schrift geschöpft hat.⁵⁵ Wir lesen vom Demiurgen:⁵⁶

(BG) Er sah aber die Schöpfung, die ihm unterstand, und die Engel-Menge,
(Lab I) Als er aber die Schöpfung sah, die ihn umgab, und die Vielzahl der
(Iren.) *Generatis autem his, mater Sophia contristata refugit, et in altiora*

die ihm unterstanden, diejenigen, die aus ihm entstanden waren; er sagte zu Engel, die ihn umgaben, diejenigen, die aus ihm entstanden waren, sagte er zu secessit . . . *Illa igitur secedente, se solum opinatum esse, et propter hoc dixisse:*

ihnen: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott“ (*Ex. 20,5*), „außer mir gibt es keinen“
ihnen: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott“ (*Ex. 20,5*), „und es gibt keinen an-
„Ego sum Deus zelator“ (Ex. 20,5), „et praeter me nemo est“

(*Jes. 45,6*), ————— wodurch er schon ————— den Engeln,
deren Gott außer mir“ (*Jes. 45,5*). Dadurch daß er dies aber ausspricht, deutet er
(*Jes. 46,9*). —————

die ihm unterstehen, andeutete, ——— daß noch ein anderer Gott existiert.
den Engeln, die sich bei ihm befinden, an, daß noch ein anderer Gott existiert.

Denn wenn es keinen anderen gäbe, — auf wen könnte er eifersüchtig sein?
Denn wenn kein anderer mehr existierte, wer wäre der, auf den er eifersüchtig ist?

In dem gnostischen System, das Irenäus in *adv. haer. I 30* wiedergibt, kommt zu den uns schon bekannten Motiven neu hinzu die Schilderung der Reaktion der Lichtwelt auf die Herausforderung des Demiurgen. Es heißt dort:⁵⁷

Jaldabaoth, der Oberste von ihnen (den Archonten) hat seine Mutter (die Sophia) verachtet, dadurch daß er ohne Erlaubnis von irgend jemand Söhne und Enkel geschaffen hat, außerdem noch Engel, Erzengel, Kräfte, Mächte und Herrschaften. Nachdem diese geschaffen waren, wandten sich seine Söhne gegen ihn in Zank und Streit um die Herrschaft. Deswegen betrübt und verzweifelt schaute Jaldabaoth auf den unten liegenden Bodensatz der Materie und verkörperte seine Begierde in ihn (den Bodensatz) hinein. Dadurch wurde (wieder) ein Sohn geboren – ebendieser aber ist der in Gestalt einer Schlange gewundene

⁵⁵ Vgl. C. Schmidt: Irenäus und seine Quelle in *adv. haer. I, 29*, *Philotesia*, Festschrift für P. Kleinert, Berlin 1907, S. 315–336; Schenke: Nag-Hamadi Studien I: Das literarische Problem des Apokryphon Johannis, ZRGG 14/1962, S. 57–63.

⁵⁶ BG 44,9–19; Lab I 61,5–13; *Iren. I 29,4* (*Harvey I 226,24–27*).

⁵⁷ *Iren. adv. haer. I 30,5f.* (*Harvey I 231,3–232,20*).

Nous –, danach der Geist, die Seele und alles Irdische. Hierauf wurde jede Vergeßlichkeit, Bosheit, Eifersucht, Neid und Tod erzeugt. . . . Deswegen frohlockte Jaldabaoth. Er rühmte sich allen dessen, was unter ihm war, und sagte: „Ego Pater et Deus, et super me nemo.“ Als das aber seine Mutter hörte, rief sie ihm zu: „Lüge nicht, Jaldabaoth; es befindet sich nämlich über dir der Vater des Alls, (d.i.) der erste Mensch, und der Mensch, (d.i.) der Sohn des Menschen.“

Der Prozeß der Mythisierung hat jetzt auch den Wortlaut der unwissenden bzw. überheblichen Äußerung des Demiurgen verändert. Der ursprüngliche Bibelspruch wird nicht mehr nur frei zitiert, sondern entsprechend seinem Sinn innerhalb der mythischen Schilderung umgeformt. Das zeigt sich in der Einfügung der Bezeichnung „Pater“ ebenso deutlich wie in der Verwendung von „super“ an Stelle von „praeter“.

Das Motiv des hochmütigen Ausspruches des Demiurgen wird schließlich im Wesen der Archonten und in der sogenannten titellosen Schrift über den Ursprung der Welt noch verdoppelt. Der Demiurg prahlt nicht erst nach der Weltschöpfung, sondern auch schon unmittelbar nach seinem eigenen Entstehen. Wegen des engen verwandtschaftlichen Verhältnisses der beiden Schriften⁵⁸ zitieren wir die einander entsprechenden Stellen beider Schriften nebeneinander. Wir lesen in den Texten folgendes:⁵⁹

A.

1. *WA* Ihr (der Archonten) Oberster aber ist blind. [Wegen seiner] Kraft, seiner Unwissenheit [und seines] Hochmutes sagte er in seiner [Sprache⁶⁰]: „Ich [bin] Gott; es gibt keinen [außer mir“ (Jes. 46,9). Als] er dies sagte, sündigte er gegen [den Unsterblichen]; und diese Rede gelangte hinauf zur Unvergänglichkeit. Siehe, eine Stimme kam aber aus der Unvergänglichkeit, die sagte: „Du irrst dich, Samael“, was der Gott der Blinden bedeutet. Seine Gedanken waren blind. Er stieß seine Kraft, die die Lästerung ist, die er ausgesprochen hatte, heraus. Er folgte ihr bis hinab zum Chaos und zur Tiefe, seiner Mutter, auf Veranlassung der Pistis Sophia.
2. *WA* Es⁶¹ wurde zu einem selbstgefälligen Tier von Löwengestalt. Mannweiblich ist es, wie ich bereits gesagt habe, weil es aus der Materie gekommen ist. Er öffnete seine Augen und sah eine große, grenzenlose Materie. Er wurde hochmütig und sagte: „Ich bin Gott, und es gibt

⁵⁸ Vgl. dazu ThLZ 1958, Sp. 663; ThLZ 1959, Sp. 246f.

⁵⁹ A = 1. *WA* Lab I 134,27–135,8; 2. *WA* Lab I 142,16–26;

3. *UW* Lab I 148,29–149,2;

B = 1. *WA* Lab I 143,2–13;

2. *UW* Lab I 151,2–32;

3. *UW* Lab I 155,25–34.

⁶⁰ In ThLZ 1958, Sp. 664 hatte ich „Schöpfung“ ergänzt; aber „Sprache“ ist wohl besser.

⁶¹ Bezieht sich auf das „Werk“, von dem vorher die Rede ist, das in der Materie entsteht.

keinen anderen außer mir“ (Jes. 46,9). Als er dies sagte, sündigte er gegen das All. Eine Stimme aber kam von der Höhe der Selbstherrschaft, die sagte: „Du irrst dich, Samael“, d. h. der Gott der Blinden.⁶²

3. *UW* Als der Archont seine Größe sah, als er nur sich selbst sah, und als er nichts anderes außer Wasser und Finsternis sah, da dachte er, daß er allein existiere. Sein Gedanke [aber] vollendete sich durch das Wort. Er trat als ein Geist in Erscheinung, der sich auf dem Wasser hin und her bewegte.⁶³

B.

1. *WA* Er (der Demiurg) schuf sich sieben, ebenso wie ihr Vater mann-weibliche Söhne. Und er sagte zu seinen Söhnen: „Ich bin der Gott des Alls.“ Und Zoe, die Tochter der Pistis Sophia rief und sagte zu ihm: „Du irrst dich, Saklas“, dessen Auslegung Jaltabaoth ist. Sie hauchte in sein Gesicht hinein, und ihr Hauch wurde ihr zu einem feurigen Engel. Und jener Engel fesselte den Jaldabaoth und warf ihn hinab in den Tartaros am Grunde der Tiefe.
2. *UW* Als aber die Himmel sich gefestigt hatten mit ihren Kräften und ihrer ganzen Einrichtung, da überhob sich der Archigenetor. Und er empfing Lobpreis von dem ganzen Heere der Engel. Und alle Wurzeln und ihre Engel gaben ihm Segen und Lobpreis. Er aber freute sich in seinem Herzen und rühmte sich immerfort, indem er zu ihnen sagte: „Ich bedarf niemandes.“ Er sagte: „Ich bin Gott, und kein anderer existiert außer mir“ (Jes. 46,9). Als er dies aber sagte, sündigte er gegen alle Unsterblichen, die (es) meldeten und achthatten auf ihn. Als die Pistis nun die Gottlosigkeit des großen Archonten sah, wurde sie zornig. Ohne daß man sie sehen konnte, sagte sie: „Du irrst dich, Samael“, d. h. der blinde Gott. „Ein unsterblicher, lichter Mensch existiert vor dir, der sich offenbaren wird in euren Gebilden. Er wird dich zu Boden treten, wie man den Töpferton stampft. Und du wirst mit den Deinigen heruntergehen zu deiner Mutter, der Tiefe. Denn am Ende eurer Werke wird man den ganzen Mangel auflösen, der aus der Wahrheit in Erscheinung getreten ist. Er wird vergehen, und es wird sein, als ob er niemals entstanden wäre.“ Als die Pistis dies gesagt hatte, zeigte sie in dem Wasser die Gestalt ihrer Größe. Und dann kehrte sie wieder zurück hinauf zu ihrem Lichte.⁶⁴
3. *UW* Und als er (der Demiurg) in Wahrheit erkannte, daß ein unsterblicher, lichter Mensch vor ihm existiert, geriet er in große Aufregung, darüber daß er vorher zu allen Göttern und ihren Engeln gesagt hatte: „Ich bin Gott, und es gibt keinen anderen außer mir“ (Jes. 46,9). Denn er hatte gefürchtet, daß sie erkennen könnten, daß es einen anderen vor ihm gibt und daß sie ihn verachten könnten.⁶⁵

⁶² Beide Stücke aus WA sind Dubletten; die Doppelheit kommt durch den eigentümlichen Aufbau der Schrift zustande. ⁶³ Vgl. oben S. 80 f.

⁶⁴ Vgl. oben S. 49.

⁶⁵ Auch in der neuentdeckten Paraphrase des Sëem begegnet uns dieses mythische Motiv; vgl. Doresse: *Les livres secrets* I, p. 172.

Wie wir sehen, kann der aus Jes. 46,9 und den Parallelen erwachsene Ausspruch des Demiurgen nicht nur sehr frei und dem sonstigen Mythos angepaßt wiedergegeben (B 1: Ich bin der Gott des Alls), sondern auch ganz weggelassen werden (A 3). Es wird dann bloß noch gesagt, daß der Demiurg seinen irrtümlichen bzw. hochmütigen Gedanken aussprach, ohne daß der Ausspruch selber angeführt wird. In diesem Falle hat sich das aus einer Allegorie von Jes. 46,9 Par. entstandene mythische Motiv völlig von seiner Wurzel gelöst. Das ist der Endpunkt des Prozesses, der von der Allegorie zum Mythos führt.

An dieser Stelle wollen wir uns eine kleine Abschweifung erlauben. Zunächst merken wir an, daß analog den gerade behandelten Texten auch nach der noch nicht veröffentlichten Paraphrase des Sēm (CG IV) der Demiurg, nachdem er die Welt geschaffen hatte, seinen Hochmut in Anlehnung an Jes. 46,9 zum Ausdruck bringt.⁶⁶ Das besagte aus der Allegorie einer Schriftstelle entstandene Mythenmotiv hat nun, wie es scheint, eine eigentümliche Verbreitung auch außerhalb der gnostischen Gedankenwelt erfahren. Im Rahmen der bekannten Verschiebung der Hölle aus dem Himmel in die Unterwelt wurde unser Motiv vom Demiurgen auf den Teufel übertragen, wodurch es entgnostifiziert und orthodoxem christlichem Glauben unanständig wurde. So begegnet es uns in einer apokryphen koptischen Schrift über das Leben der Apostel Andreas und Paulus,⁶⁷ und zwar im ersten der beiden Fragmente. Paulus trifft bei einem Besuch in der Unterwelt den Judas, der ihm unter anderem folgendes über die Höllenfahrt Jesu erzählt:⁶⁸

Ich (Judas) gelangte früher als er (Jesus) in die Unterwelt. (Dann) kam er herab zu diesem Ort. Er nahm alle diese Seelen fort und leerte die Unterwelt bis auf meine Seele allein. Da weinten die Pfortner der Unterwelt vor dem Teufel und sagten: „Wozu rühmst du dich mit den Worten: ‚Ich bin der König, und es gibt keinen anderen außer mir‘? Jetzt haben wir nämlich erkannt, daß du nicht der König bist, weil der, der Herr über dich ist, gekommen ist und sie alle aus deiner Gewalt weggenommen hat.“ Da sagte der Teufel vor allen seinen Mächten: „O ihr alle meine Kräfte, denkt ihr, daß es einen stärkeren gibt als uns? Nein, sondern als er zu diesem Ort kam, siehe da war (noch) eine andere Seele, und er vermochte nicht, sie wegzunehmen.“ Da rief Jesus den Michael, den er mit sich in die Unterwelt hinabgebracht hatte, und sagte zu ihm: „Hole die Seele des Judas herauf, damit der Teufel keine Ausrede (mehr) gegen mich findet.“ Michael kam und brachte mich herauf. Danach rief Michael (dem Teufel gegenüber) aus: „Schäme dich, du schwacher Feind!“ Danach sagte der Herr zu Michael: „Bringe die Seele in den Tartarus der Unterwelt zurück!“

Vom Himmel auf die Erde verlegt findet unser Motiv sich in der späten persischen Heldensage wieder, wo es mit der Person des Urkönigs Yima ver-

⁶⁶ Vgl. Doresse: *Les livres secrets* I, p. 172.

⁶⁷ Zoega p. 230–235.

⁶⁸ Zoega p. 233,5–17; Steindorff: *Kopt. Gram.*, 2. Aufl. Berlin 1904, S. 40*f.

knüpft ist. Nach der Darstellung des Rivāyat parsie läßt sich Yimšed auf Grund der großen Erfolge seiner segensreichen Regierung verleiten, vor seinen Großen zu sagen: „Quel Dieu y a-t-il autre que moi?“⁶⁹ In dieser Selbstüberhebung besteht aber sein Sündenfall, der das goldene Zeitalter seiner Regierung beendet.⁷⁰ Derselbe Zug begegnet uns bei Firdusi: Der Held Yimšed wurde hochmütig, rühmte sich seiner schöpferischen Macht und Größe vor den Menschen und forderte von ihnen die Anbetung als Welt-schöpfer. Darauf wich der Königsglanz von ihm, und er fiel in Schande.⁷¹ Nach Asc. Jes. 4,1-8 wird am Ende der Welt Beliar, der König dieser Welt, in der Gestalt eines menschlichen ungerechten Königs erscheinen. „(6) Alles, was er will, wird er in der Welt tun, er wird tun und reden in der Weise des Geliebten und sagen: ‚Ich bin Gott und vor mir hat es keinen gegeben.‘ (7) Und alle Menschen in der Welt werden an ihn glauben (8) und werden ihm opfern und ihm dienen, indem sie sagen: ‚Das ist Gott, und außer ihm gibt es keinen andern.‘“ Entsprechend sagt Gott über den Fürsten dieser Welt und seine Engel: „Sie haben mich verleugnet und gesagt: ‚Wir allein und außer uns niemand.‘“ (Asc. Jes. 10, 13)

Wir haben in diesem ganzen Kapitel den Prozeß, der von der Allegorie zum Mythos führt, an drei uns besonders geeignet erscheinenden Beispielen verfolgt und erläutert. Damit glauben wir auch von hier aus unsere These, daß der Ursprung des gnostischen Mythologems vom Gotte „Mensch“ in einer Allegorie der Stelle Gen. 1,26f. liege, gesichert und gegen mögliche Einwände verteidigt zu haben.

⁶⁹ Übersetzung von Christensen: *Le premier homme* II, p. 69.

⁷⁰ Vgl. Christensen: *Le premier homme* II, p. 69. ⁷¹ Nach Staerk: *Soter* II, S. 200.

KAPITEL XIII

Die Verbreitung der zwei Typen der Lehre vom Gotte „Mensch“

Nachdem wir über den Ursprung der Lehre vom Gotte „Mensch“ gehandelt haben, wenden wir uns nunmehr der Frage der Verbreitung der zwei Typen dieser Lehre zu. Wir müssen untersuchen, in welchen Kreisen die Lehre verbreitet war bzw. in welchen Texten sie außer denen, von denen wir ausgingen, sei es auch nur bruchstückhaft noch begegnet. Gleichzeitig nehmen wir damit eine letzte Prüfung unserer Ansicht über den Ursprung in Angriff. Es könnte ja sein, daß sich ein zwar weniger deutlicher und weniger ausführlicher Text unserem Blick darbietet, der sich aber doch mit unserer an den ausführlichen Texten gewonnenen Anschauung nicht vereinbaren läßt.

Der erste Typ der Lehre vom Gotte „Mensch“ begegnet zunächst in einem Fragment des Valentinus.¹ Es heißt dort:

Es scheint aber auch Valentinus so etwas im Sinne zu haben, wenn er in einem Briefe wörtlich schreibt: „Und gewissermaßen eine Furcht vor jenem Gebilde kam über die Engel, als es anfang, Größeres zu reden als das Gebilde,² dessentwegen, der unsichtbar einen Samen der oberen Wesenheit in es (das Gebilde) gelegt hatte und der freimütig handelte – ebenso wurden auch unter den Geschlechtern der irdischen Menschen die Werke der Menschen für die, die sie schufen, zu Gegenständen der Furcht, z. B. Bildsäulen, Bilder und alles, was die Hände auf den Namen Gottes verfertigen. Denn der auf den Namen des ‚Menschen‘ gebildete Adam jagte (ihnen) Furcht ein vor dem vorzeitlichen ‚Menschen‘, gerade als ob er in ihm (Adam) anwesend wäre. Sie erschranken und machten das Werk schnell unsichtbar.“

Der irdische Mensch ist einem göttlichen Wesen mit dem Namen ‚Mensch‘ ähnlich geschaffen worden. Aus dem verwendeten Vergleich aber geht wohl hervor, daß mit dem vorzeitlichen ‚Menschen‘ das oberste Wesen der Lichtwelt gemeint ist. Auffällig an unserem Text ist nun, daß die Ähnlichkeit des irdischen Menschen mit dem himmlischen nicht dadurch zustande kam, daß er nach dem Bilde des himmlischen Menschen geschaffen wurde, sondern dadurch, daß er auf den Namen des himmlischen Menschen geschaffen wurde.³

¹ Clem. Alex. Strom. II 36,2–4 (Stählin 132,6–16).

² D. h. Größeres, als es dem Gebilde zukam.

³ Vgl. zu dem Fragment: Hilgenfeld: Ketzergesch., S. 293–295; Foerster: Von Valentin zu Herakleon, S. 91 f.

Wahrscheinlich liegt die Anschauung von der Ähnlichkeit des irdischen Menschen mit irgendwelchen Lichtwesen auch im sogenannten Evangelium Veritatis vor. Das oberste Lichtwesen selbst kann das Urbild des Menschen allerdings hier nicht sein, weil der Gedanke der Theorie dieser Schrift, daß der Vater nur dem Logos bekannt war, widersprechen würde. Es heißt in CJ 17,18-21:

Sie (die *πλάνη*) war beschäftigt mit dem Gebilde, während sie sich bemühte, in Schönheit den Ersatz der Wahrheit herzustellen.

Und in CJ 17,28-36 wird dargelegt, daß die *πλάνη* ihre Werke ausgeführt habe, um damit die Wesen der Mitte herunterzuziehen und gefangenzunehmen. Das Gebilde der *πλάνη* sind also die Menschenleiber. Damit ist ein weiterer Unterschied der hier vorliegenden Anschauung zu der des oben behandelten Valentinus-Fragments gegeben. Er liegt darin, daß hier anscheinend viele irdische Menschen nach dem Bilde von himmlischen Lichtwesen gebildet werden.⁴

Die uns interessierende Lehre begegnet noch in einem weiteren valentinianischen Text, nämlich innerhalb des ptolemäischen Systems von Iren. adv. haer. I 1-8, und zwar wieder in einer anderen Form. Nach Iren. I 5,1 (Harvey I 42,15-43,1)⁵ und I 5,3 (Harvey I 45,4-10) schafft die Achamoth, bzw. der Soter, durch den unwissenden Demiurgen die irdische Welt nach dem Vorbild der oberen Welt. Unter den himmlischen Vorbildern der irdischen Dinge erscheint als Modell des irdischen Menschen ein himmlischer Mensch. Auch hiernach ist der irdische Mensch also das Abbild eines himmlischen Urmenschen, welcher Art dieser auch sei.⁶

Den ersten Typ der Lehre vom Gotte „Mensch“ finden wir auch bei den Gnostikern von Iren. I 30. Das oberste Gottwesen heißt nach ihrem System „erster Mensch“. Die für unseren Zusammenhang entscheidende Stelle dieses Systems (Harvey I 232,10-233,6) muß wohl folgendermaßen verstanden werden: Die Sophia spricht das Wort „der Mensch“ aus. Von einem Wesen, das diesen Namen führt, haben die Sieben noch nie gehört. Jaldabaoth will seine Engel von ihrer fragenden Verwunderung ablenken und sagt: „Wir wollen ein Wesen nach unserem eigenen Bilde schaffen und ihm den Namen ‚der Mensch‘ geben!“ Die Sophia aber bewirkt, daß die sechs Engel ein Wesen ersinnen, das in Wahrheit nicht ihnen gleicht, sondern eine Entsprechung des wahren Menschen ist (*matre dante illis excogitationem*

⁴ Vgl. zu der Lehre des sog. EV, die entgegen der Meinung von Puech, Quispel und van Unnik sicher nicht valentinianisch ist, meine Schrift „Die Herkunft des sogenannten EV“, bes. S. 15-20.

⁵ Vgl. Exc. ex Theod. 47,1-3.

⁶ Vgl. damit die Spekulation der Markosier, nach der der irdische Mensch das Abbild des Pleromas ist; Iren. I 18,1.

hominis). Eine besondere Verbindung unserer Stelle mit dem Valentinus-Fragment bei Clemens von Alexandria besteht darin, daß auch hier der Mensch nicht nach dem Bilde, sondern auf den Namen des himmlischen Menschen gebildet wird.

Der Weg unserer Untersuchung führt uns weiter zu dem System des Satornil. Es heißt *Iren. I 24,1* (*Harvey I 196,9-197,6*):

Er (Satornil) sagt, der Mensch sei ein Geschöpf der Engel. Als von oben her von der höchsten Macht ein leuchtendes Bild erschienen war, das sie nicht hatten festhalten können, weil es sofort nach oben zurückkehrte, ermunterten sie sich selbst, indem sie sagten: „Laßt uns einen Menschen machen nach dem Bilde und Gleichnis.“ Als dieser nun gemacht worden war und das Gebilde sich nicht hatte aufrichten können wegen der Schwäche der Engel, als er vielmehr wie ein Wurm zappelte, erbarmte sich seiner die Kraft von oben, weil er in Ähnlichkeit mit ihr (selbst) gemacht worden war, und sandte einen Lebensfunken aus, der den Menschen aufrichtete, gliederte und lebendig machte.⁷

Nach der Lehre des Satornil wird also der irdische Mensch nach dem Bilde der höchsten Gottheit gebildet, wie aus der Wendung *quoniam in similitudinem eius esset factus*⁸ einwandfrei hervorgeht. Wenngleich die höchste Macht das Urbild des Menschen ist, wird sie doch – wie im Wesen der Archonten⁹ – nicht ausdrücklich „erster Mensch“ oder „Urmensch“ genannt.

Ebensowenig ist das der Fall im System des Gnostikers Justin, bei dem wir auch den ersten Typ der Lehre vom Gotte „Mensch“ finden. Urbild des Menschen ist hier der zweithöchste Gott namens Elohim. Die zwölf Engel des Elohim bilden aus dem menschlichen Teil der Eden Adam nach dem Bilde Elohims, Eva nach dem Bilde Edens. Dann bekommen beide Seele und Geist; die Seele stammt von Eden, der Geist von Elohim.¹⁰

An all den aufgeführten Stellen findet sich die Lehre von dem Gotte „Mensch“, d. h. die Lehre von der mit der Gott-Ähnlichkeit gegebenen Wesenseinheit mit Gott, neben der Anschauung von der Lichtkraft im Menschen. Die Verbindung beider Vorstellungen muß man wohl so sehen, wie wir es oben für das A J ausführten.¹¹

Aber die Verbreitung des ersten Typs der Lehre vom Gotte „Mensch“ ist noch größer, als es nach den bisher angeführten Texten erscheint. Unsere Lehre begegnet nämlich nicht nur bei Gnostikern. Wir finden sie wieder in einer hermetischen Schrift in arabischer Sprache im Zusammenhang mit Anleitungen zu einer magischen Zeremonie und astrologischen Spekulationen.

⁷ Vgl. Hippol. *Elench.* VII 28,2f. (Wendl. 208,13-209,2); Epiphanius *Pan.* 23,1, 4-8 (*Holl I 248,6-249,13*).

⁸ *Iren. I 24,1* (*Harvey I 197,4s.*). ⁹ Vgl. oben S. 61-63.

¹⁰ Vgl. Hippol. *Elench.* V 26,7-9 (Wendl. 127,27-128,9).

¹¹ Vgl. oben S. 38-43.

nen. Diese Schrift ist in zwei Handschriften erhalten. Einmal findet sie sich Bibliothèque Nationale Man. arabe 2577.¹² Auf eine andere Handschrift ist H. Ritter während seiner Studien über das Zauberbuch *Picatrix* gestoßen. Exzerpte daraus hat er Reitzenstein zur Verfügung gestellt.¹³ Das uns interessierende Textstück lautet:

Es sprach Hermes: Ich ging hinein und fand in dem benutzten Buch von den Geheimnissen der verborgenen Wissenschaften über die Erschaffung des ersten Menschen, das ist Adamānūs, die Form der Formen, daß als die Jungfrau zur Herrschaft kam und die Planeten in ihren Bewegungen stark geworden waren und in ihren Exaltationen standen mit Ausnahme des Saturn, daß dann die Planeten ihre Energien zu dem höchsten Himmel erhoben, der sie in Drehung versetzt, verlangend nach einem körperlichen Geschöpf, auf das sich ihr Geistwesen ergösse und das ihrer Regierung unterliege und sie abzöge von ihrer gegenseitigen Bekämpfung. Und aus diesem Willen entstand ein starker Geist, ein reiner Engel namens Hārūs und wurde bekleidet von der Jungfrau mit dem Körper der Macht, die sie hatte. Und er stieg herab auf die Erde und nahm von den Kräften der sieben Planeten und ihrer Geistwesen 60 Geister, und von den Kräften der Tierkreiszeichen und ihrer Leiber 83 Geister, und von den Kräften des höchsten Himmels und seinem Geistwesen 90 Geister, und von der Kraft der Erde und ihrer Leiber 127 Geister, zusammen 360 Geister, und tat sie zusammen und mischte sie miteinander mit seiner Hand und seiner Energie und schuf daraus den ersten Menschen Adamānūs, eine Form nach der Form des höchsten Himmels, und öffnete in ihm die Tore und ließ in ihm ruhen die Kräfte der Archonten (Regenten) und schuf ihn in fehlerloser Gestalt. Es sprach Hermes: Und er war wie ein Tier, verstand nichts, wußte nichts, sprach <nichts>. Da erhob Hārūs seine Energie und ließ sie gelangen zu den Sternen, von denen die Gabe des Verstandes, der Rede und des Denken gefördert wird, und die Sterne ließen ihre Emanationen auf ihn strömen. Und als nun der erste Mensch mit Verstand, Denken und Rede fertig geschaffen war, erhob er seinen Blick zu Hārūs. Hārūs aber war ein großes Geschöpf, das seine Hand an jeden Planeten und jedes Tierkreiszeichen legen konnte wegen seiner Größe. Und der Mensch hob seinen Blick auf zu Hārūs voll Staunen über ihn und Wohlgefallen an sich selbst. Und <auch> Adamānūs war ein großes Geschöpf, er faßte die Wolken mit der Hand und hörte das Geräusch des Himmels bei seiner Drehung und die Bewegungen der Planeten bei ihrem Lauf und sah, wie die Geisteswesen von ihnen herabgeschüttelt wurden.¹⁴

Wir erkennen auch hier, wo die Lehre ihrem ursprünglichen gnostischen Sinn entfremdet ist, noch das Nebeneinander von göttlicher Form des Menschen und göttlicher Kraft im Menschen. Die Übertragung gnostischer Motive und Mythologeme in nicht-gnostische Zusammenhänge war uns oben schon beim Motiv der Selbstüberhebung des Demiurgen begegnet.¹⁵

¹² Vgl. Blochet: *Études sur le gnosticisme musulman*, *Rivista degli Studi Orientali* IV/1911.12, p. 62–79.

¹³ Vgl. Reitzenstein/Schaeder: *Stud.*, S. 112; H. Ritter: *Picatrix*, arabisches Handbuch hellenistischer Magie, *Vortr. d. Bibl. Warburg* 1921/22, S. 123.

¹⁴ Zitiert nach Reitzenstein/Schaeder: *Stud.*, S. 114f.

¹⁵ Vgl. oben S. 92f.

Die Lehre vom Gotte „Mensch“ findet sich nun aber auch in ihrer zweiten Form bruchstückhaft in mancherlei Texten, deren Deutung wir uns nunmehr zuwenden. Als erstes Stück kommt hier eine Stelle aus dem Martyrium Petri 9 in Frage. Petrus bittet die Scharfrichter, als er auf Befehl des Agrippa gekreuzigt werden soll, ihn mit dem Kopf nach unten zu kreuzigen. Dies geschieht und dann spricht Petrus:

Erkennt das Geheimnis der gesamten Natur und den Beginn aller Dinge, der geschehen ist. Denn der erste Mensch, dessen Art ich im Bilde habe, stürzte sich kopfüber <hinab> und zeigte ein Leben, das es vorher nicht gab. Denn sie (die Physis) war tot und hatte keine Bewegung. Nachdem nun jener, der auch seinen eigenen Ursprung auf die Erde warf, herabgezogen worden war, veranlaßte er diese Gesamtheit der Einfichtung . . . aufgehängt als Bild der Benennung, in der er das Rechte als Linkes zeigte und das Linke als Rechtes und alle Zeichen seiner (sc. des Demiurgen) Natur vertauschte, z. B. als Schönes das nicht Schöne anzusehen und als Gutes das wirklich Schlechte.¹⁶

Auszugehen ist bei einem Versuch der Deutung dieser nicht ganz einfachen Stelle vom griechischen Urtext. Die beiden voneinander verschiedenen lateinischen Übersetzungen unserer Stelle¹⁷ sind noch unklarer, als es der griechische Text schon ist. αὐτῶν Z. 11 ist eine Korrektur von Lipsius, deren Notwendigkeit nicht einzusehen ist; wir lesen mit PA αὐτοῦ. αὐτοῦ muß sich auf den Demiurgen beziehen. αὐτῶν würde auf die Archonten zu beziehen sein. In Z. 9 scheint uns der Text nicht in Ordnung zu sein. Aufgehängt ist doch der Petrus, nicht der Urmensch (vgl. Z. 3). Wir möchten εἶδος ἀποκρεμασθεὶς τῆς κλήσεως auf Petrus beziehen; vielleicht ist zu konjizieren ἀπεκρεμάσθην. Nach diesen Vorbemerkungen gilt es nun, den Inhalt unserer Textstelle zu erfassen. Uns scheinen hier folgende Gedanken vorzuliegen: Der Urmensch war im Himmel, stürzte dann in die irdische Welt des Demiurgen bzw. wurde in sie heruntergezogen. Dadurch wurde die bisher unbewegte Schöpfung in Bewegung gesetzt. Das Kopfüber-stürzen des Urmenschen symbolisiert Petrus durch sein Kopfüber-gekreuzigtsein. Dieser Fall des Urmenschen brachte aber nicht nur die Welt in Bewegung, sondern auch die göttlichen Seelen in die menschlichen Körper. Darauf scheint mit der Wendung ὁ καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ εἰς γῆν ῥίψας (Z. 8) hingewiesen zu werden. Daß hier etwas anderes gemeint ist als das Bringen der Bewegung, scheint uns das καὶ zu besagen. Die entsprechende Stelle aus den Actus Petri cum Simone lautet: et totum genus suum in

¹⁶ Der griechische Text dieser Stelle findet sich bei Lipsius/Bonnet I 94,3–12; eine Übersetzung ins Deutsche bei Hennecke: Apokr.², S. 248 (von G. Ficker); ein Kommentar bei Hennecke: Handb. z. d. Apokr., S. 480–484 (ebenfalls von G. Ficker).

¹⁷ Actus Petri cum Simone 38 (Lipsius/Bonnet I 95,3–10) und Martyrium beati Petri Apostoli a Lino Episcopo conscriptum 14 (Lipsius/Bonnet I 16,16–17, 13).

terra proiciens.¹⁸ „Sein Geschlecht“ können aber nur die inneren Menschen sein. Nach Z. 9 nimmt der Urmensch in der Welt eine Benennung (κλησις) vor. Diese Benennung kann doch aber wohl nur eine Benennung für die Menschen sein. Der Urmensch belehrt also in der Welt die Menschen über die Welt des Demiurgen (ἡ φύσις αὐτοῦ Z. 11). Er nimmt eine Umwertung aller Werte vor. Was in den Augen des widergöttlichen Demiurgen und der Seinen gut ist, ist in Wirklichkeit schlecht und umgekehrt. Diese Umkehrung wird von Petrus durch die Kreuzigung mit dem Kopf nach unten symbolisiert. Was für einen aufrecht stehenden Menschen rechts ist, ist für den so gekreuzigten links und umgekehrt.

Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, daß Ficker wohl unrecht hat, wenn er unsere Textstelle auf Adam, den irdischen Stammvater der Menschheit bezieht,¹⁹ daß vielmehr unserer Textstelle eine Lehre vom Gotte „Mensch“ zugrunde liegt, die dem oben von uns aufgewiesenen zweiten Typ der Lehre vom Gotte „Mensch“ angehört. Die Gedanken vom Fall des himmlischen Urmenschen in die Welt des Demiurgen und, daß dadurch die Seelen in die menschlichen Körper gekommen seien, machen das sicher. Sogar die Vorstellung, daß der Urmensch die irdischen Menschen belehre, findet sich bei Zosimus ähnlich wieder (§ 14 f.), wo es heißt, daß der Sohn Gottes den Menschen durch den Verstand (= geistlicher, himmlischer Mensch) Ratschläge zu ihrer Rettung erteilt. Merkwürdig und in den vier Texten, die den zweiten Typ der Lehre vom Gotte „Mensch“ ausführlich darbieten, nicht belegt ist die Anschauung unserer Textstelle, der himmlische Urmensch sei kopfüber (κατὰ κεφαλὴν) herabgestürzt. Noch bemerkenswerter ist der Umstand, daß nach unserem Text erst durch den Fall des Urmenschen Bewegung in die Welt gekommen sei. Der Urmensch hat also nach der Lehre, die diesem Stück aus dem Martyrium Petri zugrunde liegt, neben seiner anthropogonischen auch eine kosmogonische Bedeutung. Wäre es dann aber nicht möglich, daß diese Form der Lehre die ältere wäre gegenüber der Form, in der der Urmensch nur ein anthropogonisches Prinzip ist, in welchem Falle unsere Theorie von der Entstehung der Lehre vom Gotte „Mensch“ fragwürdig erscheinen müßte? Eröffnet sich nicht von daher die Möglichkeit und Notwendigkeit, wenigstens die Grundanschauung von Reitzenstein und Bousset doch zu bejahen? Die andere Möglichkeit wäre die, die Form des Martyrium Petri als die Weiterentwicklung der anderen Form anzusehen. Um das damit gestellte Problem zu lösen, ist mancherlei zu bedenken. Einmal will es uns methodisch unerlaubt scheinen, die klareren Texte durch den unklarereren, der selbst erst durch die klareren einige Klarheit erhält, zu deuten, wie es der Fall wäre, wenn man die erste Möglichkeit

¹⁸ 38 (Lipsius/Bonnet I 95,5 f.).

¹⁹ Hennecke: Handb. z. d. Apokr., S. 480–484.

bejahen würde. Weiter ist darauf hinzuweisen, daß im allgemeinen die Entwicklung gnostischer Gedanken und Vorstellungen vom einfacheren zum komplizierteren verläuft. Es ist also wahrscheinlicher, daß einem gnostischen Systemstück ein Gedanke hinzugefügt wird, als daß ein solcher ausgeschieden wird. Als drittes Argument nennen wir die Verbreitung der Form des zweiten Typs der Lehre vom Gotte „Mensch“, bei der der Urmensch keine kosmogonische Bedeutung hat. Sie begegnet bei Juden, Nichtjuden und Christen. Die Form des Martyrium Petri ist nur ein einziges Mal belegt und nur bei Christen. Bei dieser Sachlage halten wir es für richtig, die Lehre vom Gotte „Mensch“, wie sie das Martyrium Petri voraussetzt, als eine Weiterentwicklung der Lehre des Poimandres, des Zosimus, der Naassenerpredigt und des Wesens der Archonten aufzufassen. Eine Beeinflussung durch den Manichäismus, wo der Urmensch ja ein kosmogonisches Prinzip ist, kommt aus Gründen der Chronologie wohl nicht in Frage. Die Petrus-Akten, zu denen das Martyrium Petri ursprünglich gehörte, sind nach allgemeiner Ansicht zwischen 170 und 250 n. Chr. entstanden.²⁰ Der Tod Manis fällt aber erst in das Jahr 277 n. Chr. Die genannte Weiterentwicklung der Lehre vom Gotte „Mensch“ läßt sich außerdem sehr gut im einzelnen begreiflich machen. Nach der Naassenerpredigt enthält der zweite Typ der Lehre vom Gotte „Mensch“ die Vorstellung, daß der irdische Leib des Menschen bewegungslos dagelegen habe, bis der himmlische Mensch in ihn hinabgestiegen sei.²¹ Dieser Gedanke wird nun dahingehend erweitert, daß nicht nur der Leib des ersten irdischen Menschen, sondern die ganze irdische Welt bewegungslos dagelegen habe, bis der himmlische Mensch in den irdischen Leib herabgefahren sei. Mit dem ersten irdischen Menschen habe auch die ganze Welt erst angefangen, sich zu bewegen. Zu vergleichen ist mit dieser Anschauung die Stelle des Poimandres, wo erzählt wird, daß die Lebewesen erst zusammen mit den Menschen angefangen hätten, sich zu begatten und zu vermehren.²² An die Stelle aus dem Martyrium Petri erinnert eine Textstelle, die sich in zwei von den drei Fassungen des Martyrium Philippi findet (Acta Philippi 140). Philippus ist auf Befehl des Prokonsuls in Hierapolis gegenüber dem Tempel der Echidna mit durchbohrten Knöcheln und Fersen an einem Haken kopfüber an einem Baum aufgehängt worden. Einige Gläubige wollen ihn befreien. Er aber verwehrt es ihnen und sagt nach der ersten Fassung:

²⁰ Zahn: *Gesch. d. Neutestamentl. Kanons* II, S. 841; Harnack: *Gesch. d. altchristl. Lit.* bis Eusebius II 1, S. 553. 559; II 2, S. 170–173; C. Schmidt: *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment untersucht*, TU N. F. IX 1, S. 104; Ficker bei Hennecke: *Apokr.* 1, S. 390.

²¹ Hippol. *Elench.* V 7,6 (Wendl. 80,6f.); vgl. AJ BG 50,15–52,1.

²² CH I 18f. (Nock 13,3–17).

Seid nun nicht traurig, daß ich auf diese Weise aufgehängt bin. Denn ich bilde den ersten Menschen nach, der sich kopfüber auf die Erde gestürzt hat und durch das Holz des Kreuzes wieder lebendig gemacht wurde vom Tode der Übertretung.²³

Die andere Version lautet:

Denn ich habe das erste Bild des ersten Menschen angenommen, der sich kopfüber herabstürzte und sich vornüberneigte zur Erde, aber durch das Holz des Kreuzes wieder lebendig gemacht wurde von der Übertretung.²⁴

Diese Stelle des Martyrium Philippi ist abhängig von dem entsprechenden Stück aus dem Martyrium Petri.²⁵ Zu der zweiten Version ist im besonderen zu bemerken, daß sachlich das νεύσαντος εἰς γῆν vor das κατενεχθέντος ἐπὶ κεφαλῇς gehört. Das νεύειν motiviert das Sichherabstürzen des Urmenschen.²⁶ Im übrigen ist es klar, daß unsere Stelle eine Lehre vom Gotte „Mensch“ voraussetzt, die unserem zweiten Typ dieser Lehre entspricht. Bemerkenswert ist, daß hier noch stärker, als es bei Zosimus der Fall war, Gen. 2. 3 auf den himmlischen Menschen bezogen worden ist²⁷ und daß die Vorstellung durch den Gedanken des Kreuzes sehr verchristlicht ist: Adam, von dem Gen. 2. 3 die Rede ist, ist nicht der irdische Mensch, sondern ein himmlisches, göttliches Wesen. Entsprechend befindet sich das Paradies im Himmel. Der Fall dieses Adam und der Verlust des Paradieses besteht darin, daß er verführt durch die Ähnlichkeit eines irdischen Gebildes in dieses herabsteigt. In diesem Gebilde, dem Leibe, ist Adam als Seele oder Verstand gefangen. Erst der Tod Christi am Kreuz ermöglicht es ihm, wieder in das himmlische Paradies zurückzukehren.

Sowohl im Martyrium des Petrus als auch in dem des Philippus begegnete uns der eigentümliche Zug, daß der Urmensch mit dem Kopf zuerst vom Himmel zur Erde gekommen sei. Dieser Zug ist jedoch in der gnostischen Vorstellungswelt nicht so singulär, wie es nach den beiden bisher behandelten Stellen scheinen möchte. Wir finden ihn nämlich im Manichäismus wieder. In den Kephalaia CI 254 heißt es von dem Ruf: „... er stürzte sich kopfüber in die unteren Welten in Sieg und Kraft.“²⁸ Im subachmimischen Text dieses Kephalaions steht als Ausdruck, der mit „kopfüber“ wiedergegeben wurde, σαϑὼφ (CI 254, 17).²⁹ Der Ruf ist aber nun nach manichäischer

²³ Text Lipsius/Bonnet II 2, S. 74,4-7.

²⁴ Text Lipsius/Bonnet II 2, S. 74,24-27.

²⁵ Vgl. Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II 2, S. 191.

²⁶ Vgl. Poim. 14 (Nock 11,6-9); bes. die Wendung διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυσεν.

²⁷ Vgl. Bousset: Hauptprobl., S. 175 N. 2.

²⁸ Böhlig: Aus den manichäischen „Kephalaia des Lehrers“, Wiss. Z. Univ. Halle, Ges.-Sprachw., V/1956, Heft 6, S. 1072.

²⁹ Die Kenntnis des noch unveröffentlichten koptischen Textes verdanken wir Herrn Prof. Böhlig.

Anschauung nur eine Gestalt des Zweiten Gesandten, des lebendigen Geistes selbst. Auch bei seinem Nachfolger, dem Dritten Gesandten, kann man beobachten, wie wir unten noch zeigen werden,³⁰ daß bestimmte Züge des Urmenschen der gnostischen Systeme auf ihn übergehen.

Von dem Urmenschen handelt weiterhin vermutlich³¹ auch ein merkwürdiges Fragment eines Evangeliums der Eva, wie Hennecke wohl mit Recht bemerkt.³² Das besagte Fragment wird von Epiphanius in seinem Panarion zitiert und heißt folgendermaßen:

Ich stand auf einem hohen Berge und sah einen großen Menschen und einen anderen verstümmelten und hörte etwas wie Donnergetön. Ich näherte mich, um zu hören. Da sprach er, zu mir folgendermaßen: Ich bin du, und du bist ich, und wo du auch bist, da bin ich, und ich bin in allen verstreut. Von wo auch immer du willst, sammelst du mich; dadurch, daß du mich aber sammelst, sammelst du dich selbst.³³

Wer die Person ist, die auf dem hohen Berge die Offenbarung empfängt, ist unbekannt. Hennecke vertritt nun die Ansicht, der Offenbarer lehre an unserer Stelle einen Pantheismus.³⁴ Das ist aber unseres Erachtens unzutreffend. Eine Wesensidentität wird nur zwischen Offenbarer und Offenbarungsempfänger ausgesagt, nicht aber zwischen Offenbarer und Welt. Selbst wenn das ἐν ᾧ παρὼν neutrisch zu verstehen wäre (Nominativ ᾧ παρὼν),³⁵ sich die Wendung sachlich also auf die Welt bezöge, wäre das Verhältnis von Offenbarer und Welt doch nur so bestimmt, daß der Offenbarer *in* der Welt ist, nicht aber so, daß er *die* Welt ist. Damit kommen wir schon zu dem eigentlichen Problem, das unser Text stellt, ob er nämlich manichäisch oder gnostisch im Sinne der Lehre vom Gotte „Mensch“ unseres zweiten Typs zu interpretieren ist. Beides ist möglich. Versteht man das ἐν ᾧ παρὼν neutrisch, dann drängt sich sofort der Vergleich mit dem manichäischen Urmenschen auf, dessen Teile ja nicht nur in den Menschen sich als Seele befinden, sondern auch in der ganzen Welt zerstreut sind. Entsprechend kann man dann die beiden Menschen, den großen und den verstümmelten, manichäisch verstehen. Der große Mensch wäre dann der Urmensch, der nach seiner Niederlage im Kampf mit dem Reiche der Finsternis durch den Lebendigen Geist aus der Finsternis gerettet wurde und wieder ins Lichtreich zurückkehrte. Dagegen wäre der verstümmelte Mensch die Lichtrüstung des Urmenschen, die bei seiner Rettung in der Finsternis zurück-

³⁰ Vgl. unten S. 108–119.

³¹ Über andere Deutungsmöglichkeiten vgl. Puech bei Hennecke/Schneemelcher: Apokr. I³, S. 166f. ³² Apokr. ², S. 69.

³³ Der griechische Text findet sich Epiphanius Pan. 26,3,1 (Holl I 278,8–13); Übers. in Hennecke: Apokr. ², S. 69; Puech bei Hennecke/Schneemelcher: Apokr. I³, S. 166. ³⁴ Handb. z. d. Apokr., S. 94; Apokr. ², S. 69.

³⁵ So deutet es Puech und übersetzt „in allem“; vgl. Hennecke/Schneemelcher: Apokr. I³, S. 166.

blieb und gewissermaßen das Lebensprinzip der Welt wurde.³⁶ Die gnostische Deutung unseres Textes würde das ἐν ἅπασιν maskulin auffassen (Nominativ ἅπαντες). Dann würde sich diese Wendung auf die Menschen beziehen. Der Urmensch ist in allen Menschen zerstreut. Jede Menschenseele ist ein Teil von ihm. Die Erwähnung der Vision der beiden Menschen braucht nun keineswegs zu besagen, daß der große und der verstümmelte Mensch als zwei voneinander unterscheidbare Wesen zur gleichen Zeit nebeneinander existieren. Es handelt sich ja um eine Vision. Da ist es durchaus denkbar, daß die zwei in der Vision verschiedenen Gestalten ein und dieselbe Person in einem jeweils anderen Zustand darstellen. Dann wäre der große Mensch die Darstellung des Urmenschen in seinem ursprünglichen Zustande, ehe er sich verleiten ließ, den Himmel zu verlassen. Der verstümmelte Mensch wäre dann derselbe Urmensch in dem Zustande, in dem er sich nach seinem Fall befindet: aufgespalten in die Vielheit der Seelen der Menschen, von denen die meisten ihren himmlischen Ursprung vergessen haben. In diesem Vergessenhaben besteht die Verstümmelung.

Von diesen zwei Interpretationsweisen scheint uns doch die zweite den Vorzug zu verdienen. Das merkwürdige καὶ ἐλάλησε, nachdem von zwei Gestalten die Rede war, erklärt sich am besten, wenn man annimmt, daß die Sache hier das Bild verdirbt, d. h., daß beide Menschen eben ein und denselben Urmenschen darstellen. Der zweite Grund für unsere Entscheidung ist der Umstand, daß vorausgesetzt wird, der Offenbarungsempfänger sei in der Lage, den Offenbarer zu sammeln, von wo auch immer er will. Die Wendung ὅθεν ἐὰν θέλῃς muß sich zurückbeziehen auf das ἐν ἅπασιν. Nach der ersten Auffassungsmöglichkeit hätte der Offenbarungsempfänger also die Möglichkeit, die Teile der Rüstung des Urmenschen nicht nur aus den Menschen zu sammeln, was ja ohne weiteres durch Übermittlung der Gnosis möglich ist, sondern auch aus Tieren und Pflanzen. Das aber ist ein dem Manichäismus fremder, wenn nicht unmöglicher Gedanke. Wohl darf der electus die in Tieren und Pflanzen befindliche Lichtsubstanz nicht beschädigen, aber sie einzusammeln, vermag er nicht. Bei der zweiten von uns vorgezogenen Interpretationsweise unseres Textes enthält das ὅθεν ἐὰν θέλῃς συλλέγειν keine gedanklichen Schwierigkeiten. Nach all dem, was wir ausführten, scheint also auch das Fragment aus dem Evangelium der Eva eine Lehre vom Gotte „Mensch“ vorauszusetzen, die unserem zweiten Typ dieser Lehre angehört haben wird.

Diese Form der Lehre vom Gotte „Mensch“ finden wir auch wieder in Kap. 100 der Johannesakten. Die Stimme Christi deutet dem Johannes,

³⁶ So faßt Puech den Text im Grunde auf (vgl. Hennecke/Schneemelcher: Apokr. I³, S. 167), und so etwa muß wohl auch Percy ihn verstehen, wenn er in ihm den Gedanken vom erlösten Erlöser ausgedrückt finden will. (Vgl. Unters. üb. d. Urspr. d. joh. Theol., S. 271.)

der sich auf dem Ölberge befindet, eine Vision, die ihm ein Lichtkreuz gezeigt hatte, um das herum eine gestaltlose Menge, in dessen Innerem eine Gestalt und ein gleiches Aussehen sich befand. Es heißt:

Die um das Kreuz herum stehende nicht einförmige Menge ist die untere Natur. Und wenn die, die du in dem Kreuz siehst, auch eine Gestalt (noch) nicht haben, so bedeutet das, daß noch nicht jedes Glied des (‚Menschen‘), der herabgekommen ist, zusammengefaßt worden ist. Wenn aber die Natur des (herabgekommenen) ‚Menschen‘, d.h. das Volk, das zu mir kommt und meiner Stimme gehorcht, (wieder) heraufgenommen wird, wird (jeder), der jetzt auf mich hört, mit diesem (‚Menschen‘) vereint sein, und wird nicht mehr sein, was er jetzt ist. Vielmehr wird er über ihnen (sc. den um das Kreuz herum stehenden Menschen der unteren Natur) sein so wie auch ich. Ferner: solange du nämlich dich noch nicht mein Eigentum nennst, bin ich nicht das, was ich bin. Wenn du aber auf mich hörst, bist auch du, weil du hörst, so wie auch ich, ich aber werde sein, was ich war, wenn du so wie ich bei mir bist. Denn von mir bist du dies. Kümmere dich nun nicht um die große Menge und verachte die, die außerhalb des Mysteriums (des Lichtkreuzes) sich befinden. Erkenne nämlich, daß ich ganz beim Vater bin und der Vater ganz bei mir ist.

Der griechische Text findet sich bei Lipsius/Bonnet II 1, S. 201,1–12. Wir lesen ihn mit den Verbesserungen, die Schlier diesen stark verstümmelten Sätzen hat angedeihen lassen;³⁷ mit einer Ausnahme: 201,6 lesen wir γενήσεται, nicht aber γεννήσεται, und folgen damit dem Text, den Lipsius/Bonnet bieten. Das νῦν (201,7) glauben wir zum Folgenden ziehen zu müssen. Bei der allgemein angenommenen Verbindung mit dem Vorhergehenden entsteht im Text ein Widerspruch in der Gedankenführung. An unserer Textstelle ist nun von zwei verschiedenen Gestalten die Rede: von dem einmal aus dem Lichtreich herabgekommenen himmlischen Urmenschen und dem zu seiner Rettung gekommenen Christus. Der Urmensch, der jetzt in viele Teile zerspalten in den Menschen gefangen ist, muß wiederhergestellt werden. Er muß aus seinen vielen Teilen wieder zusammengesetzt werden. Als Teile oder Glieder des himmlischen Menschen erweisen sich die Seelen derer, die sich zu Christus bekennen. Die bereits aus der Gefangenschaft des Körpers gelösten Teile des Urmenschen werden im Lichtkreuz, der Verbindung zwischen oberer und unterer Welt, so lange aufbewahrt, bis alle Teile des Urmenschen zusammen sind. Dann ist die eine Gestalt hergestellt, und der Urmensch kehrt in die obere Welt zurück, und in ihm alle Seelen, die an Christus geglaubt haben. Nur mit dem Urmenschen zusammen darf Christus wieder in das Lichtreich zurückkehren. Bis dahin muß er sich zwischen oberer und unterer Welt aufhalten, von wo aus er die Rettung der Glieder des Urmenschen betreibt. Schlier erhält bei seiner Interpretation unserer Stelle dadurch, daß er den im Text deutlich markierten Unterschied der beiden Gestalten nicht beachtet, Urmensch und Erlöser also zu-

³⁷ Religionsgeschichtl. Unters., S. 97.

sammenfallen läßt, den Sinn, den er im Zusammenhang seiner Ausführungen brauchen kann.³⁸ Wir können darin nur eine manichäisierende Uminterpretation unseres Textes sehen. Bemerkenswert scheint uns unter vielem anderen, daß Act. Joh. 100 nicht von einem Fall oder einer Verführung des Urmenschen, sondern nur von einem Herunterkommen die Rede ist.

Denselben Sachverhalt treffen wir nämlich in den mandäischen Texten an, in denen wir ebenfalls den zweiten Typ der Lehre vom Gotte „Mensch“ wiederfinden. Es begegnet uns im Ginza neben anderen Vorstellungen die Anschauung, daß ein Wesen Adakas (= der verborgene Adam) aus dem Lichtreich herabgekommen sei und nun im Menschen bzw. im Rumpfe als Seele wohne:

243,5f.: Ich bin Adakas-Ziwā, der aus dem verborgenen Orte gekommen ist.

244,14-20: Alsdann sprach Adakas-Mānā, der aus dem verborgenen Orte gekommen, in Adam und sein Weib Hawwā gefallen war, Adam und sein Weib Hawwā auf die Füße gestellt usw.

244,37-39: Mandā d Haijē nahm Platz in der Schatzkammer des Herzens Adams und in Adakas-Mānā, der kam und in ihn gedrungen ist.

245,1-26: Da sprach Adakas-Mānā zu den Planeten und allen Welten: „Als sie mich noch nicht gebracht und in Adam und sein Weib Hawwā geworfen hatten, haben . . . usw.“

246,1-15: Mein Name ist: das Haupt Adakas, der aus seinem Orte gekommen ist . . . Ich bin mein verborgener Name aus dem Hause des Lebens, ich bin Adakas-Ziwā, der aus dem verborgenen Orte gekommen ist. Mich brachten meine Brüder, die Uthras, her, die Söhne des Lichtes, meine guten Freunde, die sich von dort aufgemacht hatten. Sie wurden zu mir gesandt und brachten mich hin. Sie verhängten über mich den Tod aus der körperlichen Wohnung, in der ich aufgewachsen bin . . . usw.

Ginza 486,14-487,4 begegnet die volle Bezeichnung אַדאַם כַּאסִיָא = ‚der verborgene Adam‘. Es heißt dort:

Der Uthra zog hin und kam, bis er zum körperlichen Rumpfe gelangte. Er gelangte zum körperlichen Rumpf, da sprach er zum verborgenen Adam: „O verborgener Adam, wer hat dich aus dem Hause des Lebens hergebracht? . . .“

Dieselbe volle Bezeichnung finden wir auch Mand. Lit. 269,3-6 in einem Lied auf das Banner:

Hibil segnete dich (das Banner) mit großem Segen und verlieh dich dem verborgenen Adam. Adam segnete dich mit großem Segen und verlieh dich den Männern von erprobter Gerechtigkeit. Er verlieh dich den Männern von erprobter Gerechtigkeit, um ihre Gestalt zu erleuchten und zu erhellen über die Maßen.

³⁸ Religionsgeschichtl. Unters., S. 97. Auch Percy will in dem Text den Gedanken vom erlösten Erlöser finden; Unters. üb. d. Urspr. d. joh. Theol., S. 271.

Vielleicht darf man diese Vorstellung noch verbinden mit Ginza 243,34–36, wo gesagt wird, daß Adam und Hawwā dem Schatze des Lebens gleichen.³⁹ Vom Körper des Menschen kann das wohl nicht gemeint sein, da nach Ginza 109,2f.; 242,25–27 der Körper das Abbild des Demiurgen Pthail bzw. Pthails und seines Vaters B'hāq-Abathur ist. Also kann das, was am Menschen dem Schatze des Lebens gleicht, nur die Seele, der im körperlichen Menschen befindliche verborgene Mensch sein. In Mand. Lit. 86,2–4 heißt es ähnlich:

Wenn diese Seele des NN das körperliche Gewand abstreift, zieht sie das Gewand des Lebens an und wird ein Abbild des großen Lebens im Lichte.

Dann wäre also der Schatz des Lebens das Urbild des verborgenen Adam, der in den körperlichen Adam herabgestiegen ist.

Ein Nachhall des zweiten Typs unserer Lehre vom Gotte „Mensch“ findet sich endlich im System der Sethianer, das Hippolyt Elench. V 19–22 wiedergibt. Es heißt dort nämlich vom Nous, von dem vorher gesagt wurde, er heiße auch *ἄνθρωπος*,⁴⁰ folgendermaßen:

... welcher ist ein vollkommener Gott, aus dem ungezeugten Licht von oben und aus dem Geiste herabgebracht in die menschliche Natur wie in einen Tempel...⁴¹

Rückblickend können wir nun feststellen, daß wir im Verlaufe unserer Untersuchung über die Verbreitung der Lehre vom Gotte „Mensch“ in ihren beiden Typen keine einzige Textstelle gefunden haben, die unserer an den zentralen Texten gewonnenen Auffassung hinsichtlich des Ursprungs der Lehre vom Gotte „Mensch“ widerspricht oder sie ausschließt. Somit dürfen wir unsere Ergebnisse in dieser Frage als gesichert ansehen.

Nachdem wir so über den Ursprung der Lehre vom Gotte „Mensch“ und damit über den Ursprung der Gottesbezeichnung „Mensch“ Klarheit gewonnen haben, bedarf es einer kurzen Besinnung darauf, daß in vielen Schriften, in denen die Gottesbezeichnung „Mensch“ begegnet,⁴² die ursprüngliche konkrete Anschauung, nach der die mit „Mensch“ bezeichnete Gottheit sinnvoll in einem bestimmten Mythos bzw. Teilmythos auftrat, geschwunden ist. Übriggeblieben ist die nicht mehr verstandene Gottesbezeichnung „Mensch“ zur Benennung sei es eines höheren, sei es eines niederen Gottwesens, oder sei es zur Bezeichnung mehrerer Gottwesen. Die in dieser Richtung verlaufene Entwicklung hat in der Religionsgeschichte ihre Parallelen, ist ganz selbstverständlich und bedarf daher in diesem Zusammenhang keiner ausführlichen Erläuterung. Nur zu den zwei bemerkens-

³⁹ Über die Bezeichnung ‚Schatz des Lebens‘ vgl. Lidzbarski: Joh.-B. II 201f.

⁴⁰ Elench. V 19 (Wendl. 119,2f.).

⁴¹ Elench. V 19 (Wendl. 119,8f.).

⁴² Vgl. oben Kap. I, S. 6–15.

wertesten Ergebnissen dieser Entwicklung sei es gestattet, ein paar verdeutlichende Bemerkungen zu machen.

Nach der SJC heißen neben dem Vater auch alle anderen unter ihm stehenden Gottwesen „Menschen“.⁴³ Man wird sich diesen Sachverhalt folgendermaßen erklären müssen. Die genannten Gottwesen haben teil an dem Wesen des Vaters. Da der Vater der „Mensch“ ist, haben sie infolgedessen Anteil an dieser seiner „Menschheit“ und können „Menschen“ genannt werden.⁴⁴

Im AJ heißt neben dem Vater auch die Barbelo auf Grund einer sekundären Spekulation über die Gottesbezeichnung „Mensch“ „der erste Mensch“.⁴⁵ Die Barbelo ist das Abbild des Vaters und somit das erste aller anderen himmlischen Wesen. Alle Gottwesen der oberen Welt haben nun teil an der Göttlichkeit des Vaters. Da der Vater aber der erste oder vollkommene Mensch ist, haben sie auch teil an seiner „Menschlichkeit“, so daß alle Gottwesen der Lichtwelt „Menschen“ heißen könnten, wenn sie auch nicht ausdrücklich so genannt werden, wie es in der SJC der Fall ist. Von diesen „Menschen“, die dem Vater gegenüberstehen, ist die Barbelo der erste; also kann sie mit Fug und Recht der erste Mensch genannt werden.

⁴³ Vgl. oben Kap. I, S. 8.

⁴⁴ Vgl. auch die Anschauung bestimmter Valentinianer, derzufolge alle Äonen des Pleromas „Menschen“ sind; vgl. oben S. 9.

⁴⁵ Vgl. oben Kap. I, S. 7.

KAPITEL XIV

Das Verhältnis zwischen der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ und dem Manichäismus

Wie wir schon oben darlegten,¹ können wir Bousset soweit Recht geben, daß die Urmenschlehre Manis von dem weitverbreiteten und auch im Iran nachweisbaren Mythos vom Allgott oder Urriesen, aus dem die Welt entsteht, beeinflußt ist. Nach alledem nun, was wir im Laufe unserer Untersuchung über den Ursprung der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ ausführten, darf man angesichts der Tatsache, daß gnostische Gedanken und Vorstellungen Manis Weltanschauung nicht nur im Zentrum, sondern auch weitgehend an der Peripherie geprägt haben, weiter annehmen, daß der manichäische Urmenschmythos neben der einheimischen Überlieferung vom Urmenschen Gayomart auch von der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ abhängig ist. Und schließlich kommt als dritte Quelle Manis für seine Urmenschlehre noch das gnostische Theologumenon vom Falle der Sophia hinzu. Uns stellt sich also die Urmenschlehre Manis dar als eine von der Voraussetzung gnostischer Daseinshaltung aus gestaltete schöpferische Synthese aus iranischem Allgott-Mythos, iranischer Gayomart-Überlieferung, gnostischer Urmensch-Lehre und gnostischer Sophia-Spekulation: dem Allgott-Mythos und der Sophia-Spekulation entstammt das kosmogonische Motiv, daß aus Teilen des Urmenschen die Welt entsteht; die Gayomart-Überlieferung und die Urmensch-Lehre sind für den Namen des Urmenschen verantwortlich; aus der Gayomart-Überlieferung, der Urmensch-Lehre und der Sophia-Spekulation kommt der Zug von der Überwältigung des Urmenschen.

Diese Beziehungen sollen aber in dem Rahmen unserer Untersuchung nicht weiter verfolgt werden. Auch geht es uns hier nicht darum, die hinreichend bekannte manichäische Urmenschlehre zu behandeln. Auch sie bleibt außerhalb unserer Betrachtung. Vielmehr wollen wir unser Augenmerk auf ein anderes manichäisches Theologumenon richten, das eigentümliche Übereinstimmungen gerade mit demjenigen Zuge der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ aufweist, der für uns der Schlüssel für das Verständnis dieser ganzen gnostischen Theorie war: nämlich auf die manichäische Lehre, daß Adam und Eva von den Archonten nach dem Bilde des sogenannten

¹ Vgl. oben Kap. II, S. 20.

Dritten Gesandten geschaffen worden sind.² Bevor es zu dieser Menschen-schöpfung kam, ist nach der manichäischen Kosmogonie im wesentlichen folgendes geschehen: Der Urmensch (= der erste Gesandte) wurde aus dem Reiche des Lichtes in das Reich der Finsternis gesandt, um dem Angriff der Mächte der Finsternis, die von dem König der Finsternis bzw. der Hyle bzw. der Äz (= Gier) in ihrem Handeln bestimmt werden, auf das Reich des Lichtes zu begegnen. Der Urmensch wird jedoch von den Archonten der Finsternis überwältigt, und ein Teil von ihm (seine fünf Söhne, die fünf strahlenden Götter, oder die Lichtrüstung, oder die Seele) wird von den Archonten aufgefressen. Zur Rettung des Urmenschen wird der sogenannte Lebendige Geist (= der zweite Gesandte) aus der Lichtwelt herabgesandt. Die Erlösung gelingt, der Urmensch kehrt mit dem Lebendigen Geist in die Lichtwelt zurück, muß aber den Teil seiner selbst, den die Archonten sich einverleibt haben, vorläufig als ein versprengtes Stück des Lichtes in der Finsternis zurücklassen. Zum Zwecke der Rettung dieses Licht-Restes wird zunächst in einer Gemeinschaftsarbeit verschiedener Mächte der Lichtwelt der Kosmos geschaffen. Die Hauptarchonten werden geschlachtet und abgezogen, aus ihren Leibern entsteht die Erde, ihre Häute werden als Himmel ausgespannt. Das dabei frei werdende, relativ noch wenig mit der Finsternis vermischte Licht wird in die beiden Himmelsschiffe, Sonne und Mond, und in eine damit in Verbindung stehende kosmische Schöpfvorrichtung verwandelt, die, wenn sie später in Gang gesetzt wird, weitere Lichtteile aus der Welt schöpfen und nach oben transportieren soll. Die unzähligen kleinen Archonten der Finsternis beiderlei Geschlechts werden als Sterne an den Himmel gekreuzigt. Dann erscheint der mann-weibliche Dritte Gesandte und setzt die bisher noch stillstehenden Sphären und damit auch die Licht-Schöpfvorrichtung in Bewegung dadurch, daß er in das Sonnenschiff steigt und in ihm durch den Himmel fährt. Dabei sehen ihn die am Himmel als Sterne befestigten Archonten, die männlichen werden durch seine schöne Weiblichkeit, die weiblichen durch seine schöne Männlichkeit sexuell erregt. Die männlichen Archonten lassen ihren Samen, die weiblichen Archonten lassen Fehlgeburten auf die Erde fallen, und in dem Samen und den Fehlgeburten ihren Lichtanteil. Der auf die Erde gefallene Same verwandelt sich in fünf sprossende Bäume, die Vorstufe der Pflanzenwelt; die auf die Erde gefallen Fehlgeburten, die auch die Kinder der Archonten genannt werden können, werden zu Dämonen von tierischer Art. Sie fressen die Knospen von den fünf stark lichthaltigen Bäumen, wodurch sich der

² Es ist merkwürdig, daß Puech, gegenwärtig einer der besten Kenner des Manichäismus, diesen Zug in der Darstellung des Systems ganz übergeht (Die Rel. des Mani, Christus u. d. Rel. d. Erde II, S. 530f.). So gelangt er zu der falschen Behauptung, der menschliche Leib habe die tierische Form der Archonten an sich. (Die Rel. des Mani, S. 531; vgl. auch Le manichéisme, p. 80s.)

Prozentsatz des in ihnen befindlichen Lichtes noch wesentlich erhöht. Und diese Fehlgeburten bzw. Kinder der Archonten sind es nun, die sich das erste Menschenpaar als eine Art Licht-Tresor erzeugen, so daß schließlich von dem noch unerlösten Licht der allergrößte Teil sich als Seele im Menschen befindet, weswegen das weitere Erlösungswerk sich vor allem an ihn zu richten hat.

Zunächst wenden wir uns den in Frage kommenden manichäischen Textstellen zu, zuerst einem Abschnitt aus Theodor bar Koni: *Liber scholiorum* XI.³ Bei diesem Text handelt es sich vermutlich um Exzerpte aus einer Lehrschrift Manis selbst.⁴ Die Übersetzung des syrischen Textes lautet folgendermaßen:

Und er (Mani) sagt, daß diese Töchter der Finsternis vorher schwanger waren durch ihre (eigene) Natur. Und wegen der Schönheit des Anblicks⁵ des Boten, die sie sahen, abortierten sie ihre Foeten. Sie (die Foeten) fielen auf die Erde und fraßen die Schößlinge der Bäume. Die Fehlgeburten berieten sich miteinander und erinnerten sich an die Gestalt des Boten, die sie gesehen hatten. Sie sagten: „Wo ist die Gestalt, die wir gesehen haben?“ Da sprach 'Ašaq̄lūn, der Sohn des Königs der Finsternis, zu den Fehlgeburten: „Gebt mir eure Söhne und eure Töchter, so will ich euch eine Gestalt machen ebenso wie die, die ihr gesehen habt!“ Und sie brachten (sie) und gaben (sie) ihm. Die männlichen aber fraß er auf, die weiblichen gab er der Nebrōēl,⁶ seiner Gattin. Dann koitierten Nebrōēl⁷ und 'Ašaq̄lūn⁸ miteinander. Sie wurde schwanger, gebar von ihm einen Sohn und gab ihm den Namen Adam. Sie wurde (wieder) schwanger, gebar eine Tochter und gab ihr den Namen Eva.⁹

Die Kosmogonie des Turfan-Fragments T III 260 – möglicherweise ein Stück aus dem Schapurakan¹⁰ – enthält die entsprechende Schilderung an der Stelle eI, R II 33–V II 34; c; dI, R I 1–R II 31 unter der Überschrift: Gēhmurd (und) Murdiyānay.¹¹ Wir zitieren die Übersetzung des südwest-iranischen Textes bei Andreas/Henning: *Mir. Man. I.*

³ H. Pognon: *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir I*, 130, 11–22; vgl. dazu die Kollation der Berliner Handschrift Ms. orient. quart. 871 bei Cumont: *Recherches sur le manichéisme I, La cosmogonie manichéenne*, p. 79s.; Scher: *CSCO* 66, p. 317,3–15.

⁴ Reitzenstein/Schaeder: *Stud.*, S. 265.

⁵ Wir lesen mit der Berliner Handschrift an Stelle von šurāteh „seine Bilder“ (Pognon, Scher) ḥēzāteh „sein Anblick“ (Cumont: *Recherches I*, p. 79).

⁶ Hss. Naqbāēl, 'Aqbāēl oder Namrāēl.

⁷ Hss. Namrāēl.

■ v. l. 'Ašq̄lūn.

⁹ Weitere Übersetzungen finden sich bei Pognon: *Insc. mand. I*, p. 191, 13–27; Cumont: *Recherches I*, p. 40, 19–41, 1 u. 42, 2–43, 3; Reitzenstein/Schaeder: *Stud.*, S. 346, 14–27; Adam: *Texte z. Man.*, S. 21, 156–22, 173.

¹⁰ Puech: *Die Rel. des Mani*, S. 508. 519.

¹¹ Dialekt-Formen von Gayomart und Masyanag (eigentl. Frau und Schwester des Gayomart-Sohnes Masyag); hier Namen aus der iranischen Mythologie für Adam und Eva.

Darauf wurde jene betrogene Āz (= Gier)¹² von schwerem Zorn erfüllt. Und sie begann, einen (Fort-)Schritt (?) zu wünschen, und sie ordnete an: „Nach jenen beiden Gestalten, der weiblichen und der männlichen, des Gottes Narisah,¹³ die ich gesehen habe, will ich diese beiden Geschöpfe, das männliche und das weibliche, bilden, auf daß sie mir ein Kleid und eine Hülle werden. Und über sie will ich kommen . . . [und] von mir sollen diese [beiden Geschöpfe] nicht weggenommen werden und Elend und Leid will ich nicht [an sie] heranlassen.“ Darauf zog die Āz von allen jenen Sprößlingen der Dämonen, die vom Himmel auf die Erde gefallen waren, an jenen männlichen Āsrēštār¹⁴ und jene weibliche Āsrēštār, (welche) löwengestaltig, . . . , zornig, sündig und räuberisch waren, diese (beiden zog sie an).¹⁵ Sie (die Āz) machte sie (die beiden Āsrēštār) zu ihrer Hülle und ihrem Kleid. Und in ihnen . . . Und ebenso, wie die Āz selbst von (Ur-)Anfang an in jener Hölle der Finsternis, ihrem Aufenthaltsort, die Dämonen, die Hexen (Peri), die Zornteufel, die Mazan¹⁶ und die Āsrēštār, männliche und weibliche, die Geilheit und den Koitus gelehrt hatte – da begann dann ebenso auch die Āz, diese übrigen männlichen und weiblichen Mazan und Āsrēštār, welche vom Himmel auf die Erde gefallen waren, auch diese in gleicher Weise die Geilheit und den Koitus zu lehren, damit sie sich stimulieren und koitieren und vereinten Körpers sich zusammen vermischen sollten, und (damit) Drachenkind(er) aus (ihnen) geboren würden, und (damit) die Āz (danach) diese Kinder nähme und fräße, (damit) sie (dann) zwei Geschöpfe, einen Mann und ein Weib, aus (ihnen) bilde. Darauf lehrten diese (beiden) Mazan und Āsrēštār, der männliche und die weibliche, alle (übrigen) die Geilheit und den Koitus.¹⁷ Und (diese übrigen) vermischten sich zusammen vereinten Körpers. Und ihre Kinder (Sprößlinge) wurden geboren und aufgezogen. Und sie gaben ihre Kinder diesen beiden Āsrēštār, dem männlichen und der weiblichen, den löwengestaltigen, die das Kleid der Āz bildeten, den von Sinnenlust erfüllten. Und die Āz fraß diese Kinder und stimulierte diese beiden Mazan, den männlichen und die weibliche, und ließ sie koitieren. Und sie vermischten sich zusammen vereinten Körpers. Und dies Mannigfache, welches sie (die Erzdämonen) aus jenen Kindern der Mazan und Āsrēštār, die (die Kinder) sie (die Āz) gefressen hatte, angezogen hatten, dies (Mannigfache) bildete sie durch ihre . . . und sie gestaltete einen Körper männlicher Gestalt mit (aus) Knochen, Nerven (oder Fett), Fleisch, Adern und Haut. Und (ein Teil) von jener Lichtheit der Götter, die durch Früchte und Knospen mit jenen Kindern der Mazan vermischt war, wurde in seinen Körper als Seele gefesselt. Und in ihn (den Körper des ersten Menschen) wurden hineingetan ihre (der Kinder der Mazan) Gier(āz) und Sinnlichkeit, Geilheit und Koitus, Feindseligkeit und Verleumdungen („Schlechtredendsein“), Neid und Sündhaftigkeit, Zorn und Makel, . . . und Bewußtlosigkeit, Schlechtseeligkeit und Zweifeln, Diebstahl und Lüge, Raub und Unfriedlichkeit (?), Hartnäckigkeit und . . . , Rache (Haß) und . . . , Sehnsucht und Kummer, Schmerz und Leid, Armut und Betteln, Krankheit und Alter, Stinken und . . . Und (auch) jene verschiedenen Sprachen und Stimmen dieser Mazan-Mißgeburten, aus

¹² Die Āz (= Gier) entspricht der Hyle.

¹³ = Dritter Gesandter; er ist den am Himmel gefesselten Söhnen und Töchtern der Finsternis im Sonnenschiff in männlicher und weiblicher Gestalt erschienen.

¹⁴ = Dämonenart.

¹⁵ D. h., sie erwählt die beiden Dämonen zur Ausführung ihres Plans.

¹⁶ = Dämonenart.

¹⁷ Die Āz wirkt in den beiden Dämonen (ʿAṣaqlūn/Saklas u. Nebrōēl).

denen jener Körper (sc. des ersten Menschen) gebildet war, gab sie (die Āz ?) diesem Geschöpf, auf daß es die verschiedenartigen Sprachen spreche und verstehe. Und gerade nach jenem männlichen Göttersproß, den sie (die Āz) vom Schiff her gesehen hatte, hatte sie ihn (den ersten Menschen) geformt und gebildet. Und sie verband ihm auch von oben her, vom Himmel, Bindung und Verbindung mit den Mazan und den Āsrēštār und den Zodiacis und den Planeten, auf daß über ihn von den Mazan und den Zodiacis her Zorn, Sinnenlust und Sünde regne, und (auf daß) ihn die Manuhmēṣ¹⁸ erfülle (durchdringe), noch räuberischer und mazanischer, gierig und von Sinnenlust erfüllt zu werden. Und als dieses männliche Geschöpf geboren war, da gab (lit. setzte) sie ihm den Namen des 'ersten Menschen', nämlich Gēhmurd. Und darauf fraßen wiederum jene beiden Āsrēštār, der männliche und die weibliche, die löwengestaltigen, von ebendiesen Kindern ihrer Genossen, und sie wurden von Geilheit und (sc. Lust zum) Koitus erfüllt. Und sie vermischten sich zusammen vereinigten Körpers. Und die Āz, welche sie (die beiden Erzdämonen) vermittels jener Kinder der Dämonen, die sie gefressen hatten, erfüllt hatte, die (Āz) bildete und gestaltete darauf in gleicher Weise einen anderen weiblichen Körper mit (aus) Knochen, Nerven (oder Fett), Adern und Haut. Und (ein Teil) von jener Lichtheit der Götter, die durch Früchte und Knospen mit jenen Kindern der Mazan-Mißgeburten vermischt war, wurde auch in seinen Körper als Seele gefesselt. Und in ihn (den Körper des ersten Weibes) wurden ihre (der Kinder der Mazan) Gier(āz) und Sinnlichkeit, Geilheit und Koitus, Feindseligkeit und Verleumdungen, Neid und Sündhaftigkeit, Zorn und Makel, . . . und Bewußtlosigkeit, Schlechteseligkeit und Zweifeln, Diebstahl und Lüge, Raub und Unfriedlichkeit (?), Hartnäckigkeit und . . ., Rache (Haß) und . . ., Sehnsucht und Kummer, Schmerz und Leid, Armut und Betteln, Krankheit und Alter, Stinken und . . . und aller Art Schlechtgläubigkeit und Sündhaftigkeit mehr hineingetan und voll(er) eingefüllt als in Gēhmurd. Und jene Sprachen und Stimmen aller dieser Mazan-Mißgeburten, aus denen es gebildet war, gab sie (die Āz ?) auch diesem Weibe, auf daß auch es die verschiedenartigen Sprachen spreche und verstehe. Und nach jenem Göttersproß weiblicher Gestalt, den sie (die Āz) vom Schiffe her gesehen hatte, hatte sie es (das erste Weib) geformt und gebildet. Und sie verband auch ihm (dem ersten Weibe) vom Himmel her Bindung und Verbindung mit den Zodiacis und den Planeten, auf daß auch über es (das Weib) von den Mazan und den Zodiacis her Zorn, Sinnenlust und Sündhaftigkeit regne, und (auf daß) es die Manuhmēṣ erfülle (durchdringe), noch räuberischer und sündhafter, von Geilheit und Sinnenlust erfüllt zu werden, und (auf daß) es diesen Mann durch Sinnenlust betrüge, und (auf daß) von diesen beiden Geschöpfen in d(ies)er Welt Menschen geboren würden, und (auf daß) sie gierig und sinnlich würden und sich zornig, rachsüchtig und unbarmherzig benähmen, und (auf daß) sie das Wasser und das Feuer, die Bäume und Pflanzen schlügen, und die Gier(āz) und die Sinnenlust verehrten (anbeteten) und den Dämonen den Willen täten und in die Hölle kämen. Darauf, als dies weibliche Geschöpf geboren war, da gaben sie ihm den Namen der 'Weiblichen der Glorien', nämlich Murdiyānay.¹⁹

Eine Rückbeziehung auf diesen Vorgang der Menschenschöpfung nach dem Bilde des Dritten Gesandten findet sich in T III 260 noch an der Stelle dI V II 1-6.²⁰

¹⁸ = Wille.

¹⁹ Andreas/Henning: Mir. Man. I, S. 193,10-199,22.

²⁰ Andreas/Henning: Mir. Man. I, S. 200,17-19 (der Übersetzung).

In der Schrift Augustins *De natura boni* findet sich ein Zitat aus der *Epistula Fundamenti*, einer Originalschrift Manis,²¹ das gerade den uns interessierenden Abschnitt der manichäischen Kosmogonie bietet.²² Das Zitat handelt nämlich davon, wie der *princeps tenebrarum* zusammen mit den *ceteri socii sui tenebrarum principes* den irdischen Menschen schafft. Es lautet:

Nachdem nun etwas Feindliches eronnen worden war, sprach er zu denen, die anwesend waren: „Wofür haltet ihr dieses überaus große Licht, das sichtbar wird? Bedenkt, auf welche Weise es den Pol bewegt, auf welche Weise es die meisten Gewalten erschüttert. Deswegen ist es recht und billig, daß ihr mir lieber den Teil des Lichtes herausgebt, den ihr in euren Kräften habt. Dann werde ich nämlich ein Abbild jenes Großen, der sich ruhmvoll zeigte, schaffen, durch das wir insstande sein werden zu herrschen, endlich einmal von dem Umgang mit der Finsternis befreit.“ Nachdem sie das gehört und lange miteinander beratschlagt hatten, hielten sie es für das richtigste, das, was von ihnen gefordert wurde, zu geben. Sie glaubten nämlich nicht, daß sie selbst das Licht beständig zurückhalten könnten. Deswegen glaubten sie, es lieber ihrem Fürsten übergeben zu sollen, wobei sie keineswegs zweifelten, daß sie auf ebendiese Weise herrschen würden. Auf welche Weise sie also dasselbe Licht, was sie hatten, darreichten, ist (nun) zu betrachten. Dies ist nämlich auch allen göttlichen Schriften und himmlischen Geheimnissen nebenbei hinzugefügt worden. Für die Weisen aber ist es gar nicht sehr schwierig zu wissen, auf welche Weise es (sc. das Licht) übergeben wird. Nämlich mit eigenen Augen und deutlich wird es von dem erkannt, der (es) wahrhaftig und gläubig anschauen will. Da die, die zusammengekommen waren, eine nicht gesonderte Menge von Weibern und Männern waren, veranlaßte er sie, sich gegenseitig zu begatten. Bei dieser Begattung verspritzten die einen, die männlichen Wesen, den Samen, die anderen, die weiblichen Wesen, wurden schwanger gemacht. Es waren aber Kinder, die denen, die (sie) erzeugt hatten, ähnlich waren und die die meisten Kräfte der Eltern sowie des Ersten besaßen.²³ Diese empfing ihr Fürst wie ein vorzügliches Opfer und hatte Wohlgefallen daran. Und so, wie wir (es) auch heute noch geschehen sehen, daß die Bildnerin der Körper²⁴ die Natur des Bösen dadurch bildet, daß sie aus ihr (sc. der Natur des Bösen) die Kräfte empfängt, so empfing auch der vorher genannte Fürst die Nachkommen der Gefährten, die den Sinn, die Klugheit und das einmal mit ihnen bei der Erschaffung erzeugte Licht der Eltern besaßen, und fraß sie auf. Und nachdem die meisten Kräfte verzehrt worden waren von der so beschaffenen Speise, in der nicht nur Stärke enthalten war, sondern vielmehr auch der Sinn der Verschlagenheit und der Schlechtigkeit, der aus dem wilden Geiste der Erzeuger stammte, rief er eine eigene Paargenossin für sich hervor, die aus demselben Stamm wie er entstanden war. Er begattete sie und befruchtete sie – wie (es) die übrigen (mit ihren Paargenossinnen getan hatten) – mit der Fülle der Laster, die er ver-

²¹ Polotsky: *Manichäismus*, Pauly-W. Suppl. VI, 245.

²² Vgl. *De natura boni* 46 (Zycha 884,26–29).

²³ Mit dem ‚primus‘ (Zycha 885,24) ist wohl der Erste Gesandte, der Urmensch gemeint. In den Kindern der Archonten befinden sich außer den Kräften der Eltern auch die Lichtteile des Urmenschen, die bisher die Archonten besaßen.

²⁴ *formatrix corporum* = ὕλη (Polotsky: Pauly-W. Suppl. VI, 250).

schlungen hatte. Er fügte auch selbst etwas hinzu von seiner Erkenntnis und Kraft, damit es sein Sinn wäre und der Sinn ihrer aller, was der Schöpfer und Ordner²⁵ hatte hervorströmen lassen. Seine Gefährtin fing dies auf, wie der bearbeitete Acker den Samen sehr gut aufzunehmen pflegt. In ihr nämlich wurden erbaut und zusammengesetzt die Abbilder aller himmlischen und irdischen Kräfte, so daß entsprechend das Wesen, das gebildet wurde, eine Ähnlichkeit mit dem ganzen Weltkreis erlangte.

Der übersetzte Text findet sich in *De natura boni* 46 (Zycha 884,20–886,17). Der Text erfordert im Unterschied zu den beiden vorhergehenden einige Worte der Erläuterung. *maximum hoc lumen, quod oritur* (Zycha 885,2) und *ille magnus, qui gloriosus adparuit* (Zycha 885,6) kann nur der Dritte Gesandte sein – wenngleich er bei den nordafrikanischen und chinesischen Manichäern nicht so, sondern Jesus bzw. Christus heißt²⁶ – wie aus der Beschreibung seiner Tätigkeit, daß er nämlich den Pol bewegt (Zycha 885,3), hervorgeht. Nach dem Bilde dieses Dritten Gesandten wird also der Mensch geschaffen (Zycha 885,6f.). Am Schlusse unseres Zitats aus der *Epistula Fundamenti* spielt noch ein anderer manichäischer Ähnlichkeitsgedanke hinein, daß nämlich der Mensch nicht nur das Abbild des Dritten Gesandten, sondern auch als Mikrokosmos das Abbild des Makrokosmos sei.

Auch die Darstellung der manichäischen Kosmogonie bei Alexander von Lycopolis, die vermutlich auf der Niederschrift eines vertrauten Schülers Manis fußt,²⁷ enthält den uns interessierenden Abschnitt:²⁸

Eine andere Kraft nämlich, die nach dem Demiurgen in Tätigkeit trat, betreibt diese Sache eifrig, nachdem sie zu dem Licht der Sonne heruntergekommen ist. (Ihr) Tun ist offenkundig und sozusagen einem Blinden sichtbar. Denn wenn der Mond zunimmt, empfängt er die losgelöste (Licht-)Kraft von der Hyle und füllt sich mit ihr während dieser Zeit an; nach dem Vollmond aber, wenn er wieder abnimmt, schickt es sie zur Sonne hinauf. Diese schickt sie (weiter) zu Gott. Nachdem sie das aber getan hat, empfängt sie schon wieder von der nächsten Vollmondzeit den zu ihr kommenden Seelentransport. Sie empfängt ihn ebenso (wie das Mal zuvor) und veranlaßt, daß er automatisch zu Gott gebracht wird. Dieser Prozeß wiederholt sich immer wieder. In der Sonne aber wurde ein Bild gesehen, das aussah wie die Gestalt des Menschen; und die Hyle wetteiferte in Ruhmbegier, um den Menschen aus sich selbst heraus zu schaffen entsprechend der sie ganz durchdringenden Vermischung mit der (genannten) Kraft, so daß auch er einen Teil der Seele besaß. Die äußere Gestalt war allerdings sehr förderlich, so daß der Mensch in stärkerem Maße als die anderen sterblichen Lebewesen an der göttlichen Kraft teilhat, denn er ist ein Bild einer göttlichen Kraft.²⁹

Die göttliche Kraft in der Sonne, nach der der irdische Mensch geschaffen wird, ist natürlich der Dritte Gesandte. Zum Verständnis des letzten Satzes

²⁵ Mit dem *formator* und *descriptor* (Zycha 886,12) ist wahrscheinlich der Fürst der Finsternis gemeint.

²⁶ Polotsky: Pauly-W. Suppl. VI, 257f.

²⁷ Vgl. Schaeder: *Urform*, S. 107.

²⁸ *Contra Manichaei opiniones disputatio* IV (Brinkmann 6,22–7,14).

²⁹ Vgl. auch die Übersetzung unserer Stelle bei Schaeder: *Urform*, S. 108,15–32.

unserer Übersetzung ist wesentlich, daß ἡ δύναις ἡ θεία (Brinkmann 7,12) die zuerst gesandte göttliche Kraft, die in der Hyle gefangene Psyche, ist, die θεία δύναις (Brinkmann 7,13f.) dagegen die als dritte ausgesandte göttliche Kraft, der in der Sonne befindliche Dritte Gesandte.

Unser Theologumenon begegnet auch bei Titus von Bostra. Es heißt in seiner Schrift *Contra Manichaeos* III 4f. (Lagarde 68,10–27) nach dem griechischen Text:

Wörtlich aber sagt jener (Mani) oder irgendeiner seiner Schüler, wenn er zusammenfassend über die Schöpfung des Menschen schreibt: „Weil“ nämlich „die Archonten erkannten, daß, wenn das einmal völlig in ihre Mitte gefallene Teil des Lichtes (ihnen) weggenommen würde, der Tod sie schnell ereilen würde, bewerkstelligten sie den Abstieg der Seele in die Körper, womit sie bezweckten, daß sie (die Seele) entweder überhaupt nicht wieder aufsteigt oder, wenn sie doch aufsteigt, des von oben kommenden Rufes nicht würdig erfunden werde, wenn sie mit der Befleckung des Fleisches behaftet sei.“ Und ein kurzes Stück danach: „Deswegen verwandelte sich, wie er sagt, jeder der Archonten der Hyle so, wie ich vorher sagte, wegen der einsetzenden Bewegung und dessentwegen, der zum erstenmal zur Erlösung der Seele in Erscheinung trat, während die Tür zum erstenmal geöffnet wurde, aus Bestürzung in eine Falle für die Seele, indem er unfreiwillig die in ihm befindliche Kraft³⁰ herabschickte, und bildete auf der Erde ein Abbild von ihm (dem Erscheinenden),³¹ wo er die bezauberten Seelen ohne Hoffnung auf Wiederbefreiung sich aufzuhalten zwang.³² Und ihr erstes Gebilde ist Adam, ein Werkzeug der Begierde, ein Köder für die von oben stammenden Seelen und ein Mittel, um sie in die Körper hineinzulocken.“

Diese Darstellung ist in manchen Einzelheiten schwer verständlich. Das liegt neben allgemeiner Unklarheit der Schilderung auch daran, daß zwei Motive hier wohl unorganisch miteinander verknüpft sind, einmal: ‚die Lichtwelt überlistet die Welt der Finsternis‘, dann: ‚die Finsternis überlistet die Lichtwelt‘. Konkret gesprochen: Es gehen durcheinander die Anschauungen, daß der Einschluß der Seele in den Körper das tiefste Stadium der Erniedrigung der Seele ist, für den dann die Archonten verantwortlich sind, und auf der anderen Seite, daß der Einschluß der Seele in den Körper das erste Stadium der Rettung der Seele ist, für den die Mächte der Lichtwelt verantwortlich sind. ὁ φάνεις πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς, nach dessen Bilde Adam geschaffen wird, ist jedenfalls der Dritte Gesandte. Das geht außer aus dieser Bezeichnung selbst auch daraus hervor, daß unmittelbar davor von der Entstehung der Bewegung die Rede ist, die ja nach

³⁰ τὴν ἐν αὐτῷ δύναιν wohl sachlich = ἐαυτόν (Lagarde 68,22). ἐαυτόν bezieht sich also wohl darauf, daß sich ein Teil seines Wesens in eine Falle für die Seele verwandelt.

³¹ Das αὐτοῦ (Lagarde 68,23) muß sich auf τοῦ φανέντος πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς (Lagarde 68,20f.) beziehen.

³² Natürlich meint der Text nicht, daß jeder Archont je ein Abbild bildet, sondern alle zusammen bilden ein einziges Abbild, wie es ganz klar aus dem nächsten Satz (Lagarde 68,24–27) hervorgeht.

manichäischer Auffassung der Dritte Gesandte bewirkt. Der geschilderte Vorgang – abgesehen von der Frage, wer wen denn dabei überlistete – ist im großen und ganzen folgender: Ein Teil des Lichtes befindet sich in den Archonten, die sich gekreuzigt am Himmel befinden.³³ Der Dritte Gesandte erscheint, setzt die Welt in Bewegung und zeigt den Archonten seine schöne Gestalt. Die Archonten bilden aus einem nicht lichthaltigen Teil ihrer selbst unten auf der Erde den Adam nach dem Vorbilde des Dritten Gesandten. Die Göttlichkeit der Gestalt Adams zieht das göttliche Licht aus den Archonten in den Leib Adams hinab, wo es nun als Seele des Menschen ist. Nach der syrischen Übersetzung lautet unser Textstück folgendermaßen:

Es redet aber über diese Dinge in seinen Zusammenfassungen entweder er oder ein anderer, einer von ihm, indem er nämlich Tadelnswertes über die erste Schöpfung der Menschheit schreibt: Weil nämlich die Archonten erkannten, daß, wenn der Anteil des Lichtes, das einmal auf eine gewisse Weise unter sie gefallen war, genommen wird, alsbald der Tod über sie kommen werde, planten sie mit List das Herabsteigen der Seele in den Leib, indem sie danach trachteten zu erreichen, daß sie durchaus nicht nach oben gelange. Wenn sie (es) aber versucht, wird sie gefunden, daß sie nicht würdig ist wegen der dortigen Hinderung, die in der Unreinheit des gefangenhaltenden Leibes besteht. Und wieder nach einem kleinen Stück sagt er: Deswegen nämlich schickte jeder einzelne von den Archonten der Hyle in der Weise, wie wir es (schon) vorher sagten, wegen der Bewegung,³⁴ die zustande kam, und dessentwegen, der zum erstenmal erschien zur Rettung der Seele, und als die Pforten zum erstenmal geöffnet wurden, in ihrem Schrecken, der nicht in ihrem Willen lag, – schickte jeder einzelne von ihnen eine Kraft, die in ihm ist, und machte sich selbst zum Jäger der Seele, und sein (des Dritten Gesandten) Bild formte er (= jeder der Archonten) auf der Erde, von welchem die Seelen unerbittlich geraubt werden wegen der Gewalt der Lockung des Irrtums. Und ihr erstes Geschöpf ist Adam, das Werkzeug der Begierde und der Köder der von oben stammenden Seelen und die Falle für eben diese (sc. Seelen), die in den Leib fallen.

Der syrische Text findet sich: Lagarde: Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace, III 4f., 83,28–84,8. hū dē ethēzī lām luqdām ʿāl pur-qānāh dē nāfšā (Lagarde 84,2f.) entspricht dem griechischen ὁ φανεῖς πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς (Lagarde 68,20f.) und bezieht sich auf den Dritten Gesandten. Das Suffix von dēmuteh (Lagarde 84,5) bezieht sich darauf zurück.

In den koptischen (A₂) Kephalaia begegnet diese Vorstellung, daß Adam nach dem Bilde des Dritten Gesandten geschaffen sei, an mehreren Stellen. Sie durchzieht das ganze Kapitel LV, das die Überschrift trägt ‚Über die Bildung Adams‘. Es geht in dem Kapitel um die Frage, ob man aus dem

³³ Vgl. Bousset: Hauptprobl., S. 46f.

³⁴ zau^ctā wird an dieser Stelle (Lagarde 84,2) nicht ‚terror‘ sondern wie zau^cā bzw. zēiā^cā ‚motus‘ bedeuten. Zu diesem Schluß führt die griechische Parallelstelle, die κίνησις hat (Lagarde 68,20) und der Umstand, daß das Motiv des Schreckens noch einmal vorkommt: rēhābā (Lagarde 84,4).

Umstand, daß die Archonten, als sie den Dritten Gesandten sahen, nach seinem Bilde Adam und Eva geschaffen haben, schließen darf, daß Gott diese Menschenschaffung gewollt habe. Das wird verneint. Die göttliche Absicht bei der Erscheinung des Dritten Gesandten war nur die Rettung der von der Finsternis verschlungenen Lichtteile. Die Schaffung der Menschen aber war eine Gegenaktion der Finsternis. Die für unseren Zusammenhang wichtigsten Stellen sind folgende:

(133,12–15) Der Gesandte offenbarte sein Bild in der Welt. Die Archonten und Gewalten der Welt sahen sein Bild und bildeten ihre Gestalten nach seinem Bilde, das sind Adam und Eva.

(135,14–24) So auch der Dritte Gesandte; als er kam und sein Bild gegenüber allen Mächten offenbarte, da ist er nicht gekommen, damit alle Archonten und Mächte eine Gestalt nach seinem Bilde bilden sollten, sondern er ist wegen seines Sohnes gekommen, der im All gekreuzigt wird, damit er ihn befreie, löse und aus der Trübsal errette. Als aber die Archonten ihn sahen, da begehrten sie sein Bild und bildeten nach seinem Bilde Adam und Eva ohne das Wohlgefallen der Größe.

Das Kapitel LVI, das unter der Überschrift ‚Über Saklas und seine Mächte‘ steht, handelt in seinem ersten Teil (137,13–138,19) über das Problem, wie denn Saklas und die übrigen Aborte der am Himmel befestigten weiblichen Archonten Adam und Eva nach dem Bilde des Dritten Gesandten haben schaffen können, obgleich sie selbst den Dritten Gesandten gar nicht gesehen haben. Er setzt also die uns interessierende Theorie überall voraus. Das aufgeworfene Problem wird so gelöst: Die Sünde (= Hyle), die den Dritten Gesandten gesehen hat, wirkt in den Aborten. Der Schluß des ersten Teiles unseres Kapitels lautet:

(138,17–19) Die Archonten haben Adam und Eva durch die Kraft der Sünde gebildet, die in sie in den Früchten hineingegangen ist, und haben ihn angeordnet nach dem Bilde des Erhabenen.

Auch das Kapitel LXIV unter der Überschrift ‚Über Adam‘ nimmt immer wieder Bezug auf die Vorstellung von der Schaffung Adams nach dem Bilde des Dritten Gesandten. Die charakteristischste Stelle lautet:

(157,3–11) Drei große Dinge, die verschieden sind, wurden offenbar an Adam, dem ersten Menschen . . . Das erste: Auf ihn ist das Bild des Erhabenen gelegt worden. Die Demiurgen und die Bildner seines Körpers haben ihn gesiegelt nach der glänzenden Gestalt des Bildes, das sich ihnen droben geoffenbart hat. Deshalb auch hat man gefunden, daß das Bild Adams hervorragender und schöner ist als alle vermischten Mächte droben und drunten.

Schließlich sei noch auf Kapitel LXXIII hingewiesen. Es trägt die Überschrift ‚Über den Neid der Hyle‘. In ihm wird auf das uns interessierende Theologumenon mit folgenden Worten Bezug genommen:

(179,1-5) Sie (= die Hyle) hat das erste Bild des Gesandten beneidet, das er ihr geoffenbart hat in der Höhe droben in seiner Gestalt, die sie gesehen hat. Sie hat das Siegel und Bild des Fleisches geschaffen und den Charakter jenes Bildes in das Fleisch gelegt, ihr eigenes Erzeugnis.

Eigentümlicherweise begegnet uns nun dies manichäische Theologumenon in den Acta Archelai des Hegemonius im Zusammenhang des Referats des Turbo in einer abgewandelten Form, aus der man aber keine so weitgehenden Schlüsse für den Manichäismus als ganzen ziehen darf, wie Quispel es tut.³⁵ An Stelle des Dritten Gesandten erscheint der Erste Gesandte, der Urmensch als das Urbild, nach dem die Archonten den Adam schaffen. Dort heißt es:³⁶

Über Adam aber, nämlich wie er geschaffen wurde, sagt er folgendes: Der, der spricht: „Kommt und laßt uns einen Menschen schaffen nach unserem Bilde und uns ähnlich oder nach der Gestalt, die wir gesehen haben“, ist ein Archont, der zu den anderen Archonten spricht: Kommt, gebt mir von dem Lichte, das wir empfangen haben, und laßt uns einen Menschen schaffen nach unserer, der Archonten, Gestalt und nach der (Gestalt), die wir gesehen haben, das ist der Erste Mensch; und so schuf er den Menschen. Eva aber schufen sie ähnlich und gaben ihr von ihrer (pl.) Begierde, damit sie Adam verführe.

Dieselbe Anschauung findet sich auch noch an einer anderen Stelle derselben Schrift, nämlich VIII 3 (Beeson 12,2-6):

Damals nun schuf auch die Hyle aus sich heraus die Pflanzen, und nachdem sie von einigen Archonten geraubt worden waren, rief sie alle Obersten der Archonten und nahm von ihnen je eine Kraft und bildete den Menschen, der nach dem Bilde jenes Ersten Menschen (gestaltet wurde), und fesselte die Seele in ihm.³⁷

Die in den Acta Archelai vorliegende Form der Anschauung von der Schaffung Adams nach dem Bilde eines göttlichen Wesens kann auf zweierlei Weise zustande gekommen sein. Einmal könnte es sich um eine Weiterbildung der manichäischen Lehre seitens eines Manichäers handeln. Ebenso gut ist es denkbar, daß sie auf das Mißverständnis eines Nichtmanichäers zurückzuführen ist. In beiden Fällen wird die Änderung der ursprünglichen Lehre mit der theoretischen Schwierigkeit des manichäischen Systems zusammenhängen, daß der Urmensch so wenig mit dem irdischen Menschen zu tun hat, daß er ein kosmogonisches Prinzip ist, während das himmlische Urbild des irdischen Menschen nicht der Urmensch, sondern ein anderer Gottesbote ist.

Überblicken wir jetzt all die zitierten Texte, die von der Schaffung Adams und Evas nach dem Bilde des Dritten Gesandten handeln, so könnte es

³⁵ Der gnost. Anthropos, S. 230.

³⁶ XII 1f. (Beeson 19,13-20,6).

³⁷ Vgl. dazu Flügel: Fihrist, S. 246 N. 153.

naheliegen, Überlegungen darüber anzustellen, wie sich die ausführliche Darstellung dieses Theologumenons bei Theodor bar Koni, in T III 260 und bei Augustin zu der Kurzfassung bei Alexander von Lycopolis, Titus von Bostra und in den Acta Archelai verhält. Auch auf alle möglichen anderen Unterschiede in der Darstellung könnte sich die Aufmerksamkeit richten. Uns geht es aber hier um das allen Texten Gemeinsame, und zwar in seiner Beziehung zu der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“. Ist das manichäische Theologumenon abhängig von dieser gnostischen Lehre, oder handelt es sich um eine selbständige Spekulation über Gen. 1,26f., die zu einem ähnlichen Ergebnis wie in der Gnosis geführt hat. Da Mani nachweislich bei anderen Theorien aus gnostischen Überlieferungen geschöpft hat, ist die erste Auffassung wohl die wahrscheinlichere.³⁸ Nach alledem haben wir das Verhältnis zwischen der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ und dem Manichäismus folgendermaßen zu bestimmen: Der manichäische Urmenschmythus ist abhängig unter anderem von der genannten gnostischen Anschauung. Bestimmte Züge der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“, die sich mit dem Urmenschmythus wohl hätten verbinden lassen, hat Mani auf andere himmlische Gestalten übertragen, die im System streng voneinander unterschieden werden, obgleich sie genetisch gesehen Aufspaltungen der einen ursprünglichen Urmenschgestalt darstellen und ideologisch gesehen auch im Grunde nur verschiedene Erscheinungsweisen des Urmenschen sind, so den Gedanken des Kopfüber-herabstürzens auf den Ruf bzw. den Zweiten Gesandten oder Lebendigen Geist, den Gedanken der Urbildlichkeit für den irdischen Menschen auf den Dritten Gesandten.

³⁸ Vgl. Bousset: Hauptprobl., S. 50.

KAPITEL XV

Die Spekulation über Gen. 1,26f. bei Gnostikern, Juden und Christen

Wir hatten den Nachweis zu erbringen uns bemüht, daß die gnostische Lehre vom Gotte „Mensch“ der Spekulation über Gen. 1,26f. ihre Entstehung verdankt. Im folgenden wollen wir nun noch die geistige Umwelt, in der die Lehre vom Gotte „Mensch“ unserer Meinung nach entstanden ist, untersuchen. Das heißt, wir wollen uns damit beschäftigen, wie denn die Gnostiker, die nicht die Lehre vom Gotte „Mensch“ kennen, die Juden und die Christen der alten Kirche die Stelle Gen. 1,26f. verstanden haben. Die Untersuchung dieses Fragenkomplexes ist schon deswegen in unserem Zusammenhang interessant und förderlich, weil sie Vergleichsmaterial liefert, auf dessen Hintergrund die Interpretation von Gen. 1,26f., wie unsere Gnostiker sie vornahmen, erst ihre richtigen Umrisse bekommt. Darüber hinaus ist die Untersuchung dieser Fragen aber auch ein Glied in unserem Argumentationszusammenhang. Nachdem wir bisher gezeigt hatten, daß Gen. 1,26f. der Ursprung der Lehre vom Gotte „Mensch“ ist, geht es uns jetzt nämlich darum zu erkennen, wie unsere Gnostiker auf diese Stelle aufmerksam wurden. Was unser ganzes Kapitel zeigen soll, kommt mit aller Deutlichkeit in einem Ausspruch unter dem Namen des R. Samuel bar Nachman (um 260) zum Ausdruck:

R. Samuel bar Nachman (sagte) im Namen des R. Jonathan: Als Mose die Tora schrieb, schrieb er das Werk eines jeden Tages auf. Als er zu dem Vers gelangte: „Und Gott sprach: Lasset uns einen Menschen machen usw.“, sagte er: Herr der Welt, was für eine Gelegenheit zum Reden gibst du den Häretikern! Er (Gott) sagte zu ihm: schreibe! Wer irren will, der möge irren!¹

Was zunächst die Spekulation der Gnostiker anbelangt, bei denen wir die Lehre vom Gotte „Mensch“ noch in deutlicher Beziehung auf die Ursprungsstelle Gen. 1,26f. fanden, so bleibt nachzutragen, wie diese Gnostiker denn den Plural von Gen. 1,26 aufgefaßt haben. Wo man über den Plural von Gen. 1,26 reflektiert, wird er natürlich auf die Archonten bezogen: im AJ, im WA, bei den Gnostikern von Iren. I 30 und von Satornil nach Iren. I 24,1.

¹ Gn R 8 (6c).

Wenden wir uns nun der Spekulation anderer Gnostiker über Gen. 1,26f. zu!² Eine solche finden wir zunächst bei Simon Magus, und zwar nach der großen Apophasis. Das Bild (εἰκών) ist der über den Wassern schwebende Geist (Gen. 1,2).³ Dieser Geist ist aber seinerseits die siebente Kraft, das Abbild (εἰκών) der unendlichen Kraft.⁴ Diese Kraft bzw. ein Teil von ihr befindet sich im Menschen, so ist wohl nach dem Zusammenhang zu interpretieren.⁵

Ganz anders wird Gen. 1,26f. in dem System der Ptolemäer, wie es sich bei Iren. adv. haer. I 1–8 findet, interpretiert. Die Wendung κατ' εἰκόνα bezieht sich danach auf den materiellen Teil des Menschen und besagt, daß er dem Demiurgen äußerlich ähnlich war. καθ' ὁμοίωσιν bezieht sich auf den seelischen Teil des Menschen und besagt, daß die Seele des Menschen aus derselben Substanz besteht wie der Demiurg.⁶ Nach Clemens Alexandrinus bezogen die Valentinianer dagegen κατ' εἰκόνα auf die seelische Substanz und καθ' ὁμοίωσιν auf die geistige.⁷ Eine Gruppe von Markosiern vertritt weiter die Ansicht, der nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffene Mensch sei der geistige, mann-weibliche Mensch, im Unterschied zu dem, der aus Erde gebildet wurde.⁸

Aus dem bisher dargebotenen Sachverhalt, daß nämlich die Gnostiker verschiedener Richtung sich mit Gen. 1,26f. beschäftigen, glauben wir schließen zu müssen, daß die Stelle in ihrer geistigen Umgebung eine gewisse Bedeutung gehabt hat.

Wenn wir nun bei der Durchführung unserer Aufgabe die Spekulation der Juden betrachten wollen, haben wir zuerst darzustellen, welche Interpretation Philo der Stelle Gen. 1,26f. angedeihen läßt.⁹ Denn daß der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bzw. die Stelle Gen. 1,26f. im Judentum um die Zeitenwende herum eine gewisse und bedeutsame Rolle gespielt hat, dafür können ganz besonders die Spekulationen des Philo

² Vgl. Jervell: *Imago Dei*, S. 122–170. Die Arbeit Jervells leidet an einer m. E. unvermeidbaren Interpretationstechnik, bei der die Akzente verschoben und die Unterschiede verschleiert werden. Mit dieser Technik kann man alles beweisen, was man will. So kommt Jervell in allen Partien seines Buches nur zu halb-wahren Ergebnissen.

³ Hippol. Elench. VI 14,5f. (Wendl. 139,28–140,1).

⁴ Hippol. Elench. VI 14,4 (Wendl. 139,22–26).

⁵ Vgl. oben S. 84–85.

⁶ Iren. I 5,5 (Harvey I 49,2–10); Exc. ex Theod. 50,1–3.

⁷ Strom. IV 13,90,3f. (Stählin II 288,1–9); vgl. auch Wilson: *Stud. Patr.* I, p. 430 n. 1.

⁸ Iren. I 18,2.

⁹ Vgl. zum Folgenden auch die Darstellung der Interpretation von Gen. 1,26f. bei Philo, die Wilson gibt; *Stud. Patr.* I, p. 422–425. Vgl. auch Jervell: *Imago Dei*, S. 52–70; J. Giblet: *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, *Studia Hellenistica*, ed. L. Cerfaux et W. Peremans, 5/1948, p. 93–118.

über diese Stelle als Beleg gelten. Für das Verständnis der Gedankengänge des Philo ist es nun wichtig, die Voraussetzungen zu kennen, mit denen er schon an den Text herantritt. Nach seiner Weltanschauung ist der Logos, der auch Nous heißt, die εἰκὼν Gottes. Der Nous des Menschen ist die εἰκὼν dieses oberen und vollkommenen Nous.

Philo deutet nun die Schriftstelle Gen. 1,27 in sehr verschiedener Weise. Es heißt ja dort: καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν . . . Diese Stelle deutet Philo zunächst Op Mund 69 (I 23,2 bis 14)¹⁰ auf die Schöpfung des irdischen Menschen. Der gemeinte irdische Mensch sei aber – so sagt er hier, an anderen Stellen macht er diese Einschränkung nicht oder wenigstens nicht ausdrücklich – der Nous des Menschen, οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ Θεὸς οὔτε Θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα.¹¹ Die entscheidenden Worte κατ' εἰκόνα Θεοῦ versteht er so, daß sie die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ausdrücken: κατ' εἰκόνα Θεοῦ = Gott ähnlich. Diese Auffassung der fraglichen Wendung geht aus dem Satz: ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῶ¹² hervor. Die Ähnlichkeit mit Gott denkt sich Philo, wie er dann ausführt, natürlich durch den himmlischen Nous vermittelt.¹³ An anderen Stellen seiner Schriften findet er diesen Gedanken der Vermittelung schon in den Worten κατ' εἰκόνα Θεοῦ selbst, die er nun anders auslegt, ausgesprochen: z. B. Op Mund 25 (I 7,14 bis 8,4); Rer Div Her 230f. (III 52,4–13). Auch an der zuletzt genannten Stelle bedeutet für ihn ἄνθρωπος den Nous des Menschen. Philo begründet diese Auslegung hier etwas anders, nämlich damit, daß der Nous ja das eigentlich Menschliche am Menschen sei.¹⁴ Er faßt κατὰ als Bezeichnung des Ähnlichseins, εἰκὼν Θεοῦ als die Bezeichnung dessen, dem der Mensch ähnlich ist: κατ' εἰκόνα Θεοῦ = ähnlich dem Abbilde Gottes. Die εἰκὼν Θεοῦ aber ist der Logos. Dann besagt Gen. 1,27 also, daß der Mensch dem Logos ähnlich geschaffen worden ist.¹⁵ Philo deutet nun aber die Stelle Gen. 1,27 auch noch völlig anders; vgl. bes. Op Mund 134f. (I 46,12–47,11); Leg All I 31–108 (I 68,27–89,11); II 4 (I 90,20–91,8).¹⁶ Sie handle gar nicht von der Schöpfung des irdischen Menschen, die vielmehr erst in Gen. 2,7 beschrieben sei, sondern von der Entstehung des himmlischen Menschen, der dem irdischen Menschen gegenübersteht. Hierbei faßt Philo die Worte κατ' εἰκόνα Θεοῦ wieder als Ausdruck einer Ähnlichkeit zwischen dem Menschen, dessen

¹⁰ Abkürzungen nach ThWB; Seiten und Zeilen nach Cohn/Wendland.

¹¹ Op Mund 69 (I 23,5f.). ¹² Op Mund 69 (I 23,4).

¹³ Vgl. auch Spec Leg III 83 (V 173,5–9); III 207 (V 207,15–18).

¹⁴ Rer Div Her 231 (III 52,10f.).

¹⁵ Vgl. auch Op Mund 139 (I 48,11–49,4); Leg All III 96 (I 134,17–25); Plant 18–20 (II 137,8–138,2).

¹⁶ Vgl. aber auch Plant 44 (II 142,14–21); Conf Ling 41–43 (II 237,9–21); 62f. (II 241,13–21).

Entstehung berichtet wird, und Gott selbst, nicht aber als ‚ähnlich dem Abbild Gottes‘, so daß also Philo nicht meint, auch der obere Mensch sei nur ein Abbild des Abbildes Gottes. Das geht schon aus folgenden Bezeichnungen des oberen Menschen in Leg All I 31–II 4 hervor:

- ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα γεγωνώς . . . νοῦς (71,13f.);
 ὁ κατ' εἰκόνα (sc. νοῦς) (85,2);
 ὁ κατ' εἰκόνα . . . γεγωνώς (sc. νοῦς) (85,15);
 ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα . . . γεγωνώς (sc. ἄνθρωπος) (74,10f.);
 ὁ κατ' εἰκόνα (sc. ἄνθρωπος) (74,12; 86,1f.);
 ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος (91,3);
 τὸ κατὰ τὴν εἰκόνα γεγωνός (sc. γένος ἀνθρώπων) (91,2).

Daß für Philo kein Unterschied zwischen dem himmlischen Menschen und dem Logos besteht, sagt er selbst deutlich in Conf Ling 146 (II 257,1–5), wo einer der Beinamen des Logos ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος ist. Wie erklärt sich denn nun aber diese eigentümliche Exegese unserer Stelle Gen. 1,27? Zur Erklärung genügt es nicht, darauf hinzuweisen, daß Philo mit dieser seltsamen Auslegung von Gen. 1,27 den Sachverhalt zu begreifen versucht, daß in Gen. zweimal die Schöpfung des Menschen erzählt wird, Gen. 1,27 und 2,7; da Gen. 2,7 offensichtlich von der Schöpfung des irdischen Menschen redet, müsse 1,27 von einem anderen Menschen die Rede sein, also von dem himmlischen Urbilde dieses irdischen Menschen. Haben wir doch gesehen, daß Philo Gen. 1,27 auch sehr wohl auf den irdischen Menschen deuten kann. Man wird für die Erklärung der merkwürdigen Auslegung von Gen. 1,27 annehmen müssen und dürfen, daß Philo die Wendung κατ' εἰκόνα Θεοῦ nicht nur im Sinne von ‚Gott ähnlich‘, sondern im Sinne von ‚als Abbild, als εἰκὼν Gottes‘ verstanden hat. Die εἰκὼν Gottes aber ist nach seiner Weltanschauung der Logos. Folglich mußte Philo schließen, daß der Mensch, der Gen. 1,27 entsteht, der Logos ist, somit ein vollkommenes, himmlisches Wesen, ein himmlischer Mensch, der dann nur das Urbild, die Idee des Menschen sein konnte. Der Logos, der himmlische Nous, ist ja wie das Urbild der ganzen Welt so auch das Urbild des Menschen im Menschen, nämlich des menschlichen Nous. Umgekehrt wird dann ὁ κατ' εἰκόνα (Θεοῦ) ἄνθρωπος einer der vielen Namen des Logos. Die Anschauung von Gfrörer,¹⁷ Reitzenstein¹⁸ und Bousset,¹⁹ daß Philo die Vorstellung von einem dem irdischen Menschen gegenüberstehenden himmlischen Urmenschen nicht aus dem Text der LXX gewonnen, sondern daß er sie vielmehr als bereits geformte Vorstellung irgendwoher übernommen habe und nun an den Text

¹⁷ Philo I, S. 265.

¹⁸ Poimandres, S. 108–III.

¹⁹ Hauptprobl., S. 195; Bousset/Greßmann: Rel. d. Jud.³, S. 353.

heranbringe, läßt sich unseres Erachtens exegetisch nicht halten.²⁰ Wo Philo ohne Bindung an den Text redet, redet er nicht vom oberen und unteren Menschen, sondern vom oberen und unteren Nous bzw. vom Logos und dessen Abbild, dem Menschen. Nicht eine Vorstellung von einem Urmenschen sondern die Vorstellung vom Logos bringt er an den Text heran.²¹

Wie wird nun im Judentum sonst Gen. 1,26f. verstanden?²² Im Judentum – abgesehen von Philo – wie auch in der alten Kirche kreisen die Spekulationen über unsere Stelle fast ausschließlich um zwei Probleme:

1. Wie ist der göttliche Plural in Gen. 1,26 aufzufassen?
2. Wie ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu verstehen?

Die Eigenart der jüdischen, speziell der rabbinischen, Überlieferung ermöglicht es uns, die Frage nach der Interpretation des Plurals und die nach der Auffassung von der Ebenbildlichkeit gesondert zu behandeln. Es gibt viele verschiedene Interpretationen des Plurals.

Auf der einen Seite wird der Plural als anstößig empfunden und einfach weggedeutet. Das ist zunächst im Buche der Jubiläen der Fall. In Jub. 2,14 ist Gen. 1,26 ganz weggelassen; aus Gen. 1,27 fehlt der Gedanke der Ebenbildlichkeit (V. 27b). Vermutlich war dem Verfasser des Jubiläenbuches der Plural von Gen. 1,26 als ein Rest von Polytheismus verdächtig.²³ Der Gedanke der Ebenbildlichkeit dagegen ist ihm wohl nicht als zu starker Anthropomorphismus erschienen, so daß sein Fehlen in Jub. 2,14 dadurch zu erklären wäre, denn in Jub. 6,8 ist der Gedanke der Ebenbildlichkeit aus Gen. 9,6 übernommen worden. Weiter ist hier die Tradition zu nennen, die fälschlich angibt, die LXX habe Gen. 1,26 folgendermaßen übersetzt: „Ich will den Menschen machen als Bild und Ähnlichkeit.“²⁴ Es muß eine solche Lesart von Gen. 1,26 im Judentum gegeben haben. Das wird aber wohl eine bewußte Änderung des eigentlichen Textes gewesen sein, in der man den polytheistischen Plural entfernte. R. Simlai (um 250) beseitigt nach der Tradition den Plural dadurch, daß er Gen. 1,26 nach Gen. 1,27 erklärt:

(pBerak 9,12d, 44) Wiederum fragten sie (sc. die Minim = Judenchristen) ihn (sc. R. Simlai): Was bedeutet dies, was geschrieben steht: Wir wollen Menschen

²⁰ Auch Wilson in der Gefolgschaft von Kennedy glaubt nicht an den Einfluß der Urmenschlehre auf Philo, wenn auch aus anderen Gründen; vgl. *The Gnostic Problem*, p. 221.

²¹ Vgl. zu dem himmlischen Menschen bei Philo und dessen Ursprung auch Leisegang: *Der Heilige Geist* I 1, S. 78 N. 5; S. 107f.; zu der Exegese Philos von Gen. 1,26f. Wilson: *The Gnostic Problem*, p. 42. 56s. n. 129–134.

²² Vgl. Jervell: *Imago Dei*, S. 15–51. 71–121.

²³ Vgl. Bousset/Greßmann: *Rel. d. Jud.*³, S. 317.

²⁴ Mek Ex 12,40 (19a); pMeg 1,71d, 47; Meg 9a; Tanch שמות 61a; Trakt Soph 1,9. Vgl. Str.-B. I 801.

machen in unserem Bilde und nach unserer Ähnlichkeit (Gen. 1,26)? Er sprach zu ihnen: „Da schufen die Götter den Menschen nach ihrem Bilde“ steht nicht geschrieben, sondern: Da schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde (sgl.)...²⁵

Auf der anderen Seite wird der Plural so aufgefaßt, daß Gott sich mit seiner Weisheit beriet (II. Hen. 30,8):

(Vers. A) „Und es ward Abend, und es ward Morgen, der sechste Tag.“ Freitag. Am sechsten Tag befahl ich meiner Weisheit, den Menschen zu machen aus sieben Bestandteilen: . . .

(Vers. B) Und als ich alles vollendet hatte, tat ich kund meiner Weisheit, mir den Menschen zu machen.

Zu vergleichen ist damit Ps. Clem. Hom. XVI 11f. (Rehm 223,23–224,6): Es handelt sich um eine Disputation zwischen Simon Magus und Petrus über den Plural von Gen. 1,26. Simon deutet ihn auf mehrere Götter, Petrus auf Gott und die Sophia. Ähnlich ist die Auffassung in Pirke R El 11 (6b), der Plural beziehe sich auf Gott und die Tora:

Gott sprach zur Tora: Wir wollen einen Menschen machen in unserem Bilde und nach unserer Ähnlichkeit (Gen. 1,26). Und die Tora antwortete und sprach: Herr der Welten, die Welt ist dein, und dieser Mensch, den du erschaffen willst, ist dein; aber er ist kurzlebig und unruhsatt (Hi. 14,1) und wird in die Gewalt der Sünde geraten; wenn du da nicht langmütig mit ihm verfahren wirst, dann wäre es ihm besser, wenn er nicht in die Welt käme. Gott sprach zu ihr: Heiße ich denn umsonst „langmütig“ und „groß an Gnade“? ²⁶

Häufig wird die Anschauung vertreten, Gott rede die Dienstengel an. Pesiq 34a:

Du findest, als Gott den Menschen schaffen wollte, beriet er sich mit den Dienstengeln und sprach zu ihnen: Wir wollen Menschen machen in unserem Bilde (Gen. 1,26) . . .²⁷

Dieselbe Auffassung findet sich Sanh 38b:

Rab Juda († 299) hat gesagt, Rab († 247) habe gesagt: Als Gott den Menschen schaffen wollte, schuf er eine Abteilung Dienstengel, zu denen er sprach: Wenn es euch beliebt, wollen wir einen Menschen nach unserem Bilde machen . . .²⁸

Ebenso vertritt nach der Tradition R. Chanina diese Exegese, Gn R 8 (6b):

R. Chanina sagte nicht so, sondern: Als er (Gott) im Begriffe war, den ersten Menschen zu schaffen, beriet er sich mit den Dienstengeln. Er sprach zu ihnen: „Lasset uns einen Menschen machen“ . . .

²⁵ Str.-B. III 543 N. 1; Parallelen: Gn R 8 (6c); Sanh 38b.

²⁶ Str.-B. III 479. Vgl. auch die Auslegung von Hi. 20,4 durch R. Chama bar Chanina (um 260) in Gn R 8 (6a). Dieselbe Auslegung von Hi. 20,4 wird pChag 2,77c, 27 auf R. Levi (um 300) zurückgeführt; vgl. Str.-B. II 353.

²⁷ Parallelen: Tanch **תנח** 224b; Nu R 19 (185d); Midr Qoh 7,23 (37a); Gn R 11 11d) mit R. Acha (um 320) als Autor; Midr Ps 8 § 2 (37a) mit Rabbi (?) als Autor; vgl. Str.-B. III 681. ²⁸ Str.-B. III 681.

Schließlich ist hier noch der Spruch unter dem Namen des R. Samuel bar Nachman anzuführen, dessen Anfang wir bereits oben zitierten.²⁹ Die Fortsetzung lautet:

Es sprach zu ihm (Mose) der Heilige – gepriesen sei er –: Mose! Der Mensch, den ich schaffe, werde ich etwa von ihm nicht Große und Kleine entstehen lassen? Wenn nämlich der Große kommt, um Erlaubnis von dem Kleinen zu nehmen, wird er sagen: Warum soll ich Erlaubnis nehmen von dem Kleinen? Und man wird ihm sagen: Lerne von deinem Schöpfer, der die Oberen und die Unteren geschaffen hat, und als er im Begriff war, den Menschen zu schaffen, sich mit den Dienstengeln beriet.³⁰

Weiter wird die Anschauung vertreten, daß Gott in Gen. 1,26 Himmel und Erde, oder die Werke jedes einzelnen Tages, oder sein eigenes Herz angeredet habe. In Gn R 8 (6b) heißt es:

„Und Gott sprach: Lasset uns einen Menschen machen usw.“ Mit wem beriet er sich? R. Josua ben Levi sagte: Mit dem Werke des Himmels und der Erde beriet er sich. Es verhält sich damit wie mit einem König, der zwei Räte hatte und nichts ohne ihr Wissen tat. R. Samuel ben Nachman sagte: Mit dem Werke jedes einzelnen Tages beriet er sich. Es verhält sich damit wie mit einem König, der einen Gerichtshof hatte und nichts ohne sein Wissen tat. R. Ammi sagte: Mit seinem Herzen beriet er sich. Es verhält sich damit wie mit einem König, der durch einen Baumeister einen Palast bauen ließ; als er ihn sah, gefiel er ihm nicht; gegen wen wird er unwillig sein? Etwa nicht gegen den Baumeister? Ebenso „und er (Gott) wurde unwillig gegen sein Herz“ (Gen. 6,6). R. Asi sagte: Es verhält sich damit wie mit einem König, der durch einen Makler Ware kaufte und Schaden erlitt; gegen wen wird er unwillig sein? Etwa nicht gegen den Makler? Ebenso „und er (Gott) wurde unwillig gegen sein Herz.“

Schließlich ist noch eine andere Auffassung anzuführen, nämlich daß Gott Gen. 1,26 zu den Seelen der Gerechten gesprochen habe, Gn R 8 (6b):

R. Josua von Sichnin (um 330) sagte im Namen des R. Levi: Mit den Seelen der Gerechten beriet er sich. Das meint „das sind die Bildner und die Bewohner von Neṭaim und Gadera, mit dem König in seinem Werk wohnten sie daselbst“ (I. Chr. 4,23). Das sind „die Bildner“, denn „und Jahwe-Elohim bildete den Menschen usw.“ (Gen. 2,7); und „die Bewohner von Neṭaim“, denn „und Jahwe-Elohim pflanzte usw.“ (Gen. 2,8); „und von Gadera“, denn „der ich den Sand als Grenze gesetzt habe für das Meer usw.“ (Jer. 5,22); „mit dem König in seinem Werk wohnten sie daselbst“, bei dem König aller Könige, dem Heiligen – gepriesen sei er – wohnten die Seelen der Gerechten, denn mit ihnen beriet er sich und schuf die Welt.³¹

Nachdem wir uns Klarheit über die jüdische Interpretation des Plurals verschafft haben, wenden wir uns nun der Frage zu, wie denn die Juden die Gottesebenbildlichkeit verstehen. Auch hier sind die Spekulationen viel-

²⁹ Vgl. oben S. 120.

³⁰ Gn R 8 (6c).

³¹ Dasselbe anonym Midr Ruth 2 (126a); vgl. Str.-B. II 342.

fältig und die Antworten der Rabbinen sehr verschieden. Teilweise erweisen sie sich überdies als von nichtjüdischen Einflüssen bestimmt. Zwei alte religiöse Vorstellungen scheinen seit dem Spätjudentum die Anschauungen von Adam und damit auch die Interpretationen der Gottesebenbildlichkeit eben dieses ersten Menschen beeinflußt zu haben: 1. die im alten Orient und darüber hinaus verbreitete Vorstellung vom ersten Menschen als dem herrlichen, mit göttlichen Eigenschaften ausgestatteten Paradieseskönig; 2. die wohl noch ältere und noch weiter verbreitete Vorstellung von der Welt als einem riesigen Menschen, womit die Vorstellung vom Menschen als einer kleinen Welt zusammenhängt. Diese an zweiter Stelle genannte Vorstellung steht letztlich hinter den merkwürdigen jüdischen Spekulationen über die ungeheure ursprüngliche Größe Adams, von denen unten des näheren zu sprechen sein wird.³² Zunächst einmal ist allgemein festzustellen, daß das Theologumenon der Ebenbildlichkeit im Judentum für wichtig gehalten wird. Das geht aus S Lv 19, 18 deutlich hervor:

„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev. 19,18). R. Aqiba sagte: Das ist ein großer allgemeiner Grundsatz in der Tora. Ben Azzai (um 110) sagte: „Dies ist das Buch der Familiengeschichte Adams. Als Gott den Menschen erschuf, machte er ihn nach der Ähnlichkeit Gottes“ (Gen. 5,1); das ist ein größerer allgemeiner Grundsatz als jener (in Lev. 19,18).³³

Unter dem Namen des R. Hosaja (um 225) wird ein Spruch überliefert, der voraussetzt, daß das Äußere des ersten Menschen, also sein Leib Gott zum Verwechseln ähnlich war. Die Gottesebenbildlichkeit liegt danach also in der menschlichen Gestalt. In Gn R 8 (6c) heißt es:

R. Hosaja sagte: Als der Heilige – gepriesen sei er – den ersten Menschen geschaffen hatte, wurden die Dienstengel an ihm (Adam) irre. Sie wollten vor ihm (Adam) „Heilig“ sagen. Womit ist diese Sache zu vergleichen? Es verhält sich damit wie mit einem Könige und einem Eparchen, die sich in einem Wagen befanden. Die Bürger der Stadt wollten zu dem König „Herr“ sagen, wußten aber nicht, welcher es war. Was tat der König? Er stieß ihn und warf ihn vom Wagen herunter. Da erkannten sie den König. Ebenso, als der Heilige – gepriesen sei er – den ersten Menschen geschaffen hatte, wurden die Engel an ihm irre. Was tat der Heilige – gepriesen sei er –? Er ließ auf ihn einen Schlaf fallen. Da erkannten sie alle, daß es der Mensch war, wie geschrieben steht: „Sagt euch los von dem Menschen usw.“ (Jes. 2,22).³⁴

Verwandt mit dieser Auffassung der Gottesebenbildlichkeit ist eine andere, die sie besonders in der Körpergröße des ersten Menschen findet. So heißt es in Tanch B תורי' 19a:

R. Abba bar Kahana sagte: Er (Gott) schuf ihn (den ersten Menschen) in seiner Ähnlichkeit, wie geschrieben steht: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem

³² Vgl. zu dem folgenden Abschnitt auch Staerk: Soter II, S. 7–21.

³³ Parallelstellen: pNed 9,41c,31; Gn R 24 (16b); vgl. Str.-B. I 358f.

³⁴ Vgl. Str.-B. IV 1127 N. 1.

Bilde usw.“ (Gen. 1,27). Und er schuf ihn von einem Ende der Welt bis zum anderen (reichend), wie geschrieben steht: „Denn forsche doch in den früheren Zeiten nach, die vor dir gewesen sind, seit dem Tage, wo Gott den Menschen auf der Erde geschaffen hat, und von einem Ende des Himmels bis zu dessen anderem Ende“ (Dt. 4,32). Und er herrschte über die ganze Welt, wie geschrieben steht: „Und herrschet über die Fische im Meer usw.“ (Gen. 1,28).³⁵

Wir glauben die Stelle so auffassen zu sollen, daß gemeint ist, die Ebenbildlichkeit bestehe einerseits in der ungeheuren Größe des ersten Menschen, andererseits in seiner Herrschaft über die Tiere. Lassen wir das zweite Moment erst einmal dahingestellt! Daß die Ebenbildlichkeit in der Größe besteht, erinnert auch an die arabisch-hermetische Schrift, die wir oben zitierten,³⁶ wo ausgeführt wird, daß der nach der Form des höchsten Himmels geschaffene Adamänus bis an die Wolken reichte. Da die Vorstellung von der ungeheuren Größe des ersten Menschen im Judentum, wie gleich zu zeigen sein wird, äußerst häufig begegnet, werden wir vermuten dürfen, daß dieser Zug des Adamänus auf dem Wege über das Judentum in die hermetische Schrift gelangt ist. Andererseits dürfen wir aus der zitierten Tanch-Stelle in Verbindung mit der Stelle aus der hermetischen Schrift folgern, daß die Vorstellung von der Größe Adams eine, wenn auch auf alten mythologischen Materialien beruhende, Interpretation der Gottesebenbildlichkeit darstellt. Von der Größe Adams handeln nun folgende Stellen: Zunächst Gn R 8 (6a):

R. Tanchuma (um 380) (sagte) im Namen des R. Benaja (um 220) und R. Berechja (um 340) (sagte) im Namen des R. Eleasar (um 270): Als Leib schuf er ihn (sc. den ersten Menschen), und er war hingestreckt von einem Ende der Welt bis zum anderen; das ist mit dem Wort gemeint: „Meinen Leib sahen deine Augen“ (Ps. 139,16). R. Josua bar Nehemia (um 350) und R. Juda bar Simon (um 320) (sagten) im Namen des R. Eleasar: Er schuf ihn so, daß er die ganze Welt füllte. Vom Osten bis zum Westen; aus welcher Schriftstelle? Weil es heißt: „Hinten und vorn hast du mich eingeschlossen“ (Ps. 139,5). Vom Norden bis zum Süden; aus welcher Schriftstelle? Weil es heißt: „Von einem Ende des Himmels bis zum anderen“ (Dt. 4,32). Und aus welcher Schriftstelle weiter: in der Höhlung der Welt? Die Belehrung lautet: „Und du hast deine Hand auf mich gelegt“ (Ps. 139,5). ([So] das, was er sagte: „Ziehe deine Hand von mir zurück“ (Hi. 13,21).)³⁷

Weiter ist hier anzuführen Pesiq R 46 (187b):

³⁵ Vgl. Bacher: Die Agada der pal. Am. II, S. 485.

³⁶ Vgl. oben S. 97.

³⁷ Parallelen: Gn R 21 (14b); 24 (15d); Midr Ps 139 § 5 (265a) Angaben über die Tradenten verderbt. Lv R 14 (114d) R. Samuel ben Nachman als Autor genannt; Tradenten R. Berechja und R. Chelbo (um 300). Pesiq R 23 (115a) als Autor der 1. Tradition R. Eleasar ben Asarja (um 100) und als Tradent R. Simeon ben Laqisch (um 250) genannt. Vgl. Str.-B. IV 946f.

In der sechsten Stunde stellte Gott Adam auf seine Füße, und er stand da von der Erde und bis zum Himmel, wie es heißt: „Von dem Tage an, da Gott Adam auf der Erde schuf und von einem Ende des Himmels bis zum anderen Ende des Himmels“ (Dt. 4,32).³⁸

Besonders wichtig ist in unserem Zusammenhang eine Stelle in Gn R 19 (13a). Hier heißt es:

„Und Jahwe-Elohim rief den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du?“ (Gen. 3,9). (D.h.) wie ist es dir ergangen? Gestern warst du nach meinem Sinne, und jetzt bist du nach dem Sinne der Schlange! Gestern von einem Ende der Welt bis zum anderen (reichend), und jetzt „zwischen den Bäumen des Gartens“ (Gen. 3,8).³⁹

Nach dem Sinne Gottes heißt von ungeheurer Größe, was unsere Interpretation der Vorstellung von der Größe des ersten Menschen bestätigt. Auch der in der Anspielung auf Gen. 3,8 enthaltene Gedanke, daß der erste Mensch nach dem Sündenfall verkleinert wurde, entspricht unserer Interpretation. Dieser Zug führt uns weiter zu Sanh 38b, 18:

Rab Juda hat gesagt, Rab habe gesagt: Der erste Mensch reichte von einem Ende der Welt bis zum anderen, wie es heißt: Dt. 4,32. Als er aber gesündigt hatte, legte Gott seine Hand auf ihn und verkleinerte ihn, wie es heißt: „Nachher und vorher hast du mich gebildet, und deine Hand hast du auf mich gelegt“ (Ps. 139,5). R. Eleasar hat gesagt: Der erste Mensch reichte von der Erde bis zum Firmament, wie es heißt: Dt. 4,32. Als er aber gesündigt hatte, legte Gott seine Hand auf ihn und verkleinerte ihn, wie es heißt: Ps. 139,5. Die Schriftstellen widersprechen ja einander: Ein und dasselbe Maß ist es.⁴⁰

Zu der Vorstellung von der ursprünglichen Größe Adams gehört notwendig der Gedanke der Verkleinerung nach dem Sündenfall.⁴¹ Wir finden somit verbunden mit der Theorie, daß die Gottesebenbildlichkeit des ersten Menschen in seiner ungeheuren Größe liege, die Vorstellung von dem – mindestens teilweisen – Verlust der Ebenbildlichkeit.

Eine andere Vorstellung besagt, daß die Ebenbildlichkeit des Menschen in seiner Herrschaft über die Tiere bestehe. Wir fanden diesen Gedanken in Tanch B תוריע 19a, allerdings zusammen mit dem von der Größe Adams.⁴² Den Gedanken von dem Verlust der Ebenbildlichkeit bringt auch die Stelle Gn R 23 (15d) zum Ausdruck, obwohl sie die Ebenbildlichkeit selbst ganz anders bestimmt. Es heißt dort:

„Und auch dem Seth wurde ein Sohn geboren, den er Enosch nannte“ (Gen. 4,26a). Man fragte vor Abba Kohen bar Dala: Adam, Seth, Enosch, und er

³⁸ Str.-B. IV 947. ³⁹ Vgl. Str.-B. IV 947 N. 1.

⁴⁰ Parallele: Chag 12a; vgl. Str.-B. IV 947.

⁴¹ Vgl. zu diesem Gedanken: Gn R 12 (9a); Tanch B בראשית § 18 (7a); Pesiq 1b; Pesiq 45a; Gn R 19 (13a); Pesiq R 15 (68b); Midr HL 3,7 (107a); Nu R'13 (168c). Vgl. Str.-B. IV 947. ⁴² Vgl. oben S. 127 f.

schwieg? Er sagte zu ihnen: Bis hier waren die Menschen im Ebenbild und in der Ähnlichkeit, von da an und weiter sind sie Kentauren. Vier Dinge änderten sich in den Tagen des Enosch: 1. Die Berge wurden zu Felsen; 2. der Tote fing an, Würmer hervorzubringen; 3. ihre Gesichter wurden wie die (der) Affen; 4. und sie verfielen den bösen Geistern.

Nach dieser Stelle besteht die Ebenbildlichkeit doch wohl in drei Dingen: 1. im ewigen Leben, 2. in der Herrlichkeit der äußeren Erscheinung, 3. in der Hinneigung zu Gott. Ganz besonders interessant ist an dem Ausspruch weiter, daß die Ebenbildlichkeit erst lange nach dem Sündenfall verlorengeht.

Im Judentum begegnet auch die Vorstellung, daß die Ebenbildlichkeit in der Seele des Menschen bestehe. Deutlich ist das in Pesiq R 21 (108a) zum Ausdruck gebracht:

Die zehn Gebote sind entsprechend den zehn Worten gesagt worden, durch die die Welt erschaffen wurde . . . „Du sollst nicht als falscher Zeuge aussagen“ entspricht dem Wort: „Gott sprach: Wir wollen Menschen machen“ (Gen. 1,26). Gott sprach: Siehe, ich habe dir deine Genossin (d.h. deine Seele) nach meiner Ähnlichkeit geschaffen, und du bist (mit ihr) verbunden worden, daß du meinem Bilde gleichst, so bezeuge wider deinen Nächsten kein falsches Zeugnis!⁴³

Dieselbe Anschauung findet sich in Lv R 34 (130d):

Es heißt: „Seiner eigenen Seele tut wohl der Liebreiche“ (Prov. 11,17). Das geht auf Hillel, den Alten. Wenn er von seinen Schülern sich verabschiedete, pflegte er weit und immer weiter mit ihnen zu gehen. Seine Schüler sprachen zu ihm: Rabbi, wohin gehst du? Er antwortete: Um eine Gebotserfüllung zu vollbringen. Sie sprachen: Was ist das für eine Gebotserfüllung? Er antwortete: Ich will im Badehaus ein Bad nehmen. Sie sprachen: Ist das eine Gebotserfüllung? Er antwortete: Ja! Wenn der, welcher über die Bildsäulen der Könige gesetzt ist, die man in den Theatern und Zirkussen aufstellt, diese abwischt und abspült und man ihm seinen Unterhalt dafür gibt, und nicht bloß dies, wenn er auch noch mit den Großen des Reiches geehrt wird: um wieviel mehr muß ich das tun, der ich nach Gottes Bild und Ähnlichkeit geschaffen worden bin, s. Gen. 1,26. Wenn Hillel sich von seinen Schülern verabschiedete, pflegte er weit und immer weiter mit ihnen zu gehen. Seine Schüler sprachen zu ihm: Rabbi, wohin gehst du? Er antwortete: Um ein Liebeswerk an einem Gast im Hause zu vollbringen. Sie sprachen: Hast du täglich einen Gast? Er antwortete: Ist denn nicht diese arme Seele ein Gast im Körper? Heute ist sie hier, morgen ist sie nicht mehr hier!⁴⁴

Für Seele kann auch Geist gesagt werden. Dann kann die Ebenbildlichkeit auch im Geist des Menschen gesehen werden. So glauben wir jedenfalls die zwei folgenden Stellen auffassen zu sollen. In Gn R 8 (6a) wird ein Spruch des R. Simeon ben Laqisch zitiert:

R. Simeon ben Laqisch sagte (über die Worte „Hinten und vorn hast du mich eingeschlossen“ Ps. 139,5): „Hinten“ (geht) auf das Werk des letzten Tages,

⁴³ Vgl. Str.-B. I 813.

⁴⁴ Str.-B. I 654f.

„und vorn“ (geht) auf das Werk des ersten Tages. Das ist die Erkenntnis des R. Simeon ben Laqisch, die R. Simeon ben Laqisch zum Ausdruck brachte. „Und der Geist Gottes schwebte“ (Gen. 1,2); dies ist der Geist des ersten Menschen, so wie er sagte: „Und es ruht auf ihm der Geist Jahwes usw.“ (Jes. 11,2).⁴⁵

Nach R. Simeon ben Laqisch wird die Seele oder der Geist des Menschen am ersten Schöpfungstage geschaffen, der Körper aber erst am sechsten Schöpfungstage. Wenn aber die Seele des Menschen so stark vom Körper geschieden wird, andererseits so stark mit Gott selbst in Verbindung gebracht wird, wie es aus der Verwendung von Gen. 1,2 und Jes. 11,2 hervorgeht, dann dürfen wir wohl im Blick auf die unmittelbar vorher zitierten Stellen vermuten, daß R. Simeon ben Laqisch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Geiste des Menschen gesehen hat. Entsprechend ist dann die Anschauung zu verstehen, die in Gn R 8 (6a) auf R. Eleasar zurückgeführt wird:

Es sagte R. Eleasar (über Ps. 139,5): „Hinten“ (geht) auf das Werk des letzten Tages, „und vorn“ geht auf das Werk des letzten Tages. Dies ist die Erkenntnis des R. Eleasar, die R. Eleasar zum Ausdruck brachte. „Die Erde bringe hervor Lebewesen usw.“ (Gen. 1,24); dies ist der Geist des ersten Menschen.

Geist und Leib des Menschen werden nach R. Eleasar wohl beide am sechsten Schöpfungstage geschaffen, aber der Geist an diesem Tage eher als der Leib. Auch dieser Spruch setzt vermutlich voraus, daß die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seinem Geiste bestehe.

Eine weitere Auffassung ist die, die die Ebenbildlichkeit des Menschen in der auf diesem ruhenden Schechina sieht. So heißt es in Gn R 22 (14d):

Er (sc. R. Aqiba) sagte: . . . In der Vergangenheit wurde Adam aus Erde erschaffen, und Eva wurde aus Adam geschaffen; von jetzt ab und weiter „in unserem Ebenbild und nach unserer Ähnlichkeit“: Nicht ein Mann ohne Frau und nicht eine Frau ohne Mann und nicht sie beide ohne Schechina.⁴⁶

Damit kommen wir zu den Stellen, die die Gottesebenbildlichkeit im sittlichen Verhalten des Menschen sehen. Zunächst ist da zu nennen Gn R 8 (6d) über Gen. 1,28b: „Und herrscht über die Fische im Meer“:

R. Jakob vom Dorfe Chanan sagte: Jener, der „in unserem Bilde und in unserer Ähnlichkeit“ ist, (für den gilt) „und herrscht!“ Aber jener, der nicht „in unserem Bilde und in unserer Ähnlichkeit“ ist, (für den gilt) „fällt herab!“

Die Gottesebenbildlichkeit ist danach eine Angelegenheit des menschlichen Willens. Der Druck Venedig 1545 bietet an dieser Stelle noch das Wort:

⁴⁵ Parallelstelle Lv R 14 (115a); ähnliche, einander parallele Stellen, die inhaltlich dasselbe besagen: Tanch B תוריע § 2 (16b); Tanch תוריע 153a; Midr Ps 139 § 5 (265a); vgl. Str.-B. II 350f.

⁴⁶ Parallelen: pBerak 9,12d, 49. 52; Gn R 8 (6c) mit R. Simlai als Autor; vgl. Str.-B. III 440.

R. Jakob vom Dorfe Chanin sagte: Es möge kommen unser Bild und unsere Ähnlichkeit, und er möge herrschen über den, der nicht unserem Bilde wie unserer Ähnlichkeit gleich ist.

Weiter ist anzuführen Gn R 34 (21c):

R. Aqiba trug vor (zu Gen. 9,6): Jeder, der Blut vergießt, dem rechnet man es an, als ob er das Ebenbild verringert hätte. Was für ein Grund? „Wer Menschenblut vergießt usw.“ (Gen. 9,6a). Was für ein Grund? „Denn nach seinem Bilde hat Gott den Menschen geschaffen“ (Gen. 9,6b).⁴⁷

Der Spruch setzt voraus, daß der Mensch die Ebenbildlichkeit noch besitzt bzw. besitzen könnte und daß sie der Verringerung fähig ist. Dann kann die Ebenbildlichkeit aber doch nur in der sittlichen Qualität des Menschen liegen.⁴⁸ Ebenso ist unseres Erachtens ein weiterer Ausspruch in Gn R 34 (21c) auszulegen. Es heißt dort:

R. Eleasar ben Asarja trug vor: Jeder, der die Fruchtbarkeit und die Vermehrung unterläßt, vermindert das Ebenbild. Was für ein Grund? „Denn nach seinem Bilde hat Gott den Menschen geschaffen“ (Gen. 9,6b; vgl. 1,27a). Und danach steht geschrieben: „Ihr aber, seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen. 9,7; vgl. 1,28a).⁴⁹

Ganz ähnlich ist Jeb 63b Bar:

R. Jakob (I. um 120) sagte: Er (sc. wer sich nicht mit der Fortpflanzung befaßt) ist wie einer, der das Ebenbild (Gottes) vermindert, s. Gen. 9,6: „Gott hat den Menschen in seinem Bilde gemacht“, und darauf folgt Vers 7: „Seid fruchtbar und mehret euch.“⁵⁰

An all den bisher genannten Stellen handelte es sich um die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott. Es gibt aber im Judentum auch die Anschauung, der wir uns nun zuwenden wollen, daß der Mensch nur das Ebenbild der Engel sei. Entsprechend heißt es auch im samaritanischen Pentateuch-Targum zu Gen. 9,6 (nach Hs. A u. Ed.): „Habe ich nicht den Menschen nach dem Bilde der Engel geschaffen?“⁵¹ Dabei kann nun die Ebenbildlichkeit wieder verschieden aufgefaßt sein. Zunächst wird gesagt, die Ebenbildlichkeit der Menschen mit den Engeln bestehe darin, daß sie bestimmte Eigenschaften der Engel besitzen. So heißt es in Gn R 8 (6c):

⁴⁷ Parallele: Tos Jeb 8,4 (250); vgl. auch Mek Ex 20,16 (78a). Vgl. Str.-B. I 255.

⁴⁸ Eine andere Interpretationsmöglichkeit wäre hier und in den beiden folgenden Sprüchen die, daß überhaupt nicht darüber reflektiert wird, worin die Ebenbildlichkeit besteht, sondern daß einfach „Ebenbilder“ gezählt werden: Jeder Mensch ist ein Ebenbild; ein Mensch weniger oder mehr = weniger oder mehr Ebenbild.

⁴⁹ Parallele: Tos Jeb 8,4 (250) unter dem Namen des Ben Azzai.

⁵⁰ Parallelen: Jeb 63b mit R. Eleasar ben Asarja als Autor; Gn R 17 (11d); Midr Qoh 9,9 (42b) anonym. Vgl. Str.-B. II 373.

⁵¹ Vgl. Sjöberg: Acta Orientalia XXI, S. 95.

R. Josua bar Nehemia (sagte) im Namen des R. Chanina bar Isaak (um 325) und die Rabbinen (sagten) im Namen des R. Eleasar: Er schuf in ihm vier Eigenschaften von oben und vier von unten. Von oben: Er steht aufrecht wie die Dienstengel, spricht wie die Dienstengel, hat Erkenntnis wie die Dienstengel und sieht wie die Dienstengel. Sieht das Vieh etwa nicht? Aber es sieht (nur) nach der Seite. Vier (Eigenschaften) von unten: Er ißt und trinkt wie das Vieh, er ist fruchtbar und vermehrt sich wie das Vieh, er läßt Ketzballen fallen wie das Vieh, und er stirbt wie das Vieh.⁵²

Ähnliches wird in Chag 16a Bar ausgeführt, wo wir lesen:

Sechs Dinge hat man von den Menschenkindern ausgesagt; in dreien gleichen sie den Dienstengeln: sie haben Verstand wie die Dienstengel, und sie gehen in aufrechter Haltung einher wie die Dienstengel, und sie sprechen in der heiligen Sprache wie die Dienstengel. In dreien gleichen sie den Tieren: sie essen und trinken wie die Tiere, sie pflanzen sich fort wie die Tiere, und sie sondern Exkremente aus wie die Tiere.⁵³

Daß mit der so verstandenen Ebenbildlichkeit auch eine Aufgabe gegeben ist, erfahren wir aus Gn R 8 (6c):

R. Taphdai (sagte) im Namen des R. Acha: Die Oberen wurden im Bilde und in der Ähnlichkeit geschaffen, sind nicht fruchtbar und vermehren sich nicht. Aber die Unteren sind fruchtbar und vermehren sich, und sie wurden nicht im Bilde und in der Ähnlichkeit geschaffen. Es sprach der Heilige – gepriesen sei er –: Siehe, ich schaffe ihn (sc. den Menschen) im Bilde und in der Ähnlichkeit von den Oberen, indem er fruchtbar ist und sich vermehrt von den Unteren. R. Taphdai (sagte) im Namen des R. Acha: Es sprach der Heilige – gepriesen sei er –: Wenn ich ihn schaffe von den Oberen, ist er lebendig und stirbt nicht; aber wenn von den Unteren, stirbt er und ist nicht lebendig. Aber siehe, ich schaffe ihn von den Oberen und von den Unteren. Wenn er sündigt, stirbt er, und wenn er nicht sündigt, lebt er (ewig).⁵⁴

Nach der Anschauung des zitierten Textes ist der Mensch nur zum Teil nach dem Ebenbild der Engel geschaffen worden. Diese Ebenbildlichkeit ist nur ein Übergangszustand, und daher ist sie verlierbar. Erfüllt der Mensch seine sittliche Aufgabe nämlich nicht, wird er ganz zu einem Ebenbild der Tiere. Erfüllt er sie aber, wird er ganz zum Ebenbild der Engel. Was die Verlierbarkeit des Ebenbildes anbelangt, so findet sich dieselbe Auffassung auch S Dt 32,2 § 306 (132a). An dieser Stelle wird aber gesagt, daß die Ebenbildlichkeit mit den Engeln in der Seele bestehe. Es heißt:

R. Simai (um 210) sagte: Alle Geschöpfe, die vom Himmel erschaffen worden sind, deren Seele und Leib ist vom Himmel; und alle Geschöpfe, die von der Erde erschaffen worden sind, deren Seele und Leib ist von der Erde; ausgenommen ist der Mensch, dessen Seele vom Himmel und dessen Leib von der Erde

⁵² Parallele: Gn R 14 (10c); vgl. Str.-B. II 430.

⁵³ Parallele: Aboth RN 37; vgl. Str.-B. I 891.

⁵⁴ Parallele: Gn R 14 (10c); vgl. Str.-B. I 891; II 430f.

ist. Tut deshalb ein Mensch die Tora und den Willen seines Vaters im Himmel, siehe, so ist er wie die Geschöpfe von oben, s. Ps. 82,6: „Ich habe gesprochen: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten ihr alle.“ Tut er aber die Tora und den Willen seines Vaters im Himmel nicht, siehe, so ist er wie die Geschöpfe von unten, s. Ps. 82,7: „Aber wie Menschen werdet ihr sterben.“⁵⁵

Wenn die interessanten rabbinischen Belege für Spekulationen über Gen. 1,26f. auch relativ spät sind, so geht aus ihrer Gesamtheit doch mit Sicherheit hervor, daß es solche oder ähnliche schriftgelehrte Spekulationen über Gen. 1,26f. schon zu der Zeit gegeben haben muß, in der die Entstehung der Lehre vom Gotte „Mensch“ anzunehmen ist.

Das Bild, das sich uns im Bereich des jüdischen Schrifttums zeigt, ist außerordentlich bunt. Wie hat nun die alte Christenheit die Stelle Gen. 1,26f. interpretiert?⁵⁶ Im Neuen Testament selbst klingt der Gedanke der Ebenbildlichkeit aus Gen. 1,26f. nur eben so an (Kol. 3,10; I. Kor. 11,7; Jc. 3,9).⁵⁷ Interessant wird es erst, wenn wir uns der alten Kirche zuwenden. Es würde unsere Kräfte, vielleicht die Kräfte eines einzelnen Menschen überhaupt, übersteigen, wollten wir versuchen, diese Frage an Hand des gesamten Schrifttums, das uns erhalten ist, zu beantworten. Wir begnügen uns im allgemeinen mit dem, was wir bei den wichtigsten Ketzerbestreitern und vor allem in den Genesis-Kommentaren der alten Kirche finden. Das dürfte in unserem Zusammenhang genügen und müßte ein der Wahrheit entsprechendes Bild ergeben.

Gab es im Judentum sehr verschiedene Ansichten darüber, wie der Plural in Gen. 1,26 aufzufassen sei, so ist das in der Kirche nicht der Fall. Es gibt nur eine einzige Anschauung: Der Plural bezieht sich auf den Vater und den Logos oder auf die ganze Trinität, und zwar wird diese Anschauung in der Regel im Gegensatz zu der jüdischen Lehre, daß die Engel in Gen. 1,26 angeredet würden, verfochten.⁵⁸ Sogar die Einzelheiten der Trinitätslehre

⁵⁵ Vgl. Str.-B. II 430.

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden besonders Wilson: *The Early History of the Exegesis of Gen. 1. 26*, Stud. Patr. I, p. 420-437.

⁵⁷ Anders denkt darüber Jervell, der mit Hilfe gewagter Kombinationen aus II. Kor. 4,4; Kol. 1,15; Phil. 2,6; Kol. 3,9f.; Eph. 4,24; Röm. 8,29; I. Kor. 15,49; II. Kor. 3,18 (Röm. 1,23; I. Kor. 11,7) eine Gottebenbildlichkeitstheorie im Zentrum der Theologie der hellenistischen Gemeinde und des Paulus konstruiert; *Imago Dei*, S. 171-336.

⁵⁸ Vgl. Barn. 5,5; 6,11f.; Orac. Sibyll. VIII 264-266; VIII 441-443; Iren. adv. haer. IV 4 (Harvey II 145,4-1 v. u.); u.a.; Hippol. Elench. X 34,5 (Wendl. 293,12); Epiph. Pan. 2,5 (Holl I 175,5); u.a.; Ambrosius: *Exameron* VI 7,40. 41 (CSEL 32, 231,21-233,14); Augustinus: *De Genesi ad litteram* lib. III 19 (CSEL 28,85,13-86,4); *Imperfectus liber* 16 (CSEL 28,497,5-27); Georg von Laodicea nach einem bei Epiph. zitierten Brief: Pan. 73,12,4f. (Holl III 285,8-16); Photinos nach Epiph. Pan. 71,2,2 (Holl III 251,7-9); Basilius der Große: *Homilia in hexameron* IX 6 (PG 29,204C-208C); Gregor von Nyssa: *In verba: Facia-*

werden hier und dort aus dem Wortlaut von Gen. 1,26 abgeleitet. Die unseres Wissens einzige Ausnahme bildet Origenes, der beiläufig, neben der gewöhnlichen Auffassung, den Plural ποιήσωμεν auch einmal als Aufforderung Gottes an die Engel deutet.⁵⁹

Während in der alten Kirche in diesem Punkte also Einstimmigkeit besteht, sind die Meinungen darüber, worin denn die Ebenbildlichkeit bestehe, nicht weniger vielfältig und voneinander verschieden als im Judentum. Zuweilen berühren sich christliche und jüdische Auffassungen so stark, daß man an eine Abhängigkeit der von Christen vertretenen Anschauungen von jüdischen Gedanken annehmen muß.⁶⁰ Der Erörterung im einzelnen ist noch vor auszuschicken, daß bei der christlichen Interpretation von Gen. 1,26f. fast durchweg zwischen εἰκόν und ὁμοίωσις unterschieden wird. Zuweilen wird κατ' εἰκόνα als „ähnlich der εἰκόν“ aufgefaßt und die εἰκόν auf den Logos oder auf Christus bezogen, was an Philos Spekulationen über Gen. 1,27 erinnert.⁶¹

Epiphanius ist nun der Meinung, man dürfe überhaupt nicht fragen, worin die Ebenbildlichkeit bestehe. Man müsse glauben, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Über das *wie* hat der Mensch nicht zu spekulieren. Gott allein weiß, worin die Ebenbildlichkeit besteht.⁶² Epiphanius nennt fünf andere Auffassungen von der Ebenbildlichkeit, die er ohne Ausnahme für falsch hält:

1. Die Ebenbildlichkeit besteht im Leib des Menschen;
2. in der Seele des Menschen;
3. in der Tugend;
4. die Ebenbildlichkeit sei die Taufe und die Gnadengabe in der Taufe;
5. die Ebenbildlichkeit ist durch den Sündenfall verlorengegangen.⁶³

Die erste Anschauung, daß die Ebenbildlichkeit im Körper bestehe, ist unseres Erachtens die interessanteste überhaupt. Einer ihrer Vertreter ist

mus hominem etc. I (PG 44,260); Johannes Chrysostomos: In Genesim sermo II 2 (PG 54,589); In Cap. I Genes. homil. VIII 3 (PG 53,72); Theodoret von Kyrrhos: Quaest. in Genes. cap. I, interr. XIX (PG 80,101 BC); Procopius Gazaueus: Com. in Genesim (PG 87,1,113B–116A); Anastasius Sinaita: In hexaemeron lib. VI (PG 89,930 BC. 931A); Commentarii in Genesim, zugeschrieben dem Eucherius, I (PL 50,900C).

⁵⁹ Wilson: Stud. Patr. I, p. 420. 435.

⁶⁰ Über die Beziehung zwischen der jüdischen Haggada und der Auslegung der Kirchenväter vgl. auch Ginzberg: MGWJ NF 7/1899, S. 61–63.

⁶¹ Vgl. oben S. 122–124.

⁶² Vgl. Pan. 70,3,1–8,11 (Holl III 235,1–241,13).

⁶³ Vgl. Pan. 70,2,4f. (Holl III 234,8–15); 70,3,2–4 (Holl III 235,6–18).

Melito von Sardes.⁶⁴ Die Audianer sind derselben Meinung. Bei Epiphanius lesen wir über deren Lehre folgendes:

Die Ebenbildlichkeit, die Gott dem Adam geschenkt hat, will er (Audius) und seine Anhänger eigenwillig definieren: sie gelte in bezug auf den Körper, nach dem unzweifelhaften Ausspruch: „Laßt uns einen Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnis!“ Und dann folgt das göttliche Wort: „Und Gott machte den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm.“ Weil es hieß, wie er sagt, <daß er> einen Menschen aus Erde <machte>, siehe, daß es (das göttliche Wort) in Wahrheit das ganze Gebilde aus Staub einen Menschen nennt. Folglich meinte es (d. göttl. W.) vorher (in Gen. 1,26), daß das Gebilde aus Staub selbst nach dem Bilde Gottes sein werde.⁶⁵

Darauf fußend schließen die Audianer aus Gen. 1,26f., daß Gott einen Körper hat.⁶⁶ Dieser Sachverhalt ist für uns ganz besonders wichtig, weil bei diesem Schluß dieselbe Struktur vorliegt, wie wir sie für den Schluß der Gnostiker annehmen mußten, wenn sie aus Gen. 1,26f. schlossen, daß Gott der erste Mensch sei.⁶⁷

Die zweite von Epiphanius genannte Anschauung, daß die Ebenbildlichkeit in der Seele bestehe,⁶⁸ vertritt etwa Gregor von Nyssa. Gen. 1,26f. bezieht sich nach ihm auf die Schaffung des inneren Menschen.⁶⁹ Die Ebenbildlichkeit (τὸ κατ' εἰκόνα) besteht in dem λογισμός = τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς = περιουσία λόγου = ἡ τοῦ ἀρχεῖν δύναμις.⁷⁰ Das καὶ ὁμοίωσιν aber bezieht sich darauf, daß Gott dem Menschen die Fähigkeit gab, Christ zu werden.⁷¹ Hier könnte auch die Anschauung der Commentarii in Genesim, die dem Eucherius zugeschrieben werden, über die Gottesebenbildlichkeit angeführt werden. Das ad imaginem wird folgendermaßen interpretiert: Die Ebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Unsterblichkeit des Verstandes (mens). Durch den Sündenfall ist diese imago Dei nicht verlorengegangen, sondern nur sündhaft geworden. Die Ebenbildlichkeit ist eine Angelegenheit der Natur. Deshalb besitzen sie alle Menschen. Die Ähnlichkeit (ad similitudinem) mit Gott ist demgegenüber eine Angelegenheit der Sittlichkeit. Sie ist zugleich Aufgabe und Gnadengeschenk. Nur wenige Menschen besitzen sie. Sie findet ihre Vollendung im ewigen Leben.⁷²

⁶⁴ Vgl. Origenes bei Theodoret von Kyrrhos: Quaest. in Genes. (PG 80,113A); Eusebius h. e. IV 26, Schrift Nr. 19 περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ; Origenes zu Gen. 1,26 (Lomm. VIII, 49).

⁶⁵ Pan. 70,2,4f. (Holl III 234,8–15); vgl. auch Pan. 70,6,1f. (Holl III 237,27 bis 238,3); 70,8,5 (Holl III 240,19–21); 70,5,5 (Holl III 237,24–26); Anak. v. Tom. 6 Nr. 70 (Holl III 230,10f.); Ancoratus 14,3 (Holl I 22,21f.).

⁶⁶ Vgl. Puech: Audianer, RAC 1, 913.

⁶⁷ Vgl. oben S. 69.

⁶⁸ Vgl. dazu die entsprechende jüdische Lehre, oben S. 130.

⁶⁹ In verba: Fac. hom. etc. I (PG 44,264A).

⁷⁰ In verba: Fac. hom. etc. I (PG 44,264s.).

⁷¹ In verba: Fac. hom. etc. I (PG 44,273); vgl. zum Ganzen Harnack: Lehrb. d. Dogmengesch.⁵ II, S. 149–151.

⁷² Com. in Gen. I (PL 50,900C–901B).

Als Vertreter der dritten Anschauung des Epiphanius, daß nämlich die Ebenbildlichkeit in der Tugend beruhe, soll hier zuerst Origenes genannt werden. Nach ihm liegt die Ebenbildlichkeit nicht in der Gestalt des Körpers, sondern in den Kräften der Seele, genauer: in den *πράξεις*. Wer sich ethisch einwandfrei verhält, ist das Abbild Gottes.⁷³ Der Mensch besteht aus dem interior homo und dem exterior homo. Mit dem Menschen in Gen. 1,26f. kann nur der innere Mensch gemeint sein, der aus spiritus und anima besteht. Die imago Gottes ist Christus. In Ähnlichkeit (ad similitudinem) zu diesem Bilde Gottes ist der innere Mensch geschaffen worden. Der Mensch hat die Ebenbildlichkeit durch die Sünde verloren.⁷⁴ An dieser Stelle könnte auch die „christlichste“ Interpretation der Gottesebenbildlichkeit, die wir überhaupt gefunden haben, nämlich die Lehre anonymer Leute bei Procopius Gazaenus, angeführt werden: Weder der Leib noch die Seele an sich sind das Ebenbild Gottes. Erst wenn der Seele die Tugenden als *χαρακτήρ* *θεῖος* eingeprägt werden, wird sie das Ebenbild Gottes. Die Ebenbildlichkeit überträgt sich dann aber auch auf den Leib. Von daher ist die Leibwerdung des Logos zur Wiederherstellung des zerstörten Ebenbildes und die Auferstehung der Leiber zu verstehen.⁷⁵

Die vierte Auffassung des Epiphanius, daß die Ebenbildlichkeit nämlich die Taufe und die Gnadengabe in der Taufe sei, findet sich z. B. Barn. 6,11f. Dort wird gesagt, Gen. 1,26 beziehe sich auf die Christen, nicht auf Adam, und die Ebenbildlichkeit werde erst bei den Christen verwirklicht. Auch in Orac. Sibyll. VIII 256–272 liegen ähnliche Gedanken vor: Gott schafft den irdischen Menschen. Die Ebenbildlichkeit wird Christus dem irdischen Menschen erst durch seine Menschwerdung bringen. Schließlich sei noch die Interpretation des Zeno von Verona hier angeführt: Das im Menschen befindliche Ebenbild ist das Geistige des himmlischen Menschen, d. h. der Geist, den der Christ bei der Taufe empfängt.⁷⁶

Als Vertreter der fünften Interpretationsweise des Epiphanius, daß die Ebenbildlichkeit durch den Sündenfall verlorengegangen ist, muß man als die markantesten Irenäus und Origenes nennen.

Schließlich möchten wir dieser fünften Interpretationsweise des Epiphanius von uns aus noch eine sechste anfügen. Das ist die Anschauung, daß die

⁷³ Bei Theodoret von Kyrrhos: Qu aest. in Gen. (PG 80,113A–117A); vgl. Origenes zu Gen. 1,26 (Lomm. VIII, 49–52).

⁷⁴ In Gen. Homilia I 12–16 (GCS 29, 13–20); vgl. auch De principiis I Cap. 2,6 (GCS 22,34,8–35,7). Vgl. zur Auslegung von Gen. 1,26f. durch Origenes vor allem die Ausführungen von Wilson: Stud. Patr. I, p. 435s. Wilson gibt auch einen guten Überblick über die Anschauungen, die Clemens Alexandrinus von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen hat; Stud. Patr. I, p. 433–435.

⁷⁵ Com. in Gen. (PG 87,1,120A–C).

⁷⁶ Tractatus II 19f. (PL 11,455B–458A).

Ebenbildlichkeit in der Herrschaft des Menschen über die Tiere bestehe.⁷⁷ Der Hauptvertreter für diese Auslegung ist Johannes Chrysostomos. Seiner Meinung nach handelt es sich nämlich bei der Wendung κατ' εἰκόνα überhaupt nicht um ein Ebenbild der Gestalt, sondern um ein Ebenbild der Herrschaft. Wie Gott Herrscher ist, so ist der Mensch der Herrscher der irdischen Welt. Οὐ γὰρ οὐσίας εἶπεν εἰκόνα, ἀλλὰ ἀρχῆς εἰκόνα, καθὼς δηλώσομεν ἐκ τῶν ἐξῆς ἐπαγομένων.⁷⁸ καὶ ὁμοίωσιν bezieht sich hingegen darauf, daß der Mensch sanft und milde wie Gott sein soll und sein kann.⁷⁹ Dieselbe Anschauung finden wir bei Diodor von Tarsus: κατὰ τὸ ἀρχικόν, κατὰ τὸ ἐξουσιαστικόν ist der Mensch das Ebenbild Gottes.⁸⁰ Die Einteilung des Epiphanius ist uns ein guter Wegweiser durch das Gewirr von Meinungen gewesen. Gleichwohl kann nicht übersehen werden, daß das Schema künstlich ist. Denn die Auffassungen, die wir in das Schema des Epiphanius einzupassen suchten, entsprachen ihm in der Regel nicht ganz. In Wirklichkeit finden sich die von Epiphanius herausgestellten Interpretationsweisen kaum jemals rein vor, sondern sind fast immer miteinander und mit noch anderen kombiniert. Was wenigstens einigermaßen sich dem Schema des Epiphanius einordnen ließ, haben wir an seiner Stelle eingeordnet. Die Auffassungen, bei denen das nicht zu machen geht, werden im folgenden einzeln aufgeführt.

Dabei wenden wir uns zunächst⁸¹ der Anschauung des Irenäus zu: Die Gotesebenbildlichkeit und Gottesähnlichkeit Adams bestand in einer naturgemäßen Zugehörigkeit zu Gott.⁸² Genauer gesagt sind Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit das Ziel, dem der Mensch im Gehorsam zustreben soll.⁸³ Eigentlich geht es bei dem Ziel nur um die Ähnlichkeit, denn die Ebenbildlichkeit (κατ' εἰκόνα) bezieht sich auf den Leib des Menschen⁸⁴ und ist schlechterdings gegeben. Die εἰκών Gottes, nach der der Leib des Menschen geschaffen wurde, ist der Logos.⁸⁵ Die Ähnlichkeit aber (καὶ ὁμοίωσις) besteht darin, daß die Seele den Geist bei sich aufnimmt.⁸⁶ Das Ziel ist dann so zu bestimmen: Der Mensch soll in seine Seele, die sich in dem Leibe, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, befindet, den Geist aufnehmen und

⁷⁷ Vgl. dazu die entsprechende jüdische Ansicht Tanch B תוריע 19a, oben S. 127 f. 129.

⁷⁸ In Gen. sermo II 2 (PG 54,589); In Cap. I Gen. homil. VIII 3 (PG 53,72).

⁷⁹ In Gen. sermo III 1 (PG 54,591); In Cap. I Gen. homil. IX 3 (PG 53,78).

⁸⁰ Bei Theodoret von Kyrrhos: Quaest. in Gen. (PG 80,108C–109A); Diodor von Tarsus: Fragmenta ex catenis, in Gen., (PG 33,1564s.).

⁸¹ Eine Zusammenfassung der interessanten Spekulationen Tatians über Gen. 1,26f. gibt Wilson: Stud. Patr. I, p. 427s.

⁸² V 1,1 (Harvey II 315,2–5). ⁸³ IV 38,3 (Harvey II 296,4–10).

⁸⁴ V 6,1 (Harvey II 333,7f.); V 6,1 (Harvey II 334,15f.).

⁸⁵ V 16,2 (Harvey II 368,3s.).

⁸⁶ V 6,1 (Harvey II 334,15s.).

so zu der Gottesebenbildlichkeit auch die Ähnlichkeit mit Gott erlangen.⁸⁷ Irenäus sieht die Ähnlichkeit mit Gott nicht nur in dem angegebenen Zustand, der herrscht, wenn die Seele den Geist aufgenommen hat, sondern auch in der Fähigkeit des Menschen, die zu ihm führt: in der Willensfreiheit.⁸⁸ Durch den Sündenfall ist der Mensch seiner Bestimmung untreu geworden und hat insofern Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit verloren.⁸⁹ Christus hat als erster Mensch die Bestimmung des Menschen erfüllt und ermöglicht auch für die anderen Menschen deren Verwirklichung.⁹⁰

Nach Ambrosius liegt die Ebenbildlichkeit nicht im Fleisch. Die *imago* Gottes, nach der der Mensch geschaffen wurde, ist Christus. Die Ebenbildlichkeit des Menschen liegt in seiner Seele; genauer gesagt in einem bestimmten Zustand der Seele, der durch den Sündenfall verlorengegangen und durch Christus wiedergewonnen ist. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in *virtutum gratia renitens splendorque pietatis*.⁹¹

Augustinus lehrt über die Gottesebenbildlichkeit folgendermaßen: Sie besteht in dem inneren Menschen, dem Verstande (*mens*); der Verstand des Menschen hat nun zwei Teile, der eine ist bezogen auf die *aeternae contemplationis veritas* – das ist gewissermaßen der männliche Teil des Verstandes –, der andere ist bezogen auf die *rerum temporalium administratio* – das ist gewissermaßen der weibliche Teil des Verstandes. Die Ebenbildlichkeit liegt dann – genauer gesagt – in dem männlichen Teil des Verstandes. Auch diese Bestimmung ist noch nicht genau genug: Die Ebenbildlichkeit besteht in einer bestimmten Beschaffenheit des männlichen Teiles des Verstandes: in der *agnitio Dei*. Durch den Sündenfall ist diese Ebenbildlichkeit verlorengegangen. Durch Christus kann der Mensch sie wieder bekommen.⁹² Der innere Mensch ist nach dem Bilde und der Ähnlichkeit der Trinität geschaffen worden. Er ist aber nicht gleichewig wie Gott oder überhaupt im strengen Sinne Gott gleich. *Ad similitudinem* heißt nicht, daß der innere Mensch nur Gott ähnlich sei. Vielmehr besitzt er die Ähnlichkeit Gottes, durch die alles, was ähnlich ist, ähnlich ist.⁹³

Besonders interessant ist die Anschauung anonymen Leute bei Augustinus: Der Mensch sei in Wirklichkeit nur *ad imaginem* geschaffen worden. Das

⁸⁷ V 6,1 (Harvey II 333,15–18); V 6,1 (Harvey II 334,10–13).

⁸⁸ IV 37,4 (Harvey II 289,5–8); IV 4,3 (Harvey II 154,3–6).

⁸⁹ III 18,1 (Harvey II 95,14–19); V 1,3 (Harvey II 317,8–11); V 16,2 (Harvey II 368,4s.).

⁹⁰ Vgl. zu Irenäus Harnack: *Lehrb. d. Dogmengesch.*⁵ I, S. 588–596; Loofs: *Leitfaden z. Stud. d. Dogmengesch.*⁵ I, S. 107f.; und speziell zu seiner Auslegung von Gen. 1,26f. neuerdings Wilson: *Stud. Patr.* I, p. 431s.

⁹¹ *Exameron* VI 7,40–8,47 (CSEL 32,231,15–238,6).

⁹² *De Gen. ad litt. lib.* III 20–24 (CSEL 28,86,5–92,27).

⁹³ *Imperfectus liber* 16 (CSEL 28,497,28–503,6).

ad similitudinem soll sich aber nach Gottes Willen erst im ewigen Leben verwirklichen.⁹⁴

Die Meinung des Theodor von Mopsuestia⁹⁵ ähnelt sehr der jüdischen Lehre, wie sie in Gn R 8 (6c) Par.; S Dt 32,2 § 306 (132a)⁹⁶ ausgesprochen ist. Nach Theodor besteht nämlich die Ebenbildlichkeit des Menschen darin, daß er die beiden Schöpfungen Gottes, die unsichtbare und die sichtbare, zusammenhält. Mit dem Leibe hat er Anteil an der sichtbaren, mit der Seele an der unsichtbaren. Sichtbare und unsichtbare Schöpfung sorgen für den Menschen.⁹⁷

Theodoret von Kyrrhos lehnt zunächst die Auffassungen, die Ebenbildlichkeit liege in der Unsichtbarkeit der Seele oder im Leibe, ab.⁹⁸ Positiv besteht nach ihm die Ebenbildlichkeit in folgendem: 1. Der Mensch ist die Kraft, die die unsichtbare und die sichtbare Schöpfung zusammenhält;⁹⁹ 2. der Mensch herrscht über die Tiere; 3. der Mensch ist als δημιουργός ein Abbild Gottes; 4. der Mensch ist als Herrscher und Richter von Menschen ein Abbild Gottes; 5. der Mensch ist, weil er durch den Nous teilhat an dem ἀπερίγραφον Gottes, ein Ebenbild Gottes; 6. νοῦς, λόγος und πνεῦμα bilden in der menschlichen Seele die Trinität ab.¹⁰⁰

Auch Gennadius Constantinopolitanus kombiniert sehr verschiedene Auffassungen miteinander: 1. Der Mensch hat ähnlich wie Gott die Fähigkeit des προνοεῖν; 2. der Mensch hat durch die διάνοια Anteil an Gottes ἀπερίγραφον εἶναι καὶ παρεῖναι τοῖς ἅπασιν; 3. der Mensch herrscht auf der Erde wie Gott im All; 4. der Mensch ist wie Gott Richter; 5. unsichtbar und unsterblich wie Gott ist die menschliche Seele; 6. der Mensch ist ein δημιουργός καὶ κτιστής im Kleinen; 7. es gibt noch mehr Dinge, in denen die Menschen Gott ähnlich sind; sie werden aber nicht einzeln mehr aufgeführt. Der Zweck der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist die Stellvertretung Gottes auf Erden und die Herrschaft über die Welt.¹⁰¹

Als nächstem wenden wir uns Procopius Gazaeus zu. Seiner Meinung nach besteht der Mensch aus zwei Teilen, einem gottähnlichen und einem irdischen. Der gottähnliche Teil wurde von Gott zuerst geschaffen. Erst später

⁹⁴ Imperfectus liber 16 (CSEL 28,502s.).

⁹⁵ Über die Interpretation von Gen. 1,26f. bei Cyrill von Alexandria liegt jetzt eine Monographie vor, auf die in unserem Zusammenhang verwiesen sei; Walter J. Burghardt: *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, *Studies in Christian Antiquity*, ed. by J. Quasten, 14, Woodstock/Maryland 1957. Vgl. auch die Rezension von H. Chadwick in ThLZ 1958, Sp. 358f.

⁹⁶ Vgl. oben S. 133–134.

⁹⁷ Bei Theodoret von Kyrrhos: Quaest. in Gen. (PG 80,109A–113A); vgl. zum Ganzen Harnack: *Lehrb. d. Dogmengesch.* 5 II, S. 151–153.

⁹⁸ Quaest. in Gen. cap. I, interr. XX, (PG 80,104B–D).

⁹⁹ Lehre des Theodor von Mopsuestia.

¹⁰⁰ PG 80, 104D–108B.

¹⁰¹ Fragm. in Gen. I (PG 85,1632B–1636A).

wurde diesem Menschen der irdische Teil dazugeschaffen.¹⁰² Die Ebenbildlichkeit bezieht sich nur auf den gottähnlichen Teil. Sie besteht zunächst in der Herrschaft des Menschen (κατ' εἰκόνα); aber auch darin, daß der Mensch wie Gott richtet, wohl tut, liebt usw. Wie Gott ist der Mensch als Ebenbild τὸ πλήρωμα ἀγαθῶν.¹⁰³ Eines dieser ἀγαθά ist die Freiheit von der ἀνάγκη. Dagegen bezieht sich die Wendung καθ' ὁμοίωσιν auf die sittliche Aufgabe des Menschen: διπλοῦν δὲ τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ γίνεσθαι τὸ μὲν τι Θεοῦ δημιουργοῦντος, τὸ δὲ ποιούσης τῆς προαιρέσεως.¹⁰⁴ Außerdem besteht die Ebenbildlichkeit darin, daß die Trinität abgebildet ist in dem Verhältnis Adam, Eva und deren erster Sohn. Der Mensch ist aber aus der Ebenbildlichkeit herausgefallen, das Ebenbild ist verschüttet.¹⁰⁵ Nicht wenig interessant sind ferner Interpretationen der Ebenbildlichkeit, die Procopius anführt, ohne die Namen der Autoren zu nennen. Die zuerst zu erwähnende Lehre anonymer Leute besagt: κατ' εἰκόνα beziehe sich darauf, daß der Mensch die zwei Schöpfungen Gottes, die unsichtbare, ewige und die sichtbare, vergängliche zusammenhält. (Das ist die Lehre des Theodor von Mopsuestia.) καθ' ὁμοίωσιν dagegen bezieht sich darauf, daß der Mensch ähnlich wie Gott schafft, Einsicht hat, zeugt, aufrichtet usw. Es handelt sich allerdings wegen des Abstandes zwischen Gott und Mensch um eine ἀνόμοιος ὁμοιότης. Das καθ' ὁμοίωσιν bezieht sich weiter darauf, daß die Trinität in der menschlichen Seele nachgebildet ist in ψυχὴ – λόγος – ζωτικὴ δύναμις.¹⁰⁶

Nach einer anderen Lehre anonymer Leute bei Procopius Gazaeus ist die εἰκὼν der Sohn Gottes. κατ' εἰκόνα besagt dann, daß der Mensch nach dem Bilde des Sohnes Gottes und so indirekt nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Die Ebenbildlichkeit (τὸ κατ' εἰκόνα) befindet sich in der Seele, die Ähnlichkeit (τὸ καθ' ὁμοίωσιν) in dem Pneuma. Nachdem der Mensch durch den Fall das Ebenbild verloren hat, prägte Gott einen Schatten des einstigen und wiederherzustellenden Ebenbildes dem menschlichen Leibe auf. Dieser Schatten besteht in dem Gesetzesdienst, d. h. in den Tugenden, die dieser hervorruft.¹⁰⁷

Noch eine weitere Lehre anonymer Leute bei Procopius Gazaeus verdient hier angeführt zu werden: Es ist in Gen. 1. 2 nicht von zwei verschiedenen Menschen die Rede, von einem ebenbildlichen und einem aus Erde bestehenden, sondern von einem einzigen: οὐσία τοῦ ἀνθρώπου κατὰ μὲν τὸ ἐντὸς, εἰκὼν τοῦ Θεοῦ· κατὰ δὲ τὸ ἐκτὸς, χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς· εἰς δὲ καὶ ὁ αὐτὸς τῇ συνθέσει.¹⁰⁸ Dem aus Erde bestehenden Gebilde haucht Gott den Le-

¹⁰² Vgl. die sehr ähnliche jüdische Lehre in Gn R 8 (6a) Par., oben S. 130f.

¹⁰³ Com. in Gen. (PG 87,1,128D). ¹⁰⁴ Com. in Gen. (PG 87,1,129C).

¹⁰⁵ Com. in Gen. (PG 87,1,116B–117D. 120C–121B. 125D–128B. 128C–132A).

¹⁰⁶ Procopius Gazaeus: Com. in Gen. (PG 87,1,121B–125D).

¹⁰⁷ Com. in Gen. (PG 87,1,128B). ¹⁰⁸ Com. in Gen. (PG 87,1,132B).

bensodem und den Heiligen Geist ein. Der Lebensodem schafft in dem Gebilde die Seele, der Heilige Geist in der Seele das göttliche Ebenbild, das ist der ἁγίασμός. κατ' εἰκόνα bezieht sich auf die Gabe des ἁγίασμός, καὶ ὁμοίωσιν auf die mit dieser Gabe gegebene Aufgabe. Durch den Sündenfall hat der Mensch den Heiligen Geist und die Ebenbildlichkeit verloren.¹⁰⁹

Angeführt sei weiter die Auffassung von der Ebenbildlichkeit, wie sie sich in der dem Gregor von Nyssa fälschlich zugeschriebenen Schrift: Quid sit: Ad imaginem Dei etc. findet. Mit Berufung auf Methodius wird ausgeführt, daß das κατ' εἰκόνα bedeutet, die Trinität werde abgebildet in Adam, Eva und ihrem ersten Sohn.¹¹⁰ Außerdem bezieht sich das κατ' εἰκόνα darauf, daß die menschliche Seele in jeder Beziehung ein Abbild Gottes sei: πάντων τῶν ἐν τῇ Θεότητι λεγομένων εὐσεβῶς, τοὺς τύπους καὶ τὰς εἰκόνας, καὶ τὰ ἀποσκιάσματα εὐρήσεις ἐν τῇ ψυχῇ σου σκιαγραφούμενα.¹¹¹ Die Seele besitzt alle göttlichen Eigenschaften, z. B. Unkörperlichkeit, Unvergänglichkeit, Ewigkeit.¹¹² Darüber hinaus spiegelt die Seele die trinitarische Seinsweise wieder, und zwar entsprechen sich: ἡ ψυχὴ – Vater, ὁ νοερὸς λόγος τῆς ψυχῆς – Logos, ὁ νοῦς – Heiliger Geist.¹¹³ Das καὶ ὁμοίωσιν aber heißt: Wie Seele und Leib im Menschen verbunden sind, so verbindet sich der Logos mit der Menschheit.¹¹⁴

Als Letztes werfen wir einen Blick auf die Interpretation des Anastasius Sinaita. Er vertritt dieselbe Auffassung wie Pseudo-Gregor von Nyssa in: Quid sit: Ad imaginem Dei etc. Er führt die Gedankengänge Ps.-Gregors über die Ebenbildlichkeit der Seele mit der Trinität in einem Punkte weiter aus, als Ps.-Gregor selbst es schon getan hatte. Die zwei ἐνέργειαι der zweiten Person der Trinität, die göttliche und die gott-menschliche, werden abgebildet in der Seele des Menschen in der reinseelischen ἐνέργεια und der, bei der die Seele mit dem Körper zusammenwirkt.¹¹⁵ Eine andere Auffassung vertritt Anastasius Sinaita in der Schrift: In hexaemeron. Er bestreitet und widerlegt ausführlich die Auffassung, daß die Ebenbildlichkeit in der listigen Herrschaft über die Tiere bestehe.¹¹⁶ Als einen Vertreter dieser Lehre nennt er Gabaleothes.¹¹⁷ Seiner eigenen Meinung nach ist die Seele des Menschen das Abbild der Trinität.¹¹⁸ Die Ebenbildlichkeit des Menschen besteht aber auch darin, daß er mit der in ihm vorhandenen Verbindung von Leib und Seele ein Bild und Vorbild des menschgewordenen Logos ist.¹¹⁹

¹⁰⁹ Com. in Gen. (PG 87,1,132A–136A).

¹¹⁰ PG 44,1329. 1332A.

¹¹¹ PG 44,1341B.

¹¹² PG 44,1341B.

¹¹³ PG 44,1333BCD. 1336AB.

¹¹⁴ PG 44,1329B.

¹¹⁵ E sermone: Secundum imaginem, Fragmentum (PG 89,1148D. 1149).

¹¹⁶ In hexaemeron lib. VI (PG 89,933C–935C).

¹¹⁷ In hexaemeron lib. VI (PG 89,933C).

¹¹⁸ In hexaemeron lib. VI (PG 89,931ABC).

¹¹⁹ In hexaemeron lib. VI (PG 89,935CD).

Die Ebenbildlichkeit oder Ähnlichkeit besteht weiter in dem Vermögen des Menschen, christusgleich zu werden bzw. in der Realisierung dieser Möglichkeit.¹²⁰ Die κατ' εἰκόνα geschaffene Frau (Gen. 1,27) ist die Jungfrau Maria.¹²¹

Die christlichen Spekulationen über Gen. 1,26f. sind merklich von jüdischen Anschauungen beeinflusst worden. In der Frage, wie der göttliche Plural in Gen. 1,26 aufzufassen sei, hat sich die christliche Auffassung im Kampfe gegen jüdische Lehren gebildet. In der Frage, wie die Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu denken sei, haben die Christen weitgehend jüdisches Gedankengut übernommen. Da nun christliche Spekulationen über Gen. 1,26f. schon sehr früh begegnen, geht aus dem bezeichneten Sachverhalt wieder hervor, was wir auch schon aus anderen Gegebenheiten folgerten, nämlich daß in der Zeit, die für die Entstehung der Lehre vom Gotte „Mensch“ in Frage kommt, im Judentum der Stelle Gen. 1,26f. eine gewisse Bedeutsamkeit beigemessen wurde, was seinen Ausdruck in einer regen Spekulation über Gen. 1,26f. fand. Diese Bedeutsamkeit aber ist ein kaum zu entbehrender Baustein für unsere Theorie über die Entstehung der Lehre vom Gotte „Mensch“. Setzt diese doch voraus, daß unsere Gnostiker – noch unberührt von christlichen Gedanken – auf die Stelle Gen. 1,26f. irgendwie aufmerksam wurden, was eben nur denkbar ist, wenn die besagte Schriftstelle und damit der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit in der geistigen Umwelt unserer Gnostiker, speziell dem mehr oder weniger orthodoxen Judentum, zu der betreffenden Zeit eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt hat.

¹²⁰ In hexaameron lib. VI (PG 89,935 BC. 931 CD).

¹²¹ In hexaameron lib. VI (PG 89,936 AB).

KAPITEL XVI

Der Menschensohn in der jüdischen Apokalyptik

Zum Schluß unserer Untersuchung über den Gott „Mensch“ in der Gnosis erscheint es uns als unumgänglich, noch einen Abschnitt dem Problem der Herkunft des Menschensohnes¹ in der jüdischen Apokalyptik zu widmen. Die letztlich auf aramäisches **בְּרִיָּא**, **בְּרִיָּא** oder **בְּרִיָּא** zurückgehenden Ausdrücke, die wir gewöhnlich mit „Menschensohn“ wiedergeben, sind nämlich rein sprachlich dem aramäischen Ursinne nach nichts anderes als mehr oder weniger gewöhnliche Bezeichnungen für „Mensch“.² Und so haben denn die Begründer der Theorie vom iranischen erlösten Erlöser (Bousset und Reitzenstein) die Zentralfigur des göttlichen Menschen, so wie sie sie verstanden, mit dem Menschensohn der spätjüdischen Eschatologie in Beziehung gesetzt. Ebenso taten das ihre Nachfolger, die die Theorie vom erlösten Erlöser weiter auszubauen unternahmen und stark systematisierten (Kraeling und Schmithals). Man dachte dabei an den soteriologischen oder göttlichen Aspekt dieser Gestalt und meinte, er habe die jüdische Eschatologie und speziell die Messianologie beeinflußt und so die Figur des Menschensohnes geschaffen.³ Mancher Alttestamentler hat übrigens diese in der Tat zunächst bestechend erscheinende Ableitung der Gestalt des Menschensohnes übernommen.⁴ Nun aber arbeiten die Begründer (Bousset und Reitzenstein) bei der Deutung des Menschensohnes methodisch anders als ihre Nachfolger (Kraeling und Schmithals), was auch unsererseits eine etwas verschiedene Stellungnahme erforderlich macht. Bousset und Reitzenstein deuten vom Mythos des erlösten und erlösenden Urmenschen aus die Figur und den Namen des Menschensohnes, ohne, soweit wir sehen, die Möglichkeit dieser Deutung im Rückschluß als Bestätigung ihrer

¹ Bowman bietet einen knappen Überblick über das gesamte jüdische Material vom Menschensohn; *The Expository Times* 59, p. 283–288.

² Vgl. zu diesem häufig erörterten Problem neuerdings Sjöberg: *Acta Orientalia* XXI, p. 57–65. 91–107.

³ Im einzelnen differiert die Art der Ableitung bei den vier Forschern natürlich entsprechend ihren leicht unterschiedlichen Auffassungen der Gestalt und Entwicklung des Mythos vom erlösten Erlöser. Vgl. dazu oben S. 16–29.

⁴ Neuerdings z. B. Sjöberg: *Der Menschensohn im äth. Henochbuch*, S. 190–198; Mowinckel: *He That Cometh*, p. 420–437; vgl. auch den Forschungsbericht von Baumgartner: *ThR NF* 11/1939, S. 221f.; und den Forschungsbericht von Higgs: *New Testament Essays*, 1959, p. 119–135.

Theorie über den Mythos vom Urmenschen – wenigstens nicht ausdrücklich – zu bezeichnen.⁵ Kraeling und Schmithals dagegen sind weniger bedachtsam und argumentieren auch in umgekehrter Richtung, d. h., sie leiten nicht nur den Menschensohn vom Urmenschen ab,⁶ sondern deuten auch bestimmte Züge des Urmenschen vom Menschensohn aus. Kraeling versteht nämlich die spätjüdischen Zeugnisse vom Menschensohn, insonderheit Da. 7, als Bestätigungen seiner Theorie, daß in der proto-agnostischen Form des Anthropus-Mythos, auf die die Menschensohngestalt zurückgeht, der letztlich aus dem Iran stammende Anthropus auf Grund einer in Mesopotamien erfolgten Anpassung an den babylonischen Gott Marduk wesentlich als Kämpfer der Urzeit und himmlisches Urbild der Menschen gedacht war, und daß demgegenüber der soteriologische Zug des Anthropus und die Verbindung von Anthropus- und Seelenmythos späte Entwicklungsstufen des Mythos repräsentieren.⁷ Nach Schmithals sind die Zeugnisse vom Menschensohn, vor allem Da. 7, nicht nur eine Bestätigung für irgend etwas, sondern ein Beweis, und zwar dafür, daß spätestens am Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts eine jüdische Gnosis weit verbreitet war, in der der Messias als erlöster Erlöser vorgestellt wurde.⁸

Setzen wir uns zunächst mit den zuletzt Genannten (Kraeling und Schmithals) auseinander! Dazu müssen wir uns jedoch zuvor das Material gegenwärtigen.⁹ Der spätjüdische Menschensohn begegnet:

- a) im Buche Daniel (verfaßt zwischen 166 und 164 v. Chr.¹⁰) Kap. 7,13, als eine in einer Vision geschaute Gestalt, die später (7,18. 22. 27) auf die am Ende das Reich Gottes empfangenden Frommen Israels gedeutet wird;¹¹
- b) in den sogenannten Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (verfaßt im ersten Jahrhundert v. Chr.¹²) Kap. 46,1. 2. 3. 4; 48,2; 62,5. 7. 9. 14; 63,11; 69,26. 27. 29 (2×); 70,1; 71,14. 17, als Bezeichnung des über-

⁵ Vgl. Bousset: Hauptprobl., S. 196f. 219; Rel. d. Jud.², S. 301–308. 404–407. 557–559; Bousset/Greßmann: Rel. d. Jud.³, S. 262–268. 352–355. 489–490; Reitzenstein: MBHG, S. 45–46; ZNW 20/1921, S. 18–22; IEM, S. 119–123; HMR³, S. 418–423.

⁶ Kraeling: Anthropos, p. 128–165; Schmithals: Gnosis, S. 100–104.

⁷ Anthropos, p. 164s.; vgl. zu Kraelings Gesamtanschauung vom Anthropus-Mythos oben S. 25 f.

⁸ Gnosis, S. 95. 101; vgl. zu Schmithals' Anschauungen auch oben S. 28 f.

⁹ Vgl. auch die Übersicht über die Quellen bei Mowinkel: He That Cometh, p. 348–358.

¹⁰ Vgl. Baumgartner: ThR NF 11/1939, S. 212.

¹¹ Das betont auch Slotki: Kom. z. Da. 7,13. 27, p. 60. 63.

¹² Vgl. z. B. Kraeling: Anthropos, p. 135 (Beginn des 1. Jh. v. Chr.); Greßmann: Messias, S. 386 (zwischen 100 u. 65 v. Chr.); Sjöberg: Menschensohn, S. 38 f. (zwischen 63 v. Chr. und 70 n. Chr.; am wahrscheinlichsten zur Zeit des Herodes oder Archelaos).

irdischen Messias,¹³ der außerdem noch folgendermaßen benannt wird: „der Auserwählte“ (39,6; 40,5; 45,3 (2×). 4; 49,2; 51,3. 5; 52,6. 9; 53,6; 55,4; 61,5. 8; 62,1), „der Gerechte“ (38,2; 53,6), „Gesalbter“ (48,10; 52,4);

c) in der Esra-Apokalypse (sog. VI. Esra, verfaßt bald nach der Zerstörung Jerusalems¹⁴) Vis. VI § 1,3–4,3 (Violet; = Kap. 13,1–13 der alten Zählung), als eine Gestalt, die in einer Vision gesehen wird und die dann VI 7,1f. (= 13,25f.); VI 8,1 (= 13,32) auf den Messias gedeutet wird, der auch sonst mehrfach begegnet, nämlich: III 5,3f. (= 7,28f.); V 9,1–5 (= 12,31–34); VII 2,7 (= 14,9);

d) im Neuen Testament, vor allem in den Evangelien, wo der Menschensohn-Begriff der Apokalyptik von Jesus selbst bzw. von der palästinensischen Urgemeinde zunächst übernommen ist, dann aber sekundär als eine geheimnisvolle Selbstbezeichnung Jesu verstanden und verwendet ist;¹⁵ da es uns im Zusammenhang um die Herkunft der Menschensohn-Vorstellung geht, müssen die neutestamentlichen Stellen jedoch außerhalb der Betrachtungen bleiben.

Diese sich selbstverständlich aufdrängende Frage nach der Herkunft der Vorstellung vom Menschensohn auch nur vermutungsweise zu beantworten, ist nun anerkanntermaßen äußerst schwierig.¹⁶ Diesem Umstand haben Bousset und Reitzenstein in ihrem vorsichtigen Herangehen an die Deutung des Menschensohnes durchaus Rechnung getragen. Wie kompliziert diese Frage ist, wird daran sichtbar, daß es viele mit ihr zusammenhängende, kaum weniger verwickelte Probleme gibt, die erst gelöst werden müssen, ehe man eine begründete Antwort zu geben vermag. Wir nennen bloß die wichtigsten:

1. das Problem des Namens (ist **בֶּר אֱנוֹשׁ** oder ähnlich eine gewöhnliche oder feierliche Bezeichnung für „Mensch“?, ist „Menschensohn“ ein Ap-

¹³ Zu den verschiedenen äthiopischen Äquivalenten für „Menschensohn“ und zur Frage, ob es sich dabei um eine bloße Bezeichnung oder um einen Titel handelt, vgl. Sjöberg: Menschensohn, S. 40–60.

¹⁴ Vgl. z. B. Ed. Meyer: Urspr. II, S. 337f.; Kraeling: Anthropos, p. 140 n. 42.

¹⁵ Vgl. die neuesten Arbeiten über diesen Gegenstand: Gerhard Iber: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohnes im Neuen Testament, Theol. Diss. Heidelberg 1953 (vgl. die Selbstanzeige ThLZ 80/1955, Sp. 115f.); Siegfried Schulz: Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannes-Evangelium, Göttingen 1957; Philipp Vielhauer: Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, Festschrift für Günther Dehn, Neukirchen 1957, S. 51–79; Eduard Schweizer: Der Menschensohn, zur eschatologischen Erwartung Jesu, ZNW 50/1959, S. 185–209; Heinz Eduard Tödt: Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959 (vgl. dazu die Rezension von Grundmann: ThLZ 1961, Sp. 427–433).

¹⁶ Vgl. z. B. das Urteil Baumgartners: ThR NF 11/1939, S. 222.

pellativ oder ein Titel?, warum heißt das gemeinte Himmelswesen ausgerechnet „Mensch“?);

2. das Problem der literarischen Einheit von Da. 7;
3. das Problem des Verhältnisses von Vision und Deutung in Da. 7 (hat der Verfasser die Gestalt des Menschensohnes als Symbol für das heilige Volk selbst geschaffen oder hat er eine vorgefundene individuelle Gestalt künstlich kollektiv gedeutet?);
4. das Problem des Verhältnisses des Menschensohns von Da. 7 zu dem Menschensohn im äth. Hen. und IV. Esra [haben äth. Hen. und IV. Esra den kollektiven Menschensohn von Da. 7 messianisch umgedeutet, oder gehen sie auf eine Tradition zurück, die Daniel seinerseits künstlich auf das heilige Volk bezogen hatte?; anscheinend nehmen ja äth. Hen. 46,1; 47,3; 48,2; 71,10 auf Da. 7 oder seine Vorstufe Bezug, und IV. Esra V 7,2 (= 10,11) nennt ausdrücklich – allerdings bei einem anderen Sachverhalt – Daniel als Gewährsmann];
5. das Problem des Verhältnisses von Vision und Deutung in IV. Esra VI 1,3–10,5 (= 13,1–56);
6. das Problem des Verhältnisses der Bezeichnung „Menschensohn“ zu den anderen Messiasbezeichnungen im äth. Hen. und zu dem, was sachlich von dem Messias ausgesagt wird (Präexistenz des Namens und der Person, Stellvertretung Gottes, Gerechtigkeit usw.);
7. das Problem der ursprünglichen Zusammengehörigkeit des Materials der Visionen in Da. 7¹⁷ und IV. Esra VI 1,3–10,5 (= 13,1–56) (vorausgesetzt, daß die Verfasser in ihren Visionsschilderungen von vorgegebenen mythischen Stoffen abhängig sind, gehören alle Bilder der Vision jeweils demselben Mythos an oder sind Bilder aus verschiedenen Mythen zusammengefügt?; auf Da. 7 angewendet: gehören der Hochbetagte und der Menschensohn ursprünglich zusammen, gehören beide mit den vier Tieren ursprünglich zusammen?¹⁸).

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, all die Probleme im einzelnen zu erörtern. Auch beabsichtigen wir mit dieser Aufstellung, die sich noch beträchtlich erweitern ließe, natürlich keineswegs, einer grundsätzlichen Skepsis das Wort zu reden. Die Bemühungen um eine Antwort auf die Frage nach

¹⁷ Vgl. dazu Mowinckel: *He That Cometh*, p. 352.

¹⁸ Rost z. B. vertritt die Ansicht, daß zwei Blöcke älteren mythologischen Materials in Da. 7 verarbeitet sind: nämlich einerseits die Vision der vier Tiere, andererseits die Vision vom Alten der Tage und dem Menschensohn (V. 9. 10. 13. 14). Dieser zweite Block sei ein Bruchstück eines Götterepos von der Abdankung des alten Gottes zugunsten eines jungen Gottes. Vgl. Fascher-Festschrift, S. 41–43.

der Herkunft der Gestalt des Menschensohnes haben volle Berechtigung. Wie immer eine solche Antwort aber ausfallen mag, es ist zumindest riskant und methodisch anfechtbar, die mutmaßliche Antwort auf einen so verwickelten Fragenkomplex nun als Maßstab an einen anderen Fragenkomplex anzulegen. Das aber tun Kraeling und Schmithals. Mit Dunklem kann man Dunkles jedoch nicht erhellen!

Damit glauben wir demjenigen Aspekt genügend Rechnung getragen zu haben, in dem Kraeling und Schmithals sich methodisch von Bousset und Reitzenstein unterscheiden. Hinsichtlich aller übrigen Aspekte dürfen wir die Stellung der vier genannten Forscher zum Menschensohn-Problem, ungeachtet der Differenzen in den Details, in unserem Zusammenhang jedenfalls als eine einheitliche Größe behandeln. Unsere ganze bisherige Untersuchung lief ja darauf hinaus, daß es den Mythos vom erlösten Erlöser vor dem Manichäismus überhaupt nicht gegeben hat. Damit ist die Möglichkeit, den Menschensohn von diesem Mythos aus zu erklären, hinfällig. Man kann selbstverständlich umgekehrt und allein von der Tatsache aus, daß es um 165 v. Chr. in jüdischen Spekulationen ein Himmelswesen mit dem Namen „Mensch“ gegeben hat, nicht schließen, daß die manichäische Urmensch-Lehre rund vierhundert Jahre älter ist als Mani. Alle übrigen Argumente, die für eine solche Rückdatierung ins Feld geführt wurden, hatten sich uns ja bereits als nicht tragfähig erwiesen.¹⁹ Außerdem sind zahlreiche andere Ableitungsmöglichkeiten für die Gestalt des Menschensohnes in der Apokalyptik vorgeschlagen worden. Man hat z. B. versucht, den Menschensohn aus rein innerjüdischen Voraussetzungen zu erklären.²⁰ Mit diesen Bestrebungen in Zusammenhang steht die Auffassung, daß der individuelle Menschensohn im äth. Hen. und IV. Esra durch eine Umdeutung bzw. ein schöpferisches Mißverständnis des von Daniel geschaffenen Symbols für das heilige Volk entstanden sei.²¹ Es ist übrigens interessant festzustellen, daß Bousset in dem Werk *Kyrios Christos* seine Herleitung des Menschensohns aus dem Urmensch-Mythos anscheinend so gut wie ganz aufgegeben hat und nun die Umdeutungs-Theorie vertritt,²² die er erst bekämpft hatte.²³ Seine ältere Auffassung erscheint nur noch als Möglichkeit in einer Anmerkung.²⁴ Andere Forscher halten – wohl mit größerem Recht – die rein

¹⁹ Vgl. oben S. 16–29.

²⁰ So will neuerdings Heaton den Menschensohn Daniels von Ps. 8,4–6 aus erklären; vgl. Kom. z. Da. 7,13–14, p. 185s. R. B. Y. Scott sieht in Ez. 1 die wesentliche Quelle für die Vorstellungen von Da. 7; NTSt 5/1959, p. 127–132.

²¹ Ein namhafter neuerer Vertreter dieser Anschauung ist z. B. Montgomery: *The Book of Daniel*, p. 317–324. Auch Duncan scheint diese Auffassung zu teilen; *Jesus, Son of Man*, p. 137.

²² *Kyrios Christos*, S. 12–16; 2. Aufl. S. 10–13.

²³ Vgl. *Rel. d. Jud.* 2, S. 305f.

²⁴ *Kyrios Christos*, S. 14 N. 2; 2. Aufl. S. 12 N. 2.

jüdischen Deutungsmöglichkeiten für unzureichend und denken, daß die Gestalt des Menschensohnes außerisraelitischen Einflüssen ihre Entstehung verdankt. So meint Ed. Meyer, hinter dem Hochbetagten von Da. 7 und äth. Hen. sei Ahura Mazda zu sehen,²⁵ und der Menschensohn sei eine Verschmelzung des Engels Sraoša mit dem Heiland Saošyant.²⁶ Auch R. Otto hält die religiöse Gedanken- und Vorstellungswelt des Iran für die Quelle der Menschensohn-Gestalt, und zwar vermutet er, daß der Menschensohn im äth. Hen. einfach die Fravaši des exemplarisch Gerechten, nämlich des Henoch selbst, ist, mit der dieser zum Schluß vereint wird.²⁷ Großmann hat zwei verschiedene Theorien hinterlassen. Nach der einen denkt auch er an den Iran als Ursprungsort, aber nicht an die eigentliche Zarathustra-Religion. In dem Hochbetagten sieht er nämlich den Gott Aion bzw. Zervan²⁸ und in dem Menschensohn den Gott Mithra.²⁹ Nach der anderen Theorie denkt Großmann an Einfluß aus Ägypten. In dem Hochbetagten möchte er den greisen Sonnengott der Ägypter, Re-Atum,³⁰ in dem Menschensohn den Gott Horus erkennen.³¹ Rost erwägt die Gleichsetzung des „Alten der Tage“ mit dem ugaritischen El, der als „Vater der Jahre“ in den Epen erscheine.³² Alle bisher genannten religionsgeschichtlichen Deutungsversuche haben den Mangel gemeinsam, daß sie die Bezeichnung „Menschensohn“ bzw. „Mensch“, die an der Gestalt des Menschensohnes nun einmal haftet, kaum zu erklären vermögen. Aber eben die Erklärung dieses Zuges war das Bestechende an der Ableitung Boussets, Reitzensteins, Kraelings und Schmithals'. Nun haben aber die genannten Forscher bei der Durchführung ihrer Theorie so gut wie alle Äußerungen über einen göttlichen Menschen oder einen Urmenschen, die ihnen in den Weg gekommen sind, als Belege oder Nachklänge ihres Urmensch-Mythus gedeutet. Darauf hat denn die Kritik auch bald ihre Aufmerksamkeit gerichtet und diese Verfahrensweise als einen Fehler erkannt und nachgewiesen. So erhebt R. Otto in der Auseinandersetzung mit Reitzenstein und Schaefer über den Mythus vom Urmenschen den berechtigten Vorwurf speziell gegen Reitzenstein, zwei verschiedene Typen der religiösen Vorstellungswelt, den Typus des Urmenschen

²⁵ Urspr. II, S. 199. ²⁶ Urspr. II, S. 199. 339. ²⁷ Reich Gottes², S. 319. 321.

²⁸ Messias, S. 355f. 369; ähnlich meint auch R. Otto, das betagte Haupt im äth. Hen. sei der spätiranische Ahura, der Züge des Zervan trage; Reich Gottes², S. 138f.

²⁹ Messias, S. 364. 372; auch R. Otto spielt mit dem Gedanken, daß hinter dem Menschensohn Mithra stehen könnte; vgl. Reich Gottes², S. 142f.

³⁰ Messias, S. 405.

³¹ Messias, S. 407–409. Vgl. im übrigen zu der Behandlung des Menschensohn-Problems folgende Überblicke: Tillmann: Menschensohn, S. 1–60; Clemens: Religionsgeschichtl. Erkl. d. NT², S. 69–75; Staerk: Soter II, S. 422–435; Baumgartner: ThR NF 11/1939, S. 214–222; Bentzen: Daniel², S. 62f.

³² Fascher-Festschrift, S. 42.

und den Typus des Allgotts, miteinander verwechselt zu haben.^{32a} Auf dasselbe läuft es hinaus, wenn Staerk einen Mythos vom Urmenschen oder ersten Menschen als dem Paradieseskönig herausarbeitet und nachweist, daß er mit dem iranischen Urmensch-Mythos Reitzensteins nicht nur von Hause aus nichts zu tun hat, sondern sogar viel älter ist.³³ Auch bemüht sich Staerk in seinem Werk Soter II unseres Erachtens erfolgreich immer wieder um den Nachweis, daß die Vorstellung vom Urmensch und Paradieseskönig, um die es ihm in dem ganzen Buche geht, zu trennen ist von der kaum weniger alten Konzeption des Allgottes, mit der wiederum die Spekulationen über den Menschen als Mikrokosmos zusammenhängen.³⁴ In Übereinstimmung damit wird heute vielfach eine Theorie über den Ursprung des Menschensohnes vertreten, die, ohne sich auf einen nicht nachweisbaren Mythos vom erlösten und erlösenden Urmenschen berufen zu müssen, dennoch gerade das Bestechende an der Auffassung Boussets, Reitzensteins, Kraelings und Schmithals' auch für sich geltend zu machen vermag, nämlich die zwanglose Erklärung der Bezeichnung „Menschensohn“. Man leitet den Menschensohn aus dem besagten Mythos vom ersten Menschen und Paradieseskönig ab, wie er in Indien an den Gestalten des Manu und des Paares Yama und Yami haftet, im Iran neben Gayo-maretan und dem Geschwisterpaar Masyag und Masyanag vor allem mit der Gestalt des Yima verbunden ist, in Mesopotamien hinter der Königsideologie zu stehen scheint, im Alten Testament noch hinreichend deutlich hindurchschimmert (Ez. 28,11-19; Hi. 15,7f.; Gen. 1,27-30; 2,15. 19f.) und in der spätjüdischen und rabbinischen Literatur kräftig neben und im Gegensatz zu der orthodoxen jüdischen Anschauung über Adam zum Durchbruch kommt.³⁵ Dieser Auffassung neigen auch wir zu, zumal uns sogar in Äußerungen anderer Forscher, die die Theorie selber nicht vertreten, Hinweise entgegentreten, die nach unserem Empfinden geradezu auf sie hindrängen. So äußert sich z.B. Großmann nebenbei über den „Menschen“ im äth. Hen. folgendermaßen: „Am ehesten würde man an eine Abkürzung für den *ersten* Menschen denken. In der Tat paßt das, was wir bisher vom Messias gehört haben, ausgezeichnet zu dieser Annahme, wobei man freilich von dem Adam der Genesis absehen muß. Als Urmensch, der vor aller Welt geschaffen wurde und als Herrscher des Paradieses in der Verborgenheit des Himmels bleibt, ist er zwar kein Engel, kann aber doch mit einem solchen verglichen werden. Aus dem ersten Menschen konnte, wenn er sich durch Gerechtigkeit hervortat, durch leichte Ver-

^{32a} Reich Gottes², S. 315-317.

³³ Vgl. z.B. Soter II, S. 155-157.

³⁴ Vgl. z.B. Soter II, S. 15; Staerk nennt diese Vorstellung vom Allgott immer „gnostisch“.

³⁵ Staerk: Soter II, bes. S. 135f. 471-476; Cullmann: Christol. d. NT, S. 139 bis 154; Bentzen: Messias, Moses redivivus, Menschensohn, S. 71-80; Daniel², S. 63.

schiebung der auserwählte Mensch werden. Vor allem aber begreift man dann ohne weiteres, daß diese Gestalt, obwohl ihr Ursprung dunkel ist, nicht nur urzeitliche, sondern zugleich auch endzeitliche Bedeutung hat, soll doch am Ende der Tage alles zum Anfang zurückkehren.“³⁶ Auch R. Otto stellt sich im Verlaufe seiner Ausführungen über die iranischen und indischen Vertreter des Typus vom ersten Menschen (Gayo-maretan, Masyag und Masyanag, Yima, Yama und Yami, Manu) die Frage: „Ist vielleicht aus solchen Mythen und ihren Verbindungen die – für uns verdunkelte – Grundlage entstanden, die in letzter Umformung das Modell zum Henochischen ‚Menschen‘ gegeben hat?“ Und er meint, das sei zwar möglich, aber nicht erweislich.³⁷ Nach der Auffassung Bauers hängt die Vorstellung vom Menschensohn „wohl irgendwie mit Da. 7,13 zusammen, empfängt aber ihren eigentlichen Inhalt gewiß von einer, letztlich aus dem Iran stammenden, eschatologischen Überlieferung her, welche die Figur des vergöttlichten ersten Menschen kennt, der in der Endzeit wiederkehrt und das Gottesreich bringt.“ Merkwürdig daran ist allerdings, daß er sich nicht nur auf den speziell iranischen Ursprung überhaupt festlegt, sondern auch noch unter ausdrücklicher Berufung auf Bousset, Reitzenstein und Kraeling.³⁸ Sogar Bousset selber kommt in gewissen Äußerungen der Anschauung, wie Staerk, Cullmann und Bentzen sie vertreten, ziemlich nahe,³⁹ und Kraeling bewegt sich auf Grund der ihm eigenen Gesamtansicht von der Entstehung und Entwicklung des Mythos vom erlösten und erlösenden Urmenschen ganz in ihrer Nachbarschaft.⁴⁰

Legt sich nach alledem die Deutung der Menschensohn-Gestalt aus dem indo-iranischen und vorderorientalischen Mythos vom ersten Menschen nahe, so werden wir doch gut tun, uns auf die allgemeinen Züge der Deutung, die in der Erörterung bereits anklangen, zu beschränken. Wir fassen sie noch einmal zusammen: Der im vorderen Orient verbreitete Urzeitmythos vom ersten Menschen und Paradieseskönig hatte in Israel schon im allgemeinen die Messianologie und Eschatologie entscheidend bestimmt. Dem Denkschema Urzeit-Endzeit folgend hatte man das Bild der Heilszeit weitgehend mit den Farben des Paradieses gemalt. In einer Zeit und in einem Kreise, wo mit dem Königtum auch ein Messias aus dem Stamme Davids nichts mehr bedeutete und wo man sich theologisch darum bemühte, Gott nicht mehr als nötig mit der irdischen Welt in Berührung zu bringen, konnte man auf den Gedanken kommen, in der Heilszeit nicht nur wie bisher das Paradies im allgemeinen, sondern auch seinen König, den ersten Menschen, als Vertreter Gottes wieder in Erscheinung treten zu lassen. Man konnte nun diese eschatologische Gestalt entweder als wiederkehrenden Adam ver-

³⁶ Messias, S. 376.

³⁷ Reich Gottes², S. 319.

³⁸ WB⁴ 1517.

³⁹ Vgl. Rel. d. Jud.², S. 557–559; 3. Aufl. S. 489–490.

⁴⁰ Vgl. oben S. 25f. und bes. Anthropos, p. 151–165.

stehen oder als erstmalig in Erscheinung tretendes Urbild eben dieses Adam, wodurch die mit der Menschensohn-Gestalt verbundenen Präexistenzvorstellungen ihre Erklärung finden würden.

Das etwa wird man aus den zitierten Arbeiten Staerks, Cullmanns und Bentzens gern übernehmen. Nur soweit stimmen ihre Ergebnisse auch überein. Bei dem, was sie darüber hinaus an Einzelheiten bieten, hört jedoch mit der Einstimmigkeit auch unsere Gefolgschaft auf. Staerk z. B. versucht mit Hilfe einer Fülle von Material zu beweisen, daß in dem indo-iranischen und vorderorientalischen Mythos vom ersten Menschen dieser Mensch und Paradiesekönig als Sohn einer göttlichen Mutter zu verstehen sei, daß die Gestalt des ersten Menschen fest mit der Weltzeitalterspekulation verwachsen sei, und daß deswegen als integrierender Bestandteil die Vorstellung von den sich wiederholenden Inkarnationen des Urmenschen in Königen und Heilanden diesem Mythos zugehöre.⁴¹ Uns haben die diesbezüglichen Ausführungen Staerks und die von ihm angeführten Texte nicht überzeugen können. Die Sachgemäßheit der Verwendung des sumerischen, babylonischen und assyrischen Materials vermögen wir zwar nicht zu beurteilen. Anders ist das jedoch bei den ägyptischen Quellen. Und hier kann man seinen Deutungen in allen wesentlichen Punkten kein Recht einräumen. Weil Staerk übrigens den Urmenschen durch die Inkarnationen in den Königen schon zu sehr strapaziert hat, ist es ihm nicht mehr möglich, den Menschensohn ganz von ihm aus zu deuten. Vielmehr muß er daneben im Anschluß an R. Otto auch auf die iranische Vorstellung von der Fravaši des Saošyant zurückgreifen.⁴² Was für Staerk die Zeitalterlehre ist, das ist für Bentzen das israelitische Fest der Thronbesteigung Jahwes am Neujahrstage und seine Parallelen im alten Orient.⁴³ Mit diesem von der sogenannten Uppsala-Schule propagierten Fest, seinem Ritus und Mythos, ist nach Bentzen die Urmensch- und Urkönigsvorstellung fest verwurzelt. Wird doch der König an ihm als der wiedererschienene Urmensch gefeiert. Als die Gedanken des Festes aus der jeweiligen Gegenwart in die Zukunft verlegt wurden, erwuchs aus ihm nicht nur die Eschatologie, sondern später auch die Vorstellung vom Menschensohn, dem vom Himmel her wiederkehrenden Urmenschen. Auf wie schwachen Füßen diese Ausformung der Theorie vom Ursprung des Menschensohnes aus dem Mythos vom ersten Menschen steht, mag man daraus ersehen, daß auf der einen Seite der größte Teil der nicht-skandinavischen Fachgelehrten der Theorie des Thronbesteigungsfestes skeptisch oder ablehnend gegenübersteht,⁴⁴ und daß auf

⁴¹ Soter II; der Beweis zieht sich durch das ganze Buch.

⁴² Soter II, S. 471–476.

⁴³ Vgl. vor allem Messias, S. 5–16.

⁴⁴ Vgl. die kritischen Referate über die Arbeiten und Thesen der Uppsala-Schule: Noth: ZThK 47/1950, S. 157–191; Schrey: ThZ 7/1951, S. 321–341;

der anderen Seite die Vertreter der Uppsala-Schule die von Bentzen vollzogene Verbindung zwischen der Urmenschvorstellung und der auf das Thronbesteigungsfest bezogenen Königsideologie zurückweisen.⁴⁵

Im Verlaufe unserer Untersuchung über die gnostische Lehre vom Gotte „Mensch“ sind uns an mehreren Stellen andere Vorstellungen von göttlichen Menschen oder menschlichen Göttern begegnet, die Bousset und Reitzenstein nebst ihren Schülern zunächst mit dem Gotte „Mensch“ zusammengeworfen hatten, von denen wir aber erkannten, daß sie ursprünglich nichts damit zu tun haben. Wir halten es daher für zweckmäßig, die verschiedenen Typen noch einmal nebeneinander aufzuführen und gegeneinander abzugrenzen. Wir haben folgende drei Typen zu unterscheiden:

1. die Allgott-Vorstellung (= Weltgott-Vorstellung oder Vorstellung vom Urriesen; in zwei Hauptformen vorkommend: a) die Welt ist Gott und wird als ein riesiger Mensch gedacht = Makroanthropus-Vorstellung; b) die Welt entsteht und besteht aus den Teilen eines getöteten Gottes oder Riesen; mit der Allgott-Vorstellung in ihren beiden Formen kann der Gedanke, daß der Mensch ein Mikrokosmos ist, in Beziehung stehen);
2. die Vorstellung vom ersten Menschen und Paradieseskönig (auch Vorstellung vom idealen Urkönig; es handelt sich um einen irdischen Menschen, der zur Erfüllung seiner Aufgabe, das Paradies bzw. die paradiesische Erde zu beherrschen, mit göttlichen Herrschertugenden ausgestattet ist; nach Vollzug seiner Tätigkeit kann er in den Himmel entückt werden);
3. die gnostische Vorstellung vom Gotte „Mensch“ (liegt in zwei Formen vor: a) der höchste Gott namens „Mensch“ ist das Urbild der irdischen Menschen, der durch diese Ebenbildlichkeit am Wesen Gottes teilhat; b) ein dem höchsten Gotte namens „Mensch“ ebenbildliches Gottwesen gleichen Namens gelangt durch einen Fall in den irdischen Menschen, wodurch dieser an Gottes Wesen teilhat).

Diese drei Vorstellungen sind sekundär gelegentlich in Verbindung miteinander gebracht worden. Eine Beeinflussung der zweiten durch die erste liegt

vgl. jetzt auch noch K.-H. Bernhardt: Das Problem der altorientalischen Königs-ideologie im Alten Testament, *Vetus Testamentum*, Supplement 8, 1961.

⁴⁵ Vgl. Mowinckel: Urmensch und „Königsideologie“. – An neuester Literatur über das Menschensohn-Problem wäre zu nennen: J. A. Emerton: The Origin of the Son of Man Imagery, *JThSt* NS 9/1958, p. 225–242; Olaf Moe: Der Menschensohn und der Urmensch, *Studia Theologica* XN/1960, S. 119–129; Julian Morgenstern: The „Son of Man“ of Daniel 7,13f., a New Interpretation, *JBL* 80/1961, p. 65–77; J. Coppens et Luc Dequeker: Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel, VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament, 2^e éd. Bruges-Paris 1961.

z.B. in den spätjüdischen Spekulationen über die Größe Adams vor,⁴⁶ und im Manichäismus wurde die erste mit der dritten verschmolzen. Wie wir gesehen haben, ist die Gestalt des Menschensohnes aus der zweiten Vorstellung erwachsen. Dieses Produkt der zweiten haben wiederum später die Gnostiker mit der dritten Vorstellung verbunden. Im frühen hellenistischen Christentum ist nämlich die spätjüdische Messiasbezeichnung „Menschensohn“ bald zu einem kaum mehr verstandenen Titel Jesu geworden. In der kirchlichen Theologie hat er kaum eine Rolle gespielt. Über das Christentum gelangte der Heilands-Titel „Menschensohn“ in die Gnosis und gewann hier eine spekulativ-theologische Bedeutung, die ihm in der Kirche vor-enthalten worden war.⁴⁷ Die Gnostiker kannten die Urbedeutung natürlich auch nicht mehr. So wußten sie nicht, daß „Menschensohn“ einfach „Mensch“ bedeutete. Vielmehr verstanden sie den Titel wörtlich: Menschensohn = Sohn des Menschen. „Mensch“ war aber bei ihnen ein Name des höchsten Gottes. Also bezeichnete Menschensohn den Sohn eben dieses höchsten Gottes. Man verstand also den Titel „Menschensohn“ von dem Gottesnamen „Mensch“ aus. Umgekehrt konnte man vielleicht auch, als man den Gottesnamen „Mensch“ nicht mehr verstand, aber noch wußte, daß „Menschensohn“ den Sohn Gottes bezeichnete, sich den Gottesnamen „Mensch“ vom Sohn-Gottes-Namen „Menschensohn“ aus erklären. Wenn der „Menschensohn“ der Sohn Gottes ist, dann muß der „Mensch“ Gott selbst sein.

⁴⁶ Vgl. oben S. 127–129 und Staerk: Soter II, S. 14–21.

⁴⁷ Vgl. oben S. 6–15 das Vorkommen des Titels in gnostischen Texten als Bezeichnung eines Himmelswesens.

Schluß

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung über den Gott „Mensch“ in der Gnosis. Die Gestalt des Gottes „Mensch“ und der Zusammenhang, in dem diese Gestalt vorwiegend erscheint, den wir die Lehre vom Gotte „Mensch“ nannten, schienen uns nach allen Quellen, die wir bisher zu überschauen vermögen, aus gnostischer Spekulation über die Schriftstelle Gen. 1,26f. erwachsen zu sein. Zeitlich muß die Entstehung und Entwicklung der Lehre vom Gotte „Mensch“ in ihren beiden Formen vor oder neben dem Christentum erfolgt sein. Die uralte und weitverbreitete Allgott-Vorstellung hat mit der gnostischen Lehre vom Gotte „Mensch“ von Hause aus nichts zu tun. Erst im Manichäismus verbinden sich sekundär die Allgott-Vorstellung und die Lehre vom Gotte „Mensch“ unter Einbeziehung des gnostischen Sophia-Mythus und der iranischen Überlieferung vom Urmenschen Gayomart. Aus dieser Verbindung entspringt die manichäische Urmenschlehre als Lehre vom erlösten Erlöser.

Wenden wir diese Ergebnisse nun an auf das den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildende, von Schlier und Käsemann ins Bewußtsein gehobene Problem einer religionsgeschichtlichen Deutung der Vorstellung von der Kirche als dem Leibe Christi! Die gnostische Lehre vom Gotte „Mensch“ käme zeitlich für eine solche Deutung zwar in Frage, weist aber inhaltlich auch in ihrer zweiten Form keinerlei Berührungspunkte mit der Leib-Christi-Vorstellung auf, so daß deren Ableitung von hier aus unmöglich ist. Bei der manichäischen Lehre vom erlösten Erlöser liegen die Verhältnisse genau umgekehrt. Inhaltlich sind interessante Übereinstimmungen mit der Leib-Christi-Vorstellung vorhanden. Aber aus chronologischen Gründen kommt der Manichäismus als Quelle für die Leib-Christi-Vorstellung nicht in Betracht. Damit heißt es, Abschied zu nehmen von den so interessanten Theorien Schliers und Käsemanns. Zwar fällt der Abschied nicht leicht, aber unser exegetisches und historisches Gewissen zwingt uns dazu. Das soll jedoch keineswegs den Anschein erwecken, als ob wir grundsätzlich gegen jede sachgemäß angewendete religionsgeschichtliche Methode Stellung nähmen, wie die folgenden, über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung hinausweisenden Bemerkungen und Erwägungen zeigen mögen. Das Thema, das wir uns stellten, und der Gang der Erörterung brachten es

mit sich, daß von der Allgott-Vorstellung immer nur am Rande die Rede war. Interessanterweise gehört nun eine ganze Anzahl der Texte, die Käsemann in seinem Werke „Leib und Leib Christi“ zur Begründung seiner Theorie heranzieht, zu den Zeugnissen für diese Allgott-Vorstellung, die Käsemann allerdings im Banne der Auffassungen Reitzensteins als Belege für den Mythos vom erlösten Erlöser versteht. Es bleibt danach und nach dem oben Gesagten die Frage offen, ob man die Leib-Christi-Vorstellung nicht im Lichte der Allgott-Vorstellung sehen dürfe. In Kol. und Eph. scheint ja die eigentümliche Doppeldeutigkeit der Funktion Christi als Haupt des Kosmos und der Kirche in diese Richtung zu weisen. Man müßte sich etwa vorstellen, daß Christus in der religiösen Vorstellung vom Schöpfungsmittler über den Herrn der Welt zum Weltgott geworden wäre: Christus der Herr und das Haupt der Welt, die Welt sein Leib. Diese kosmologische Vorstellung wäre dann anthropologisch verengt worden: Christus das Haupt der Menschenwelt, speziell der erlösten Menschenwelt, vielleicht von dem Gedanken aus, daß Christus als ein zweiter Adam der Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes ist. Eine ähnliche Verengung liegt im Neuen Testament ja auch sonst vor, wenn, namentlich in den johanneischen Schriften, das Wort Kosmos vorwiegend auf die Menschenwelt bezogen wird. Ob sich diese Gedanken im einzelnen durchführen lassen, diese Frage könnte nur eine breit angelegte Untersuchung wirklich beantworten, die sämtliche Belege der Allgott-Vorstellung zusammenzustellen und zu untersuchen hätte und dann die in Frage kommenden Textstellen der Paulus-Briefe von hier aus zu interpretieren versuchen müßte. Eine solche Untersuchung schwebt uns vor als Fortsetzung unserer Arbeit an diesem Gegenstand, deren bisherige Ergebnisse wir in der vorliegenden Abhandlung dargestellt haben.

LITERATURVERZEICHNIS

- ADAM, Alfred, Texte zum Manichäismus, Kl. Texte f. Vorlesungen u. Übungen 175, Berlin 1954
- ADAM, Alfred, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, Beih. z. ZNW 24, Berlin 1959
- ALEXANDRI Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio, hrsg. v. August Brinkmann, Leipzig 1895
- ALTANER, Berthold, Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 4. Aufl. Freiburg i. B. 1955
- AMBROSIIUS, Exameron, CSEL 32 (Sancti Ambrosii Opera I) rec. C. Schenkl, p. 1-261
- ANASTASIUS Sinaita, E sermone: Secundum imaginem, fragmentum, Migne PG 89, Sp. 1144-1149
- ANASTASIUS Sinaita, Anagogicarum contemplationum in hexameron libri XII, Migne PG 89, Sp. 851-1078
- ANDREAS, F. C. und HENNING, W., Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I, SBA 1932, S. 175-222
- ANDREAS, F. C. und HENNING, W., Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II, SBA 1933, S. 294-363
- ANDREAS, F. C. und HENNING, W., Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III, SBA 1934, S. 848-912
- AUGUSTINUS, De natura boni, hrsg. v. Joseph Zycha, CSEL 25 (Sect. VI Pars II), p. 855-889
- AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram libri duodecim, CSEL 28 rec. J. Zycha, p. 1-435
- AUGUSTINUS, De Genesi ad litteram imperfectus liber, CSEL 28 rec. J. Zycha, p. 457-503
- BACHER, Wilhelm, Die Agada der Tannaiten, 1. Bd. 2. Aufl. Straßburg 1903, 2. Bd. Straßburg 1890
- BACHER, Wilhelm, Die Agada der Palästinensischen Amoräer, Bd. I-III Straßburg 1892-1899
- BACHER, Wilhelm, Die Agada der Babylonischen Amoräer, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1913
- BAILEY, H. W., Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Ratanbai Katrak Lectures, Oxford 1943
- BARDTKE, Hans, Der Traktat der Schreiber (Sopherim) in Auswahl übersetzt von Hans Bardtke, Wiss. Zeitschr. der Univ. Leipzig, 3. Jg. 1953/54, Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe, Heft 1, S. 9-27
- BASILIIUS Caesariensis, Homiliae IX in hexameron, Migne PG 29, Sp. 3-208
- BAUER, Walter, Das Johannes-Evangelium, Handb. z. NT 6, 3. Aufl. Tübingen 1933
- BAUER, Walter, Die Oden Salomos, hrsg. v. Walter Bauer, Kl. Texte f. Vorl. u. Üb. hrsg. v. H. Lietzmann 64, Berlin 1933

- BAUMGARTNER, Walter, Ein Vierteljahrhundert Danielforschung, ThR NF 11, Tübingen 1939, S. 59-83. 125-144. 201-228
- BENTZEN, Aage, Messias, Moses redivivus, Menschensohn, AThANT 17, Zürich 1948
- BENTZEN, Aage, Daniel, Handb. z. AT, Erste Reihe 19, Tübingen 1937, 2. Aufl. 1952
- BERTHELOT, M., Collection des anciens Alchimistes grecs, publ. par M. Berthelot, II texte grec, Paris 1888
- BIHLMAYER, Karl, Die Apostolischen Väter, hrsg. v. Karl Bihlmeyer, Teil I, Tübingen 1924
- BLOCHET, E., Études sur le gnosticisme musulman, Rivista degli Studi Orientali IV/1911. 12, p. 47-79
- BÖHLIG, Alexander, Aus den manichäischen „Kephalaia des Lehrers“, Wiss. Zeitschr. der Univ. Halle, Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe, V/1956, Heft 6, S. 1067-1084
- BONWETSCH, N., Das slavische Henochbuch, Abhandl. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., Neue Folge Bd. 1 Nr. 3, Berlin 1896
- BORNKAMM, Günther, Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten, Göttingen 1933
- BOUSSET, Wilhelm, Besprechung von R. Reitzenstein: Poimandres, Leipzig 1904, Göttingische gelehrte Anzeigen 167/1905, S. 692-712
- BOUSSET, Wilhelm, Hauptprobleme der Gnosis, FRLANT 10, Göttingen 1907
- BOUSSET, Wilhelm, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. Berlin 1906
- BOUSSET, Wilhelm, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. hrsg. v. H. Greßmann, Handb. z. NT 21, Tübingen 1926
- BOUSSET, Wilhelm, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, FRLANT 21, 1. Aufl. Göttingen 1913, 2. Aufl. 1921, 3. Aufl. 1926
- BOWMAN, John, The Background of the Term ‚Son of Man‘, The Expository Times 59/1947-48, Edinburgh, p. 283-288
- BOYCE, Mary, The Manichaean Hymn-cycles in Parthian, London/New York/Toronto 1954
- BRANDT, Wilhelm, Die mandäische Religion, Leipzig 1889
- BUBER, Salomon, Midraš Tanchuma, hrsg. v. Salomon Buber, Wilna 1885
- BULTMANN, Rudolf, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, Eucharisterion, Festschrift f. H. Gunkel, 2. Teil, Göttingen 1923, S. 3-26
- BULTMANN, Rudolf, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNW 24/1925, S. 100-146
- BULTMANN, Rudolf, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949
- BULTMANN, Rudolf, Das Evangelium des Johannes, Meyers Kom. II/12, Göttingen 1952
- BULTMANN, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl. Tübingen 1954
- CERFAUX, L., La théologie de l'église suivant Saint Paul, Unam Sanctam 10, 2^e éd. Paris 1948
- CHRISTENSEN, Arthur, Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens I. II, Archives d'études orientales publ. p. J.-A. Lundell, Vol. 14,1 Stockholm 1917, Vol. 14,2 Leide 1934

- CLEMEN, Carl, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 2. Aufl. Gießen 1924
- CLEMENS Alexandrinus, Stromata, h:sg. v. O. Stählin Bd. II u. III, GCS 15 u. 17, Leipzig 1906 u. 1909
- CLEMENS Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto, hrsg. v. O. Stählin Bd. III, GCS 17, Leipzig 1909, S. 103–133
- TITUS FLAVIUS KLEMENS von Alexandria, Die Teppiche (Stromateis), Deutscher Text nach der Uebersetzung von Franz Overbeck, Basel 1936
- COLPE, Carsten, Besprechung von Mary Boyce: The Manichaeen Hymn-cycles in Parthian, ThLZ 80/1955, Sp. 531–534
- COLPE, Carsten, Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers, Der Islam 32, Heft 2, Berlin 1956, S. 195–214
- COLPE, Carsten, Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief, Judentum. Urchristentum. Kirche, Festschrift f. Joach. Jeremias, Beih. z. ZNW 26, Berlin 1960, S. 172–187
- COLPE, Carsten, Die religionsgeschichtliche Schule, Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, FRLANT NF 60, Göttingen 1961
- CULLMANN, Oscar, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957
- CUMONT, Franz, La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni, Recherches sur le manichéisme I, Bruxelles 1908
- DEIMEL, Ludwig, Leib Christi, Freiburg i. B. 1940
- DIBELIUS, Martin/GREEVEN, H., An die Kolosser, Epheser, an Philemon, Handb. z. NT 12, 3. Aufl. Tübingen 1953
- DIBELIUS, Otto, Studien zur Geschichte der Valentinianer II, Der valentinianische Lehrbrief (Epiphanius XXXIc. 5 und 6), ZNW 9/1908, S. 329–340
- DIODORUS Tarsensis, Fragmenta ex catenis, in Genesim, Migne PG 33, Sp. 1561 bis 1580
- DODD, C. H., The Bible and the Greeks, 2. Aufl. London 1954
- DORESSE, Jean, Trois livres gnostiques inédits, Vigiliae Christianae 2, Amsterdam 1948, p. 137–160
- DORESSE, Jean, Nouveaux aperçus historiques sur les gnostiques coptes: Ophites et Séthians, Bulletin de l'Institut d'Égypte, Tome XXXI, Session 1948–1949, Le Caire 1949, p. 409–419
- DORESSE, Jean, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte I, Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion, Paris 1958
- DROWER, E. S., The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, translated with Notes by E. S. Drower, Leiden 1959
- DROWER, E. S., The Secret Adam, a Study of Naṣōraean Gnosis, Oxford 1960
- DROWER, E. S., Adamas – humanity: Adam – mankind, ThLZ 1961, Sp. 173–180
- DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques, Rezension von Widengren: Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, DLZ 79/1958, Sp. 108–110
- DUNCAN, George Simpson, Jesus, Son of Man, The Croall Lectures, 29. ser., London 1947
- EPIPHANIUS, Ancoratus und Panarion, hrsg. v. K. Holl, Bd. I–III, GCS 25. 31. 37, Leipzig 1915. 1922. 1933
- [EUCHERIUS Lugdunensis,] Commentarii in Genesim, Migne PL 50, Sp. 893–1048
- FESTUGIÈRE, A.-J., La révélation d'Hermès Trismégiste I, l'astrologie et les sciences occultes, 2. Aufl. Paris 1950
- FLEMING, Joh. und RADERMACHER, L., Das Buch Henoch, GCS 5, Leipzig 1901
- FOERSTER, Werner, Von Valentin zu Herakleon, Beih. z. ZNW 7, Gießen 1928

- GEFFCKEN, Joh., Die Oracula Sibyllina, hrsg. v. Joh. Geffcken, GCS 8, Leipzig 1902
- GENNADIUS Constantinopolitanus, Fragmenta in Genesim, Migne PG 85, Sp. 1624-1664
- GINZBERG, Louis, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur, MGWJ NF 6/1898, S. 537-550; 7/1899, S. 17-22. 61-75. 117-125. 149-159. 217-231. 293-303. 409-416. 461-470. 485-504. 529-547
- GÖTZE, Albrecht, Persische Weisheit in griechischem Gewande, Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee, ZII 2/1923, S. 60-98. 167-177
- GOLDSCHMIDT, Lazarus, Der babylonische Talmud, hrsg. u. übers. von Lazarus Goldschmidt, Bd. I-IX, Bd. I-VIII Berlin bzw. Leipzig 1897-1922, Bd. IX Haag 1935
- GOOSSENS, Werner, L'église corps du Christ d'après Saint Paul, Études bibliques [41], Paris 1949
- GREGORIUS Nyssenus, In verba: Faciamus hominem etc., Migne PG 44, Sp. 257 bis 297
- [GREGORIUS Nyssenus,] Quid sit: Ad imaginem Dei etc., Migne PG 44, Sp. 1328 bis 1345
- GRESSMANN, Hugo, Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion, eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein, ZKG 40/1922, S. 178-191, ZKG 41/1922, S. 154-180
- GRESSMANN, Hugo, Der Messias, FRLANT 43 (NF 26), Göttingen 1929
- GRESSMANN, Hugo, Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter, Berlin u. Leipzig 1930
- GUIDI, Ignatius, Fragmenti Copti, Nota II, Atti della reale Accademia dei Lincei 1887, Ser. IV, Rendiconti III 2, Roma 1887, p. 19-35
- GUILLAUMONT, A., Das Evangelium nach Thomas, Koptischer Text, hrsg. und übers. von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Yassah 'Abd al Masiḥ, Leiden 1959
- HAENCHEN, Ernst, Aufbau und Theologie des „Poimandres“, ZThK 53/1956, S. 149-191
- HANSON, Stig, The Unity of the Church in the New Testament, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XIV, Uppsala 1946
- HARNACK, Adolf von, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, II 1 Leipzig 1897, II 2 Leipzig 1904
- HARNACK, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl., Bd. I u. II Tübingen 1931
- HARTMAN, Sven S., Gayōmart, Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran, Uppsala 1953
- HEATON, E. W., The Book of Daniel, Torch Bible Commentaries, London 1956
- HEGEMONIUS, Acta Archelai, hrsg. v. Charles Henry Beeson, GCS 16, Leipzig 1906
- HEGERMANN, Harald, Zur Ableitung der Leib-Christi-Vorstellung, ThLZ 1960, Sp. 839-842
- HENNECKE, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen, hrsg. v. Edgar Hennecke, 1. Aufl. Tübingen u. Leipzig 1904, 2. Aufl. Tübingen 1924
- HENNECKE, Edgar, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, hrsg. v. Edgar Hennecke, Tübingen 1904
- HENNECKE, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen, 3. Aufl. hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher, I. Bd.: Evangelien, Tübingen 1959

- HENNING, Walter Bruno, Zoroaster, Politician or Witch-doctor?, Ratanbai Katrak Lectures 1949, London 1951
- HIGGINS, A. J. B., Son of Man – Forschung since 'The Teaching of Jesus', New Testament Essays, Studies in Memory of Th. W. Manson, ed. by A. J. B. Higgins, Manchester 1959, p. 119–135
- HILGENFELD, Adolf, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884
- HIPPOLYTUS, Refutatio omnium haeresium (Werke III), hrsg. v. Paul Wendland, GCS 26, Leipzig 1916
- HIPPOLYTUS, Widerlegung aller Häresien (Philosophumena), übers. v. K. Preysing, BKV² 40, München (1922)
- HIPPOLYTE de Rome, Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies, Première traduction française avec une introduction et des notes par A. Siouville, I, II, Les textes du Christianisme VI, Paris 1928
- IRENÆUS, Libros quinque adversus haereses ed. W. W. Harvey, Tom. I. II, Cantabrigiae 1857
- IRENÄUS, Fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 2 Bde., BKV² 3–4, Kempten u. München 1912
- JERVELL, Jacob, Imago Dei, Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, FRLANT NF 58, Göttingen 1960
- JOHANNES Chrysostomos, Homiliae in Genesim, Migne PG 53/54, Sp. 21–580
- JOHANNES Chrysostomos, Sermones IX in Genesim, Migne PG 54, Sp. 581–630
- JONAS, Hans, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1: Die mythologische Gnosis, FRLANT 51 (NF 33), 2. Aufl. Göttingen 1954; Teil 2,1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, FRLANT 63 (NF 45), Göttingen 1954
- KÄSEMANN, Ernst, Leib und Leib Christi, Beitr. z. hist. Theol. 9, Tübingen 1933
- KAUTZSCH, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde., Tübingen 1900
- KEPHALAIA, I. Hälfte, Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, hrsg. unter Leitung v. C. Schmidt, Bd. I, Stuttgart 1940
- KESSLER, Werner, Zwischen Gott und Weltmacht, der Prophet Daniel, Die Botschaft des AT 22. Bd., Stuttgart 1950
- KIRSCHNER, Bruno, Ebenbild Gottes, Jüdisches Lexikon Bd. II, Sp. 225f.
- KRAELING, Carl H., Anthropos and Son of Man, Columbia University Oriental Studies Vol. XXV, New York 1927
- LABIB, Pahor, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, Volume I, Cairo 1956
- LEIPOLDT, Johannes, Ein neues Evangelium?, das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen, ThLZ 1958, Sp. 481–496
- LEIPOLDT, Johannes, SCHENKE, Hans-Martin, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, Theologische Forschung 20, Hamburg-Bergstedt 1960
- LEISEGANG, Hans, Der Heilige Geist, I. Band, I. Teil, Leipzig. Berlin 1919
- LEISEGANG, Hans, Die Gnosis, Kröners Taschenausgabe Bd. 32, Leipzig 1924
- LEISEGANG, Hans, Zum iranischen Erlösungsmysterium, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 36/1921, S. 257–264. 289–299
- LENTZ, Wolfgang, SEILER, Hansjakob, TAVADIA, Jehangir C., Yasna 47, ZDMG 103/1953, S. 318–343
- LENTZ, Wolfgang, Yasna 28, Kommentierte Übersetzung und Kompositions-Analyse, AMA 1954, Nr. 16, S. 920–1009
- LIDZBARSKI, Mark, Das Johannesbuch der Mandäer, Gießen 1915
- LIDZBARSKI, Mark, Mandäische Liturgien, Berlin 1920

- LIDZBARSKI, Mark, *Ginzā, der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig 1925
- LIECHTENHAN, R., *Monoïmos*, RE³ 13, S. 372
- LIPSIUS, Richard Adelbert, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, I Braunschweig 1883, II 1 Braunschweig 1887, II 2 Braunschweig 1884, *Ergänzungsheft Braunschweig* 1890
- LIPSIUS, R. A., *Acta Apostolorum apocrypha*, hrsg. v. R. A. Lipsius und M. Bonnet, I Leipzig 1891, II 1 Leipzig 1898, II 2 Leipzig 1903
- MALININE, Michel, *Evangelium Veritatis*, ed. Michel Malinine, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, *Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI*, Zürich 1956
- MEINERTZ, Max, *Theologie des Neuen Testaments II*, Bonn 1950
- MENASCE, P. de, *Les mystères et la religion de l'Iran*, *Eranos-Jahrbuch XI/1944*, Zürich 1945, S. 167–186
- MEYER, Eduard, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 2. Bd. *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret*, Stuttgart und Berlin 1921
- MONTGOMERY, James A., *A critical and exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ICC, Edinburgh 1927
- MOWINCKEL, Sigmund, *Urmensch und „Königsideologie“*, *Studia theologica cura ordinum theologorum Scandinavicornum edita*, Vol. II Fasc. I 1948, Lund 1949, p. 71–89
- MOWINCKEL, Sigmund, *He That Cometh*, transl. by G. W. Anderson, Oxford 1956
- NILSSON, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*, 1. Bd. 2. Aufl. München 1955, 2. Bd. München 1950
- NOCK, A. D., *Corpus Hermeticum Tome I, Traités I–XII, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière*, Paris 1945
- NOTH, Martin, *Gott, König, Volk im Alten Testament, eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung*, ZThK 47/1950, S. 157–191
- NYBERG, Henrik Samuel, *Besprechung von Reitzenstein: Das iranische Erlösungsmysterium*, *Monde Oriental* 17, Uppsala 1923, S. 80–96
- NYBERG, Henrik Samuel, *Forschungen über den Manichäismus*, ZNW 34/1935, S. 70–91
- NYBERG, Henrik Samuel, *Die Religionen des alten Iran, Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft* 43. Bd., Leipzig 1938
- OLERUD, Anders, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951
- ORIGENES, *Opera omnia*, Tomus VIII, ed. C. H. E. Lommatsch, Berlin 1838
- ORIGENES, *De principiis*, hrsg. v. Paul Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913
- ORIGENES, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, hrsg. v. W. A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920
- OTTO, Rudolf, *Reich Gottes und Menschensohn, ein religionsgeschichtlicher Versuch*, 2. Aufl. München 1940
- PERCY, Ernst, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund 1939
- PERCY, Ernst, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena*, *Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1*, Bd. 38, Nr. 1, Lund-Leipzig 1942
- POGNON, H., *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, première partie*, Paris 1898
- ΠΟΡΝΥ, Πέτρ, Σῶμα Χριστοῦ im Epheserbrief, *Ev. Theol.* 20/1960, S. 456–464

- POLOTSKY, H. J., Manichäismus, Pauly-Wissowa, Suppl. VI, Sp. 240-271
- PROCOPIUS Gazaeus, Commentarii in Genesim, Migne PG 87, 1, Sp. 21-512
- PUECH, Henri-Charles, Audianer, RAC Band 1/1943, Sp. 910-915
- PUECH, Henri-Charles, Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Publications du Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion Vol. LVI, Paris (1949)
- PUECH, Henri-Charles, Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte, Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum, Boston 1950, p. 91 bis 154
- PUECH, Henri-Charles, Die Religion des Mani, Christus und die Religionen der Erde, Handbuch der Religionsgeschichte hrsg. v. Franz König, Bd. II, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1956, S. 499-563
- QUECKE, Hans, Eine weitere Seite der koptisch-gnostischen „Abhandlung über den Ursprung der Welt“, Le Muséon 72/1959, p. 349-353
- QUISPEL, Gilles, Gnosis als Weltreligion, Zürich (1951)
- QUISPEL, Gilles, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, Eranos-Jahrbuch XXII/1953, Zürich 1954, S. 195-234
- QUISPEL, Gilles, Neue Funde zur valentinianischen Gnosis, ZRGG 6/1954, S. 289-305
- REDLICH, Alexander, Die Ἀπόφασις des Simon Magus, Archiv für Philosophie, 1. Abt.: Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 23 (NF Bd. 16), Berlin 1910, S. 374-399. 532-548
- REHM, Bernhard, Die Pseudoklementinen I, Homilien, hrsg. v. Bernhard Rehm, GCS 42, Berlin 1953
- REITZENSTEIN, Richard, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904
- REITZENSTEIN, R., Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur, SHA 1917, Abh. 10
- REITZENSTEIN, R., Besprechung von C. F. G. Heinrich: Die Hermesmystik und das Neue Testament, Leipzig 1918, GGA 180/1918, S. 241-274
- REITZENSTEIN, R., Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, SHA 1919, Abh. 12
- REITZENSTEIN, R., Iranischer Erlösungsglaube, ZNW 20/1921, S. 1-23
- REITZENSTEIN, R., Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921
- REITZENSTEIN, R., Vorchristliche Erlösungslehren, Kyrkohistorisk Årsskrift 1922, Uppsala 1922, S. 94-128
- REITZENSTEIN, R., Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, Histor. Zeitschr. 126 (3. F. 30)/1922, S. 1-57
- REITZENSTEIN, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1927
- REITZENSTEIN, R. und SCHAEDEr, Hans Heinrich, Studien zum antiken Synkretismus, aus Iran und Griechenland, Studien der Bibliothek Warburg VII, Leipzig-Berlin 1926
- ITTER, Hellmut, Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921/22, Leipzig 1923, S. 94-124
- ROST, Leonhard, Zur Deutung des Menschensohnes in Daniel 7, Gott und die Götter, Festgabe für E. Fascher zum 60. Geburtstag, Berlin (1958), S. 41-43
- RUDOLPH, Kurt, Die Mandäer, I. Prolegomena: Das Mandäerproblem, II. Der Kult, FRLANT NF 56. 57, Göttingen 1960. 1961
- SCHAEDEr, Hans Heinrich, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924/25, Leipzig-Berlin 1927, S. 65 bis 157

- SCHEFTELOWITZ, J., Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums, Gießen 1922
- SCHEFTELOWITZ, J., Der göttliche Urmensch in der manichäischen Religion, ARW 28/1930, S. 212-240
- SCHENKE, Hans-Martin, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Berlin 1958, Göttingen 1959
- SCHENKE, H.-M., „Das Wesen der Archonten“, eine gnostische Originalschrift aus dem Funde von Nag-Hamadi, ThLZ 1958, Sp. 661-670
- SCHENKE, H.-M., Das Evangelium nach Philippus, ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi, ThLZ 1959, Sp. 1-26
- SCHENKE, H.-M., Vom Ursprung der Welt, eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hamadi, ThLZ 1959, Sp. 243-256
- SCHLIER, Heinrich, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Beih. z. ZNW 8, Gießen 1929
- SCHLIER, Heinrich, Christus und die Kirche im Epheserbrief, Beitr. z. hist. Theol. 6, Tübingen 1930
- SCHLIER, Heinrich und WARNACH, Viktor, Die Kirche im Epheserbrief, Beiträge zur Kontroverstheologie 1, Münster 1949
- SCHLIER, Heinrich, κεφαλὴ, ThWB III, S. 672-682
- SCHLIER, Heinrich, Corpus Christi, RAC 3, Sp. 437-453
- SCHLIER, Heinrich, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf (1957)
- SCHMIDT, Carl, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, hrsg. v. Carl Schmidt, TU VIII Heft 1/2, Leipzig 1892
- SCHMIDT, Carl, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment untersucht, TU NF IX 1, Leipzig 1903
- SCHMIDT, Carl, Pistis Sophia, hrsg. v. Carl Schmidt, Coptica II, Hauniae 1925
- SCHMIDT, Carl, Koptisch-Gnostische Schriften, 1. Bd., hrsg. v. Carl Schmidt, 2. Aufl. bearb. v. Walter Till, GCS 45 (13), Berlin 1954
- SCHMITHALS, Walter, Die Gnosis in Korinth, FRLANT NF 48, Göttingen 1956
- SCHNEIDER, Johannes, Rezension von Schlier: Christus und die Kirche im Epheserbrief, ThLZ 57/1932, Sp. 79-81
- SCHREY, Heinz-Horst, Die alttestamentliche Forschung der sogenannten Uppsala-Schule, ThZ 7/1951, S. 321-341
- SCHWAB, Moïse, Le Talmud de Jérusalem, trad. par Moïse Schwab, T. 1-11, Paris 1871-1890
- SCHWEIZER, Eduard, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, ThLZ 1961, Sp. 161-174
- SCHWEIZER, Eduard, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, ThLZ 1961, Sp. 241-256
- SCHWEIZER, Eduard, σῶμα, ThWB VII (erscheint demnächst)
- SCOTT, R. B. Y., „Behold, he cometh with clouds“, NTSt 5/1959, p. 127-132
- SCOTT, Walter, Hermetica, edited by Walter Scott, Vol. I-IV, Oxford 1924-1936
- SEEBERG, Erich, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums, Leipzig 1929
- SEEBERG, Erich, Wer ist Christus?, Samml. gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theologie u. Religionsgeschichte 183, Tübingen 1937
- SEEBERG, Erich, Entstehung und Entwicklung des Christentums bis zum Aufbau der antiken Reichskirche, Die Neue Propyläen-Weltgeschichte hrsg. v. Willy Andreas, Bd. 1 Berlin (1940), S. 373-424

- SEESEMAN, H., Rezension von Käsemann: Leib und Leib Christi, ThLZ 59/1934, Sp. 6-8
- SJÖBERG, Erik, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, Skrifter utgivna av Kungl. humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund XLI, Lund 1946
- SJÖBERG, Erik, בן אדם und בן אנוש im Hebräischen und Aramäischen, Acta Orientalia, Vol. XXI, Hauniae 1950/51, p. 57-65. 91-107
- SLOTKI, Judah J., Daniel, Ezra and Nehemiah, Soncino Books of the Bible [13], London and Bournemouth 1951
- STAERK, W., Soter, die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem, 1. Teil: Der biblische Christus, Beitr. z. Förd. christl. Theol., 2. Reihe, 31. Bd., Gütersloh 1933
- STAERK, W., Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie (Soter II), Stuttgart und Berlin 1938
- STRACK, Hermann L. und BILLERBECK, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I-IV München 1922-1928, Bd. V München 1956
- TALMUD, Der Jerusalemische Talmud, Berlin 1920
- TANCHUMA, Midraš Tanchuma, Krakau 1803
- THEODOR, J., Bereschit Rabba, hrsg. v. J. Theodor und Ch. Albeck, Berlin 1912 bis 1936
- THEODORETUS Cyrensis, In loca difficilia Scripturae sacrae quaestiones selectae, Migne PG 80, Sp. 75-858
- THEODORETUS Cyrensis, Compendium haereticarum fabularum, Migne PG 83, Sp. 335-556
- THEODORUS bar Kōnī, Liber scholiorum, edidit Addai Scher, CSCO Scriptorum Syri II 65/66, Parisiis 1910-1912
- TIEDEMANN, Dieterich, Hermes Trismegists Poemander, Berlin und Stettin 1781
- TILL, Walter C., Die Gnosis in Aegypten, La parola del passato IV, Napoli 1949, p. 230-249
- TILL, Walter C., The Gnostic Apocryphon of John, The Journal of Ecclesiastical History 3, London 1952, p. 14-22
- TILL, Walter C., Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hrsg. v. Walter C. Till, TU 60 (V, 5), Berlin 1955
- TILLMANN, Fritz, Der Menschensohn, Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde, Bibl. Stud. hrsg. v. O. Bardenhewer XII. Bd., 1. u. 2. Heft, Freiburg i. B. 1907
- TITI Bostreni, quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece, hrsg. v. Paul Anton de Lagarde, Berlin 1859
- TITI Bostreni, contra Manichaeos libri quatuor syriace, hrsg. v. Paul Anton de Lagarde, Berlin 1859
- VIOLET, Bruno, Die Esra-Apokalypse (IV. Esra), erster Teil: Die Überlieferung, GCS 18, Leipzig 1910
- VIOLET, Bruno, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt, GCS 32, Leipzig 1924
- VÖLKER, Walther, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Samml. ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschr. hrsg. v. G. Krüger, Neue Folge 5, Tübingen 1932
- WALDSCHMIDT, Ernst und LENTZ, Wolfgang, Die Stellung Jesu im Manichäismus, ABA 1926,4

- WESENDONK, O. G. von, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, Hannover 1924
- WIDENGREN, Geo, The great Vohu Manah and the Apostle of God, Studies in Iranian and Manichæan Religion, UUA 1945,5, Uppsala-Leipzig 1945
- WIDENGREN, Geo, Der iranische Hintergrund der Gnosis, ZRGG 4/1952, S. 97 bis 114
- WIDENGREN, Geo, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Numen I/1954, S. 16-83, Numen II/1955, S. 47-134
- WIKENHAUSER, Alfred, Die Kirche als der mystische Leib Christi, 2. Aufl. Münster 1940
- WILSON, R. McL., The Early History of the Exegesis of Gen. 1. 26, Studia Patristica ed. by K. Aland and F. L. Cross, Vol. I (TU 63), Berlin 1957, p. 420-437
- WILSON, R. McL., The Gnostic Problem, A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy, London 1958
- WÜNSCHE, Aug., Der Midrasch Kohelet, ins Deutsche übertr. v. Aug. Wünsche, Bibl. Rabbinica Lfg. 1. 3, Leipzig 1880
- WÜNSCHE, Aug., Der Midrasch Bereschit Rabba, ins Deutsche übertr. v. Aug. Wünsche, Bibl. Rabbinica Lfg. 2. 4. 5. 8. 10. 11, Leipzig 1880/81
- WÜST, Walther, Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe?, ARW 36/1939, S. 234-249
- ZAHN, Theodor, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, II 1 Erlangen und Leipzig 1890, II 2 Erlangen und Leipzig 1892
- ZENO Veronensis, Tractatus, Migne PL 11, Sp. 253-528
- ZOEGA, Georg, Catalogus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur, Romae 1810

Namen- und Sachregister

- Abba bar Kahana 127
 'Abd al Masih 7⁴
 Acha 125²⁷, 133
 Achamoth 10, 11, 95
 Achtes Buch Mosis 24
 Achtheit 49
 Acta Archelai 118, 119
 Actus Petri cum Simone 98
 Adakas 14, 105
 Adam 6-9, 12-14, 23f., 32, 35f., 40-42, 46¹¹, 50-58, 62, 65-67, 69f., 73-77, 94, 96, 99, 101, 105f., 108, 110, 115 bis 118, 127-129, 131, 136-138, 141f., 150-152, 154, 156
 Adam, A. 25⁶⁴, 30¹²⁰, 72³, 73⁷, 110⁹
 Adamas 6f., 13-15, 50f., 57
 Adamānūs 97, 128
 Adam Kasia 14, 105
 Agathos Daimon 69
 Ägypten 149
 Ägypter 57, 59, 149
 Ägypterevangelium 15
 ägyptisch 23, 52, 56, 152
 Ahriman 18
 Ahura Mazda 26, 149
 Aion 29, 149
 Alexander von Lycopolis 42, 114, 119
 Alexandria 56
 Allegorie 57, 72-74, 76, 78-83, 87f., 92f.
 allegorisch 72, 75, 80-83, 85f.
 allegorisieren 70, 79, 81, 87
 Allegorisierung 79, 83
 Allgott 17, 108, 150, 153, 155f.
 Allwesen 17¹⁴
 Alter der Tage 147¹⁸, 149
 Ambrosius 139
 Amēřētāt 27
 Ameša Spenta 26f.
 Ammi 126
 Anastasius Sinaita 142
 Andreas (Apostel) 92
 Andreas, F. C. 21, 23, 40¹⁸, 110, 112^{19, 20}
 Angad Rōšnān 22
 *Ανδρωπος 9f., 13-15, 32¹³⁶, 39, 46, 48, 57f., 106
 Anthropus 7f., 15, 31f., 38, 46-48, 59, 67, 69f., 145
 Anthropus-Mythus 1, 3, 31, 67, 145
 Antimimos 53, 55
 Apokalyptik 31, 144, 146, 148
 Apokryphon Johannis 6f., 34-36, 38, 40-43, 47, 49f., 63-68, 71, 76, 78f., 81-83, 88f., 96, 107, 120
 Apophasis 84f., 121
 Apostelgeschichten 14
 Aqiba 127, 131f.
 Archigenetor 49, 80, 91
 Archont(en) 32, 35f., 40¹⁴, 41-43, 51, 53-55, 61f., 65-67, 73-76, 78, 80, 86, 89-91, 97f., 108-110, 113²³, 115-118, 120
 Armaiti 27
 Āša 27
 'Ašaq̄lūn 110, 111¹⁷
 Asenas 52, 56
 Asi 126
 Asonakes 24
 Āsrēštār 40, 111f.
 Assyrier 57, 59
 Astrologie 17
 astrologisch 96
 Äthiopisches Henochbuch 145, 147-150
 Attis 59
 Audianer 136
 Audius 136
 Augustin 30¹²⁰, 42, 113, 119, 139
 Avesta 24
 Āz 109, 111f.

- Babylon 29
 babylonisch 17, 21, 29, 145, 152
 Bacher 128⁸⁵
 Bailey 18¹⁶, 19^{19,21}
 Barbelo 7, 107
 Baruch 24
 Baruchbuch 24
 Bauer 28, 151
 Baumgartner 144⁴, 145¹⁰, 146¹⁶, 149³¹
 Beliar 93
 Benaja 128
 Ben Azzai 127, 132⁴⁹
 Bentzen 140³¹, 150⁸⁵, 151-153
 Berechja 128
 Bernhardt 152⁴⁴
 Berthelot 52
 Betagtes Haupt 149²⁸
 Bilderreden 145
 Bitos 52
 Blochet 97¹²
 Böhlig 49¹, 101^{28,29}
 Bonnet 104
 Bornkamm 28
 (Der) Bote 110
 Bousset 16-21, 25f., 28-31, 33f., 36, 46^{5,8}, 47¹², 54, 58f., 67, 99, 101²⁷, 108, 116³³, 119³⁸, 123, 124²³, 144, 145⁵, 146, 148-151, 153
 Bowman 144¹
 Boyce 21³⁹, 22
 Brandt 14³²
 Buch Ω 34, 52, 66
 Buddha 21f.
 Bultmann 1-3, 28
 Burghardt 140⁹⁵
 Cerfaux 2
 Chadwick 140⁹⁵
 Chaldäer 52, 57, 59
 chaldäisch 26
 Chama bar Chanina 125²⁶
 Chanina 125
 Chanina bar Isaak 133
 Chelbo 128²⁷
 Christensen 17^{10,11,12,14}, 18, 93^{69,70}
 Clemen · 149³¹
 Clemens von Alexandria 96, 121, 137⁷⁴
 Codex Jung 15
 Cohn 122¹⁰
 Colpe 2¹⁵, 21³³, 25⁶⁴
 Coppins 153⁴⁵
 Corpus Hermeticum 69
 Cullmann 28, 150³⁵, 151f.
 Cumont 110^{3,5,9}
 Cyriacusgebet 25
 Cyrill von Alexandria 140⁹⁵
 Daēnā 27
 Daniel 145, 147f.
 Deimel 2
 Demiurg 34, 36, 44, 49, 57, 66f., 73, 78-81, 87-92, 95, 97-99, 106, 114, 117, 121
 De natura boni 113
 Derdekeā 86⁵¹
 δεῦτερος Θεός 16
 Dibelius, M. 2, 28
 Dibelius, O. 9¹²
 Diodor von Tarsus 138
 Dodd 32¹³⁶, 44¹, 46¹¹, 47¹³
 Dorese 4²², 6^{3a}, 7⁵, 8, 15, 49¹, 86⁵¹, 91⁶⁵, 92⁶⁶
 (Dritter) Gesandter 14, 40-42, 51, 102, 109, 111¹³, 112, 114-119
 Drower 14
 Duncan 148²¹
 Ebenbildlichkeit 37, 39, 124, 127-143, 153
 El 149
 Eleasar 128f., 131, 133
 Eleasar ben Asarja 128²⁷, 132
 electus 22, 103
 Emerton 153⁴⁵
 Ennoia 8, 81
 Epimetheus 53
 Epinoia 38, 67, 76-78, 84f.
 Epiphanius 9, 34, 102, 135-138
 Epistula Fundamenti 42, 113f.
 Erlöster Erlöser 3f., 21, 25⁶⁴, 26-30, 103³⁶, 105³⁸, 144f., 148, 155f.
 Erlösungsmysterium 20-22
 Erster Gesandter 109, 113²³, 118
 Erster irdischer Mensch 6, 16¹, 48, 57f., 100
 Erster Mann 14
 Esaldaios 57
 Eschatologie 24, 144, 151f.
 Esra-Apokalypse (= IV. Esra) 146 bis 148
 essäisch 31
 Eucherius 136

- Eugnostos 9
 Eva 40, 53, 56, 72-75, 77, 96, 108,
 110, 117f., 131, 141f.
 Evangelium der Eva 102f.
 Evangelium Veritatis 95
 Ferguson 52, 56¹²
 Festugière 44^{1,2,3}, 45⁴, 52, 53^{4,5,6},
 54^{7,8}, 56¹²
 Ficker 98¹⁶, 99, 100²⁰
 Firdusi 93
 Flügel 118³⁷
 Foerster 10¹⁸, 94³
 Fravaši 149, 152
 Freiseele 27
 Gabaleoths 142
 Gathas 25⁶⁰, 27
 Gayo-maretan 16f., 150f.
 Gayomart 17f., 25, 32¹⁸⁶, 108, 110,
 112, 155
 Genesis 31, 32¹⁸⁶, 46, 56, 64, 123, 134,
 150
 Gennadius Constantinopolitanus 140
 Georg von Laodicea 134⁵⁸
 Gfrörer 123
 Giblet 121⁹
 Ginza 39, 105
 Ginzberg 135⁶⁰
 Goossens 2
 gottesebenbildlich 66
 Gottesebenbildlichkeit 37-41, 48, 64,
 70, 121, 124, 126-129, 131, 134⁵⁷,
 136-140, 143
 Götze 19²²
 Gregor von Nyssa 136, 142
 Greßmann 22, 26, 123¹⁹, 124²³, 145^{5,12},
 149f.
 Grundmann 146¹⁵
 Guidi 39^{5,6}
 Guillaumont 7⁴
 Hämonier 57, 59
 Haenchen 44¹, 48, 84³⁶, 85⁴¹
 Hanson 2, 3¹⁶
 Harnack 100²⁰, 136⁷¹, 139⁹⁰, 140⁹⁷
 Hartman 19^{19,20,21}
 Härüs 97
 Haurvatât 27
 Hawwâ 105f.
 Heaton 148²⁰
 Hebräer 52f., 56
 Hebräerbrieff 37
 Hegemonius 118
 Hegermann 2¹⁵
 Heimarmene 45, 48, 53f.
 Hennecke 81⁰, 98¹⁶, 99¹⁹, 100²⁰, 102,
 103³⁶
 Henning 14³³, 21, 22⁴⁰, 27^{82,88}, 40¹⁸,
 110, 112^{19,20}
 Henoch 149
 Herakleon 9-11
 Hermes 24, 52f., 56, 97
 hermetisch 23, 56, 96, 128
 Hesiod 53
 Higgins 144⁴
 Hilgenfeld 85⁴¹, 86⁵¹, 94³
 Hillel 130
 Hippolyt 13, 15, 24, 57, 84f., 86⁵¹, 88,
 106
 Hochbetagter 147, 149
 homo 7-9
 Horus 149
 Hosaja 127
 Huwidagmân 22
 Hyle 109, 111¹², 113²⁴, 114-118
 Iber 146¹⁵
 Ichseele 27
 Ideenlehre 37
 Indien 16, 150
 indisch 17, 28, 151
 indo-iranisch 151f.
 Iran 3, 19, 28, 108, 145, 149-151
 iranisch 18-30, 32, 108, 110, 144,
 150-152, 155
 Irenäus 9, 11^{19,20}, 81, 88f., 137-139
 Jakob 131f.
 Jakob (I.) 132
 Jaldabaoth 34-36, 49f., 61, 66, 73,
 78, 80f., 89-91, 95
 Jervell 121^{2,9}, 124²², 134⁵⁷
 Jesus patibilis 30¹²⁰
 Johannesakten 103
 Johannes Chrysostomos 138
 Jonas 9¹³, 20, 72f., 74⁸, 86⁵¹
 Jonathan 120
 Josua bar Nehemia 128, 133
 Josua ben Levi 126
 Josua von Sichnin 126
 Juda 125, 129
 Juda bar Simon 128

- Judas 92
 Justin 24, 96
 Käsemann 1-4, 28, 155f.
 Kennedy 124²⁰
 Kephalaia 40, 116
 Kohen bar Dala 129
 Konow 17⁷
 Körperseele 66
 Kraeling 13, 14^{27, 28, 32}, 25f., 29, 144f., 146¹⁴, 148-151
 Krause 6^{3a}
 Kümmel 28
 Labib 6^{3, 3a}, 49¹
 Leib Christi 1, 2^{5, 10, 14, 15}, 3, 155f.
 Leib (des Erlösers) 2f.
 Leib (des Urmenschen) 16
 Leipoldt 7^{4, 8}, 9¹⁴, 61^{1, 2}, 62³, 75^{9, 16}
 Leisegang 85⁴¹, 86⁵¹, 124²¹
 Lentz 4, 22, 25⁶⁰, 27⁸⁸
 Levi 125²⁶, 126
 Libyer 57, 59
 Lichtseele 66
 Lidzbarski 5, 14, 39, 106³⁹
 Liechtenhan 15³⁷
 Lipsius 98, 101²⁵, 104
 Loofs 139⁸⁰
 Makroanthropus 153
 Makrokosmos 17⁶, 19, 114
 Mandā d Haijē 14, 105
 Mandäer 13, 23, 25, 39
 mandäisch 5, 20, 23, 25, 31, 105
 Mandäismus 24
 Mani 20, 22, 24, 28, 100, 108, 110, 113-115, 119, 148
 Manichäer 24, 26, 30¹²⁰, 114, 118
 manichäisch 5, 19-24, 25⁶⁴, 26f., 30^{120, 121}, 31, 32, 42, 51, 67, 72f., 101f., 108-110, 113f., 116, 118f., 148, 155
 Manichäismus 14, 16, 19, 23, 33, 40-42, 67, 100f., 103, 108, 109², 118f., 148, 154f.
 Manu 150f.
 Manuhmēš 112
 Manvahnēd 26
 Marduk 25, 29, 145
 Markosier 80, 81²⁸, 95⁶, 121
 Markus 9, 70
 Martyrium Petri 99-101
 Martyrium Philippi 100f.
 masculus 8
 Masyag 18, 110¹¹, 150f.
 Masyanag 18, 110, 112, 150f.
 Mazan 40, 111f.
 mazanisch 40, 112
 Meder 52
 Medinet Mahdi 4
 Meinertz 2
 Melito von Sardes 136
 Menasce 3²⁰, 25⁶⁰, 27⁸⁸
 Menschensohn 15, 29-31, 144-152, 154
 Mesopotamien 145, 150
 mesopotamisch 25
 Messias 29, 145-147, 150f., 154
 Methodius 142
 Meyer 31f., 46⁶, 146¹⁴, 149
 Michael 92
 Mikrokosmos 17⁶, 19, 114, 150, 153
 Mithra 18, 26, 149
 Mithrasreligion 18, 26
 Moe 153⁴⁵
 Monoimos 15
 Montgomery 148²¹
 Morgenstern 153⁴⁵
 Mowinkel 64¹, 144⁴, 145⁹, 147¹⁷, 153⁴⁵
 Naassener 13²⁵, 16
 Naassenerhymnus 24
 Naassenerpredigt 13, 23f., 34, 57-60, 62f., 65-68, 71, 100
 Nag-Hamadi 3f., 6, 34, 49, 86⁵¹, 89⁵⁵
 Nag-Hamadi-Schriften 15
 Narisah 111
 Nebrōēl 110, 111¹⁷
 Nikotheos 52
 Nilsson 31f., 46, 69²
 Nock 44
 Noth 152⁴⁴
 Nous 9, 13, 26, 44-46, 84-86, 90, 106, 122-124, 140, 142
 Nyberg 21³⁹, 23⁵⁴, 25^{59, 61, 62, 63}, 26⁷¹, 27f.
 Olerud 17^{6, 13}, 18, 19^{19, 20, 22}
 Origenes 135, 136⁶⁴, 137
 Ormazd 18f.
 Otto, R. 17, 149, 151f.
 Pañarion 102
 Pandora 53
 Paradies 32, 53-56, 70, 72, 74, 78, 101, 150f., 153

- Paradieseskönig 127, 150-153
 Paraphrase des Sëem 15, 86⁵¹, 91⁶⁵, 92
 Paraphrasis des Seth 86⁵¹
 Parsismus 16, 29
 Parther 52
 Pehlevi-Literatur 18f.
 Peraten 40
 Percy 2, 25⁶⁴, 103³⁶, 105³⁸
 Perlenlied 25⁶⁴
 Persien 17, 53
 persisch 21, 24, 92
 Petrus 39, 98f., 125
 Petrus-Akten 100
 Philippus 100f.
 Philippus-Evangelium 9, 11
 Philo 31, 46, 121-124, 135
 philonisch 31
 Photinos 134⁵⁸
 Phrygier 57, 59
 Picatrix 97
 Pistis Sophia (Äon) 49, 90, 91
 Pistis Sophia (gnost. Schrift) 12
 Planeten 17, 45, 97, 105, 112
 Platon 52
 platonisch 31f., 37
 Plotin 24
 Pognon 110^{3,5,9}
 Poimandres 13, 16, 17⁵, 23f., 31, 34,
 38, 44-49, 51f., 54f., 58, 60, 63,
 65-68, 84³⁶, 100
 Pokorný 2¹⁵
 Polotsky 14³³, 40¹³, 113^{21,24}, 114²⁶
 Procopius Gazaëus 137, 140f.
 Prometheus 53f.
 Protanthropos 16
 Protarchon 35f.
 Ptolemäer (Gnostiker) 9, 88, 121
 Ptolemäer (Könige) 52, 56
 ptolemäisch 95
 Puech 4²², 6^{3a}, 7⁴, 8¹⁰, 15⁴¹, 30, 95⁴,
 102^{31,33,35}, 103³⁶, 109², 110¹⁰, 136⁶⁶
 Purusha 17
 Qolastā 14
 Quecke 49¹
 Quispel 7⁴, 15⁴⁰, 32f., 36, 46⁶, 54, 67,
 70, 95⁴, 118
 Rab 125, 129
 Rabbi 125²⁷
 Re-Atum 149
 Redlich 85⁴¹
 Reitzenstein 3-5, 14³², 17, 20-31, 36,
 39³, 46, 48, 52, 54^{7,8}, 57-59, 97, 99,
 110^{4,9}, 123, 144, 145⁵, 146, 148-151,
 153, 156
 Ritter 97
 Rivāyat parsie 93
 Rost 147¹⁸, 149
 Rudolph 14^{29,30,31,32}
 Sabaoth 80
 Saklas 91, 111¹⁷, 117
 Salomon von Basra 24
 salvator salvandus 30¹²⁰
 Samael 49, 90f.
 Samothraker 57, 59
 Samuel bar Nachman 120, 126, 128³⁷
 Saošyant 149, 152
 Saturnil 42, 96, 120
 Schaeder 17^{9,10,12}, 21³⁹, 22⁴⁵, 25⁶⁴,
 41¹⁹, 97^{13,14}, 110^{4,9}, 114^{27,29}, 149
 Schapurakan 40¹³, 110
 Scheffelowitz 14³³, 31
 Schenke 7^{4,6}, 9¹⁴, 61^{1,2}, 62³, 75^{9,16},
 89⁵⁵
 Scher 110^{3,5}
 Schlange 72-75, 77f., 89, 129
 Schlier 1-4, 28, 104, 155
 Schmidt, C. 12f., 89⁵⁵, 100²⁰
 Schmithals 3, 28f., 144f., 148-150
 Schneemelcher 8¹⁰, 102^{31,33,35}, 103³⁶
 Schneider, J. 2
 Schrey 152⁴⁴
 Schulz 146¹⁵
 Schweizer 2¹⁵, 146¹⁵
 Scott, R. B. Y. 148²⁰
 Scott, W. 31f., 46, 48, 52, 56¹²
 Seeberg 29
 Sëem 15, 86⁵¹
 Seesemann 2
 Seiler 25⁶⁰
 Serapeum 52
 Seth 22, 129
 Sethianer 13, 85f., 106
 Siegel 38f., 41, 70, 118
 siegeln 39, 117
 Simai 133
 Simeon ben Laqisch 128³⁷, 130f.
 Simlai 124, 131⁴⁶
 Simon (Magus) 84, 121, 125
 Sjöberg 132⁵¹, 144^{2,4}, 145¹², 146¹³

- Slotki 145¹¹
 Sophia 10, 32-35, 38, 41, 66-68, 73,
 79, 81-83, 88f., 95, 108, 125, 155
 Sophia Jesu Christi 8, 34, 107
 Sraoša 149
 Staerk 46¹¹, 93⁷¹, 127³², 149³¹,
 150-152 154⁴⁶
 Steindorff 92⁶⁸

 Tanchuma 128
 Taphdai 133
 Tatian 138⁸¹
 Tavadia 25⁶⁰
 Teufel 92
 Theodor bar Koni 72f., 110, 119
 Theodor von Mopsuestia 140f.
 Theodoret (von Kyrrhos) 81, 140
 Thomas-Evangelium 7
 Thomas-Psalmen 25⁶⁴
 Thot 52
 Till 6¹, 7⁴, 87^{8,10}
 Tillmann 149³¹
 Titellose Schrift 7, 34, 49, 51, 55, 60f.,
 63, 79f., 83, 90
 Titus von Bostra 42, 115, 119
 Tödt 146¹⁵
 Turbo 118
 Turfan 5, 21, 26, 40, 110

 ugaritisch 149
 (van) Unnik 95⁴
 Urkönig 92, 152f.
 Urmensch 14, 16f., 19-23, 25f., 28f.,
 31-33, 38, 44, 46-48, 52, 54-60, 62,
 64-68, 70f., 96, 98-105, 108f., 113²³,
 118f., 123f., 144f., 148-153, 155
 Urriese 17-20, 108, 153
 Urrind 18
 Urstier 18

 Vahman 26
 Valentinianer 9f., 11¹⁹, 34, 38, 70,
 79, 83, 88, 107⁴⁴, 121
 valentinianisch 9-12, 88, 95
 Valentinianismus 32
 Valentinus 9, 11²⁰, 94-96
 Verhandlung über die drei Naturen
 15
 Vielhauer 146¹⁵
 Vohu Manah 26f.

 Waldschmidt 22⁴²
 Warnach 1¹
 Weltgott 17, 153, 156
 Wendland 122¹⁰
 Wesen der Archonten 7, 61f., 65-68,
 74f., 78f., 90, 96, 100, 120
 Wesendonk 21³⁹
 Wesenseinheit 38-41, 96
 Wesensgleichheit 69
 Wesensidentität 102
 Widengren 4, 19²², 26-28
 Wikenhauser 2-4
 Wilson 3²⁰, 84³⁷, 121^{7,9}, 124^{20,31}, 134⁵⁶,
 135⁵⁹, 137⁷⁴, 138⁸¹, 139⁹⁰
 Wüst 27⁸⁸

 Yama 150f.
 Yami 150f.
 Yima 92, 150f.
 Yimšed 93

 Zahn 100²⁰
 Zarahušt 22
 Zarathustra 19, 21, 24f., 27⁸⁸, 149
 Zarathustrafragment 21-23, 25⁶⁴
 zarathustrisch 22, 25⁶⁰
 Zarathustrismus 25
 Zeno von Verona 137
 Zervan 149
 Zeus 53
 Zoega 92^{67,68}
 zoroastrisch 17-19, 26f.
 Zosimus 15f., 34, 47, 52, 54-56, 58,
 60, 62, 65-68, 71, 99-101
 Zweiter Gesandter 102, 109, 119

Stellenregister

Koptische Gnosis

AJ

BG 22,9 7
 22,15f. 7
 27,19f. 7
 29,10 7
 35,3f. 7
 35,3-10 67¹⁰
 37,18-21 78²¹
 38,15-17 66⁷
 42,15-18 66⁷
 44,9-19 89⁵⁶
 44,19-45,19 81³⁰
 47,14-49,9 34f.
 47,15 7
 47,15f. 7
 48,2f. 7
 48,14-50,14 65³
 49,5f. 7
 49,6-9 41
 50,15-52,1 100²¹
 51,17-52,1 35, 66⁷
 52,8-15 66⁵
 53,6f. 66
 53,8 66⁸
 54,11-55,13 65⁴
 55,12 66⁹
 55,13f. 66
 57,8-58,7 76¹⁸
 60,16-61,7 76¹⁸
 62,3-63,9 78²¹
 63,18-64,1 41
 67,12f. 66⁶
 71,12-14 7
 Lab I 53,7 7
 54,3f. 7
 56,32 7
 58,7-9 78²¹
 58,17f. 62
 61,5-13 89⁵⁶

Lab I 61,13-26 81³⁰

62,13-63,13 35
 62,14 7
 62,15 7
 62,23 7
 63,2-5 41
 63,10f. 7
 63,11-13 41
 67,25-33 35f.
 70,3-15 76¹⁸
 71,24-35 76¹⁸
 72,8-32 78²¹
 CG I 7/8 7
 9,4f. 7
 13,1f. 7
 15,19-21 62
 36,25-37,1 7

Ägypterevangelium

CG I 40-69 15
 49-51 15

Eug.

CG I 70-90 8⁹
 76,23f. 9
 77,10f. 9
 77,14 9
 78,3f. 9
 81,12 9
 81,13 9
 81,21 9
 85,10 9
 85,11ff. 9
 85,21f. 9
 88,6f. 9
 89,8f. 9

Thomas-Evangelium

Lab I 86,8 7
 98,20 7

WA

Lab I 134-145 61¹
 134,27-135,8 90⁵⁹
 135,11-136,16 61
 135,11-141,13 75¹⁷
 135,15-20 62
 136,24-137,3 74
 137,3-17 75¹⁵
 137,11 75¹³
 137,15 62, 75¹⁴
 137,19 62
 137,31 75¹²
 137,31-139,7 74
 137,32 75¹⁰
 138,6 75¹⁰
 138,11 75¹¹
 139,2 7
 142,16-26 90⁵⁹
 143,2-13 90⁵⁹
 144,33f. 8
 145,18 8

UW

Lab I 145-158 49¹
 148,29-149,2 80²⁴, 90⁵⁹
 151,2-32 90⁵⁹
 151,17-21 49
 151,19 7
 152,2 7
 152,11-13 80²⁴
 155,25-34 90⁵⁹
 155,26f. 7
 156,2-159,34 49¹
 156,21 7, 50
 156,22f. 51
 156,23 7, 50
 159 49¹
 159,7 7, 50
 159,9f. 50⁴
 159,19f. 50⁴

SJC

BG 92,9-11 8
 93,15 8
 94,9-11 8
 95,5 8
 95,9 8
 96,12 8
 98,11 8
 98,11f. 8
 98,16 8

BG 100,6

100,14 8
 101,7 8
 102,15f. 8
 108,2 8
 108,9 8
 108,10f. 8
 109,4f. 8
 113,14f. 8
 115,18-116,1 8
 121,1f. 8
 124,2 8
 124,6 8

Philippus-Evangelium

Spr. 15 (Lab I 103,6-14) 12
 103,12 12
 Spr. 28 (Lab I 106,17-22) 12
 106,17 12
 106,18 12
 106,18f. 12
 106,20f. 12
 Spr. 30 (Lab I 106,26-32) 12
 106,31 12
 Spr. 40 (Lab I 108,15-34) 10
 108,23f. 10
 108,26-28 11
 Spr. 54 (Lab I 111,25-30) 12
 111,29f. 12
 115,20 11
 Spr. 100 (Lab I 123,14-21) 10
 123,19 10
 123,20f. 10
 Spr. 101 (Lab I 123,21-25) 10
 123,22 10
 Spr. 102 (Lab I 123,25-124,4) 11
 123,36-124,2 11
 124,1 11
 124,1f. 11
 124,2f. 11
 Spr. 106 (Lab I 124,22-31) 12²⁴
 Spr. 116 (Lab I 127,31-128,5) 12
 128,4 12
 Spr. 120 (Lab I 129,14-21) 11
 Spr. 123 (Lab I 130,26-132,14) 12
 130,33 12

Evangelium Veritatis

CJ 17,18-21 95
 17,28-36 95

Pistis Sophia

Coptica II 126,1-15 13

126,5f. 13

285,16 12

319,19f. 12

329,24 12

329,26f. 12

330,2 12

2. Buch Jeu (C. Schmidt: Gnost. Schr. aus dem Cod. Brucianus)

122,16 13

Unbekanntes altgnostisches Werk (C. Schmidt: Gnost. Schr. aus dem Cod. Brucianus)

227,2 13

227,17f. 13

229,15 13

232,6 13

259,6 13

259,8 13

259,9 13

259,13 13

260,3 13

266,22 13

266,27 13

267,2 13

270,3 13

270,7 13

Sonstige christliche Gnosis

Clem. Alex. Strom.

II 36,2-4, Stählin II 132,6-16 9, 94¹

IV 13,90,3f., Stählin II 288,1-9 121⁷

Exc. ex Theod.

47, Stählin III 121,17-122,8 79²²

47,1-3 95⁵

50,1-3 121⁶

Herakleon-Fragment Nr. 35 bei Origenes Joh. Com. XIII 49

(Völker 78f.) 10

Völker 79,4 11

Völker 79,4f. 10

Ps. Clem. Hom.

XVI 11f., Rehm 223,23-224,6 125

Od. Sal.

4,7f. 38

8,15c 39

8,22 30¹²⁰

Od. Sal. 13,1-3a 39

42,17f. 30¹²⁰

Heidnische Gnosis

Corpus Hermeticum (Ausgabe von Nock)

I 9, N. 9,16-20 67¹⁴

I 12-19 13, 44, 47¹³

I 12, N. 10,15s. 46, 47

I 12, N. 10,17 46

I 12, N. 10,18 46

I 14, N. 11,6-9 101²⁶

I 14, N. 11,8s. 46, 47

I 14, N. 11,10s. 46

I 14, N. 11,13 47

I 14, N. 11,13s. 47

I 14, N. 11,15s. 47

I 14 51

I 15, N. 12,1 46

I 16, N. 12,10 46

I 16f. 51

I 18f., N. 13,3-17 100²²

X 25, N. 126,9-11 69

XII 1, N. 174,10-12 69

Zosimus Buch Ω

§ 9-18, Scott/F. IV 106,13-109,19 15

Scott/F. IV 106,13-109,19 52

§ 9, Scott/F. IV 106,16 56

§ 10, Scott/F. IV 106,18 56

§ 10 56

§ 11, Scott/F. IV 106,24 56

107,6 56

§ 12, Scott/F. IV 107,11s. 56

§ 12, Scott/F. IV 107,13 56, 67¹³

§ 12, Scott/F. IV 107,14s. 54

§ 12 54

§ 13, Scott/F. IV 107,18 56

§ 14 54

§ 14f. 99

§ 15, Scott/F. IV 108,10 56

§ 16, Scott/F. IV 108,24 56

§ 18, Scott/F. IV 109,10s. 56

§ 18, Scott/F. IV 109,11s. 56

§ 18, Scott/F. IV 109,12 56

§ 18, Scott/F. IV 109,13 56 (2mal)

§ 18, Scott/F. IV 109,16 54

Plotin

Enn. II 9 24

*Parsismus*Yasna 28 25⁶⁰29 25⁶⁰30,5 19²¹47 25⁶⁰

Gr. Bd., Anklesaria 16 19

Gr. Bd., Anklesaria 18s. 19

Gr. Bd. 14, Anklesaria 100 17

Gr. Bd. 28 19

Gr. Bd. 221f. 18¹⁶

Bd. 31,6f. 18

Zsp. 10,1-6 17

Mēnūy i xraδ 27,18 17

DD 64,7 17

PRDD 46 § 3ff. 19

48 § 55 18¹⁶Dēnkart (Dk M 829,16) 19²¹*Manichäismus*

Acta Archelai

VIII 3, Beeson 12,2-6 118

XII 1f., Beeson 19,13-20,6 118³⁶

67,4-12 33

Alexander v. Lycopolis

c. Manich. op. IV, Brinkm. 6,22-7,14

42, 114²⁸

Brinkm. 7,12 115

Brinkm. 7,13f. 115

Titus v. Bostra

c. Manich. (griech.) III 4f., Lagarde

68,10-27 42, 115

Lagarde 68,20 116³⁴Lagarde 68,20f. 115³¹, 116Lagarde 68,22 42²⁴, 115³⁰Lagarde 68,23 115³¹Lagarde 68,24-27 115³²Lagarde 68,26 42²⁵

c. Manich. (syr.) III 4f., Lagarde

83,28-84,8 116

Lagarde 84,2 116³⁴

Lagarde 84,2f. 116

Lagarde 84,4 116³⁴

Lagarde 84,5 116

Keph.

LV 116

133,12-15 117

135,14-24 117

LVI 117

137,13-138,19 117

138,17-19 117

LXIV 117

157,3-11 117

157,27-32 40

158,1-5 41

158,8-12 41

158,19-21 41

LXXIII 117

179,1-5 118

CI 254 101

254,17 101

Theodor bar Koni

Liber scholiorum XI 110

Turfan-Fragmente

M 4 21, 22

M 7 21, 22, 23

M 88 21

M 91 21

M 96 21

M 175 21

M 439 21

M 774 21

T III 260 119

T III 260, c 110

T III 260, d I, R I 1 - R II 31 110

T III 260, d I, V I u. II 40

T III 260, d I, V II 1-6 112

T III 260, e I, R II 33 - V II 34 110

Mandäismus

Ginza

109,2f. 106

109,29f. 14

110,25f. 14

112,36f. 14

113,1f. 14

113,23-27 14

117,32-35 14

118,22-25 14

129,7 14

143,30 14

146,30 14

236,25 14

237,3 14

237,9f. 14

242,25-27 106

243,5f. 14, 105

243,34-36 106
 244,14-20 14, 105
 244,37-39 14, 105
 245,1-26 14, 105
 246,1-15 14, 105
 251,13 13
 269,10 13
 270,9 13
 293,30-33 13
 461,31 39
 486,14-487,4 14, 105
 559,25f. 39

Mand. Lit.

3,9f. 14
 86,2-4 106
 100,3f. 14
 120,13 14
 145,1-5 14
 248,10 14
 269,3-6 14, 105

Joh. Buch

222,1 14

Pariser Diwan

Z. 73 13
 Z. 624f. 13

Drower: Prayerb.

Nr. 379, Transl. p. 293,21 14
 301,20 14
 304,23 14

Judentum

Philo

Op Mund

25, I 7,14-8,4 122
 69, I 23,2-14 122
 69, I 23,4 122¹²
 69, I 23,5f. 122¹¹
 134f., I 46,12-47,11 122
 139, I 48,11-49,4 122¹⁵

Leg All

I 31-108, I 68,27-89,11 122
 I 31 - II 4 123
 I 71,13f. 123
 I 74,10f. 123
 I 74,12 123

I 85,2 123
 I 85,15 123
 I 86,1f. 123
 I 91,2 123
 I 91,3 123
 II 4, I 90,20-91,8 122
 III 96, I 134,17-25 122¹⁵

Plant

18-20, II 137,8-138,2 122¹⁵
 44, II 142,14-21 122¹⁶

Conf Ling

41-43, II 237,9-21 122¹⁶
 62f., II 241,13-21 122¹⁶
 146, II 257,1-5 123

Rer Div Her

23of., III 52,4-13 122
 231, III 52,10f. 122¹⁴

Spec Leg

III 83, V 173,5-9 122¹³
 III 207, V 207,15-18 122¹³

Gn R 8(6a) 125²⁶

8(6a) 128
 8(6a) 130, 141¹⁰²
 8(6a) 131, 141¹⁰²
 8(6b) 125
 8(6b) 126
 8(6b) 126
 8(6c) 120¹
 8(6c) 125²⁵
 8(6c) 126³⁰
 8(6c) 127
 8(6c) 131⁴⁶
 8(6c) 132
 8(6c) 133, 140
 8(6d) 131
 11(11d) 125²⁷
 12(9a) 129⁴¹
 14(10c) 133⁵²
 14(10c) 133⁵⁴
 17(11d) 132⁵⁰
 19(13a) 129
 19(13a) 129⁴¹
 21(14b) 128³⁷
 22(14d) 131
 23(15d) 129
 24(15d) 128³⁷
 24(16b) 127³³

Gn R 34(21c) 132
 34 (21c) 132
 Lv R 14(114d) 128³⁷
 14(115a) 131⁴⁵
 34(130d) 130
 Nu R 13(168c) 129⁴¹
 19(185d) 125²⁷
 Mek Ex 12,40(19a) 124²⁴
 20,16(78a) 132⁴⁷
 S Lv 19,18 127
 S Dt 32,2 § 306(132a) 133, 140
 Midr Ps 8 § 2(37a) 125²⁷
 139 § 5(265a) 128³⁷
 139 § 5(265a) 131⁴⁵
 Midr Qoh 7,23(37a) 125²⁷
 9,9(42b) 132⁵⁰
 Midr HL 3,7(107a) 129⁴¹
 Midr Ruth 2(126a) 126³¹
 Tanch שמות 61a 124²⁴
 חוריע 153a 131⁴⁵
 חקת 224b 125²⁷
 Tanch B בראשית § 18(7a) 129⁴¹
 חוריע § 2(16b) 131⁴⁵
 חוריע 19a 127, 129, 138⁷⁷
 Tos Jeb 8,4(250) 132⁴⁷
 8,4(250) 132⁴⁹
 Chag 12a 129⁴⁰
 12b 37¹¹
 16a 133
 Jeb 63b 132
 63b 132⁵⁰
 Meg 9a 124²⁴
 Men 29a 37¹⁰
 Pesiq 1b 129⁴¹
 34a 125
 45a 129⁴¹
 Sanh 38b 125²⁵
 38b 125
 38b,18 129
 Taan 5a 37¹⁰
 pBerak 9,12d,44 124
 9,12d,49 131⁴⁶
 9,12d,52 131⁴⁶
 pChag 2,77c,27 125²⁸
 pMeg 1,71d,47 124²⁴
 pNed 9,41c,31 127³³
 Aboth RN 37 133⁵³
 Pirke R El 11(6b) 125
 Trakt Soph 1,9 124²⁴
 Pesiq R 15(68b) 129⁴¹
 21(108a) 130

Pesiq R 23(115a) 128³⁷
 46(187b) 128

Bibel und Apokryphen

Gen. 1,2 79-87, 121, 131
 1,5-13 84
 1,24 131
 1,26 61, 84, 120, 124-126, 130,
 134-137, 143
 1,26f. 37, 48, 60, 64, 69f., 79, 83,
 93, 119-121, 124, 134-137, 138⁸¹,
 139⁹⁰, 140⁹⁵, 143, 155
 1,26-30 47¹³
 1,27a 132
 1,27b 124
 1,27 46, 122-124, 128, 135, 143
 1,27-30 150
 1,28a 132
 1,28b 131
 1,28 128
 1,2 56, 141
 2,7a 61
 2,7b 61
 2,7 56, 61, 84, 122f., 126
 2,7-5,2 47¹³
 2,8 126
 2,15 56, 150
 2,19f. 56, 150
 2,3 73, 75f., 78f., 82f., 101
 3 70
 3,8 129
 3,9 129
 3,19 56
 3,20 75¹⁴
 4,26a 129
 5,1 127
 6,6 126
 9,6a 132
 9,6b 132
 9,6 124, 132
 9,7 132
 Ex. 20,5 87-89
 Lev. 19,18 127
 Dt. 4,32 128f.
 4,35 87
 32,39 87
 I. Chr. 4,23 126
 Jes. 2,22 127
 11,2 131
 45,5 87, 89

- Jes. 45,6 87, 89
 46,9 87-92
 Jer. 5,22 126
 Ez. I 148²⁰
 28,11-19 150
 Da. 7 145, 147, 148²⁰, 149
 7,9.10.13.14 147¹⁸
 7,13 31, 145, 151
 7,18 145
 7,22 145
 7,27 145
 Hi. 13,21 128
 14,1 125
 15,7f. 150
 20,4 125²⁸
 Ps. 8,4-6 148²⁰
 82,6 134
 82,7 134
 139,5 128-131
 139,16 128
 Prov. 8,23 84
 8,25 84
 9,1 79
 11,17 130
 Röm. 1,23 134⁵⁷
 8,29 134⁵⁷
 I. Kor. 11,7 134
 11,32 84
 15,49 134⁵⁷
 II. Kor. 3,18 134⁵⁷
 4,4 134⁵⁷
 Ga. 4,25f. 37¹⁰
 Eph. 4,24 134⁵⁷
 Phil. 2,6 134⁵⁷
 Kol. 1,15 134⁵⁷
 3,9f. 134⁵⁷
 3,10 134
 Hebr. 8,2 37¹¹
 8,5 37¹¹
 12,22 37¹⁰
 Jc. 3,9 134

 Jub. 2,14 124
 6,8 124
 äth. Hen. 38,2 146
 39,6 146
 40,5 146
 45,3 146
 45,4 146
 46,1 145, 147
 46,2 145

 äth. Hen. 46,3 145
 46,4 145
 47,3 147
 48,2 145, 147
 48,10 146
 49,2 146
 51,3 146
 51,5 146
 52,4 146
 52,6 146
 52,9 146
 53,6 146
 55,4 146
 61,5 146
 61,8 146
 62,1 146
 62,5 145
 62,7 145
 62,9 145
 62,14 145
 63,11 145
 69,26 145
 69,27 145
 69,29 145
 70,1 145
 71,10 147
 71,14 145
 71,17 145
 II. Hen. 30,8 125
 IV. Esra 7,26 37¹⁰
 Vis. III § 5,3f. (= Kap. 7,28f.) 146
 V 7,2 (= 10,11) 147
 V 9,1-5 (= 12,31-34) 146
 VI 1,3-4,3 (= 13,1-13) 146
 VI 1,3-10,5 (= 13,1-56) 147
 VI 7,1f. (= 13,25f.) 146
 VI 8,1 (= 13,32) 146
 VII 2,7 (= 14,9) 146
 syr. Bar. 4,1-6 37¹⁰
 4,5 37¹¹
 Orac. Sibyll. VIII 256-272 137
 VIII 264-266 134⁵⁸
 VIII 441-443 134⁵⁸
 Barn. 5,5 134⁵⁸
 6,11f. 134⁵⁸, 137
 Asc. Jes. 4,1-8 93
 10,13 93

 Martyrium beati Petri Apostoli
 a Lino Episcopo conscriptum
 14, L./B. I 16,16-17,13 98¹⁷

Martyrium Petri

- 9 98
 9, L./B. I 94,3-12 98¹⁶
 9, L./B. I 94,3 98
 9, L./B. I 94,5 14
 9, L./B. I 94,5f. 39
 9, L./B. I 94, 8 98
 9, L./B. I 94,9 98f.
 9, L./B. I 94,11 98f.

Actus Petri cum Simone

- 38, L./B. I 95,3-10 98¹⁷
 38, L./B. I 95,5f. 99¹⁸

Acta Johannis

- 95, L./B. II 1, 197, 22f. 30¹²⁰
 100 103, 105
 100, L./B. II 1, 201,1-12 104
 100, L./B. II 1, 201,4 14
 100, L./B. II 1, 201,6 104
 100, L./B. II 1, 201,7 104

Acta Philippi

- 140 100
 140, L./B. II 2, 74,4f. 14
 140, L./B. II 2, 74,4-7 101²³
 140, L./B. II 2, 74,24f. 14
 140, L./B. II 2, 74,24-27 101²⁴

Alte Kirche

Iren. adv. haer. (Ausgabe von Harvey)

- I 1-8 88, 95, 121
 I 2,6 9
 I 4,1, H. I 33,3-5 10¹⁶
 I 5,1, H. I 42,15-43,1 95
 I 5,3, H. I 45,4-10 95
 I 5,4, H. I 46,12-47,2 88⁵³
 I 5,5, H. I 49,2-10 121⁶
 I 6,1 12²³
 I 7,2 12²³
 I 11,1, H. I 101,7f. 11²⁰
 I 12,3 9¹³
 I 12,4 11¹⁹
 I 12,4, H. I 113,4-8 11²¹
 I 12,4, H. I 113,9 9
 I 12,4, H. I 113,9-114,1 38
 I 14,3, H. I 134,14 9
 I 15,2, H. I 149,10 9
 I 15,3 12²³
 I 15,3, H. I 151,7 9

- I 18,1 95⁶
 I 18,1, H. I 169,15/29-170,2/18 80²³
 I 18,2 121⁸
 I 18,2, H. I 172,9-11 70
 I 24,1 120
 I 24,1, H. I 196,9-197,6 96
 I 24,1, H. I 197,4s. 96⁸
 I 24,1, H. I 197,4-6 42
 I 29 7, 89
 I 29, H. I 224,1 7
 I 29, H. I 224,8f. 7
 I 29,4, H. I 226,24-27 89⁵⁶
 I 30 8, 32, 34, 73f., 81, 83, 89, 95, 120
 I 30,1, H. I 226,30-227,16 81²⁵
 I 30, H. I 227,1f. 8
 I 30, H. I 227,3f. 8
 H. I 227,6s. 81²⁷
 I 30, H. I 227,7 8
 I 30, H. I 227,9 8
 I 30, H. I 227,10 8 (2 mal)
 H. I 227,15s. 81²⁶
 I 30, H. I 228,6 8 (2 mal)
 I 30,3, H. I 228,19-229,6 81²⁹
 I 30,5f., H. I 231,3-232,20 89⁵⁷
 H. I 232,10-233,6 95
 I 30, H. I 232,14 8 (2 mal)
 I 30, H. I 233,6 8
 I 30,7 72, 74, 76
 I 30,7, H. I 234,1-7 73
 I 30, H. I 234,10 8
 I 30, H. I 237,1 v. u. bis 238,1 8
 I 30, H. I 238,3 8
 I 30, H. I 238,11f. 8
 I 30, H. I 239,2 8
 II 9,2, H. I 272,25-33 88⁵²
 III 18,1, H. II 95,14-19 139⁸⁹
 IV 4, H. II 145,4-1v. u. 134⁵⁸
 IV 4,3, H. II 154,3-6 139⁸⁸
 IV 37,4, H. II 289,5-8 139⁸⁸
 IV 38,3, H. II 296,4-10 138⁸³
 V 1,1, H. II 315,2-5 138⁸²
 V 1,3, H. II 317,8-11 139⁸⁹
 V 6,1, H. II 333,7f. 138⁸⁴
 V 6,1, H. II 333,15-18 139⁸⁷
 V 6,1, H. II 334,10-13 139⁸⁷
 V 6,1, H. II 334,15s. 138^{84,86}
 V 16,2, H. II 368,3s. 138⁸⁵
 V 16,2, H. II 368,4s. 139⁸⁹

Hippol. Elench.

- I 2 24

- V 6,4f., W. 78,5-II 13²⁵
 78,5-8 57²
 V 7,3-9,9, W. 79,10-100,10 13, 57
 V 7,6, W. 80,6f., 100²¹
 80,6f. 58¹³
 80,6-8 57¹⁰
 80,8 13, 57³
 V 7,6, W. 80,8 67¹³
 86,7 58²¹
 86,7f. 13, 57⁵
 86,8 13, 57³
 86,8f. 57¹¹
 86,9f. 57⁹
 V 7,30f., W. 86,9-II 67¹³
 87,15 13, 57³
 87,20 58²²
 87,22 58^{18,22}
 88,1 13 (2 mal), 57^{3,5}
 88,2f. 57¹², 58¹⁵
 89,11 13, 57³, 58²¹
 89,21 13, 57³
 90,26 13, 57⁸
 91,4 13, 57⁸
 91,5 57⁷
 91,18-92,1 58¹⁴
 91,23 58²⁰
 91,25-92,1 57¹²
 92,5 58¹⁹
 92,12 13, 57³
 92,21f. 58¹⁶
 92,28 13, 57⁴
 93,3 58¹⁹
 93,3f. 58²⁰
 93,4f. 58²³
 93,5 58²⁴
 93,13f. 58¹⁷
 96,4 58²³
 96,7 58²³
 96,22 13, 57³
 97,24 57²
 97,24-98,3 57⁶
 V 9,7, W. 99,4-6 59
 V 9,7, W. 99,10 59³⁰
 V 9,8, W. 99,11-23 59²⁷
 V 17, W. 114,11-116,11 40
 114,20 40¹¹
 114,21 40¹¹
 114,22 40¹⁰
 114,27 40¹¹
 114,34 40⁷
 115,2 40⁷
 115,8 40⁷
 115,11 40⁷
 115,14-17 40⁹
 115,15 40⁷
 115,16 40⁷
 115,22-116,1 40⁸
 116,7 40¹⁰
 V 19-22 13, 85, 106
 V 19, W. 117,11 86⁴⁹
 V 19, W. 119, 2f. 13, 106⁴⁰
 V 19, W. 119,8 13
 V 19, W. 119,8f. 106⁴¹
 V 19, W. 119,16-120,5 85⁴⁷
 W. 120,4f. 86⁴⁸
 V 19, W. 120,23 13
 V 22 86⁵¹
 V 26,7-9, W. 127,27-128,9 96¹⁰
 VI 9,3-18,7 85⁴¹
 VI 12,13 85³⁹
 VI 14,1 85⁴⁰
 VI 14, W. 139,15-140,5 84³⁸
 VI 14,4, W. 139,22-26 121⁴
 VI 14, W. 139,26f. 85⁴³
 VI 14, W. 139,28-140,1 85⁴⁶
 VI 14,5f., W. 139,28-140,1 121³
 VI 14, W. 139,31-140,1 85⁴²
 VI 17, W. 142,26-143,11 84³⁸
 VI 17, W. 142,28-143,1 85⁴⁵
 VI 17, W. 143,4 85⁴⁴
 VI 29-36 88
 VI 33, W. 162,5-9 88⁵⁴
 VI 36,4, W. 166,10-14 10¹⁶, 11²²
 VII 28,2f., W. 208,13-209,2 96⁷
 VIII 12-15 15
 X 17 15
 W. 232,4 15
 232,7 15
 232,8 15
 232,10 15
 232,11 15
 232,13 15 (2 mal)
 232,15 15
 232,21 15
 232,26 15
 233,7f. 15
 233,8 15
 233,9 15
 233,10 15
 233,12 15
 233,14 15
 233,16f. 15

- 233,18 15
 233,18f. 15
 233,27 15
 268,12f. 57²
 278,17 15 (2 mal)
 278,18 15
 278,19 15
 278,20 15
 279,1 15
 279,2 15
 279,7f. 15
 X 34,5, W. 293,12 134⁵⁸
 Epiphanius Pan.
 2,5, H. I 175,5 134⁵⁸
 26,3,1, H. I 278,8-13 102³³
 23,1,4-8, H. I 248,6-249,13 96⁷
 31,5,5, H. I 391,7 9 (2 mal)
 31,5,6, H. I 391,9 9
 36,2,2f., H. II 45,12-17 9
 70,2,4f., H. III 234,8-15 135⁶³, 136⁶⁵
 70,3,1-8,11, H. III 235, 1-241,13 135⁶²
 70,3,2-4, H. III 235,6-18 135⁶³
 70,5,5, H. III 237,24-26 136⁶⁵
 70,6,1f., H. III 237,27-238,3 136⁶⁵
 70,8,5, H. III 240,19-21 136⁶⁵
 71,2,2, H. III 251,7-9 134⁵⁸
 73,12,4f., H. III 285,8-16 134⁵⁸
 Anak. v. Tom. 6 Nr. 70, H. III 230,10f. 136⁶⁵
 Ancoratus
 14,3, H. I 22,21f. 136⁶⁵
 Origenes
 zu Gen. 1,26, Lomm. VIII, 49 136⁶⁴
 zu Gen. 1,26, Lomm. VIII, 49-52 137⁷³
 In Gen. Homilia
 I 12-16, GCS 29, 13-20 137⁷⁴
 De principiis
 I 2,6, GCS 22, 34,8-35,7 137⁷⁴
 Eusebius h. e.
 IV 26 136⁶⁴
 Ambrosius: Exameron
 VI 7,40,41, CSEL 32, 231,21-233,14 134⁵⁸
 VI 7,40-8,47, CSEL 32, 231,15-238,6 139⁹¹
 Augustin
 c. Faust.
 2,5, Zycha 258,11-16 30¹²⁰
 de natura boni
 46, Z. 884,26-29 113²²
 46, Z. 884,29-886,17 42, 114
 Z. 885,2 114
 Z. 885,3 114
 Z. 885,6 114
 Z. 885,6f. 114
 Z. 885,24 113²³
 Z. 886,12 114²⁵
 De Genesi ad litteram
 III 19, CSEL 28, 85,13-86,4 134⁵⁸
 III 20-24, CSEL 28, 86,5-92,27 139⁹²
 Imperfectus liber
 16, CSEL 28, 497,5-27 134⁵⁸
 16, CSEL 28, 497,28-503,6 139⁹³
 16, CSEL 28, 502s. 140⁹⁴
 Basilius der Große
 Homilia in hexaemeron
 IX 6, PG 29, 204C-208C 134⁵⁸
 Gregor von Nyssa
 In verba: Faciamus hominem etc.
 I, PG 44, 260 134⁵⁸
 I, PG 44, 264A 136⁶⁹
 I, PG 44, 264s. 136⁷⁰
 I, PG 44, 273 136⁷¹
 [Gregor von Nyssa]
 Quid sit: Ad imaginem Dei etc.
 PG 44, 1329 142¹¹⁰
 PG 44, 1329B 142¹¹⁴
 PG 44, 1332A 142¹¹⁰
 PG 44, 1333BCD 142¹¹³
 PG 44, 1336AB 142¹¹³
 PG 44, 1341B 142^{111,112}
 Theodoret von Kyrrhos
 Quaest. in Genes. cap. I
 interr. XIX, PG 80, 101BC 134⁵⁸
 interr. XX, PG 80, 104B-D 140⁹⁸
 PG 80, 104D-108B 140¹⁰⁰
 PG 80, 108C-109A 138⁸⁰
 PG 80, 109A-113A 140⁹⁷
 PG 80, 113A 136⁶⁴
 PG 80, 113A-117A 137⁷³
 haer. fab.
 I 14, PG 83, 364D 81²⁷

Diodor von Tarsus
Fragmenta ex catenis, in Gen.
PG 33, 1564s. 138⁸⁰

Johannes Chrysostomos
In Genesim sermo
II 2, PG 54, 589 134⁵⁸, 138⁷⁸
III 1, PG 54, 591 138⁷⁹
In Cap. I Genes. homil.
VIII 3, PG 53, 72 134⁵⁸, 138⁷⁸
IX 3, PG 53, 78 138⁷⁹

Gennadius Constantinopolitanus
Fragm. in Gen. I
PG 85, 1632B-1636A 140¹⁰¹

Procopius Gazaesus
Com. in Genesim
PG 87,1, 113B-116A 134⁵⁸
PG 87,1, 116B-117D 141¹⁰⁵
PG 87,1, 120A-C 137⁷⁶
120C-121B 141¹⁰⁵
PG 87,1, 121B-125D 141¹⁰⁸
125D-128B 141¹⁰⁵
PG 87,1, 128B 141¹⁰⁷
128C-132A 141¹⁰⁵
PG 87,1, 128D 141¹⁰³

PG 87,1, 129C 141¹⁰⁴
PG 87,1, 132A-136A 142¹⁰⁹
PG 87,1, 132B 141¹⁰⁸

Anastasius Sinaita
In hexaemeron
VI, PG 89, 930BC 134⁵⁸
931A 134⁵⁸
VI, PG 89, 931ABC 142¹¹⁸
931CD 143¹²⁰
VI, PG 89, 933C 142¹¹⁷
VI, PG 89, 933C-935C 142¹¹⁶
VI, PG 89, 935BC 143¹²⁰
VI, PG 89, 935CD 142¹¹⁹
VI, PG 89, 936AB 143¹²¹
E sermone: Secundum imaginem,
Fragmentum
PG 89, 1148D. 1149 142¹¹⁵

Commentarii in Genesim,
zugeschr. dem Eucherius
I, PL 50, 900C 134⁵⁸
I, PL 50, 900C-901B 136⁷²

Zeno von Verona
Tractatus
II 19f., PL 11, 455B-458A 137⁷⁶

FORSCHUNGEN ZUR RELIGION UND LITERATUR DES ALTEN UND DES NEUEN TESTAMENTS

„Neue Folge“, 56. und 57. Heft (74. und 75. Heft der Gesamtreihe):

KURT RUDOLPH

Die Mandäer

Teil I: Prolegomena: Das Mandäerproblem. 1960. 307 S., brosch. 29,50 DM

Teil II: Der Kult. 1961. 498 S., brosch. 53,- DM. Teil I und II zus. 74,20 DM

„In dieser (Forschungs-) Situation ist es zu begrüßen, daß R. sich der großen Mühe unterzogen hat, den ganzen Sachverhalt umfassend zu bearbeiten. Sein an Material reiches Buch darf als vorläufig abschließende Darstellung gelten.“ *Monatschrift für Pastoraltheologie 3/1961*

58. (76.) Heft:

JACOB JERVELL

Imago Dei

Gen. 1,26 im Spätjudentum, in der Gnosis und bei Paulus

1959. 379 Seiten, brosch. 35,- DM

„Der Verf. hat in seiner gründlichen Untersuchung das weit ausgebreitete Material zu einer theologischen Kernfrage der ntl. Zeit geordnet beigebracht; indem er die möglichen Lösungen abwägt und eine in sich konsequente These vorlegt, hat er die Auslegung der paulinischen Briefe und das Verständnis des Urchristentums an einem wichtigen Punkte gefördert.“ *ThLZ 11/1961*

59. (77.) Heft:

GÜNTER KLEIN

Die zwölf Apostel

Ursprung und Gehalt einer Idee

1961. 222 Seiten, brosch. 22,- DM

„Viele werden Kleins Untersuchungen zum Apostelbegriff überzeugen... selten wurde das Problem des Zwölferapostolats so scharf gesehen und gestellt.“ *Reformierte Kirchenzeitung 16-17/1961*

60. (78.) Heft:

CARSTEN COLPE

Die religionsgeschichtliche Schule

Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos

1961. 265 Seiten, brosch. 27,- DM

„In klarem Beweisgang wird dargetan, wo heute neue Fragestellungen zu neuen Aufgaben drängen, und ein sehr wichtiger Beitrag zur Erforschung der religionsgeschichtlichen Umwelt des Neuen Testaments geleistet.“ *Das Neueste, Febr. 1962*

61. (79.) Heft:

WALTER SCHMITHALS

Das kirchliche Apostelamt

Eine historische Untersuchung

1961. 273 Seiten, brosch. 26,- DM

„Im Gegensatz zu vielen anderen Forschern meint Schmithals, das Apostolat sei keine genuin christliche Schöpfung, sondern in Anknüpfung an gnostische Missionare geschaffen worden. Eine These, die sicher viel diskutiert werden wird.“ *Das Neueste, Febr. 1962*

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GOTTINGEN UND ZÜRICH

BT1390 .S3
Schenke, Hans-Martin.
Der gott Mensch in der Gnosis.

Mecla

111499

19.80

12.60

binding

2c

6.12.63

BT
1390
S3

111499

Schenke, Hans-Martin
Der Gott "Mensch"
in der Gnosis

DATE DUE	BORROWER'S NAME

Schenke
Der Gott "Mensch"...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

