Valentinianism: New Studies

978-90-04-41481-5

Nag Hammadi and Manichaean Studies

Editors

Dylan Burns
Johannes van Oort

Editorial Board

J.D. BEDUHN – A.D. DECONICK
W.P. FUNK – I. GARDNER – S.N.C. LIEU
A. MARJANEN – L. PAINCHAUD – N.A. PEDERSEN
T. RASIMUS – S.G. RICHTER – M. SCOPELLO
J.D. TURNER – G. WURST

VOLUME 96

The titles published in this series are listed at *brill.com/nhms*

978-90-04-41481-5

Valentinianism: New Studies

Edited by

Christoph Markschies
Einar Thomassen

BRILL

LEIDEN | BOSTON

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at http://catalog.loc.gov

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0929-2470
ISBN 978-90-04-41371-9 (hardback)
ISBN 978-90-04-41481-5 (e-book)

Copyright 2020 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

List of Figures and Tables IX
Contributors X

Introduction 1
Christoph Markschies and Einar Thomassen

PART 1
Historical Issues

1 The Relative Chronology of the Valentinian Systems 17
Einar Thomassen

2 „Grande Notice“: Einige einleitende Bemerkungen zur Überlieferung des sogenannten Systems der Schüler des Ptolemaeus Gnosticus 29
Christoph Markschies

3 Valentinianer und „Gnostiker“: Zu einer Bemerkung des Irenaeus von Lyon in *Adversus haereses* 1.11.1 88
Herbert Schmid

4 The Relationship between the Valentinian and Sethian Sophia Myth Revisited 109
Antti Marjanen

5 Fragments of an Early “Lost” Valentinianism: Irenaeus and the Gnostic Doctrinal Letter of Epiphanius, *Panarion* 31.5–6 122
Giuliano Chiapparini

6 Flavia’s Neighborhood: Further Evidence for a Second-Century Christian Group on the Via Latina 143
H. Gregory Snyder

7 Florinus – ein valentinianischer Gnostiker in Rom? 171
Niclas Förster

978-90-04-41481-5

PART 2
Valentinian Doctrine

8 Once Again, the Valentinian Expression "Saved by Nature" 193
Jean-Daniel Dubois

9 The Ethics of Higher and Lower Levels of Salvation in the *Excerpts from Theodotus* and the *Tripartite Tractate* 205
Alexander Kocar

10 « Tu as vu le Père, tu deviendras père » (EvPhil NHC II 61,31–32). Comment devient-on père dans l'Évangile selon Philippe ? 239
Louis Painchaud

11 *1 Apocalypse of James* and Valentinians on Martyrdom 252
Karen L. King

12 Der Demiurg und sein Wirken: Die Deutung des Valentinianismus im Vergleich zu der des Platonismus 272
Barbara Aland

13 Plotinus and the Gnostics: the *Tripartite Tractate*? 304
John D. Turner

14 Überlegungen zum Mythos im Johannesevangelium und bei den Valentinianern des Irenaeus 336
Ansgar Wucherpfennig

PART 3
Valentinian Exegesis

15 Valentinians and the Christian Canon 371
Pheme Perkins

16 Valentinian Influence on Irenaeus: Early Allegorization of the New Testament 400
David W. Jorgensen

978-90-04-41481-5

17 Valentinians Reading John 414
Harold W. Attridge

18 Paul and Valentinian Morality 434
Ismo O. Dunderberg

19 Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the *Excerpts from Theodotus* 457
Judith L. Kovacs

Index of Authors 479
Index of Sources 485

978-90-04-41481-5

978-90-04-41481-5

Figures and Tables

Figures

6.1 Tomb of the Valerii (so-called), on the Via Latina; photo by author 145
6.2 Schematic from the end pages of Fortunati's *Relazione generale* 146
6.3 Terra cotta sarcophagus, currently in the storage area of the Sepolcro di Pancrazii; photo by author 147
6.4 Detail of Fortunati's schematic in *Relazione generale* 150
6.5 Modern plan of the area around the Tomb of the Valerii; from *Lexicon Topographicum Urbis Romae: Suburbium*, vol. 3 p. 331 152
6.6 Area between the Tomb of the Valerii and the Tomb of the Bacelli; drawing by author 154
6.7 Villa belonging (originally) to Valerius Paulinus; from *Lexicon Topographicum Urbis Romae: Suburbium*, vol. 3 p. 331 155
6.8 Part of the Villa di Cimitero Flaminio; schematic from De Franceschini, *Ville dell'agro romano* (Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 2005), 15 158
6.9 Excavations carried out by Fortunati in 1875–6; schematic from *Bullettino dell'instituto di corrispondenza archeologica* 10 (October, 1876), 195 160
6.10 Villa near Mile IV of the Via Latina; from *Lexicon Topographicum Urbis Romae: Suburbium*, vol. 3 p. 341 161
6.11 Villa near Via del Quadraro, just past Mile IV of the Via Latina; schematic from Roberto Egidi, "Ritrovamenti al IV miglio della via Latina antica," *Archeologia Laziale* 12 (1995), 309 163
6.12 Sketch by Rodolfo Lanciani of a tomb-villa combination; *Lexicon Topographicum Urbis Romae: Suburbium*, vol. 3 p. 347 164

Tables

15.1 Citation formulae in *Gos. Phil.* 387
15.2 Gospel interpretation in Iren. *Haer*. 1.3.1–5a 390
15.3 Valentinian interpreters and the Fourth Gospel narrative 392
18.1 Pauline quotations in *Pr. Paul* 439
18.2 Three Pauline quotations in *Exc*. 43.3–5 447

Contributors

Barbara Aland
is Professor emerita of Church History and the New Testament at the Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

Harold W. Attridge
is the Sterling Professor of Divinity, Yale University Divinity School, New Haven, CT, USA.

Giuliano Chiapparini
is a researcher in the History of Religions at the Department of Religious Sciences of the Catholic University of Milan.

Jean-Daniel Dubois
is Directeur d'études émérite for Gnostic and Manichaean Studies at the Ecole Pratique des Hautes Études, Paris (Université Paris-Sciences-Lettres), and member of the Laboratoire d'études sur les monothéismes (CNRS).

Ismo O. Dunderberg
is Professor of New Testament Studies at the Faculty of Theology, University of Helsinki.

Niclas Förster
is Privatdozent at the Evangelisch-Theologische Fakultät at the Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

David W. Jorgensen
is Assistant Research Professor of New Testament at Boston College School of Theology and Ministry.

Karen L. King
is the Hollis Professor of Divinity at Harvard University.

Alexander Kocar
is an Instructor at the Peddie School, Hightstown, NJ, USA.

978-90-04-41481-5

Judith L. Kovacs
is Professor emerita of Religious Studies at the University of Virginia.

Antti Marjanen
is Professor emeritus of Gnostic Studies at Helsinki University.

Christoph Markschies
is Professor of Ancient Christianity at Humboldt University in Berlin and Director of the Greek Christian Writers Project at Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities.

Louis Painchaud
is Professeur émérite at Faculté de théologie et de sciences religieuses and member of Institut d'études anciennes et médiévales at Université Laval, Québec.

Pheme Perkins
is the Joseph Professor of Catholic Spirituality in the Theology Department of Boston College.

Herbert Schmid
is Associate Professor of Church History and Patristics at the Ludwig-Maximilians-University in Munich.

H. Gregory Snyder
is Professor of Religious Studies at Davidson College, Davidson, NC, USA.

Einar Thomassen
is Professor of Religion at the University of Bergen.

John D. Turner
is Cotner Professor of Religious Studies and Charles J Mach University Professor of Classics and History at the University of Nebraska-Lincoln.

Ansgar Wucherpfennig
is Professor of New Testament Exegesis at the Philosophisch-Theologische Hochschule in Frankfurt.

978-90-04-41481-5

978-90-04-41481-5

Introduction

Christoph Markschies and Einar Thomassen

The movement referred to, chiefly by outsiders, as "the Valentinians" (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου, *Valentiniani*) holds a key position in the history of emergent Christianity. For one thing, this is the group that Bishop Irenaeus singles out as the most dangerous of all the "heretics" in his massive *Adversus haereses* (ca. 180), a work which is also the earliest substantial exposition of Christian theology. The "heresy" of the Valentinians thus serves as the foil against which Christian "orthodoxy" is first systematically delineated. The correct beliefs about the nature of God and his relation to creation, about Christ and the incarnation, about salvation history and the Church, about apostolic authority and succession, and about the canon of Scripture, were all defined and elaborated by Irenaeus as a reaction against the tenets of his Valentinian antagonists.

Secondly, the Valentinian "heresy" is defined by Irenaeus as consisting in a false claim to *gnosis*, as is illustrated by the full title of his work, *Exposure and Refutation of the Falsely Called Knowledge* (Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσις). Though a number of other groups and individual teachers are surveyed in Book 1 of this work as proponents of the gnostic "heresy," it is the Valentinians that are at the centre of attention and receive by far the most extensive treatment; the others are portrayed as the Valentinians' "predecessors." An effect of Irenaeus' perspective was that Valentinianism came to be regarded by scholarship as the prototypical example of "Gnosticism," the defining yardstick against which other religious phenomena of later Antiquity (and beyond) could be measured as to the extent of their being "Gnostic" or not.

Thirdly, regardless of the indirect influence of Valentinianism on the development of "orthodox" Christian theology, and its crucial importance for the construction of "Gnosticism" as a category, the Valentinians represent a significant branch of ancient Christianity in their own right. The attention given to them by Irenaeus is in itself an indication of their relative prominence in the multifaceted landscape of Christian groups in the second century. In the early third century Tertullian describes them as *frequentissimum collegium … inter haereticos* (*Val.* 1.1). Of all the groups branded as "heretical" by the proponents of emerging "orthodoxy," none (except, perhaps, the Marcionites, and, later, the Manichaeans) are as tangible as the Valentinians in terms of the extent of surviving evidence, doctrinal coherence, the possession of a distinct socio-religious identity, and continuity over time. In the late fourth century we still hear about "Valentinians" – in Syria, where they were victims of attacks by

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_002

proponents of various forms of so-called orthodoxy.[1] Thus, Valentinianism was more than a movement that flowered for a brief period in the time of Irenaeus and Tertullian; it was a distinct type of Christian community in Antiquity, an *ekklesia* whose history stretched over at least two and a half centuries.

The Valentinians have been the object of scholarly attention ever since Erasmus published the first printed edition of the Latin Irenaeus in 1526 with a brief introduction. Fundamental work collecting the sources and synthesising the ancient evidence on Valentinianism was made above all by Grabe in his *Spicilegium* in 1700,[2] and by Massuet in his magnificent edition of Irenaeus from 1710.[3] The 18th and 19th centuries saw a proliferation of histories of "heresies" and works on "Gnosis" and "Gnosticism" in which Valentinianism inevitably played a prominent part – from Mosheim over Neander, Matter, Baur, Lipsius and Harnack, to Hilgenfeld and de Faye.[4] Whereas the earlier works written during this period typically take the form of encyclopaedic assemblies of materials paraphrased from the Church fathers, embedded in historical speculations and philosophical musings, the scholarship of Lipsius, Harnack and Hilgenfeld represented a new phase of source-critical awareness. Their dominant approach was that of *Quellenforschung*,[5] so typical of German philological scholarship during this period. Although the conclusions drawn based on this approach often turned out to be less compelling than its practitioners had in mind, its general effects were nonetheless highly important. In the first place, the composition and internal coherence of the works of the heresiologists were scrutinised in a far more critical manner than had previously been the case; secondly, much greater attention was given to the variations between the sources on the "heresies" themselves. For the study of Valentinianism, Irenaeus remained the main witness, but other sources were intensively examined as

1 Julian, *Ep.* 40 Wright: Valentinians violently attacked by Arians in Edessa in 362; Ambrose, *Epp. extra coll.* 1 and 1a (=40 and 41 Maur.): "orthodox" Christians torching an assembly house of the Valentinians in a Syrian village on August 1, 388.

2 Grabe, *Spicilegium*, vol. 2, 43–58 (Valentinus), 68–80 (Ptolemaeus), 80–117 (Heracleon).

3 *Sancti Irenaei … Contra Hæreses Libri Quinque.* Massuet's edition, including his valuable introductions, was reproduced by Migne as volume 7 of the *Patrologia Graeca*.

4 For Mosheim, see especially *Versuch; De rebus christianorum*; Neander, *Genetische Entwickelung*; Matter, *Histoire critique*; Baur, *Die christliche Gnosis.* For Lipsius, his articles "Valentinus," and "Valentinus und seine Schule" (a revised version of the former) are of special interest here; Harnack made his most influential contribution on the topic in his *Dogmengeschichte* (1st ed. 1886; 4th ed. 1909); cf. vol. 1, 243–92 of the last edition; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*; De Faye, *Gnostiques et gnosticisme.* For a discussion of the history of research, see Markschies, "Alte und neue Texte."

5 Especially significant here are Lipsius, *Zur Quellenkritik*, and *Quellen der ältesten Ketzergeschichte*; Harnack, *Zur Quellenkritik*; "Zur Quellenkritik."

well and compared to Irenaeus' report, such as the *Excerpts from Theodotus*, the fragments of Heracleon, and the report on the Valentinians contained in the pseudo-Origenistic *Philosophumena* discovered at Mt Athos in 1842 and first published in 1851 – a work later referred to as the *Refutatio omnium haeresium* and attributed to Hippolytus of Rome, though the authorship is still today regarded as uncertain. For all the attention given to detail and variation, however, attempts were rarely made to explain these variations, for instance in terms of the internal logic of Valentinian doctrine itself. The focus of research was on texts, more than on ideas. Ideas were thematised only in a very broad manner, e.g. as "Ancient Platonism" or "Oriental Religions." In general, the research was carried out within the disciplinary context of the history of the Church and of dogma, and the wider historical background of the religious and philosophical ideas articulated in the sources was largely bracketed out.

The "Religionsgeschichtliche Schule" arose partly as a reaction to this approach. Bousset,[6] Reitzenstein,[7] and others saw "Gnosticism" as an "Oriental" religious phenomenon (an idea that, in truth, had been common in earlier scholarship as well), and made Manichaean and Mandaean sources privileged points of departure in their investigations. However, it cannot be said that this school of thought contributed substantially to a better understanding of Valentinianism in particular, which no longer played a central role in the concept of "Gnosticism" with which it worked. Specialised research on Valentinianism went on without taking much account of the Babylonian or Iranian lines of diffusion which the Religionsgeschichtliche Schule was arguing for, though vague allusions to an "Oriental" background for Valentinian mythology often continued to be made.[8]

Notable studies of Valentinian technical vocabulary and ideas based on comparisons of the various sources were made in the first half of the 20th century,[9] culminating in Sagnard's *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (1947). For all his useful insights into the Valentinian system of ideas, it must be said that Sagnard's work is somewhat impaired by his excessive confidence in the testimony of Irenaeus and the supreme weight given to *Haer.* 1.1–8, which Sagnard entitled "la Grande Notice" and with which he tended to seek to harmonise all the other sources as if to confirm the reliability of the saintly bishop. As a result, nuances in the sources that might suggest

6 Bousset, *Hauptprobleme.*

7 Reitzenstein, *Erlösungsmysterium.*

8 E.g. Foerster, *Von Valentin*, 98.

9 Müller, *Beiträge*, still valuable for the collection of terminology; Foerster, *Von Valentin*, who first attempted to sketch doctrinal developments within Valentinianism; Leisegang, "Valentinus."

internal diversity, and which could have served as leads for reconstructing the history of the movement, were not pursued.

The monumental *Estudios Valentinianos* by Antonio Orbe, published in five volumes between 1955 and 1966, contain a wealth of perceptive observations on specific points of Valentinian doctrine and on individual passages of text. These observations being embedded in extensive surveys of the history of Christian dogma, it is, however, not always easy to see the forest for the trees in Orbe's work. A comprehensive presentation of Valentinianism as a distinct movement or a coherent system of thought is neither intended nor offered. Published in Spanish, Orbe's work has not received all the attention it deserves.[10]

With the discovery and publication of the Nag Hammadi Library, the conditions for research on Valentinianism were significantly changed. At least six of the tractates preserved in the thirteen codices are, by general consensus, Valentinian: *Gospel of Truth, Treatise on the Resurrection*, and *Tripartite Tractate* in Codex I,[11] the so-called *Gospel of Philip* in Codex II, and *Interpretation of Knowledge* and *A Valentinian Exposition* in Codex XI. Accommodating these new sources to the presentation of Valentinianism offered by the patristic evidence has however proven to be a challenge. Editing and translating the Coptic texts are difficult tasks in themselves, and the methodologically necessary operation of recovering the sense of their original Greek *Vorlagen* is inevitably fraught with uncertainties. Work on these sources has tended to concentrate on the individual texts and their interpretation, and considerable progress has been made in that area over the last fifty years. At the same time, a full integration of Nag Hammadi philology with patristic scholarship is still not taken for granted in research practice in this field. (The case is similar with regard to research made from the perspective of the history of religions in Antiquity, or from those of the history of philosophy or intellectual history in general.)

Parallel with the on-going work on the various Nag Hammadi texts, the study of the patristic evidence for Valentinianism entered a new phase in the 1990s. A break with traditional approaches to the object of study can be seen in the fact that Valentinianism was no longer treated as a self-evident unity; instead, detailed studies were made of individual figures, subjecting the evidence about them to the philological method of commenting on fragmentary texts, and, as

10 Among the pre-Nag Hammadi contributions to the study of Valentinianism, the often insightful work of Gilles Quispel deserves mention: "La conception de l'homme"; *Ptolémée: Lettre*.

11 Fragments of a different, and apparently abridged, translation of the *Gospel of Truth* are also found in Codex XII.

978-90-04-44481-5

a further methodological principle, suspending the Valentinianism presented by Irenaeus and other heresiological writers as the primary point of reference for their interpretation.

This approach was initiated by Christoph Markschies' *Valentinus Gnosticus?* in 1992, a study of the fragments of Valentinus that aimed at dissociating the alleged heresiarch himself from the movement that was later named after him. Contributions along similar lines were made by Niclas Förster in his monograph on Marcus Magus (1999), and by Ansgar Wucherpfennig with his *Heracleon Philologus* in 2002. These works can be seen as representing an effort to break free of the heresiological presuppositions of the patristic sources and their strategies of labelling and exclusion. Together with their concentration on individual figures, these studies also sought to situate those figures more firmly within the normal religious and intellectual landscape of early Christianity and the Greco-Roman world. This tendency is also noticeable in Michel Desjardins' study of the Valentinian concept of 'sin' (1990).

After the turn of the century, scholarly interest in Valentinianism took a further upturn. In his *The Spiritual Seed* (2006), Einar Thomassen offered a comprehensive interpretation of Valentinianism as a religious system, giving equal weight to the Nag Hammadi texts and the patristic evidence. Ethical and social aspects, largely neglected in previous research, were explored by Ismo Dunderberg and Philip L. Tite.[12] In 2012, Giuliano Chiapparini reconsidered the testimony of Irenaeus in his *Valentino gnostico e platonico*, offering new proposals regarding the chronology of Irenaeus' work as well as concerning the early development of Valentinian doctrine.[13]

In order to take stock of these recent developments in the field, a conference on Valentinianism was held in Rome in October 2013. The contributions to the present volume originate in papers given at that conference. They all seek to bring the study of Valentinianism a further step forward by reconsidering inherited presuppositions, making use of new sources, and asking questions that reflect contemporary insights in the study of ancient Christianity and other areas of Greco-Roman religion and culture. Thematically, the essays cover three main areas: issues relating to individual texts and the historical development of Valentinianism; issues relating to the interpretation of Valentinian doctrine; and the Valentinian use and interpretation of the proto-canonical New Testament.

---

12 Dunderberg, *Beyond Gnosticism*; Tite, *Valentinian Ethics.*

13 For an extensive update on the current state of Valentinian studies, see Bermejo and Berno, "Los valentinianos."

Establishing a chronological order for the various versions of the Valentinian system is a prerequisite for any effort to reconstruct the historical development of Valentinian doctrine, but this is a task that was hardly attempted in previous scholarship, except for the general consensus that the version preserved in the *Refutatio* ("Hippolytus") must be posterior to the main system presented by Irenaeus. The additions made by the Nag Hammadi Library to the corpus of systems, especially the *Tripartite Tractate* and the *Valentinian Exposition*, have made the task more feasible, and the contribution by Einar Thomassen attempts to show how it can be addressed.

Irenaeus' report in *Haer.* 1.1–8, the traditional centrepiece in research on Valentinianism, is the object of extensive scrutiny in Christoph Markschies' contribution. He calls attention to the uncertain transmission of Irenaeus' work in general, both in its fully preserved Latin version and with regard to the Greek fragments in Epiphanius and elsewhere. A critical *editio maior*, projected for more than a century, is still badly needed. With regard to 1.1–8 in particular, Sagnard's "Grande Notice," Markschies raises radical questions about the coherence of the text, its author, date genre, and audience, all of which will need to be reconsidered in any future use of this text as a source for Valentinianism.

The historical relationship of Valentinianism to previous "Gnostics" is an issue that still remains to be sorted out in a satisfactory manner. An inevitable point of departure for any investigation into this problem, is Iren. *Haer.* 1.11.1, where it is claimed that Valentinus took his inspiration from the teachings of "the so-called Gnostic sect" (*gnostikē hairesis*). Does Irenaeus here have in mind a specific group that adopted this designation as a name for themselves, as several scholars have argued recently,[14] or is he simply referring to the entire set of the Valentinians' "heretical" predecessors, who all claimed to possess *gnosis*? Herbert Schmid delivers cogent arguments for the latter interpretation in his contribution to this volume.

A central aspect of this discussion is the question of the specific historical relationship between Valentinianism and "Sethianism," now often described as the second major movement within "Gnosticism." This question is connected to the problem of the relationship in Irenaeus' text between 1.11.1 and 1.29–30: does the *gnostikē hairesis* of 1.11.1 refer to the doctrines described in 1.29–30? Schmid denies this in his article. If on the other hand there is a connection, as others maintain, the close affinity of 1.29 to the *Apocryphon of John*, a major Sethian text, is of special interest. In any case, the historical relationship

14 Layton, "Prolegomena"; McGuire, "Valentinus and the 'Gnostike Hairesis'"; Brakke, *Gnostics*; Edwards, "Gnostics and Valentinians."

between those two major currents still needs to be adequately investigated. Antti Marjanen's contribution represents a necessary step in this direction by providing a detailed account of the distinctive Valentinian and Sethian characteristics of the Sophia narrative, with the preliminary conclusion that the use of a common source, most probably Jewish, is a more likely hypothesis than either that of the use of Sethian sources by the Valentinians or vice versa.

The relative weight that should be given to the various sources on Valentinianism is a matter that constantly needs to be rethought. There are sources that have been largely neglected, such as the document in Epiphanius, *Pan.* 31.5–6, the so-called *Lehrbrief*, an independent account of the Pleroma which several scholars have regarded as a late, even a degenerate version of the Valentinian system. Giuliano Chiapparini reintroduces this document into the discussion of the early development of Valentinian doctrine, and produces arguments that it was known already by Irenaeus, who may have used it as one of his sources.

The sociological characteristics of the Valentinian communities and the social profile of its members are questions of evident interest. Were Valentinians typically educated persons relatively highly situated on the social ladder, as their sophisticated literature and ostensibly "elitist" self-image might suggest, or were they primarily successful in recruiting the "simple" and the "rude," as Irenaeus claims (*Haer.* 3.15.2)?[15] The Valentinian sources themselves, unfortunately, display little interest in such matters, and evidence will have to be circumstantial. One type of such evidence is available in the two inscriptions containing Valentinian vocabulary found on the Via Latina in the Roman suburbs, which by their quality of execution as well as their location suggest a social milieu well above average. Greg Snyder's paper takes us to the area and offers stimulating suggestions for imagining Valentinianism on the ground. It also emerges from his contribution that further study of the locality, new excavations, and careful analysis of the findings made in the 19th century are desirable.

Besides the main reports on Valentinianism in the Church fathers, scattered notes on individual Valentinians, or figures alleged to be Valentinians, can be found in a variety of sources. Research focussing on such more marginal figures and the traditions about them is a somewhat neglected area. Niclas Förster has contributed to this volume what is certainly the most comprehensive study until now of the Roman presbyter Florinus, whom Irenaeus accused of being a Valentinian "heretic." Förster shows how the disparate sources about Florinus

15 Lampe, *From Paul to Valentinus*, 298.

can be put together so as to yield a coherent picture of his teaching, though there turn out to be few affinities with Valentinianism as we know it.

A second main group of papers deal with aspects of Valentinian doctrine. A recurring topic of discussion regarding Valentinian soteriology is the expression "saved by nature," which led the heresiologists to assert that the Valentinian spirituals considered moral conduct irrelevant for their salvation. In recent studies it is realised that this representation is a caricature, and there has been a growing awareness of the complexity of the issue. Jean-Daniel Dubois argues (as did Löhr before him) firmly against a deterministic interpretation of this expression by drawing upon the Platonist background for this kind of language: "nature" in this context means a disposition of the soul and must be understood in processual terms; it is not an immutable "essence." Approaching the question from a different angle, Alex Kocar finds the evidence compelling that Valentinians envisaged different levels of salvation for spirituals and psychics, but, drawing on recent research on ancient ethical theory, especially Stoic, he also concludes that the language of "nature" did not obviate ethical responsibility and that a set of moral duties were thought to follow from the fact of possessing a spiritual nature.

The Valentinians had a rich and well-developed theology of baptismal initiation. Among other things, baptism was understood as a transformative experience that involved some form of vision: being transformed by the water and the chrism in an act of "seeing," the initiates themselves became spirit and Christ. But what does the *Gospel of Philip* mean by the final part of the statement "you have seen the Spirit and have become Spirit, you have seen Christ and have become Christ, you have seen the [Father] and will become father" (61.29–32)? How can the initiation rite turn you into a father? Louis Painchaud offers an intriguing solution to this enigma in his contribution to the volume.

The attitude of the Valentinians to persecution and martyrdom is a topic on which our principal sources have little to say, and which has hardly been studied at all. Karen King takes a fresh approach to this issue by taking as her point of departure the *First Apocalypse of James*, a text that has certain affinities with Valentinianism. In that text, earthly persecution leading to bodily death is not considered soteriologically significant, because it is only an image of the general condition of human life in a cosmos ruled by hostile powers. What matters is to acquire the knowledge necessary to defeat the cosmic powers that will be interrogating the soul after death. King shows how such a conception is a plausible interpretation of the Valentinian attitude to martyrdom as well.

An area in which major advances have been made in recent years is in exploring the affinities between various forms of "Gnosticism" and Greek philosophy.[16]

16 For a recent survey, see Thomassen, "Gnostizismus und Verwandtes."

Barbara Aland, well known for her previous contributions in this area,[17] details in her contribution the Platonist underpinnings of the Valentinian system in Irenaeus 1.1–8. Zooming in on the idea of the demiurge, she shows how the Platonist notion of the unfolding of divine, intellectual creativity is also constitutive for Valentinian systematic thought, but is there refracted through specifically Christian preoccupations about fall, redemption and volitional divine agency. One of the conclusions that emerge from her study is that closer attention should be paid to the concept of divine *will* in Valentinianism, a theme that is brought to the fore in Chiapparini's paper as well.

That Neoplatonic models of emanation have parallels in "Sethian" protologies is one of the major discoveries in recent research. The pattern of a latent pre-existence within the first principle followed by acts of exteriorisation, turning towards the source, and consolidated differentiation while maintaining unity, a pattern systematised as "triads" in later Neoplatonism, can be detected in Sethian texts at an earlier stage than its attestation in Neoplatonism. John Turner, a pioneer in this line of research,[18] argues in his contribution that the same pattern can be discerned in the Valentinian protology of the *Tripartite Tractate*. This leads him to make the bold suggestion that the *Tripartite Tractate* may have been another of the sources, in addition to the Sethian texts, that were known to and used by Plotinus and his followers in their reinvention of Platonism. Turner's article is an invitation to carry out further research into these intriguing historical relationships.

Although the philosophical background of Valentinian and other "Gnostic" system building is now emerging with increasing clarity, it should not be forgotten that those systems also possess narrative features that allow them to be characterised as "myths." In his paper, Ansgar Wucherpfenning offers a new approach to the mythological dimension of Valentinian thinking. His frame of reference is not the classical Greek concept of myth, but rather theoretical considerations regarding myths as master narratives, with special reference to biblical traditions. Wucherpfennig argues that the Gospel of John played a pivotal role in systematising biblical narrative patterns into a myth of a descending and ascending Saviour. This Johannine model subsequently became the point of departure for Platonising Valentinian mythopoesis.

The reception of New Testament texts in their proto-canonical phase by the Valentinians is a matter of considerable general interest for the history of early Christianity, and forms the subject of the third main section of papers.[19]

17 E.g. Aland, *Was ist Gnosis?*

18 See especially his *Sethian Gnosticism*.

19 The topic has a long history of research: Heinrici, *Die valentinianische Gnosis*; Barth, *Interpretation*; Pagels, *Johannine Gospel*; ead., *Gnostic Paul*.

978-90-04-41481-5

Pheme Perkins concludes in her contribution that the Valentinians' conception of a canon of authoritative apostolic texts did not diverge from what was normal in mid-second century Christianity. David W. Jorgensen shows on his part that the Valentinians' use of allegory in their interpretation of apostolic texts, though denounced by Irenaeus as arbitrary and fantastic, was actually adopted by Irenaeus himself, and in a way that set precedents for later, "orthodox" approaches to New Testament exegesis.

Harold Attridge discusses the question of soteriological determinism versus human responsibility in the Gospel of John, concluding that the Gospel does indeed leave room for humans to decide whether to hear the message or not. On this basis, he finds that Heracleon's advocacy of a non-deterministic understanding of Valentinian soteriology in his interpretation of John is congenial with the position of the Gospel itself.

Valentinians were fond of quoting Paul, and claimed a direct line of transmission from the apostle. The Valentinian use of Pauline texts has frequently been regarded as arbitrary and alien to their intended meanings, but Ismo Dunderberg shows that in many cases a genuine relationship exists to important themes articulated in those texts.[20] In this context, Dunderberg gives special attention not only to anthropological and soteriological aspects, but also to ethics, a frequently underestimated component of Valentinian thought. In so doing, he also provides a distinct angle for appraising the issues dealt with in the contributions of Dubois and Kocar.

Finally, Judith L. Kovacs studies how texts and motifs in the Pauline letters (including the Letter to the Hebrews) are used in the *Excerpts from Theodotus*. She shows that an important element of Valentinian soteriology, the idea of participation in the body of the Saviour – in his incarnation, his crucifixion and his resurrection – should be seen as a development of themes that are already strongly present in the Pauline corpus.

A common characteristic of all the studies on Valentinian exegesis presented in this volume is their concern to show how Valentinian theologians actively interacted with the texts of the gospels and Paul in ways that were not different in principle from the approaches of other early Christian writers, even though their interpretations were based on a distinctive set of preconceptions of their own.

The conference at which the present papers originated was funded by grants from the Fritz Thyssen Foundation and the Department of Archaeology, History, Culture Studies and Religion at the University of Bergen. We thank both institutions for their generous support.

20 An earlier version of Dunderberg's contribution is also published as chapter 8 in his *Gnostic Morality Revisited*.

978-90-04-41481-5

For invaluable assistance in the preparation of this volume for publication we thank Sarah-Magdalena Kingreen and Mathias Müller. The indices are the work of Mathias Müller as well. Last but not least, Ester Lels of Brill is to be thanked for expertly guiding this volume through to publication.

Bibliography

Aland, Barbara. *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. WUNT 239. Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Barth, Carola. *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis.* TU 37:3. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1911.

Baur, Ferdinand Christian. *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen: Osiander 1835.

Bermejo, Fernando, and Francesco Berno. "Los valentinianos. Un ensayo de *status quaestionis.*" *Filiación* VII (2018) 133–174.

Bousset, Wilhelm. *Hauptprobleme der Gnosis*. FRLANT 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1907.

Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2010.

Chiapparini, Giuliano. *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinianesimo della 'Grande Notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 126. Milan: Vita e Pensiero 2012.

De Faye, Eugène. *Gnostiques et gnosticisme : Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*. Paris: Paul Geuthner 1925. (1st ed. 1913.)

Desjardins, Michel R. *Sin in Valentinianism*. SBLDS 108. Atlanta, GA: Scholars Press 1990.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Dunderberg, Ismo. *Gnostic Morality Revisited*. WUNT 347. Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

Edwards, Mark J. "Gnostics and Valentinians in the Church Fathers." *JTS* 40 (1989) 26–47.

Foerster, Werner. *Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis*. BZNW 7. Giessen: Alfred Töpelmann 1928.

Förster, Niclas. *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*. WUNT 114. Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

Grabe, Johann-Ernst. *Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum post Christum natum Saeculi I. II. & III*. 2 vols. Oxford: Chr. Henry Owen & Sheldon 1698–1700.

978-90-04-44481-5

Harnack, Adolf. *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus.* Leipzig: O. Leiner 1873.

Harnack, Adolf. "Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus." *ZHT* 44 (1874) 143–226.

Harnack, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 4th ed. 3 vols. Tübingen: Mohr 1909. (1st ed. 1886.)

Heinrici, Georg. *Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift*. Berlin: Wiegandt und Grieben 1871.

Hilgenfeld, Adolf. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland) 1884.

Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis, MN: Fortress Press 2003.

Layton, Bentley. "Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism." In L. M. White and O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* (Minneapolis: Fortress Press 1995), 334–350.

Leisegang, Hans. "Valentinus." *PW* VIIA, 2261–2273.

Lipsius, Richard Adelbert. *Zur Quellenkritik des Epiphanios*. Wien: Wilhelm Braumüller 1865.

Lipsius, Richard Adelbert. *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, neu untersucht*. Leipzig: J. A. Barth 1875.

Lipsius, Richard Adelbert. "Valentinus." In *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the First Eighth Centuries*, ed. W. Smith and H. Wace (London: John Murray 1887), 4:1076–1099.

Lipsius, Richard Adelbert. "Valentinus und seine Schule." *Jahrbücher für protestantische Theologie* 13 (1887) 585–658.

Löhr, Winrich A. "Gnostic Determinism Reconsidered." *VC* 46 (1992) 381–90.

Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT 65. Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

Markschies, Christoph. "Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der 'valentinianischen' Gnosis–von J. E. Grabe und F. C. Baur bis B. Aland." In A. Böhlig and C. Markschies, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi* (BZNW 72; Berlin/New York: De Gruyter 1994), 39–111.

Matter, Jacques. *Histoire critique du gnosticisme et de son influence. Sur les Sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*. 2 vols. + 1 vol. Planches. Paris: Levrault 1828.

McGuire, Anne. "Valentinus and the 'Gnostike Hairesis': An Investigation of Valentinus's Position in the History of Gnosticism." Ph.D. Diss., Yale University 1983.

978-90-04-41481-5

Mosheim, Johann Lorenz von. *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Kezergeschichte*. 2nd ed. Helmstädt: Weygand 1739.

Mosheim, Johann Lorenz von. *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*. Helmstädt: Weygand 1753.

Müller, Karl. "Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis." *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 1920*, 179–242.

Neander, August. *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin: Dümmler 1818.

Orbe, Antonio. *Hacia la primera teología de la procesión del verbo. Estudios Valentinianos* I. Analecta Gregoriana 99–100. Rome: Apud aedes Universitatis Gregorianae 1958.

Orbe, Antonio. *En los albores de la exegesis iohannea* (*Ioh. I, 3*). *Estudios Valentinianos* II. Analecta Gregoriana 65. Rome: Apud aedes Universitatis Gregorianae 1955.

Orbe, Antonio. *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos* III. Analecta Gregoriana 113. Rome: Libreria editrice dell'Università Gregoriana 1961.

Orbe, Antonio. *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos* IV. Analecta Gregoriana 158. Rome: Libreria editrice dell'Università Gregoriana 1966.

Orbe, Antonio. *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos* V. Analecta Gregoriana 83. Rome: Apud aedes Universitatis Gregorianae 1956.

Pagels, Elaine H. *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. Philadelphia, PA: Trinity Press International.

Pagels, Elaine H. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*. SBLMS 17. Atlanta, GA: Scholars Press 1989.

Quispel, G. "La conception de l'homme dans la gnose valentinienne." *ErJb* 15 (1947) 249–286.

Quispel, G. *Ptolémée : Lettre à Flora. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec*. SC 24 bis. 2nd ed. Paris: Les Éditions du Cerf 1966.

Reitzenstein, R(ichard). *Das iranische Erlösungsmysterium.* Bonn: A. Marcus & E. Weber's Verlag 1921.

Sancti Irenæi Episcopi Lugdunensis et Martyris Detectionis et eversionis falso cognominatæ agnitionis contra hæreses libri quinque.... Studio & labore Domni Renati Massuet. Paris: Coignard 1710.

Sagnard, François-M.-M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. EPhM 36. Paris: J. Vrin 1947.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Thomassen, Einar. "III. Gnostizismus und Verwandtes." In C. Riedweg, C. Horn, and D. Wyrwa (eds.), *Die Philosophie der Antike. 5/1–3: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie; Basel: Schwabe 2018), 855–882.

978-90-04-44481-5

Tite, Philip L. *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*. NHMS 67. Leiden: Brill 2009.

Turner, John D. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. BCNHE 6. Québec: Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 2001.

Wucherpfennig, Ansgar. *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*. WUNT 142. Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

978-90-04-41481-5

PART 1

Historical Issues

978-90-04-41481-5

978-90-04-41481-5

CHAPTER 1

The Relative Chronology of the Valentinian Systems

Einar Thomassen

1 The Many Versions of the System

The Valentinian system has come down to us in a number of variant forms. Evidently, a canonical version of the system never existed; rather, individual teachers seem to have considered themselves authorised to produce their own versions of the system, introducing modifications and innovations as they themselves saw fit. This state of affairs gave rise to confusion already in Antiquity. Irenaeus, in particular, may refer in the singular to "the doctrine," or *hypothesis*, of the Valentinians, which is represented by the account given by him in the first seven or eight chapters of Book I of *Adversus haereses* ("This, then, is their *hypothesis* ..." *Haer.* 1.8.1).[1] On the other hand he also highlights the mutual inconsistency of the many Valentinian teachers, who constantly wish to outdo one another by introducing new and more advanced ideas.[2] Regardless of the motives behind Irenaeus' somewhat contradictory representations of Valentinian doctrinal unity, the fact remains that no single version of the system is attested to in our sources more than once, either in the Patristic evidence or in the Coptic texts. It appears that the system was constantly being rewritten.

It follows from this that we should take care not to repeat the error of Irenaeus, who insisted that one particular version of the Valentinian system that happened to have come into his hands represented its standard articulation. Rather, the Valentinian system, if we still wish to use the definite article, should be seen as the sum of all its variants. In the same way as it is methodologically inadmissible to edit a text on the basis of one manuscript only, all

1 It is true that Irenaeus reports variations and elaborations on certain points of the system which he must have gathered from sources other than the main document he is following in chapters 1–7 (and perhaps is still using for parts of chapter 8). (The precise nature of these additional sources remains uncertain.) But his perspective on those variations in this part of book I is that they do not affect the basic identity of the system he is reporting.

2 Esp. *Haer.* 1.11–12. Cf. Thomassen, *Spiritual Seed*, 13–16.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_003

the available textual witnesses must be taken into account for a reconstruction of "the Valentinian system."[3]

The following is a list of the more complete versions preserved by the sources:

1. Iren. *Haer.* 1.1–7[4]
2. Hipp. *Haer.* 6.29.2–36
3. *Tri. Trac.* (NHC I,5)
4. *Val. Exp.* (NHC XI,2)
5. Iren. *Haer.* 1.11.1 ("Valentinus")
6. Iren. *Haer.* 1.14 (the *Sige* of Marcus)

In addition to these more extensively preserved treatises, numerous variants of the system are attested in a less complete fashion, especially in the Valentinian *Lehrbrief* of Epiphanius, *Pan.* 31.5–6,[5] in the *Excerpts from Theodotus*, in the survey of various Valentinian teachers in Iren. *Haer.* 1.11–12, as well as in the supplementary remarks that are interspersed in Irenaeus' account of his main source in 1.1–7.

2 The Possibility of a Relative Chronology

In consideration of this variety, the question arises whether the evidence may be arranged in a chronological order. That is, to continue the analogy with textual criticism, can the relationships between the variants be represented by some kind of stemma enabling us to distinguish between earlier forms of the system and later modifications and rewritings of it? Are there criteria that may be used in order to make such chronological mappings plausible? I think there are, as I shall argue in this paper.[6] It should be noted at the outset that I shall be speaking about the relative chronology of systems, not of texts or manuscripts. The textual critical principle of *recentiores non deteriores* applies

3 The omission to do so is in my view the main weakness of the recent study by Giuliano Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*.

4 I leave out for the present purpose chapter 8, which deals with exegetical topics and does not have the literary form of a systematic treatise.

5 The *Lehrbrief* is a torso, comprising only the pleromatogony, and its chronological position cannot therefore be determined by means of the criteria used in the following discussion. On other grounds I tend to agree with Chiapparini that it contains some relatively early features and hope to come back to this document in another context.

6 A previous discussion may be found in *Spiritual Seed*, 263–68. In the following I reconsider and attempt to refine the conclusions made there.

978-90-04-41481-5

here as well. This means, for one thing, that the date of the manuscript is not decisive: the fact that the two Nag Hammadi texts on the list above date, as manuscripts, from the fourth century, does not exclude the possibility that the texts themselves may be considerably older. This point is uncontroversial. More contentious, perhaps, is the assumption that even if a certain text is considered to be more recent than another, it may still be the case that the system it presents is older than that contained in the other text, or certain features of the system may be chronologically ancient while other features are more recent. This means that the criteria to be applied will have to be internal and doctrinal, and will depend on our ability to show that specific features of particular systems can be best explained as later modifications of features attested in a more primitive and original form in other systems.

3 The Relative Priority of Irenaeus' System over that of Hippolytus

To give an example: Irenaeus' main system operates, as we know, with a Pleroma of 30 aeons. In contrast, the Valentinian system of Hippolytus[7] only counts 28 aeons. This is because this system does not include the Father himself as one of the aeons – being a Monad he stands outside and above the Pleroma itself – whereas in Irenaeus the Father forms a syzygy with Silence and the two are counted as individual members of the Pleroma. Nevertheless, the Pleroma of Hippolytus' system attains the number 30 through the addition of Christ and the Holy Spirit after the restoration of Sophia (Hipp. *Haer.* 6.31.3). Which version is the more original one? Very probably that of Irenaeus, because there the system of 30 aeons is laid out in a more coherent fashion than in Hippolytus: the primary couple Father and Silence duplicates itself with Mind and Truth into a first Tetrad, which in turn duplicates into a second Tetrad; the first pair of the second Tetrad, Logos and Life, then projects a Decad, whereas the second pair, Man and Church, projects a Duodecad. In Hippolytus, however, the Decad is projected by Mind and Truth, while the Duodecad is projected by Logos and Life. In Hippolytus Logos and Life are still followed by the pair Man and Church, but this pair no longer serves a function in the unfolding of the Pleroma and is left hanging as a loose thread, as it were, in the pleromatogony (6.30.1–3).

We can therefore be fairly certain that Hippolytus' version of the system represents a modification of one similar to that known to Irenaeus: it seeks to replace the primal syzygy with a super-transcendent paternal monad beyond

7 Or whoever wrote the *Refutatio omnium haeresium*. The question of authorship is not important in our context.

the Pleroma and, at the same time, to retain the canonical series of the three following syzygic pairs as well as the canonical number 30; however, in the process of modification, significant internal coherence has been lost. A further argument for the priority of Irenaeus' version is the fact that the 30 aeons Pleroma in Irenaeus also appears, with minor variations of vocabulary, in several other sources: the so-called system of Valentinus in Iren. *Haer.* 1.11.1, the *Valentinian Exposition* of Nag Hammadi Codex XI, the *Sige* of Marcus, and the Valentinian *Lehrbrief* in Epiphanius. Hippolytus' version, on the other hand, has no parallels in the extant sources, a fact which in itself suggests that it represents a solitary deviation from a common pattern.

4 One or Two Sophias

A more important, and perhaps more controversial, issue concerns the variation between a single and a double Sophia. The main system of Irenaeus, it will be recalled, lets Sophia be restored to the Pleroma after her *enthymesis*, her passionate desire, has been cut off from her and left outside the *Horos*, the Boundary (*Haer.* 1.2.4). The *enthymesis* is personified and given the proper name Achamoth. She is initially pure, undirected passion; then Christ feels compassion for her, extends himself beyond the Boundary and gives her a first form, that of *ousia*, after which he withdraws (1.4.1). In consequence of this preliminary formation, Achamoth's passion becomes directed – directed towards Christ, the formative light that had appeared and then abandoned her. She is "converted" and supplicates for the return of Christ (1.4.1–5). Instead, of Christ himself, however, Jesus the Saviour is sent out on behalf of all the aeons, surrounded by a host of angels. He gives Achamoth "the formation of knowledge" and causes her to emit the spiritual seed after the image of the angels that have appeared to her (1.4.5). The system in Hippolytus tells basically the same story, except that what Irenaeus' system names Achamoth is called "the lower Sophia" in Hippolytus. Now, some texts offer a different version of this story. According to the system attributed by Irenaeus to Valentinus himself (*Haer.* 1.11.1), the Mother, that is, Sophia, brought forth Christ, "together with a certain shadow," after she had ended up outside the Boundary. Christ then cut himself loose from the shadow and hastened back into the Pleroma, leaving the Mother and her shadow behind. The same story is told in the first section of the *Excerpts from Theodotus* (23.2, 32–33), and in the *Valentinian Exposition*, which also refers to "her son" who had "hastened upwards away from her" (NHC XI 33:36–37). In these three versions, then, there is only one Sophia, who

will remain outside the Boundary and go through the same sequence of experiences that the system in Irenaeus attributes to Achamoth.

It should be noted that the two versions of the story serve to articulate the same underlying set of ideas: in both of them, the passionate aeon is split in two; the passion is cut off, a superior part of the aeon hastens upwards and comes to rest inside the Boundary while the passion is left on the outside as an ontologically purely negative entity. The philosophical purpose of this story is to explain the origin of matter, in accordance with Neopythagorean theories about the generation of matter through an act of excision and privation.[8] These more abstract notions contained in the myth are well expressed by the *Tripartite Tractate*, which describes how the errant aeon, called the Logos, suffered a division. On the one hand, he gave birth to himself as a perfect unitary aeon, who hastened upwards and returned to the Pleroma; on the other hand, his transgressive desire manifested itself as "shadows, simulacra and imitations" and was cut off, remaining behind "like a female nature abandoned by her male element."[9] Neither the name of Sophia nor that of Christ is used in the *Tripartite Tractate*'s version of the story. It is nevertheless clear that it has more in common with the versions in which Sophia gives birth to Christ, who then immediately abandons her, than with the versions found in the systems of Irenaeus and Hippolytus, according to which Sophia herself is restored to the Pleroma after having been purified and fortified by the Boundary.

What is the chronological relationship then between these versions? Is the version with a single Sophia or the one with two Sophias more original? I think there can be no doubt that Irenaeus' version with its two Sophia figures is secondary in relation to the versions that describe a single Sophia abandoned by Christ. A clear indication of this is the fact that the motif of Christ's abandonment of Sophia reappears in a different context in Irenaeus. In Irenaeus' main report of the system, Christ is not brought forth by Sophia but comes into being at a later stage, projected in a syzygy with Holy Spirit by the second aeon Monogenes-Mind after Sophia herself has been safely restored to the Pleroma and her *enthymesis*, Achamoth, has been cut off and left outside the Horos (*Haer.* 1.2.5). Christ then, as was already mentioned, takes pity on Achamoth, extends himself beyond the Horos, gives her the form of *ousia*, and then leaves her, making her conscious of her state of privation and receptive of

8 Thomassen, *Spiritual Seed*, 269–307.

9 NHC I, 5, 77:11–78:13.

subsequent formation. Thus, the motif of Sophia's abandonment by Christ has been retained, but in a new and more convoluted form.[10]

The addition of the aeonic pair of Christ and the Holy Spirit to the Pleroma after the restoration of Sophia appears to be an innovation introduced at some point by a revisionist of the Valentinian system. It has the disadvantage of raising the total number of aeons to 32. (This is probably one of the reasons why Hippolytus' system, as a further revision, excluded the Father himself from the aeons count, thereby retaining the canonical number of 30 aeons.) Moreover, the functions ascribed to Christ and the Holy Spirit, of consolidating and strengthening the Pleroma (1.2.5), have actually already been taken care of by the Horos; thus, the new couple is in fact both redundant and distorts the system's internal logic.

Why then was the innovation made? In *The Spiritual Seed* I suggested a motive for it that I still find plausible.[11] That motive has to do with a second underlying idea of the story of Sophia's passion, which is that it refers, in mythological form, to the passion of Christ himself. The Boundary, it will be recalled, is also identified in our sources with the Cross – the *Horos* is also called *Staurós*.[12] Hence, the division of Sophia effected by the Boundary is also a reference to the crucifixion of Christ. What happened at the crucifixion, as the Valentinians saw it, is precisely that the spiritual was separated from the non-spiritual. Christ there gave up his spirit, which, disconnected from the body, hastened to return to its spiritual home. Left behind, still nailed to the Cross, was the body he had assumed during his descent into the world, the one he had received from Sophia and which in a certain sense is co-extensive with Sophia herself. Thus, the protological myth according to which Sophia in the course of her passion brought forth Christ, was split in two by the Horos and was herself left behind and kept back by the Horos while her son hastened back into the Pleroma, is modelled on the crucifixion story as it was interpreted by the Valentinians.

The innovator responsible for Irenaeus' system, however, discarded this idea. He clearly did not want Christ to be involved in Sophia's passion. The

10 I note that G. C. Stead reached similar conclusions in his important 1969 article "The Valentinian Myth of Sophia": "The suggestion that Christ conferred only a limited 'formation' on Sophia … is intelligible if the writer had to accommodate two traditions, namely that Sophia was formed, (i) by Christ, (ii) by his messenger, Jesus" (89). He also speaks of "an artificial duplication" (88), and maintains that, "both A and B [i.e. Irenaeus' main system and that of 'Hippolytus'] represent late developments of Valentinian teaching which are considerably more complex than the system of Valentinus himself" (81).

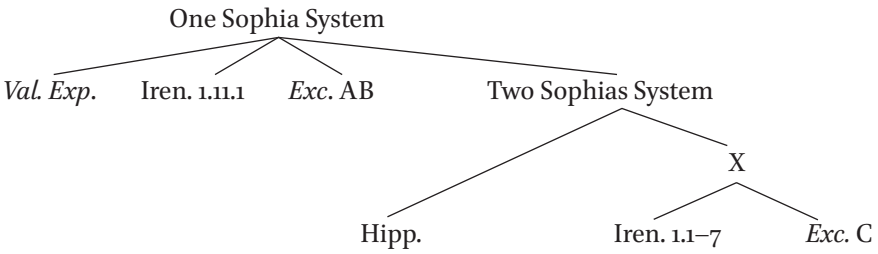
11 Thomassen, *Spiritual Seed*, 258–59.

12 Iren. *Haer.* 1.3.1, 5, 8.2; Hipp. *Ref.* 6.31.5–7, 34.7; *Exc. Theod.* 22.4, 42.1.

978-90-04-44481-5

reason for this is that he had a different Christology and soteriology. In *The Spiritual Seed* I argued for the existence within Valentinianism of two main types of Christology and soteriology. According to one of these types the Saviour was incarnated in a human body, suffered, and at the end left his body on the Cross. The other type, however, did not accept the idea that the Saviour suffered; instead, the suffering and the death on the Cross were assigned to another figure, the psychic Christ, whom the Saviour put on when he descended, but from whom he remained distinct. Thus, because the innovator did not accept the idea that the Saviour suffered, he also had to eliminate the association of Christ with the passion of Sophia in his protology. In consequence, he had to invent another origin for Christ.

We may thus conclude that the systems that operate with a single Sophia and make Sophia the mother of Christ are anterior in terms of relative chronology to the systems with two Sophia figures. If this conclusion is accepted, other pieces in the puzzle may then be put into place. The system in Hippolytus operates with two Sophia figures as well and gives more or less the same account of the passion of Sophia as Irenaeus' system. It does not, however, use the name Achamoth for the second Sophia, but instead speaks of "the Sophia outside the Pleroma." This might be explained by the assumption that the author of Hippolytus' system used Irenaeus' system as his model, but discarded the name Achamoth. But it is at least as likely that both systems depend on a common source, in which the name Sophia was used for both figures, and that the author of Irenaeus' system invented the name Achamoth for the second Sophia figure while Hippolytus' system kept the original terminology. Here it must be added that a section of the *Excerpts from Theodotus*, the so-called section C (43.2–65), forms a close parallel to that part of Irenaeus' system which narrates the mission of the Saviour and the following events until the eschatology. This section of the *Excerpts* does not derive directly from the text of Irenaeus' system, as has sometimes been claimed, because there are too many disagreements in the details between the two texts for that to be the case. Rather, both texts should be seen as rewritings of a common archetype. Now, *Excerpts* C uses the name Sophia for the second Sophia; of Achamoth there is no trace. The conclusion to be drawn, then, is that the common source of Irenaeus' system and *Excerpts* C did use the name Sophia for both figures and that Achamoth is the special invention of the author of Irenaeus' system. This common source may be identified with the work of the innovator referred to above, a work which was also the source of Hippolytus' system. Or, of course, there may have been additional links in the chain leading from the innovator's text to the texts of Irenaeus and *Excerpts* C, and Hippolytus' system may derive, directly or indirectly, from one of these previous links rather than directly



from the same model as those two texts. This seems rather likely in view of the fact that the general difference between Hippolytus' text and the two others is greater than the differences between the latter two texts themselves, but it is best to leave the matter there and obey the principle of Occam's razor.

5 Sorting the Systems Chronologically

The systems that operate with a single Sophia, the Mother of Christ, include "Valentinus" in Iren. *Haer.* 1.11.1, a system attested by fragments (23:2, 32–33) in the first two sections (A and B) of the *Excerpts*, the *Valentinian Exposition*, and the *Tripartite Tractate*. (The variations between these texts as to the nomenclature they use are not essential for this argument.) These texts must be considered more primitive, in terms of relative chronology, than the main systems of Irenaeus, Hippolytus and *Excerpts* C. As far as the "Valentinus" testimony of Irenaeus is concerned, this is not surprising. It is highly likely that Irenaeus was using older heresiological sources for his survey of the various Valentinian teachers in chapters 11 and 12 of Book 1.[13] Thus, the assumption made from internal criteria of the relative antiquity of the system reported in Iren. *Haer.* 1.11.1 is corroborated on source historical grounds. The system was reported by

13 The remark in Iren. *Haer.* 4 praef. 2, that good men of the Church had previously written against the Valentinians, though without knowing their full doctrine, is to be set next to Tert. *Val.* 5.1, where Justin, Miltiades, Irenaeus and Proculus are named as Tertullian's own predecessors, and to Justin, *1Apol* 26:8 ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον. Whether ἔστι … ἡμῖν should be taken to imply that Justin ascribes the authorship of the *Syntagma* to himself, as has normally been assumed, or just means that he was in the possession of such a heresiological survey, as has been argued recently by Geoffrey Smith (*Guilt by Association*, esp. 55–66), is not a question that needs to be discussed here. The important point is that heresy catalogues existed and circulated before Irenaeus, who can be reasonably assumed to have made use of such materials for chapters 11–12 as well as 23–31 of his first book, and quite possibly for some of the intervening chapters as well.

978-90-04-41481-5

a heresiological writer anterior to Irenaeus – whether Justin or someone else – who believed it to be the system of Valentinus.

Regarding the *Valentinian Exposition*, it is to be noted that this text has affinities with Iren. *Haer.* 1.11.1 that go beyond the shared theory of a single Sophia, mother of Christ. In both texts, the primal deity is called the Ineffable, *Árrhetos*, and forms a pair with Silence. Moreover, this first pair forms a Tetrad by generating a second pair, and this Tetrad projects a second Tetrad in turn. Thus both texts allow the second Tetrad as a whole to be produced collectively by the first Tetrad, in contrast to the systems of Irenaeus and Hippolytus where the process of generation takes place from one syzygy to the next in a succession of aeonic pairs.[14] All of this suggests that the system of the *Valentinian Exposition*,[15] like that of Iren. *Haer.* 1.11.1, reflects an early stage in the history of the transmission and rewriting of the Valentinian system, a stage which must be assumed to be anterior to the system reported by Irenaeus in *Haer.* 1.1–7.

In passing, I might add that this observation regarding the date of the system of the *Valentinian Exposition* may also set us on the track of an explanation for a peculiar feature of that tractate, namely the fact that it makes no mention of the category of psychic humans.[16] It is not unlikely that this category became increasingly urgent in Valentinian theology in the course of time, and that the earliest versions of the system did not yet perceive a need to accommodate this category in their soteriology.

6 Two Outstanding Questions

One inference to be drawn from the preceding considerations is that the 30 aeons model of the Pleroma in Valentinianism appears to be older than the division between the two types of Christology and soteriology described above. The 30 aeons model is evidently not incompatible with the view that Christ as the Saviour suffered, was crucified and was redeemed. If, however, Ptolemy was the first to specify the names of the aeons and the numerical divisions of the Pleroma, as Tertullian would have us believe,[17] and Ptolemy was also a

14 Cf. *Spiritual Seed*, 204–5, 232–33.

15 Or at least major features of the system. It cannot be excluded that *Val. Exp.* is a composite text in which some sections may be later than others. The present state of preservation leaves such issues unresolvable.

16 Thomassen, "The Valentinianism of the *Valentinian Exposition*," 233–35.

17 *Adv. Val.* 4.2 ... *Ptolemaeus intrauit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat.*

prominent leader of the so-called Italian school of Valentinianism,[18] which is to be identified with the view that the Saviour did not suffer,[19] there is obviously something here that does not quite fit. The canonical 30 aeons system seems not to have been exclusive to Italian, or western Valentinianism; crediting Ptolemy with inventing it,[20] therefore, becomes problematic. I think this is a question that demands more serious attention than the bland and unhelpful objection that the division between the two schools was fluid or did not exist at all. Our sources clearly exhibit the distinct profiles of two types of Christology and soteriology within Valentinianism, and it requires an unusual degree of wilfulness not to admit the likelihood of some kind of connection between this fact and the explicit references to the existence of two Valentinian "schools" made independently by Tertullian, Hippolytus and the *Excerpts from Theodotus*.[21] For questions like the one raised here, an answer should, in my opinion, be sought within this paradigm, rather than suggest a rejection of the paradigm altogether. Several scenarios are conceivable. If Ptolemy is the inventor of the 30 aeons system, then the versions of it attested by Iren. *Haer.* 1.11.1 and *Val. Exp*., which operate with a single Sophia, might, for instance, represent an earlier version of his system than the one that introduced a double Sophia. Or, the latter system may be a later reworking of Ptolemy's original system by a different author. Alternatively, Tertullian was simply wrong and the 30 aeons Pleroma was actually invented by an earlier Valentinian teacher. Or, again, Iren. *Haer.* 1.11.1 and *Val. Exp*. may be texts in which Ptolemy's 30 aeons Pleroma was adopted, modified and grafted onto a more archaic version of the system which retained the model of the single Sophia and also had no use for theories about a psychic body of the Saviour. In any case, the processes through which

18 Hipp. *Haer.* 6.35.5–6.

19 Thomassen, *Spiritual Seed*, 81–82 and Part I *passim*.

20 As I suggested in *Spiritual Seed*, 266–68.

21 Tert. *Val.* 11.2; Hipp. *Ref.* 6.35.5–6; *Exc. Theod.* superscript. I should like to take this opportunity to state that the distinction between two versions of Valentinian soteriology and Christology which forms a substantial part of the argument of *The Spiritual Seed* emerged from a study of the ways in which the theories on those issues are articulated in the various attested forms of the system themselves and does not rely for its validity on the heresiological reports about the two "schools," as seems to be assumed by Joel Kalvesmaki, "Italian versus Eastern Valentinianism?" Rather, the heresiological reports contribute to explaining the conclusion which was arrived at independently through internal analysis in so far as they attest that Valentinians were perceived to have split into two major "schools" and (according to Hippolytus) that the split was caused by divergent interpretations of the composition of the Saviour's body. The geographical designations of the two schools are not essential in this context, though it is hard to believe that they lack any basis whatsoever in historical fact.

978-90-04-41481-5

the Valentinian system was transmitted and repeatedly rewritten by individual teachers can no longer be reconstructed in transparent detail.

In conclusion I wish to comment briefly on another, still unsolved problem, which concerns the chronological location of the *Tripartite Tractate*. The problem with that text is that it seems to display a number of archaic features alongside features that appear to reflect a later date and a more developed stage in the history of Valentinian doctrine. I have already referred to its version of the Sophia story, which is basically of the same type as the more primitive versions of the systems with a single Sophia. On the other hand, *Tri. Trac*. does not name the errant aeon Sophia, but simply "a logos"; nor do we hear about Sophia giving birth to her son Christ; instead, we are told that "the perfect part" of the aeon detached itself and returned to the Pleroma. We get the impression that the text is retelling the story from some kind of meta-perspective, replacing traditional nomenclature with terms of a more general nature. This characteristic of the text suggests a relatively later date for the system it contains than for the other systems with a single Sophia figure. In addition, there are passages, especially in the in the first part of the tractate, that resonate with Origen, Trinitarian debates and Plotinus, and thus with a third century context.[22] On the other hand, *Tri. Trac*. maintains that the Saviour was incarnated in a human body, that he suffered, and that he was in need of redemption; its Christology and soteriology therefore agree with those of the early variants of the Valentinian system and disagree with those of Irenaeus and Hippolytus.[23] Finally, what are we to do with the pleromatology of the *Tri. Trac*., where we do not find the usual 30 aeons system, but rather a gradual process of maturation and birth of an indeterminate and nameless number of aeons from within the uterine depths of a first principle? As I have argued elsewhere,[24] this account seems to reflect a primitive stage of Valentinian pleromatology, one that existed before the invention of the 30 aeons system and which corresponds to what Tertullian says about Valentinus' own view of the aeons as *substantias, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat*.[25] Moreover, the *Gospel of Truth* attests to a similar pleromatology, which was known to the author of the *Tripartite Tractate*.[26]

---

22 Cf. Thomassen and Painchaud, *Traité Tripartite*, 18–20, 262.

23 *Spiritual Seed*, 46–58, and Part I, *passim.*

24 *Spiritual Seed*, esp. 263–66.

25 Cf. above, n. 17. The vocabulary adduced by Tertullian is not in fact foreign to *Tri. Trac.*: the aeons are "thoughts" (ϩⲉⲛⲏⲉⲉⲩⲉ [< ?*διάνοιαι ≈ *sensus*] 64:12, cf. 61:5–11, 58:26); διαθέσεις (≈ *affectus*) 59:3.10, 63:34–35; ⲕⲓⲏ (< *κινεῖσθαι, cf. *motus*) 64:17–18 (cf. *Spiritual Seed*, 265 n. 3).

26 *Tri. Trac.* 60:16–37, corresponding to *Gos. Truth* 37:7–8, 27:22–25, 27:34–29:4: Thomassen and Painchaud, *Traité Tripartite*, 292.

Essential parts of the system of the *Tripartite Tractate* are thus constructed from materials that go back to a phase in the development of Valentinian theology that precedes the systems known to us from Irenaeus and Hippolytus. In other respects, the tractate evinces signs of a rethinking of the system as a whole and of an ambition to update it in order to accommodate ideas put on the agenda by the theological and philosophical debates of the third century. How this complex situation is to be accounted for, either in terms of the history of the text itself or from the point of view the development and diversification of the Valentinian movement as a whole is a challenge to future scholarship.

Bibliography

Chiapparini, Giuliano. *Valentino gnostico et platonico. Il valentinianesimo della 'Grande Notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Milan: Vita e pensiero 2012.

Kalvesmaki, Joel. "Italian versus Eastern Valentinianism?" *VC* 62 (2008) 79–89.

Smith, Geoffrey S. *Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press 2015.

Stead, G. C. "The Valentinian Myth of Sophia." *JTS* NS 20 (1969) 75–104.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Thomassen, Einar. "The Valentinianism of the *Valentinian Exposition* (NHC XI,2)." *Le Muséon* 102 (1989) 225–236.

Thomassen, Einar and Louis Painchaud. *Le Traité Tripartite* (*NH I,5*). BCNHT 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval 1989.

CHAPTER 2

„Grande Notice“: Einige einleitende Bemerkungen zur Überlieferung des sogenannten Systems der Schüler des Ptolemaeus Gnosticus

Christoph Markschies

Um die „grande notice“ soll es im Folgenden gehen: Irenaeus von Lyon, *Adversus haereses* 1.1.1–8.5, also den eigentlichen Beginn des Werkes nach der *praefatio* des Autors. Jene allgemein vertraute Bezeichnung „grande notice“ hat, wenn ich recht sehe, der französische Dominikaner François-M.-M. Sagnard in seiner Monographie „La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée“ aus dem Jahre 1947 für die ersten acht Paragraphen des ersten Buches des antihäretischen Werks des Bischofs von Lyon geprägt. Sagnard erklärt sie allerdings nicht, sondern führt sie kommentarlos im Vorwort seiner Dissertation ein.[1] Für lange Zeit war dieses Buch der wohl gründlichste Kommentar der Passage, inzwischen hat Giuliano Chiapparini in einer in Messina gefertigten Dissertation des Jahres 2008, die 2012 in Mailand veröffentlicht wurde, die „grande notice“ nochmals ausführlich analysiert und im Ergebnis gänzlich anders in der Geistes- und Ideengeschichte des Valentinianismus verankert als bisher üblich.[2] In den Jahren, die zwischen den Veröffentlichungen von Sagnard und Chiapparini liegen, hat sich natürlich nahezu jeder Beitrag, der sich mit dem Valentinianismus beschäftigte, in irgendeiner Weise auch auf die acht Kapitel bei Irenaeus bezogen. Ich erwähne aus naheliegenden Gründen von dieser relativ großen Menge Veröffentlichungen hier lediglich noch die magistrale Darstellung der valentinianischen Gnosis durch Einar Thomassen, der unseren Text zusammen mit der zweiten Hälfte der *Excerpta ex Theodoto* und

1 Sagnard, *Gnose valentinienne*, 8 und 140 (1.8.5 wird als „Leçon d’exégèse de Ptolémée sur le Prologue de S. Jean“ von der „grande notice“ abgegrenzt. Bemerkenswerterweise bezeichnen Rousseau und Doutreleau in der Einführung ihrer kritischen Ausgabe des ersten Buches des Werkes des Irenaeus als „Grande Notice“ davon abweichend die Kapitel 1–9, ohne über diese Differenz Rechenschaft zu geben [Rousseau/Doutreleau 263: 115]). – Sehr herzlich danke ich Dr. Annette von Stockhausen und Altbischof Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Wolfgang Huber für ihre Hilfe bei der Rekonstruktion der „Historia calamitatum“ der im Rahmen der Berliner Kirchenväterausgabe GCS geplanten Irenaeus-Ausgabe; Sarah-Magdalena Kingreen für ihre Arbeit an den Formalia des Manuskripts.

2 Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico.*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_004

einem Stück aus Hippolyt für die westliche Schule des Valentinianismus verbucht, aber nicht ausführlicher behandelt.[3] Meist kann man in den einschlägigen Passagen einfach nur lesen (wie beispielsweise bei Holger Strutwolf), dass der „große Abriß" „den Systementwurf des Valentinianers Ptolemäus … in Adv. haer. 1,1–8 überliefert",[4] obwohl die Frage nach dem Autor oder den Autoren dieser „grande notice" genannten Passage durchaus nicht trivial ist und daher in jüngster Zeit auch mehrfach diskutiert wurde – als Autor werden vorgeschlagen, wie wir weiter unten ausführlicher sehen werden,[5] Ptolemaeus, die Schüler des Ptolemaeus, die Schüler Valentins und nun bei Chiapparini sogar Valentin selbst.

Angesichts dieser großen Menge von mehr oder weniger ausführlichen Studien zu unserer Passage fällt auf, dass einige ganz grundlegende Vorfragen, die wir gewöhnlich zu klären haben, bevor wir einen antiken Text interpretieren, im Falle der „grande notice" niemals wirklich behandelt wurden und auch bei Chiapparini wieder übergangen werden – mit einem englischen Untertitel eines bekannten Buchs formuliert, geht es dabei um „Questions to be settled before the Study of an Author, or a Text". Allerdings sind die im Folgenden gestellten Fragen zur „grande notice" bei Irenaeus nicht exakt so gestellt, wie es sich für die antike isagogische Gattung gehören würde, die Jaap Mansfeld vor fast fünfundzwanzig Jahren in seiner Monographie „Prolegomena" mit zitiertem Untertitel behandelte und zu der man Texte unter Überschriften wie beispielsweise Τὰ πρὸ τῆς ἀναγνώσεως τῶν Πλάτωνος διαλόγων zählt.[6] Vielmehr sind unsere folgenden Bemerkungen im Sinne einer heute üblichen literaturwissenschaftlichen Vorklärung von Fragen verstanden, wie wir sie beispielsweise aus den Einleitungen in die biblischen oder apokryph gewordenen Bücher kennen. Ich meine mit dieser Charakterisierung schlichte Vorfragen einer jeden Beschäftigung mit einem antiken oder modernen Text, nämlich Überlegungen zur *Überlieferung des Textes* (1.; S. 31–49), zu seinem *Umfang* (2.; 49–56), zu seiner *Einheitlichkeit* (3.; 56–66), zu seiner *Verfasserschaft* (4.; 66–68), *Datierung* (5.; 68–71) und seinem intendierten *Lesepublikum* (6.; 72–77) sowie schließlich zu seiner möglichen *Gattung* (7.; 77–80).

Mit diesen genannten sieben Themen werden wir uns in diesem Beitrag beschäftigen, wobei mir durchaus klar ist, dass auf diese Weise eher Vorfragen

3 Thomassen, *Spiritual Seed*, 11–22. Kritisch zur Annahme, es gebe zwei Schulen: Löhr, Rezension zu Thomassen und vorher schon Markschies, „Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School," 432–37. Dieses Thema kann hier allerdings nicht ausführlicher behandelt werden.

4 Strutwolf, *Gnosis als System*, 28.

5 S.u. S. 66–68.

6 Mansfeld, *Prolegomena*.

978-90-04-41481-5

zu einem antiken Text als der Inhalt dieses Textes im Zentrum stehen. Die Formulierung „einige einleitende Bemerkungen“ im Titel dieses Beitrags ist insofern ganz ernst gemeint, als ich selbst diese bescheidenen Vorfragen hier weder alle gleichmäßig gründlich untersuchen noch gar erschöpfend behandeln kann. Ich biete tatsächlich, wie angekündigt, nur „*einige* einleitende Bemerkungen“ und möchte auf das Thema bald einmal in einem ausführlichen Kommentar zur „grande notice“ zurückkommen.[7] Um die These meines Beitrages zu Beginn bereits knapp anzudeuten, sei aber hier schon gesagt, dass meine vorläufigen Versuche einer Antwort auf die vergleichsweise schlichten, aber durchaus nicht trivialen Einleitungsfragen zur „grande notice“ die Vermutung nahelegen, dass wir es hier mehr mit einem spätneuzeitlichen Forschungskonstrukt als mit einem unproblematischen antiken Quellenstück zu tun haben, das wir ohne viel Federlesens für den kaiserzeitlichen Valentinianismus und die Rekonstruktion seiner Vorstellungen nutzen dürfen.

1 Zur Überlieferung des Textes

Wir beginnen vor den Fragen zu Umfang, Einheitlichkeit, Verfasserschaft, Datierung, Lesepublikum und Gattung mit einigen Beobachtungen zur *Überlieferung* der heute als acht (bzw. gelegentlich als neun) Kapitel gezählten Passage im antihäretischen Werk des Irenaeus. Bemerkenswerterweise orientieren nahezu alle einschlägigen Abhandlungen seit Sagnard relativ ausführlich über den handschriftlichen Befund und die Überlieferungszusammenhänge, aber versäumen es, wie wir gleich sehen werden, die notwendigen Schlüsse für den Umgang mit dem Quellenstück zu ziehen.

Setzen wir bei den heute meist verwendeten wissenschaftlichen Ausgaben der „grande notice“ an: Die bei Adelin Rousseau und Louis Doutreleau im Apparat der Irenaeus-Ausgabe der „Sources Chrétiennes“ von 1979 in Fettdruck und in der davon abhängigen zweisprachigen Handausgabe der „Fontes Christiani“ von Norbert Brox aus dem Jahre 1993 als Haupttext der Edition gebotenen griechischen Partien der „grande notice“[8] stammen bekanntlich zu weiten Teilen aus dem „Arzneikästlein gegen die Häresien“

7 Dieser Kommentar soll nach einer Zusammenfassung meiner verschiedenen Studien zu dem Valentinianer Ptolemaeus Gnosticus als dritter Band von Studien zur Valentinianischen Gnosis in der Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ in Tübingen erscheinen. Den zweiten Band hoffe ich in naher Zukunft vorlegen zu können.

8 Irenaeus, *Haer.* 1.1.1–8.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 28–136 bzw. Brox 1: 128–87).

978-90-04-44481-5

des Epiphanius von Salamis, dem Πανάριον, da das griechische Original des Irenaeus bis auf Fragmente verloren ist. Der zypriotische Bischof zitiert in seinem antihäretischen Sammelwerk mit der einleitenden Formel τῶν τοῦ ἁγίου Εἰρηναίου eine längere Passage – Karl Holl hat diesen Text 1915 im Rahmen der Epiphanius-Ausgabe der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" in einer editio critica maior herausgegeben.[9] Dazu kommt noch eine kurze Passage aus dem griechischen Traktat περὶ τῆς ἀρετῆς/*De virtute* (CPG 2: 3931), die in der handschriftlichen Überlieferung vermutlich fälschlicherweise dem Syrer Ephraem zugeschrieben wird und nur in einer Ausgabe von 1732 vorliegt.[10] Dort wird allerdings der Name des Irenaeus gar nicht erwähnt, sondern nur „ein gewisser Mann aus der Schar der Heiligen" als Autor angegeben.[11]

Eine große kritische Ausgabe des *Irenaeus*, die alle erhaltenen griechischen und lateinischen Überlieferungen in zuverlässigen Texten zusammenstellt, ist allerdings leider weder in der Reihe der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" noch sonstwo erschienen und fehlt überhaupt bis auf den heutigen Tag.[12] Die Edition des Irenaeus in den „Sources Chrétiennes", die den griechischen Text von Holl samt seinem allerdings stark gekürzten Apparat unverändert abdruckt,[13] ist (wie in dieser Reihe üblich) eine editio critica minor. Die unter Philologen im Blick auf ihre Zuverlässigkeit umstrittene Ausgabe wurde unter anderem auf der Basis von Kollationen und

9 Epiphanius, *Pan.* 31.9.1 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 398,19). Der erste Band der Epiphanius-Ausgabe von Karl Holl ist in zweiter Auflage 2013 nachgedruckt worden mit einem Geleitwort von Christoph Markschies (Holl/Bergermann/Collatz 1/1: V–XIV), das über die Ausgabe, ihre philologischen Probleme und ihre Rezeption in der Forschung orientiert, sowie mit Addenda et Corrigenda von Marc Bergermann und Christian-Friedrich Collatz. Die entsprechenden Addenda et Corrigenda finden sich in Holl/Bergermann/Collatz 1/2: 630–43, wichtig sind vor allem die Mitteilungen über abweichende Textkonstitutionen in der Epiphanius-Ausgabe von Giovanni Pini (*Epifanio di Salamina*).

10 Ephraem Graecus (= Ps.-Ephraem Syrus), *De virtute* [*cap. X*] 8 – Assemani 4: 224 D–225 B (inzwischen elektronisch zugänglich in der Syriac Studies Reference Library: http://contentdm.lib.byu.edu/cdm/ref/collection/CUA/id/27186 [letzte Abfrage 22.01.2018]). Zur Einleitung in die handschriftliche Basis der barocken Edition vgl. Rousseau/Doutreleau 263: 78–80.

11 Ephraem Graecus (= Ps.-Ephraem Syrus), *De virtute* [*cap. X*] 8 (Assemani 4: 224 D): … καλῶς καὶ μεγάλως ἀπεφήνατό τις τῶν ἁγίων.

12 Nicht zugänglich war mir: [Irenaeus Lugdunensis], *Adversus haereses I, a new Edition of the Latin Text, with the extant Greek fragments*, by James S. A. Cunningham, Diss. Princeton Univ. 1967 (masch.).

13 Entsprechend finden sich Korrekturen am Apparat von Holl (beispielsweise zu *Haer.* 1.5.4 [Rousseau/Doutreleau 264: 85] = *Pan.* 31.19.6 [Holl/Bergermann/Collatz 1: 415] nur im Kommentarband Rousseau/Doutreleau 263: 68f., aber nicht im unverändert abgedruckten Apparat. Die Korrektur selbst stammt aus Holl, *Die handschriftliche Überlieferung*, 36 = Holl/Bergermann/Collatz 1/2: 732 [dort nach der Paginierung von Dindorf 2: 164,9]).

978-90-04-41481-5

weiteren Materialien erstellt, die den französischen Editoren aus dem Archiv der Berliner Kommission für spätantike Religionsgeschichte an der dortigen Akademie der Wissenschaften überlassen worden waren.[14] Deswegen lohnt zunächst ein Blick auf diese Materialien und ihre Geschichte:

> Bei diesen inzwischen leider teilweise verloren gegangenen Materialien handelt es sich um Vorarbeiten für eine große kritische Ausgabe des Irenaeus, die im Rahmen der von Harnack begründeten und von der Kirchenväterkommission bzw. der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Berliner Akademie herausgegebenen Reihe „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ vorgesehen war. Sie stand allerdings durch häufige Herausgeberwechsel unter einem besonders unglücklichen Stern und wurde bis auf den heutigen Tag nicht fertiggestellt: 1902 übernahm Harnacks Freund *Friedrich Loofs* (1858–1928) trotz Bedenken diese Aufgabe, 1906 wurde sie wegen der notorischen Arbeitsüberlastung von Loofs *Gerhard Ficker* (1865–1934) übertragen und bereits 1921 hoffte man in der Berliner Kirchenväterkommission auf ihren baldigen Abschluss.[15] Die Hoffnungen trogen allerdings. Als Ficker 1931 auf Kommissionsanfragen nicht reagierte und zudem 1932 schwer erkrankte, übernahm 1933 auf Wunsch der Kommission dessen latinistischer Kollege *Erich Köstermann* (1901–1973) die Arbeiten.[16] Dabei konnte er – wie ein handschriftlicher Vorwortentwurf aus seiner Feder festhält – auf Vorarbeiten von Ficker zurückgreifen: „Ficker hat

14 Ein undatiertes Verzeichnis der Materialien zur Irenaeus-Ausgabe in den Handakten der Arbeitsstelle Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (aus den Zeiten des Zentralinstitutes für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR, gewissermaßen der Nachfolgeorganisation der Kommission für spätantike Religionsgeschichte, also aus den Jahren 1969–1992), geschrieben von der Sekretärin Marie-Luise Werlitz, führt beispielsweise noch einen Bibelindex sowie einen Index graecitatis et latinitatis, Fotokopien von vier Handschriften und die im Auftrag von Walther Eltester angefertigten Kopien auf. Sie waren, als Markus Vinzent 1993 seine Arbeit begann, bereits nicht mehr vorhanden.

15 Harnack/Markschies/Rebenich, *Protokollbuch*, 124, 132, 154.

16 Köstermann wurde ausweislich der ausgabebezogenen Regesten aus den Sitzungen der Kommission (in den Handakten der Arbeitsstelle Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften) von *Eduard Norden* (1868–1941), dem Betreuer seiner Berliner Habilitation (1932), für die Ausgabe vorgeschlagen, die armenische Überlieferung sollte *Hans Levy* (1904–1945) übernehmen, der ab 1933 an der Hebräischen Universität in Jerusalem lehrte. *Hermann Jordan*, der die armenische Überlieferung ursprünglich betreute und seit 1907 in Erlangen wirkte, war bereits 1922 gestorben.

978-90-04-44481-5

in jahrelanger hingebender und gewissenhafter Arbeit sämtliche Handschriften noch einmal auf das sorgfältigste verglichen und damit eine verlässliche Grundlage für die Ausgabe geschaffen".[17] Zwei Jahre später gab Köstermann ein Manuskript der beiden ersten Bücher der Schrift *Adversus haereses* in den Satz, das in Fragmenten in Berlin erhalten ist – die Satzvorlage für den griechischen und lateinischen Text bestand offenbar aus einem von Köstermann handschriftlich korrigierten Exemplar des Irenaeus in der zweibändigen Ausgabe von William Wigan Harvey (1810–1883; Cambridge 1857), der Apparat war vermutlich handschriftlich in Manuskriptform dazugegeben und ist in dieser Form nicht mehr erhalten.[18] Im Sitzungsprotokoll der Kirchenväterkommission vom 28.12.1935 ist festgehalten, dass man wegen „verschiedener Beanstandungen und Revisionen" den Satz nur probeweise beginnen wolle, „um das Maß der nötig werdenden Korrekturen kennenzulernen".[19] Als Probe wurde zunächst am 28. Dezember 1935 der Satz von *Adversus haereses* I praef.–I 2,6 (Text und Apparat) von der Druckerei Carl-Heinrich Schulze & Co. GmbH in Gräfenhainichen ausgeliefert (ein erstes Layout der ersten Doppelseite datiert vom 15. Juni 1935). Das Druckbild unterschied sich charakteristisch von der Ausgabe von Harvey, weil der lateinische Text *über* dem griechischen zu stehen kam, allerdings waren im Unterschied zur heute meist verwendeten Ausgabe in den „Sources Chrétiennes" beide Fassungen in gleicher Größe gedruckt. Außerdem führte Köstermann eine neue, von Massuet, Stieren und Harvey abweichende Zählung im Werk ein, die sich an den lateinischen Kapitelüberschriften

17 Köstermann, Manuskript der Einleitung für den ersten Band (handschriftlich, Handakten der Arbeitsstelle Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), 34. – In den Akten der Arbeitsstelle in Berlin ist ein Exemplar der Irenaeus-Ausgabe von Harvey mit Kollationen des Claromontanus Berolin. lat. 43 (C – bei Köstermann B), des Vossianus Leid. Voss. lat. F 33, ehemals Petavianus 598 (v) sowie des Stockholmiensis bzw. Holmiensis A 140, ex Petavianus 132, einer von Ficker entdeckten und erstmals ausgewerteten Abschrift des Vossianus (S bzw. H; vgl. Köstermann, „Neue Beiträge", 12) durch Ficker erhalten. Die Kollationen der zweiten, wesentlich umfangreicheren Handschriftenfamilie sind leider entweder verloren oder gegenwärtig nach vielfachen Umzügen der Arbeitsstelle nicht mehr auffindbar. Köstermann hat offenbar die Kollationen von Ficker nicht nochmals nachkollationiert, obwohl es dafür durchaus Gründe gegeben hätte (s.u. S. 41 mit Anm. 40 und 43 mit Anm. 54).

18 Er lässt sich allerdings aus den in Berlin erhaltenen (Probe-)Fahnen für das erste Buch rekonstruieren.

19 Sitzungsprotokoll der Kirchenväterkommission vom 28.12.1935 (Handakten der Arbeitsstelle Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), 1.

978-90-04-44481-5

orientierte. Mit solchen Entscheidungen über die Anlage seiner Ausgabe machte der Latinist Köstermann deutlich, dass er sein Hauptaugenmerk auf eine angemessene Präsentation der lateinischen Übersetzung des Irenaeus legen wollte.[20] Soweit sich die Vorgänge heute noch rekonstruieren lassen, scheiterte der Fortgang der Ausgabe an dem äußerst kritischen Urteil, das man in Berlin über die in Kiel offenkundig zu schnell vorbereitete Ausgabe fällte: In den Akten der Kommission findet sich jedenfalls eine ausführliche handschriftliche Kritik der Fahne durch einen nicht mit letzter Sicherheit identifizierbaren Autor (höchstwahrscheinlich handelt es sich um den damaligen Hilfsarbeiter der Kommission, *Walther Eltester* [1899–1976]), in der einleitend festgehalten ist: „Die Mitteilungen Köstermanns … im Apparat … sind ungenau und unvollständig“. Aus anderen Quellen wird deutlich, dass auch zwei weitere Schüler von Hans Lietzmann, nämlich *Hans-Georg Opitz* (1905–1941) und *Karl Holl junior* (1910–1941), an den Korrekturen beteiligt waren. Diese Berliner Korrekturen am Probesatz wurden, wie erhaltene und eindeutig von Eltester signierte Leihzettel aus der Preußischen Staatsbibliothek mit Irenaeus-Literatur zeigen, wahrscheinlich in den Jahren 1936 und 1937 ausgeführt. Trotzdem druckte der Vorsitzende der Kommission, Hans Lietzmann, in seiner Eigenschaft als Herausgeber der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche“ im ersten Heft des Jahres 1937 einen am 1. Januar 1936 abgeschlossenen Aufsatz zur Geschichte der lateinischen Handschriften aus der Feder Köstermanns, der ursprünglich als Teil seines Manuskripts der Einleitung zur Ausgabe nach Berlin geschickt worden war.[21] Unter Datum vom 17. Juni 1936 wurden weitere Seiten der Ausgabe bis *Adversus haereses* I 6,1 durch die Druckerei ausgeliefert,[22] in den Akten der Kommission liegen außerdem noch nicht zusammengesetzte Andrucke des griechischen und lateinischen Textes sowie des Apparates für I 6,2–31,4, also bis zum Ende des ersten Buches, die die von Köstermann handschriftlich korrigierten lateinischen

20 So auch Köstermann, Manuskript der Einleitung, 35. Ein Beispiel ist das athetierte γάρ aus *Pan.* 31.10.3 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 401,1), das im Lateinischen fehlt: *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 28,1). Der korrigierende Anonymus (wahrscheinlich Eltester) bemerkt dazu am Rande: „Das gr. γάρ zu streichen liegt kein zureichender Grund vor. Eher kann man an einen Ausfall von *enim* im Lat. denken“.

21 Köstermann, „Neue Beiträge,“ 1–34.

22 Die Fahnen verwenden die von Köstermann anhand der Handschriften entworfene neue Zählung, geben aber am Rande auch die von Harvey und von Massuet, die in diesem Beitrag ebenfalls wie in der editio critica minor der „Sources Chrétiennes“ verwendet wird.

978-90-04-41481-5

und griechischen Texte in seinem Exemplar von Harvey wiedergeben, die Bezeugungsleiste der Handschriften und den von ihm entworfenen Apparat. Diese allerersten Probedrucke wurden in Berlin schon nicht mehr korrigiert und auch nicht mehr zu einer Gesamt-Fahne montiert. Offenbar brach die Arbeit am geplanten Band GCS Irenaeus I (er sollte als Nummer 41 der Reihe erscheinen[23]) ab, weil der Kommissionsvorsitzende Lietzmann aufgrund der Durchsicht seines Hilfsarbeiters Eltester bzw. seiner Mitarbeiter Opitz und Holl *junior* die Arbeit Köstermanns für ungenau und unvollständig hielt. Die Kommission entzog die Ausgabe Köstermann und übertrug sie 1936 Walther Eltester, der sie aber ebenfalls nicht vollenden konnte. Man verständigte sich in der Kommissionssitzung vom 6. Februar 1937, den Text im Satz stehen zu lassen und den Apparat wieder abzubrechen.[24] 1941 ließ Eltester die wegen ihrer Unübersichtlichkeit nicht leicht lesbaren Kollationen von Ficker in (heute leider verlorene) Kollationsbögen übertragen; „Stichproben haben die absolute Zuverlässigkeit Fickers ergeben".[25] 1945 war daran gedacht, zusätzlich zur Ausgabe einen „historischen Teil, d.h. einen Kommentar mit den Quellen und Seitenstücken des Irenäus" zu veröffentlichen.[26] 1952 bat Eltester, inzwischen von Berlin nach Marburg gewechselt, um eine Hilfskraft für die Ausgabe und schlug als Mitarbeiter P. *François Sagnard* (1898–1957) vor, der im selben Jahr in der Reihe „Sources Chrétiennes" das dritte Buch des Werks als editio critica minor publiziert hatte (SC 34) – zwischen den GCS und SC bestand (und besteht) die Verabredung, editiones minores in Lyon und editiones maiores in Berlin zu publizieren; Sagnard versprach 1954 den Abschluss eines Gesamtmanuskripts für 1960 und erhielt ein Honorar.[27] Außerdem bemühte man sich, einen Kontakt zwischen dem

23 Die für den Band von der Druckerei vorgesehene Ordnungsnummer GCS Irenaeus I = GCS 41 wurde an den Band Origenes XII (Matthäuserklärung) vergeben, der 1941 in der Reihe erschien.

24 Regesten aus den Sitzungen der Kommission (in den Handakten der Arbeitsstelle Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), Regest zum 6. Februar 1937.

25 Regesten aus den Sitzungen der Kommission (in den Handakten der Arbeitsstelle Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), Regest zum 18. Dezember 1941 (?).

26 So in den Regesten aus den Sitzungen der Kommission (in den Handakten der Arbeitsstelle Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), Regest zur nicht näher datierten Sitzung des Jahres 1945.

27 Regesten aus den Sitzungen der Kommission (in den Handakten der Arbeitsstelle Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), Regest zum 25./26. Juni 1952 (?).

978-90-04-44481-5

Editor und dem schwedischen Latinisten *Sven Lundström* (1914–2007, s.u., S. 46) in Lund herzustellen. Danach stockten die Arbeiten erneut; in den Berliner Unterlagen sind heute (von den Korrekturen an der Fahne Köstermann abgesehen) keinerlei Spuren der durch Wehrdienst und Teilnahme am Zweiten Weltkrieg unterbrochenen Arbeit von Walther Eltester an der Ausgabe mehr erhalten.[28] Nach dem Tod von Sagnard wurde irgendwann in den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts der französische Gräzist *Bertrand Hemmerdinger* (*1921) für die Arbeiten gewonnen,[29] der zunächst zur Equipe der „Sources Chrétiennes“ gehörte. Hemmerdinger gab die Aufgabe allerdings wieder an die Arbeitsstelle zurück. Danach versuchte sich noch *Markus Vinzent* in seinen Jahren als Mitarbeiter an der Arbeitsstelle der Griechischen Christlichen Schriftsteller der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften an der Ordnung der fragmentarischen Materialien (1993–1995); als er die Akademie verließ, wurde das unvollendete Projekt von den Verantwortlichen für die Berliner Ausgabe einstweilen sistiert.

Man kann also festhalten, dass in dem Maß, in dem die französische Ausgabe der „Sources Chrétiennes“ auf Berliner Materialien, insbesondere auf den Kollationen für die vorgesehene editio critica maior in der Reihe „Die griechischen christlichen Schriftsteller“, aufruht, man von einem relativ unsicheren und schwankenden Fundament der gewöhnlich verwendeten Edition sprechen muss. Die Probleme der textlichen Überlieferung liegen aber noch tiefer.

Der Passus, den Sagnard als „grande notice“ bezeichnet hat, liegt – wie wir sahen – in einer lateinischen Übersetzung und in zwei griechischen Exzerpten

28 Der emeritierte Berliner Bischof *Wolfgang Huber* (*1942), der erstmals im Wintersemester 1961/1962 bei Eltester ein Seminar besuchte und seit Wintersemester 1963 für mehrere Semester bei ihm als studentische Hilfskraft arbeitete, schreibt mir (am 01.02.2018): „Ich habe überhaupt nicht in Erinnerung, etwas darüber gehört zu haben, dass Eltester in der Zeit meines Studiums und meiner Mitarbeit bei ihm je etwas über die Irenaeus-Ausgabe gesagt hätte.… Aber wenn auf die GCS die Rede kam, war das stärker durch den Rückblick auf vergangene Zeiten geprägt, als dass ich den Eindruck bekam, er sei davon aktuell in Anspruch genommen“.

29 So heißt es in einem maschinenschriftlichen Vortrag von Kurt Treu unter dem Titel „Laufende Arbeiten und Zukunftsaufgaben der Kommission für spätantike Religionsgeschichte“ (S. 1), der am 14.11.1966 auf einer Tagung zum fünfundsiebzigsten Jubiläum der Kommission gehalten wurde und sich in den Handakten der Arbeitsstelle „Alexandrinische und antiochenische Bibelexegese“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften befindet. Hemmerdinger war ursprünglich Teil des Teams, das das Werk des Irenaeus in den „Sources Chrétiennes“ herausgab; zu den Umständen seines Ausscheidens vgl. unten S. 45.

978-90-04-41481-5

unterschiedlicher Länge vor. Beide griechischen Fragmente bieten nun aber nicht den originalen Text des Irenaeus vom Ende des zweiten Jahrhunderts, sondern stark veränderte griechische Bearbeitungen dieser originalen Fassung aus der Spätantike. Folgt man den bis heute unüberholten Einsichten von Karl Holl, haben wir im uns überlieferten griechischen Text der „grande notice" eine vom Original des Πανάριον, das von Epiphanius ungefähr in den Jahren 375–378 n.Chr. verfasst wurde,[30] sprachlich relativ weit entfernte, stark korrumpierte Textfassung vor uns: Alle erhaltenen Handschriften gehen, wie Karl Holl in einer 1910 publizierten und nach wie vor nicht ersetzten Untersuchung zur Textüberlieferung des Epiphanius gezeigt hat, auf einen einzigen, sprachlich erheblich verderbten Archetyp zurück, der dann zu Teilen nach verbesserten Exemplaren desselben Archetyps korrigiert wurde und dessen früheste handschriftliche Belege aus dem neunten bzw. zehnten Jahrhundert stammen. Eine davon unabhängige weitere, gar textlich bessere Überlieferung des Epiphanius fehlt.[31] Wann genau zwischen fünftem und neuntem Jahrhundert die stark korrumpierte und in Unordnung geratene Fassung der Werke des Epiphanius entstand, auf die unsere Panarion-Handschriften zurückgehen, ist schlecht zu sagen, allerdings muss eine gewisse Zeit für die erwähnten sprachlichen und stilistischen Reparaturarbeiten am Text veranschlagt werden. Die erwähnte knappe Passage aus dem sogenannten Ephraem Graecus ist in Wahrheit eine griechische Rückübersetzung einer syrischen Übersetzung des Irenaeus und betrifft nur wenige Passagen im achten Kapitel, sodass auch hier ein beträchtlich veränderter Text und keineswegs das griechische Original des Irenaeus überliefert ist.[32]

Weil Epiphanius von Salamis aber seinerseits Irenaeus von Lyon zitiert, hat diese Beobachtung auch Folgen für unseren Umgang mit der „grande notice" im antihäretischen Werk des Bischofs von Lyon: Auch der sprachliche Abstand der griechischen Zitate aus Irenaeus bei Epiphanius zu dem verlorenen griechischen Originalexemplar der Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως des Irenaeus, das man gern auf die Jahre 180 bis 185 n.Chr. datiert,[33] dürfte also

30 Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane*, 47–51. Eine sehr knappe Übersicht auch schon bei Sagnard, *Gnose valentinienne*, 11. Sagnard druckt pp. 31–50 den griechischen Text Holls mit Änderungen ab und notiert Abweichungen der lateinischen Fassung nach Harvey sowie Befunde bei Clemens von Alexandrien und Tertullian lediglich im Apparat; die lateinische Übersetzung fehlt (aaO. 31).

31 Holl, *Die handschriftliche Überlieferung*, 44 = Holl/Bergermann/Collatz 1/2: 741.

32 Rousseau/Doutreleau 263: 80. – Stieren 1: 86–90 bemüht sich in seiner Edition um eine Verbesserung des Textes bei Assemani.

33 Zur Datierung vgl. so knapp beispielsweise Brox 1: 17 oder sehr ausführlich Harnack, *Geschichte*, 1/1, 263–88 und 2/1, 320: Harnack datiert auf die Jahre 181–189 n.Chr. und rechnet mit einer Abfassung *nach* der Rückkehr des Irenaeus aus Rom, als dieser bereits

978-90-04-41481-5

beträchtlich sein. Dazu kommt das Problem, dass Holl bei der Konstitution seines griechischen Textes Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts noch keine neuen Kollationen der lateinischen Überlieferung vorliegen hatte (sie entstanden für die Berliner Ausgabe, wie oben S. 33–34 beschrieben, erst später) und also mit den älteren Ausgaben arbeiten musste.[34]

Eine ähnlich starke textliche Korruption der Abschriften gegenüber dem verlorenen griechischen Originalexemplar der antihäretischen Schrift kann man ja übrigens auch bei anderen Fragmenten wie beispielsweise beim ziemlich fehlerhaften Jenaer Irenaeus-Papyrus mit Passagen aus dem fünften Buch beobachten, der rund hundert Jahre nach dem griechischen Original in Apollopolis Magna/Edfu oder Panopolis/Achmîm geschrieben wurde, und selbst beim berühmten, zu Lebzeiten des Autors abgefassten Irenaeus-Papyrus aus der ägyptischen Kleinstadt Oxyrhynchus, immerhin wahrscheinlich ein Rest eines Buchhändler-Exemplars.[35]

Die Probleme mit der textlichen Gestalt betreffen aber nun keineswegs nur die griechische Fassung der „grande notice“, wie sie uns bei Epiphanius erhalten ist (und das Fragment bei Pseudo-Ephraem Syrus), sondern auch die *lateinische* Fassung, die in der Überlieferung der antiken lateinischen Übersetzung

---

Bischof in Lyon ist. Hemmerdinger (in: Rousseau/Hemmerdinger/Doutreleau/Mercier 1: 15) bleibt allgemeiner beim „synchronisme avec l'épiscopat d'Éleuthère (174–189)“. Knapp zur Datierung auch Wanke, „Irenäus und die Häretiker,“ 202f. Giuliano Chiapparini votiert energisch für eine Abfassung einer ersten Edition von *Haer.* I während des römischen Aufenthaltes des Irenaeus in den Jahren 154–173 n.Chr.: Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 27–30 und ders., „Irenaeus and the Gnostic Valentinus,“ 97–99. Chiapparini hat allerdings schon für die *praefatio* von Buch I kein wirkliches Kriterium, zwischen einer ersten und einer zweiten Auflage zu unterscheiden: Den Vorausblick auf den Inhalt (abweichend vom tatsächlichen Inhalt von Buch I nur auf Valentinianer bezogen) weist er der *ersten* Auflage zu, die Formulierung im Vorwort „ich lebe unter den Kelten“ – τῶν ἐν Δελφοῖς Vat. Graec. 503 ἀδελφοῖς Marcianus graec. Z. 125 Κελτοῖς alle Ausgaben διατριβόντων bzw. *qui apud Celtas commoramur* (Epiphanius, *Pan.* 31.10.1 [Holl/Bergermann/Collatz 1: 400,14] und Irenaeus, *Haer.* I praef. 3 [Rousseau/Doutreleau 264: 24,56f.]) – dagegen der *zweiten* Auflage.

34 Karl Holl bemerkt in der sehr knappen Einleitung zum ersten Band seiner Ausgabe (Holl/Bergermann/Collatz 1/1: XVIII), dass „G. Ficker wegen Geschäftsüberhäufung nicht in der Lage war, die Handschriften des lateinischen Textes für mich zu vergleichen. Infolge davon bin ich an einzelnen Stellen über die Lesart des Lateiners im Unklaren geblieben. Indes ist bei der Güte der Irenaeusüberlieferung kaum anzunehmen, dass schwerwiegende Mängel dadurch verursacht worden sind“. Da Reste sehr sorgfältiger Kollationen von Ficker in Berlin erhalten sind (s.u. S. 41 mit Anm. 40), muss Holl seine Arbeit am Manuskript vor 1910 abgeschlossen haben.

35 KV 46 bei: Aland/Rosenbaum, *Repertorium*, Bd. 2 *Kirchenväter – Papyri*, Tl. 1 *Beschreibungen*, 317–20 (P. Oxy. III 405) sowie 321–27 (P. Jen. Irenaeus); dazu auch Übel, „Der Jenaer Irenäuspapyrus,“ 51–109 und Hemmerdinger, „Note,“ 620–22.

der *Adversus haereses* des Irenaeus von Lyon erhalten ist. Sie dürfte zu eben der Zeit entstanden sein, in der Epiphanius seine Zitate aus dem Werk des Irenaeus in sein eigenes antihäretisches Werk, das Πανάριον, einfügte. Folgt man den Argumenten, die insbesondere der schwedische Latinist Sven Lundström, angeregt von seinem Lehrer Einar Löfstedt, vorgelegt hat, dann kann diese nachweislich erstmals von Augustinus im Jahre 421 n.Chr. benutzte lateinische Übersetzung nicht früher datiert werden und gehört daher ebenfalls ins spätere vierte Jahrhundert.[36] Die kühne Hypothese des schottischen Bibelwissenschaftlers Alexander Souter (1873–1949), dass die Übersetzung in den Jahren 370 bis 420 n.Chr. von demselben Autor angefertigt wurde, der die Matthäus-Erklärung des Origenes ins Lateinische übersetzt hat,[37] hat keine Zustimmung gefunden; insofern bleibt ihr historischer Hintergrund im Dunkel.

Ein wichtiges Problem des kritischen Textes der lateinischen Übersetzung der „grande notice" in der erwähnten maßgeblichen Ausgabe von Adelin Rousseau und Louis Doutreleau in den „Sources Chrétiennes", das an dieser Stelle knapp behandelt werden muss, sind die offenkundig sorglosen eigenen Kollationen der Editoren (oder aber fehlerhafte Übernahmen aus den Berliner Materialien bzw. fehlerhaften Berliner Vorlagen[38]) und die daraus resultierende problematische Qualität des Apparates (und damit des Textes der „grande notice" im entsprechenden ersten Band dieser Ausgabe von 1979). Dieser Befund wurde bereits verschiedentlich festgehalten; ich selbst habe vor einiger Zeit die betreffenden Seiten des in Berlin befindlichen *Claromontanus* (*Berolinensis lat. 43, olim Phillipps 1669*),[39] der ältesten Handschrift aus dem neunten Jahrhundert, nachkollationiert und viele bislang in Rezensionen

36 Lundström, *Studien*, 90–109 und Marti, *Übersetzer*, 19; vorher schon Jordan, *Das Alter und die Herkunft*, 46–60 und Sanday, „The Date of the Latin Irenaeus," XLVII–LXIV sowie die Rezension von Burkitt, „Dr. Sanday's New Testament of Irenaeus," 56–67. – Eine sehr knappe Übersicht auch schon bei Sagnard, *Gnose valentinienne*, 12–16.

37 Souter, „The Date and the Place," LXV–XCV. Kritisch: Lundström, *Studien*, 98–109, allgemein votierte Lundström für eine Datierung der Übersetzung ins vierte Jahrhundert: aaO. 90–98.

38 Die Ausgaben lassen nicht erkennen, in welchem Maß Berliner Vorlagen verwendet wurden; die beiden die Edition des ersten Buchs betreffenden Bände haben überhaupt kein Vorwort, das über die Geschichte der Edition und die Verteilung der Arbeiten Auskunft gibt.

39 Eine ausführliche Beschreibung findet sich bei Loofs, „Handschriften," 16–18, 68f. Loofs schließt sich, nachdem es ihm (nicht genannte) „Kenner" bestätigt haben, der Datierung von Mabillon und Massuet an, die den Codex in das neunte Jahrhundert setzen (aaO. 18 mit Nachweisen). Mit Bezug auf Loofs und die Bibelzitate behandelte William Sanday, „The MSS of Irenaeus," die Handschriften. Kritische Worte zu dem Band und seinen Ergebnissen in der Rezension von Burkitt, „Dr. Sanday's New Testament of Irenaeus," 56–67.

nicht vermerkte Flüchtigkeitsfehler der Edition bzw. ihres Apparates gefunden. Sie dürften auch für den ersten Band bestätigen, was Hemmerdinger (der übrigens zunächst für den Apparat der lateinischen Übersetzung verantwortlich zeichnete[40]) in einer eminent kritischen Rezension über den vierten Band geschrieben hat: Bei den Kollationen wurde offenbar auf Autopsie verzichtet, so dass es zu allerlei falschen Lesungen und anderen Irrtümern gekommen ist.[41] Dabei hilft gerade die Autopsie der Handschriften auch für die Einleitungsfragen zur sogenannten grande notice weiter, wie nun am Beispiel der Berliner Handschrift gezeigt werden soll:

> Die älteste lateinische Handschrift Cod. Phillipps 1669 (= Berolinensis lat. 43) befindet sich seit 1887 in der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin (Stiftung Preußischer Kulturbesitz); sie stammt aus dem Besitz des englischen Antiquars und Büchersammlers *Sir Thomas Phillipps* (1792–1872) und gehört zu demjenigen Teil seiner außerordentlich umfangreichen Bibliothek, die aus dem Besitz seines Urenkels Thomas FitzRoy Fenwick an die damalige Königliche Bibliothek zu Berlin verkauft wurde.[42] Die Handschrift stand vorher (bis 1824) unter der Signatur 438 in der nach Gerard Meerman (1722–1771) benannten *Bibliotheca Meermanniana*, die wiederum auf die Bibliothek des von den Jesuiten betriebenen Pariser *Collegium Claromontanum* (Collège de Clermont bzw. seit 1674 Collège Louis-le-Grand) zurückging, die 1764 ebendort verkauft worden war. Der Codex trug dort die Signatur 436, wie auf der Rückseite des Deckels der

40 Rousseau/Hemmerdinger/Doutreleau/Mercier 1: 10f. – Im Handarchiv der Berliner Arbeitsstelle der Griechischen Christlichen Schriftsteller/Alexandrinische und Antiochenische Bibelexegese finden sich (nicht inventarisierte) Kollationen des Manuskriptes von Ficker aus den Jahren 1909/1910, die dann auch Köstermann und Georg Strecker zur Verfügung standen. Ficker stellt sich für die Kollationen auch Verzeichnisse der verwendeten Abkürzungen und Zahlzeichen zusammen.

41 Für solche falschen Lesungen und andere Irrtümer können im Folgenden nur wenige Beispiele geboten werden; eine ausführliche Liste wird im oben erwähnten Kommentar erscheinen (s.o. S. 31 Anm. 7). Ich nenne hier nur aus Irenaeus, *Haer.* 1.1.1–3 (Rousseau/Doutreleau 264: 28–35 App. zur Handschrift) als Lesefehler für fol. 2^r sowie fol. 2^v der Handschrift: Z. 10 Hs. hat *semen*, nicht *-men*; Z. 29: def. in Hs.; Z. 38 *X*, nicht *decem* in Hs.; Z. 39 *authopyaem et hedonen*, nicht *authopyae*; Z. 48 *tripertiten* (statt: *tripertite*). Dabei ist ohnehin in der Ausgabe von Rousseau/Doutreleau schon eine Normalisierung der Orthografie vorgenommen (dazu Rousseau/Doutreleau 263: 24–30), die Handschrift wechselt beispielsweise von fol. 3^v *faemina* (*Haer.* 1.2.4 [Rousseau/Doutreleau 264: 42,58]) zu fol. 4^r *feminas* (*Haer.* 1.2.6 [Rousseau/Doutreleau 264: 46,58]). Zum spätlateinischen Sprachgut und der entsprechenden Orthografie in der Handschrift auch Lundström, *Überlieferung*, 80–82 (mit Hinweisen auf weitere Fehler und Flüchtigkeiten).

42 Bell, „Phillipps, Sir Thomas, baronet (1792–1872)“; Schenkl, *Bibliothek*.

978-90-04-44481-5

Handschrift vermerkt ist. Dort findet sich auch der Hinweis, dass sie im Jahre 1856 „by Revd W Wigan Harvey of Cambridge“ kollationiert worden sei, also durch den Irenaeus-Herausgeber *William Wigan Harvey* (1810–1883); sie ist allerdings auch schon für die Ausgabe von René Massuet (1666–1716) 1712 benutzt worden.[43] Friedrich Loofs war davon überzeugt, dass sie im Kloster Corbie geschrieben wurde, dort als Corbeiensis I 4 inventarisiert war und aus einer nordfranzösischen oder englischen Vorlage abgeschrieben wurde.[44] Dem hat sich Bertrand Hemmerdinger in seiner ausführlichen Behandlung des lateinischen Befundes von 1965 angeschlossen, aber den Text zu einer „famille irlandaise“ gerechnet.[45]

Die Berliner Erwerbung geht auf die Einwerbung von Drittmitteln durch Theodor Mommsen zurück: Unter Datum vom 25. Juni 1887 verbanden sich die Bankiers und Industriellen *Franz Mendelssohn* (1829–1889), *Werner Siemens* (1816–1892), *Adelbert Delbrück* (1822–1890), *Hugo Oppenheim* (1847–1921), *Karl von der Heydt* (1858–1922), *Adolf vom Rath* (1832–1907) und *Otto Wesendonck* (1815–1896) sowie der *Althistoriker Theodor Mommsen* (1817–1903) mittels Vertrag zu einer Gesellschaft, deren Zweck darin bestand, die „Meermann'sche Handschriften-Sammlung“ aus der „Bibliothek des Baronet Sir Thomas Phillipps zu Middlehill in England“ anzukaufen;[46] während die Bankiers und Industriellen für die Kaufsumme von 14 000 £ bzw. 280 000 Mark Summen zwischen 2100 £ (Mendelssohn, Siemens, Delbrück, Oppenheim, von der Heydt) und 1500 £ (vom Rath und Wesendonck) aufbrachten, zahlte Mommsen selbst immerhin 500 £ ein.[47] Der Kaufpreis wurde auf die Expertise des Breslauer klassischen Philologen *Wilhelm Studemund* (1843–1889), eines von Mommsen auch in anderen Fällen geschätzten Experten,[48] und des damaligen Direktors der Handschriftenabteilung der Berliner Königlichen Bibliothek, *Valentin Rose* (1829–1916), festgesetzt.[49] Unter Datum vom 25. Juli 1887 bestätigte Katherine Fenwick, die Summe

43 Loofs, „Handschriften,“ 16 sowie Rose, *Verzeichniss*, Bd. 1, 59. Ebenso Rousseau/Hemmerdinger/Doutreleau/Mercier 1, 39–41. – Zu Massuet vgl. Lenain, *Histoire littéraire*, 2, 636–41, p. 639–41 zur Irenaeus-Ausgabe, zu deren handschriftlicher Basis auch Guillaumin, „À la recherche,“ 65–70.

44 Loofs, „Handschriften,“ 69. – So übrigens auch Köstermann, „Neue Beiträge,“ (1–5) 3: „Die Vorlage des Phillippicus war also eine merowingische Minuskelhandschrift anscheinend des VI. oder VII. Jh.s“.

45 Rousseau/Hemmerdinger/Doutreleau/Mercier 100/1, 18f.

46 *Beiakte zu Acta btr. den Ankauf der Handschriften-Bibliothek des Baronet Sir Thomas Phillipps*.

47 *Beiakte*, §1 (p. 3).

48 Details: Cohn, „Studemund, Wilhelm,“ 721–31.

49 *Beiakte*, §1 (p. 2).

978-90-04-44481-5

für die Handschriften 1388–1797, 1799–1939 und 1941–2010 der Phillipps-Kollektion erhalten zu haben.[50]

Der Berliner Bibliothekar Valentin Rose hat die Handschrift in seinem Katalog der lateinischen Handschriften der Bibliothek relativ ausführlich beschrieben:[51] Sie befindet sich in einem barocken Neueinband, enthält eine alte, vielleicht aus dem neunten Jahrhundert stammende Lagenbezeichnung und wurde von diversen Händen geschrieben. Die Pergamenthandschrift vermutlich des neunten Jahrhunderts besteht heute aus 238 Blättern, 23 × 14 cm. Die in roter Tinte auf fol. 1r gegebene Überschrift lautet: *Hireneus Lugdunensis ep*(*i*)*s*(*copus*). *contra om*(*ne*)*s hereses*.; sie steht auf einem rasierten ersten Titel, der allerdings mit bloßem Auge nicht mehr lesbar ist. Vor der ersten Lage (fol. 1–8), die „ohne Vorblatt beginnt mit der Vorderseite, fehlt offenbar außer Titel und Prolog auch der Index des ersten Buches“.[52] Die Handschrift beginnt mit den ersten Worten der *praefatio* (*Quatenus ueritatem …*). Auf fol. 2r ist (in verblasster roter Tinte mit Großbuchstaben) zu lesen: *narratio omnis argumenti Valentini discipulorum*, also der Beginn des ersten Buches und damit der sogenannten grande notice.[53] Die nächste graphisch vergleichbare Überschrift *expositio predicationis ueritatis quam ab apostolis Ecclesia percipiens custodit* befindet sich weit nach dem Abschluss der „grande notice“ vor dem zehnten Abschnitt mit seiner Glaubensregel *Ecclesia enim per uniuersum orbem usque ad fines terrae seminata …* (fol. 14r),[54] wobei auch die Überschrift *UERSUS HOMERI* in 1.9.4 in Großbuchstaben erfolgt (fol. 13v).[55]

---

50 *Acta*, p. 227. – Im Katalog (*Catalogue of the Phillipps Manuscripts*) gibt es unter Nummer 1669 nur den knappen Eintrag: „IRENAEUS, Lugdunensis episc, contra omnes haereses. Fol. membran. Saec. XI“.

51 Rose, *Verzeichniss*, Bd. 1, 58–60 (I–VII auch die Verkaufsgeschichte der Pariser Sammlung).

52 Rose, *Verzeichniss*, Bd. 1, 59. Dazu findet sich in der mutmaßlich von Eltester ausgeführten Kommentierung der Fahne der Ausgabe Köstermann (s.o. S. 34 der präzise Hinweis, dass sich aus den Kapiteltafeln, der Überschrift von Buch II und Selbstzitaten auch für den Claromontanus als Titel rekonstruieren lässt: <*Dectectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis liber primus*>. Insofern ist die Angabe bei Rousseau/Doutreleau (264: 18) <*libri primi*> nicht sehr wahrscheinlich und widerspricht auch den Angaben zu Buch II.

53 Irenaeus, *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 28); bei Loofs, „Handschriften,“ 24.

54 Irenaeus, *Haer.* 1.10.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 154; in der Edition allerdings p. 14 in separater Edition dieser Überschriften mitgeteilt). Köstermann wollte diese Überschrift gesperrt in seiner Edition mit eckigen Klammern vor den Text gesetzt haben und entsprechend den Abschnitt als „I 2,1“ gezählt haben. Ficker kollationiert aus dem Claromontanus: *Ecclesia enim per uniuersum orbem usque ad fines terre seminata et ab apostolis, et a discipulis eorum accepit eam fidem….* Dieses *a* vor *discipulis* übernimmt Köstermann nicht.

55 Irenaeus, *Haer.* 1.9.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 148). Bemerkenswerterweise weder bei Ficker noch bei Köstermann kollationiert und insofern auch nicht in der Fahne

978-90-04-44481-5

> Man kann also zunächst einmal festhalten, dass mindestens die Schreiber dieser Handschrift das, was Sagnard als eigenen Textabschnitt der „grande notice" isolierte, gar nicht für einen wichtigen eigenständigen Sinnabschnitt hielten. Im Unterschied zum Druckbild bei Rousseau und Doutreleau (und dem der allermeisten voraufgehenden Ausgaben) versteht der Schreiber des Corbiensis bzw. Claromontanus zudem die Ausdrücke *proarchen et propatora et bython* nicht als Eigennamen und beginnt sie mit kleinen Buchstaben.[56] Die heute allgemein vertraute Großschreibung valentinianischer „Ewigkeiten" (verbunden mit den unübersetzten griechischen Termini wie „Äonen") impliziert aber eine wichtige Vorentscheidung zum Verständnis des „Systems". Die Begriffe werden als Eigennamen verstanden und dadurch die Entitäten, die sie bezeichnen, gewissermaßen durch eine orthografische Entscheidung nachträglich personalisiert. Noch pointierter formuliert: Es entsteht das Bild eines im Kern „polytheistischen", mythologischen Entwurfs, die (populär-)philosophischen Züge werden in diesem Zugriff dann eher untergepflügt.

Ein näherer Blick auf die älteste Handschrift der spätantiken lateinischen Übersetzung der antihäretischen Schrift des Irenaeus macht deutlich, dass jede einleitungswissenschaftliche Betrachtung der „grande notice" bei den Handschriften einsetzen muss und gerade im Blick auf Irenaeus (im Unterschied zu Epiphanius) noch allerlei zu tun ist. Dabei ist insbesondere der neuere materialkulturelle Zugriff auf einzelne Handschriften und ihre spezifische Geschichte wie ihr individuelles Erscheinungsbild verheißungsvoll, weil er im Sinne der Erforschung der Rezeption und Transformation von Textbeständen auch Rückschlüsse auf die Konstruktion textlicher Entitäten wie eben der „grande notice" innerhalb von Überlieferungskomplexen ermöglicht. Zugleich zeigt aber eine sorgfältige Analyse des Textes, der in dieser Handschrift enthalten ist, beispielsweise im Blick auf die biblischen Zitate, dass wir auch im ältesten Zeugen, der aus Corbie stammenden Berliner Handschrift, „an nicht wenigen Stellen die Hand des Korrektors oder Glossators, der besseres Latein oder die Angleichung an den gewohnten Schrifttext anstrebte, während andere Zitate nachlässig geschrieben oder sonstwie verderbt sind",[57] beobachten können.

Köstermann, offenbar ein von Köstermann übernommener Kollationsfehler bei Ficker.

56 Irenaeus, *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 28,3): … *Proarchen et Propatora et Bython*….

57 Kraft, *Evangelienzitate*, 28. Im Urteil analog Köstermann, „Neue Beiträge," 5; vgl. aber auch Bingham/Todd, „Irenaeus's Text of the Gospels", 370–92.

978-90-04-41481-5

Erst wenn man die Überlieferungskontexte so für die griechischen Fragmente und die lateinische Übersetzung separat erhoben hat, kann man nach dem Verhältnis beider Textformen fragen. Dabei ist das exakte Verhältnis zwischen dem verlorenen griechischen Original der „grande notice“ im Werk des Irenaeus, dem Zitat dieses verlorenen Originals bei Epiphanius (aus einer bereits korrumpierten Vorlage) und der spätantiken lateinischen Übersetzung des Irenaeus, die uns gerade beschäftigt, umstritten. Rousseau und Doutreleau reden ohne viel Federlesens davon, dass die lateinische Übersetzung des antihäretischen Werks des Irenaeus und das Zitat aus dem griechischen Original bei Epiphanius ungefähr aus derselben Zeit stammen.[58] Aber diese Sicht der Dinge ist viel zu simplifizierend; die Überlieferungsverhältnisse sind deutlich komplexer. Man sieht das an einer äußerst heftigen wissenschaftlichen Kontroverse nach Erscheinen von zwei Büchern der fünfbändigen Edition des Werkes *Adversus Haereses* des Irenaeus in der Reihe „Sources Chrétiennes“. Nachdem zunächst durch François Sagnard im Jahre 1952 das dritte Buch und (nach dessen Tode 1957) dann durch ein Team um Adelin Rousseau im Jahre 1965 das vierte Buch publiziert worden war, protestierte der französische Gräzist Bertrand Hemmerdinger in scharfer Form im folgenden Jahre 1966 im „Journal of Theological Studies“ gegen den zuletzt erschienenen Band – und das, obwohl Hemmerdinger zum Editionsteam des vierten Buches um Rousseau gehörte und in Konsequenz seiner Kritik an der Ausgabe ganz aus dem Editionsteam ausschied. Folgt man Hemmerdingers Beobachtungen über den im vierten Band der „Sources-Chrétiennes“-Ausgabe von Rousseau edierten lateinischen Text des Irenaeus (sie werden unter dem harschen Untertitel „Missgeschicke eines Philologen“ vorgetragen), so wird klar, dass die spätantike lateinische Übersetzung bereits von einem griechischen Archetyp vorgenommen wurde, der seinerseits schon Interpolationen, Textkorruption und Auslassungen enthielt.[59] Dieser Befund eines korrupten Archetyps betrifft selbstverständlich auch die griechische Vorlage für die Übersetzung des ersten Buchs und berührt sich mit dem Eindruck von der griechischen Vorlage des Epiphanius, dessen Überlieferung seinerseits noch einmal korrumpiert ist. Entsprechend hatte schon 1915 Karl Holl im Apparat seiner Ausgabe zum großen Irenaeus-Zitat im Valentinianer-Referat bei Epiphanius formuliert: „Die lateinische Übersetzung des Irenaeus geht auf eine griechische Handschrift zurück, die mit der von Epiph(anius) benutzten eine Anzahl von Verderbnissen

58 Rousseau/Doutreleau 263: 68.

59 Hemmerdinger, „Observations critiques,“ 311. Vgl. die Bemerkungen von Lundström, „Observations critiques.“

teilt, also zur selben Familie gehört".[60] Damit haben wir es aber nicht nur im Falle des griechischen Textes des antihäretischen Werks des Epiphanius mit einer korrumpierten Vorlage zu tun, sondern auch bereits in der Überlieferung des antihäretischen Werks des Irenaeus, aus dem Epiphanius abschrieb und ein unbekannter lateinischer Übersetzer übertrug – es liegt mithin eine *doppelte Korruption der Überlieferung* vor: Eine Korruption fand bereits *vor* dem Ende des vierten Jahrhunderts statt, eine andere Korruption datiert *nach* dem vierten Jahrhundert. Man kann daher auch nicht einfach die lateinische Version durch die griechische korrigieren oder umgekehrt.

Sven Lundström hat für solche textlichen Verderbnisse, die in der Überlieferung des Irenaeus der lateinischen Übersetzung ebenso wie dem Exzerpt des Epiphanius voraufgingen, in einer 1985 publizierten Abhandlung, die eine Trilogie von Monographien zum Thema abschließt, große Mengen von Belegen zusammengestellt.[61] Wenn diese Beobachtungen von Holl, Hemmerdinger und Lundström aber zutreffen, dann kann man auch nicht mehr behaupten (wie häufig in der Sekundärliteratur zu lesen ist), dass der lateinische Übersetzer im Allgemeinen den griechischen Text relativ wörtlich und zuverlässig (aber weniger zuverlässig als die armenische Übersetzung) wiedergegeben hat. Adolf Jülicher sprach beispielsweise noch von einer „in ihrer ängstlichen Wörtlichkeit höchst zuverlässigen lateinischen Übersetzung".[62] Vielleicht ist das uns vertraute Bild von einem lateinischen Übersetzer, der das antihäretische Werk des Irenaeus im vierten Jahrhundert höchst wörtlich ins Lateinische überträgt, aber nicht nur unvollständig (weil es ausblendet, wie textlich korrumpiert diese griechische Vorlage schon war), sondern noch an einem weiteren Punkt revisionsbedürftig: Giuliano Chiapparini hat in seinem ausführlichen Kommentar zur „grande notice" knapp auf eine ganze Anzahl von sprachlichen Freiheiten bei der Übersetzung des Griechischen ins Lateinische hingewiesen.[63] Man müsste solche Belege, die *gegen* eine

60 Holl 1: 398 bzw. Holl/Bergermann/Collatz 1: 398 (im Apparat zu dem Text von *Pan.* 31.9.1). Diese doppelte Korruption übersieht Chiapparini leider vollständig, wenn er immer wieder die Zuverlässigkeit der griechischen Überlieferung gegenüber der lateinischen betont: Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 45–56 und so auch in der englischen Zusammenfassung: ders., „Irenaeus and the Gnostic Valentinus," 101f.

61 Lundström, *Überlieferung*, *passim.* – Vgl. auch ders., „Textkritische Beiträge," 285–300. Lundström zeigt in seinem chronologisch betrachtet bislang letzten Beitrag zum Thema, dass die stemmatische Rede von Handschriftenklassen verdeckt, dass einzelne Handschriften auch gelehrte Korrekturen am spätantiken Latein vornahmen: *Überlieferung*, 113–17.

62 Jülicher, „Eirenaios," 2125; vgl. auch Lundström, „Observations critiques," 69.

63 Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 54f. mit Anm. 28. Man könnte aus den Arbeiten von Lundström natürlich noch viel längere Beleg-Listen dieses Phänomens zusammenstellen.

978-90-04-41481-5

besondere Wörtlichkeit der Übersetzung sprechen, zu vermehren suchen und im Vergleich zu den vielen engen sprachlichen Anlehnungen der lateinischen an die griechische Version gewichten, die Lundström in seiner Trilogie von Arbeiten zur lateinischen Übersetzung beigebracht hat und die bei Chiapparini leider nicht beachtet werden. Chiapparini hat auch auf angebliche Spuren der trinitätstheologischen Kontroverse des vierten Jahrhunderts in der griechischen wie lateinischen Version hingewiesen;[64] aber seine Belege sind nicht unproblematisch: Achamoth gestaltet nach dem Text der „grande notice“ den auch Demiurg genannten „Gott und Vater und König aller Dinge, die ihm gegenüber *von der gleichen Substanz* sind“. Er entsteht aus „dem Seelischen“, weil „das Geistige“ *von der gleichen Substanz* wie die Achamoth außerhalb der Fülle ist.[65] Es gibt also zwei Beziehungen, die als ὁμοούσιος bzw. *eadem substantia* bezeichnet werden: Achamoth ist einer Substanz mit dem Geistigen, der von ihr gestaltete Demiurg ist einer Substanz mit dem Seelischen. Da freilich schon bei Tertullian in der parallelen Passage seiner Schrift *Adversus Valentinianos* von *consubstantivus* die Rede ist,[66] gehört das ὁμοούσιος in die Vorgeschichte der trinitätstheologischen Kontroverse des vierten Jahrhunderts, nicht in

64 Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 47 mit Anm. 26 auf p. 54. So auch in der englischen Zusammenfassung: ders., „Irenaeus and the Gnostic Valentinus,“ 102.

65 Epiphanius, *Pan.* 31.18.1 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 412,23–413,7): Τριῶν οὖν ἤδη τούτων ὑποκειμένων κατ᾽ αὐτούς, τοῦ μὲν ἐκ τοῦ πάθους, ὃ ἦν ὕλη· τοῦ δὲ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς, ὃ ἦν τὸ ψυχικόν· τοῦ δὲ ὃ ἀπεκύησεν, τουτέστιν τὸ πνευματικόν, οὕτως ἐτράπη ἐπὶ τὴν μόρφωσιν αὐτῶν. ἀλλὰ τὸ μὲν πνευματικὸν μὴ δεδυνῆσθαι αὐτὴν μορφῶσαι, ἐπειδὴ ὁμοούσιον ὑπῆρχεν αὐτῇ. τετράφθαι δὲ ἐπὶ τὴν μόρφωσιν τῆς γενομένης ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς αὐτῆς ψυχικῆς οὐσίας προβαλεῖν τε τὰ παρὰ τοῦ Σωτῆρος μαθήματα. καὶ πρῶτον μὲν μεμορφωκέναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας λέγουσι τὸν Πατέρα καὶ βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῷ τουτέστιν τῶν ψυχικῶν … bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.5.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 76,1–12): *Tria igitur haec cum subsistant secundum eos, unum quidem ex passione, quod erat materia, alterum uero de conuersione, quod erat animale, alterum uero quod enixa est, quod est spiritale, sic conuersa est in formationem ipsorum. Sed spiritale quidem non potuisse eam formare, quoniam eiusdem substantiae ei erat. Conuersa<m> autem in formationem eius quae facta erat de conuersione eius animalis substantiae, emisisse quoque a Saluatore doctrinas. Et primo quidem formasse eam de animali substantia dicunt Deum Patrem et Saluatorem et Regem omnium eiusdem substantiae ei, hoc est animalium….*

66 Tertullian, *Val.* 18.1f. (Fredouille 280: 120,1–122,11): *hac auctoritate trium scilicet liberorum agendis rebus exercitior facta, formare singula genera constituit. sed spiritale quidem non ita potuit attingere, ut et ipsa spiritalis. Fere enim paria et consubstantiua in alterutrum ualere societas naturae negavit. Eo animo se unum ad animale conuertit prolatis Soteris disciplinis. Et primum, quod cum magno horrore blasphemiae et pronuntiandum et legendum est et audiendum, deum fingit hunc nostrum et omnium praeter haereticorum, Patrem et Demiurgem et Regem universorum quae post illum.* Weitere Belege bei Dinsen, *Homoousios*, 191 Anm. 4 zu S. 4.

978-90-04-44481-5

dieselbe.[67] Man kann im Gegenteil am Vergleich mit Tertullian zeigen, dass die zeitgenössische Übersetzung des Irenaeus ins Lateinische offenbar gerade *nicht* vom aktuellen Debattenstand her korrigiert hat (und folglich auch die griechische Vorlage des Epiphanius nicht korrigiert war).

Soweit zur durchaus prekären Überlieferung des antihäretischen Werks des Irenaeus, in dem sich der von Sagnard als „grande notice" bezeichnete Abschnitt befindet. Für unsere Frage, was man einleitend zu diesem Text sagen kann, ergibt ein solcher Blick auf die Überlieferungsgeschichte ein *erstes erhebliches philologisches Problem* im Umgang mit der „grande notice": Sowohl die erhaltenen griechischen als auch die lateinischen Handschriften repräsentieren sprachlich stark korrumpierte Formen des Textes, deren exaktes Verhältnis zum verlorenen griechischen Original der Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως nicht mehr wirklich präzise und einheitlich bestimmt werden kann. Damit wird aber Tertullians antihäretische Schrift *Adversus Valentinianos*, von ihrem Herausgeber Jean-Claude Fredouille in den „Sources Chrétiennes" versuchsweise auf die Jahre zwischen 207 und 212 datiert,[68] umso wichtiger für die Rekonstruktion des verlorenen Originaltextes von Irenaeus. Schon länger war deutlich, dass zwischen beiden antihäretischen Werken eine enge inhaltliche Beziehung besteht und Tertullian Irenaeus teils zitiert, teils paraphrasiert und teils ausschreibt, auf diese Beziehungen waren beispielsweise schon Sagnard und Fredouille selbst eingegangen.[69] Giuliano Chiapparini hat nun mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die erhaltenen Handschriften von Tertullians *Adversus Valentinianos* sowohl einen noch korrekter als bei Epiphanius im vierten Jahrhundert überlieferten *griechischen* Text des Irenaeus voraussetzen als auch eine bessere lateinische Übersetzung bieten als die uns erhaltene spätantike lateinische Übersetzung des Irenaeus. Man kann also zusammenfassend festhalten, dass wir, wenn wir uns mit der „grande notice" im antihäretischen Werk des Irenaeus beschäftigen, es *mit Textpassagen zu tun haben, für die bislang eine große kritische Edition fehlt*. Entsprechend vorsichtig sollten Schlüsse aus diesem Material vorgetragen werden – also mit einem Hinweis auf die unsichere philologische Basis jeder entsprechend vorläufigen Aussage. Außerdem lässt sich die Regel formulieren, dass für jedes Zitat aus der griechischen und lateinischen

67 Dazu ausführlicher Dinsen, *Homoousios*, 1–11 und vor allem Stead, *Divine Substance*, 190–202. – Warum in *Haer.* 1.8.5 eine Spur der trinitätstheologischen Kontroverse des vierten Jahrhunderts erkennbar sein soll, teilt Chiapparini nicht mit (Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 47 mit Anm. 26 auf p. 54, auch nicht im Kommentar z.St. aaO. 264f.); es ist mir leider nicht deutlich, woran Chiapparini denkt.

68 Fredouille, *Tertullien: Contre les Valentiniens*, 7–12.

69 Fredouille, *Tertullien: Contre les Valentiniens*, 20–23.

Irenaeus-Überlieferung zunächst der Befund aus Tertullian erhoben werden muss, um einigermaßen Sicherheit über das zu gewinnen, was Anfang des dritten Jahrhunderts in den ersten Kapiteln des antihäretischen Werks des Bischofs von Lyon stand. Mit anderen Worten: Irenaeus darf eigentlich nur im Rahmen eines synoptischen Vergleichs als Text des zweiten Jahrhunderts verwendet werden; dafür ist die bequeme Zusammenstellung der beiden Fassungen des Irenaeus mit Tertullian bei Chiapparini – bis einmal eine große kritische Ausgabe des Irenaeus mit durchlaufendem Tertullian-Text in einem Apparat oder besser in einer Kolumne vorliegt – einstweilen eine große Hilfe.

2 Der Umfang der „grande notice“

Dieses erste, philologische Problem im Umgang mit der „grande notice“ ist aber leider keineswegs das einzige. Auf ein weiteres erhebliches Problem stoßen wir, wenn wir uns wenigstens knapp über den *Umfang* der Quelle Rechenschaft ablegen, der in der Sekundärliteratur über die „grande notice“ meist nicht diskutiert wird. Wir hatten schon bei unserem Blick auf die heute in Berlin befindliche älteste Handschrift der lateinischen Überlieferung, den *Corbiensis seu Claromontanus*, gesehen, dass Sagnard offenkundig vor allem von inhaltlichen, weniger von kodikologischen oder anderen auf die Handschriften bezogenen Beobachtungen ausging, als er den „großen Abriss“ abgrenzte.

> William R. Schoedel hat vor vielen Jahren vorgeschlagen, dem mutmaßlichen Titel des Werks ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως bzw. *Detectio et eversio falso cognominatae agnitionis* entsprechend die Bücher des Werks zu gliedern – Buch I enthielte dann ἔλεγχος bzw. *detectio*, die *narratio* der klassischen Rhetorik.[70] Über Untergliederungen dieses ersten Großabschnitts äußert sich Schoedel allerdings nicht. Insofern muss man nach kodikologischen und textlichen Signalen fragen, bevor man die von Sagnard vorgeschlagene ursprüngliche Abgrenzung der „grande notice“ (1.1.1–1.8.5) bzw. den von Rousseau und Doutreleau angenommenen weiteren Umfang (1.1.1–1.9.5) wiederholt.

Über den *Beginn* des ersten Abschnittes im ersten Buch kann kein Zweifel sein: Irenaeus kündigt im Vorwort seines Werkes Zitate aus „Schriften der Leute“

70 Schoedel, „Philosophy and Rhetoric,“ 27–30. Vgl. auch zu rhetorischen Stilmitteln bei Irenaeus Sagnard, *Gnose valentinienne*, 70–77 und jetzt vor allem Jorgensen, „Nor is One Ambiguity Resolved,“ 133–47.

978-90-04-44481-5

an, „die nach eigener Aussage Schüler des Valentinus sind“ (wir werden uns mit dieser Passage noch ausführlicher beschäftigen),[71] und beginnt sein Werk nach dem Vorwort mit einem lakonischen „sie sagen“ (*dicunt* beziehungsweise λέγουσιν nach der griechischen Überlieferung bei Epiphanius).[72] Es spricht nichts dagegen, als Subjekt jene im Vorwort erwähnten „Leute“ einzutragen, „die nach eigener Aussage Schüler des Valentinus sind“.[73] Denn auch schon das Vorwort beginnt zunächst mit einem lakonischen τίνες bzw. *quidam* („es gibt Leute“) und präzisiert die Identität dieser Leute erst nach einer Weile an einem hervorgehobenen Neueinsatz des Vorworts, in dem der anonyme Adressat des Werks als „mein Lieber“ (ἀγαπητέ/*dilectissime*) angesprochen ist.[74] Das Referat fährt in der indirekten Rede fort, die immer wieder mit entsprechenden Signalen wie καλοῦσιν/*uocant* bzw. *dicunt* („sie nennen“) angezeigt ist.[75] Der lakonische Beginn spricht übrigens (gegen Chiapparini[76]) für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Vorwort und erstem Buch in gegenwärtiger Form.

Man muss sich allerdings klarmachen, dass jener pointierte (Neu-)Einsatz des ersten Buches mit dem griechischen Wort λέγουσιν und damit der pointierte Beginn der angeblichen literarischen Einheit „grande notice“ schon im Werk des Epiphanius im vierten Jahrhundert praktisch nicht mehr zu bemerken ist. Dem pointierten Neueinsatz nach der *praefatio* im Lateinischen (signalisiert durch die Überschrift *Narratio omnis argumenti Valentini discipulorum* im oben erwähnten Claromontanus seu Berolinensis bzw. *Incipit liber primus. Narratio omnis argumenti Valentini discipulorum* im Vaticanus latinus 187 als

71 Irenaeus, *Haer.* 1 praef. 2; vgl. unten S. 67.

72 Epiphanius, *Pan.* 31.10.3 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 401,1–3): Λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ Προαρχὴν καὶ Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν. Irenaeus, *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 28,1–4): *Dicunt esse quendam in invisibilibus et inenarrabilibus altitudinibus perfectum Aeonem, qui ante fuit; hunc autem et proarchen et propatora et bython uocant*. – προόντα ist zutreffend als *qui ante fuit* übersetzt, wie schon die Formulierung *ante omnia fuisse* bei Tertullian, *Val.* 7.3 (Fredouille, 92,19f.) zeigt. Köstermann athetiert in der erhaltenen Fahne seiner GCS-Ausgabe ganz mechanisch das γάρ, weil es im Lateinischen fehlt.

73 Epiphanius, *Pan.* 31.9.6 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 399,23f.): τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν bzw. Irenaeus, *Haer.* 1 praef. 2 (Rousseau/Doutreleau 264: 22,34f.): *quemadmodum ipsi dicunt, Ualentini discipulorum*; vgl. dazu Markschies, „New Research,“ 250–53, anders Holzhausen, „Irenäus und die valentinianische Schule,“ 341–55. Ein philologischer Einwand gegen seine Deutung bei Thomassen, *Spiritual Seed*, 11 n. 6.

74 Epiphanius, *Pan.* 31.9.6 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 399,25) bzw. Irenaeus, *Haer.* 1 praef. 2 (Rousseau/Doutreleau 264: 22,37).

75 Epiphanius, *Pan.* 31.10.7f. (Holl/Bergermann/Collatz 1: 401,12.14) bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 30,16.19).

76 Vgl. oben S. 38 mit Anm. 33.

978-90-04-44481-5

Repräsentant der zweiten, spanischen Handschriftenfamilie[77]) entspricht im griechischen Text des Epiphanius nicht einmal ein hervorgehobener Absatz. Mit anderen Worten: Bei Epiphanius läuft der Text durch und das λέγουσιν ist nicht als hervorgehobener Beginn des ersten Buches erkennbar. Zwischen dem Ende der Vorrede und dem Beginn des ersten Buches finden sich im langen Irenaeus-Zitat des Epiphanius keinerlei textliche Signale, die Neuansatz und Buchbeginn kenntlich machen. Der Bischof von Salamis beginnt sein längeres Zitat aus Irenaeus bereits mit dem ersten Satz der Vorrede und einer Zitatformel: <ἐκ> τῶν τοῦ ἁγίου Εἰρηναῖου lautet die klassische Zitatformel.[78] Bemerkenswerterweise finden sich auch sonst im Werk des Epiphanius kaum derartig hervorgehobene Zitatformeln und Überschriften[79] – und der Autor führt sein Zitat aus Vorwort und ersten Kapiteln des ersten Buches des Irenaeus, das im einunddreißigsten Abschnitt des Πανάριον über Valentinianer auf den sogenannten valentinianischen „Lehrbrief“[80] und Referate über Valentin sowie die Valentinianer folgt, zudem mit der gänzlich allgemeinen Bemerkung ein: „Bis hierher aber bin ich diese wenigen Dinge (selbständig) durchgegangen, für das Folgende werde ich die Auseinandersetzung vollständig von dem zuvor erwähnten Mann, einem Diener Gottes (ich meine Irenaeus), zitieren“.[81] Die erwähnte separate Zitatformel und Überschrift, die in den beiden Codices, die das Werk des Epiphanius überliefern, folgt, <ἐκ> τῶν τοῦ ἁγίου Εἰρηναίου, entspricht nicht der allgemeinen Praxis dieser Handschriften und wirkt redundant, ist insofern vielleicht sogar sekundär in die textlich korrumpierte Tradition der Epiphanius-Überlieferung eingedrungen. Sicher ist das allerdings nicht zu entscheiden. Wie dem aber auch immer sei: Der Umgang des Epiphanius mit der literarischen Grenze zwischen Vorwort und Beginn des

77 Irenaeus, *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 28 Apparat).

78 Epiphanius, *Pan.* 31.9.1 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 398,18).

79 Eine weitere Ausnahme ist beispielsweise: Epiphanius, *Pan.* 72.11.1 (Holl/Dummer 3: 265,6): Ἡ ἐπίγραφος πίστις τῶν Μαρκέλλου oder 73.12.1 (Holl/Dummer 3: 284,11): ἐπιστολὴ Γεωργίου.

80 Epiphanius, *Pan.* 31.5.1–6.10 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 390,5–395,13); vgl. zum Text Dibelius, „Studien II“. Holl aaO. 390 App.: „Im Unterschied zu Dibelius halte ich das Stück für eine der ältesten Urkunden des Valentinianismus. Der monistische Grundzug des ursprünglichen Valentinianismus tritt darin … deutlich hervor“.

81 Epiphanius, *Pan.* 31.8.3 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 398,14–17): ἕως δὲ ἐνταῦθα τὰ ὀλίγα ταῦτα διεξελθών, τὰ ἑξῆς ἀπὸ τῶν τοῦ προειρημένου ἀνδρός, δούλου θεοῦ, Εἰρηναίου δέ φημι, τὴν παράθεσιν ὁλοσχερῶς ποιήσομαι. ἔχει δὲ οὕτως. Irenaeus ist zuvor erwähnt in Epiphanius, *Pan.* 24.8.1 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 264,19): Θαυμαστῶς δὲ ὁ μακάριος Εἰρηναῖος, ὁ τῶν ἀποστόλων διάδοχος (Referat zu Basilides) und *Pan.* 31.8.3 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 398,12–14): τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτοῦ λεπτολογίας οὐκ ἐβουλήθην ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ συντάξαι, εὑρὼν παρὰ τῷ ἁγιωτάτῳ Εἰρηναίῳ τῷ ἀρχαίῳ τὴν κατ᾽ αὐτοῦ πραγματείαν γεγενημένην.

978-90-04-44481-5

ersten Buches bei Irenaeus, die zugleich nach Sagnard den Beginn der „grande notice“ markiert, deutet nicht unbedingt darauf hin, dass in der Spätantike der „große Abriss“ als besondere, selbständige und wichtige literarische Einheit wahrgenommen wurde.

Ebenso interessant wie solche Überlegungen zum Beginn der „grande notice“ ist die Frage, wo sie eigentlich aufhört. In der Literatur wird meist auf eine lakonische Formulierung am Ende des achten Kapitels verwiesen, die nur in der spätantiken lateinischen Übersetzung erhalten ist: *Et Ptolemaeus quidem ita*, „Und soweit jedenfalls Ptolemaeus“. Rousseau übersetzt sie mit den Worten <καὶ ὁ μὲν Πτολεμαῖος οὕτως> ins Griechische zurück und postuliert sie auch für das griechische Original.[82] So ging auch schon Harvey in seiner Ausgabe vor, nicht aber Stieren und jetzt auch nicht Chiapparini.[83] Der Grund für diesen unterschiedlichen Umgang mit dem lateinischen Satz bei Chiapparini, Harvey, Rousseau/Doutreleau und Stieren ist die umstrittene Sicht des Wertes der griechischen Überlieferung – im langen Zitat bei Epiphanius aus Irenaeus findet man diese Worte nämlich nicht.[84] Hier wurde offenkundig das Ende des heute als achtes Kapitel gezählten Abschnittes nicht als Einschnitt wahrgenommen, genauso nicht wie der Anfang. Das Πανάριον des Epiphanius ist damit für die Antwort auf die meist gar nicht gestellte Frage nach dem Ende der „grande notice“ wieder als indirekter Zeuge des verlorenen griechischen Originals einschlägig: Der Bischof von Zypern zitiert ohne jeden Einschnitt aus dem ersten Buch des Irenaeus vom ersten Satz des Prologs an bis in den heute durch die Irenaeus-Editionen als elftes Kapitel gezählten Abschnitt, also einschließlich des berühmten, als Kontrast zu den Lehren der Valentinianer referierten kurzen Abrisses mehrheitskirchlicher Glaubenslehre bei Irenaeus.[85] Epiphanius schließt an sein langes Irenaeus-Zitat einen enkomiastischen

82 Irenaeus, *Haer.* 1.8.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 136,188 bzw. 137,972f. mit Kommentar in 263: 218).

83 Harvey 1: 80 App.: „Suppl. καὶ ὁ μὲν Πτολεμαῖος οὕτως“. Nicht jedoch bei Holl/Bergermann/Collatz 1: 427,25, vorher schon nicht bei Stieren 1: 106f. und auch nicht bei Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 275 (griechischer Text) sowie 291 Anm. 28 (Begründung).

84 Epiphanius, *Pan.* 31.27.16 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 427,22–25) schließt: οὕτως ὁ Ἰωάννης περὶ τῆς πρώτης καὶ μητρὸς τῶν ὅλων Αἰώνων Ὀγδοάδος εἴρηκε. Πατέρα γὰρ εἴρηκε καὶ Χάριν καὶ Μονογενῆ καὶ Ἀλήθειαν καὶ Λόγον καὶ Ζωὴν καὶ Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν.

85 Epiphanius, *Pan.* 31.9.1–32.9 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 398,19–435,9), zur Formel, die das Zitat abschließt, vgl. unten S. 53 Anm. 87. Die berühmte Passage der „Glaubensformel“ bei Irenaeus, *Haer.* 1.10.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 154,1–158,24) in *Pan.* 31.30.3–8 (431,19–432,12). Dieser Text ist auch noch armenisch überliefert bei Timotheus Aelurus (Ter-Mĕkĕrttschian/Ter-Minassiantz 258,26–259,23 = Jordan 7,5–8,15 armenisch bzw. 62–64 deutsch). Nach Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente*, 62–64 (App. zur deutschen Übersetzung) sowie 107 zeigt der an dieser Stelle mögliche Vergleich der drei Fassungen

978-90-04-44481-5

Abschnitt über diesen Autor an,[86] der mit einem erfolgreichen Boxer verglichen wird. Davor steht (wie zur Einleitung in das lange Irenaeus-Zitat) in den Handschriften wieder eine redundante, formelhafte und mutmaßlich sekundäre Unterschrift: „Zu Ende sind die Passagen des Irenaeus ‚Gegen die Valentinianer‘“.[87] Dieser Befund führt auf die in unserem Zusammenhang zentrale Frage: Handelt es sich bei der ausschließlich in der lateinischen Überlieferung belegten Bemerkung *Et Ptolemaeus quidem ita*, „Und soweit jedenfalls Ptolemaeus“ um eine nachträglich in den lateinischen Text gekommene, kommentierende Glosse oder um das ursprüngliche Ende einer Passage über die Lehren des Ptolemaeus, die, sei es durch entsprechende Entscheidungen des Epiphanius, sei es durch die Korrumpierung der griechischen Überlieferung, entfallen ist? Leider hilft die Schrift gegen die Valentinianer des Tertullian nicht, die Frage zu entscheiden, da hier keine parallele Passage überliefert ist. Aber die Tatsache, dass im ganzen ersten Buch des Irenaeus bis eben zu jener Notiz *Et Ptolemaeus quidem ita*, „Und soweit jedenfalls Ptolemaeus“ der Name des stadtrömischen Lehrers Ptolemaeus noch nicht gefallen ist,[88] spricht eher dafür, dass es sich um eine erläuternde Glosse handelt,[89] mit der ein Autor den deutlichen Einschnitt erklären wollte, der auf die Bemerkung

---

in griechischer, lateinischer und armenischer Sprache, dass die lateinische Fassung gegenüber der griechischen den besseren Text bewahrt hat. Man kann vielleicht sogar auf dem Hintergrund unserer Bemerkungen zur doppelten Korruption der griechischen Überlieferung einen Schritt weitergehen als Jordan und vermuten, dass Timotheus Aelurus Mitte des fünften Jahrhunderts einen besseren Text exzerpierte, als er Epiphanius Ende des vierten zur Verfügung stand.

86 Epiphanius, *Pan.* 31.33.1f. (Holl/Bergermann/Collatz 1: 435,10–20): Καὶ ταῦτα μὲν καὶ τὰ τοιαῦτα *<διηγούμενος> ὁ προειρημένος ἀνὴρ πρεσβύτης Εἰρηναῖος, ὁ κατὰ πάντα ἐκ πνεύματος ἁγίου κεκοσμημένος, ὡς γενναῖος ἀθλητὴς ὑπὸ <τοῦ> κυρίου προβεβλημένος καὶ ἐπαλειφθεὶς τοῖς ἐπουρανίοις χαρίσμασι τοῖς κατὰ τὴν ἀληθινὴν πίστιν καὶ γνῶσιν, καταπαλαίσας τε καὶ καταγωνισάμενος τὴν πᾶσαν αὐτῶν ληρώδη ὑπόθεσιν, διεξῆλθεν κατὰ λεπτὸν τὰ ὑπ’ αὐτῶν κενοφωνούμενα. ἀκρότατα δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ἑξῆς δευτέρῳ αὐτοῦ λόγῳ καὶ τοῖς ἄλλοις διήλεγξεν περιττοτέρως, βουλόμενός πως τὸν χαμαὶ ῥιφέντα καὶ εἰς ἧτταν τραπέντα σῦραι καὶ ἐνώπιον πάντων θριαμβεῦσαί τε καὶ φωρᾶσαι τὴν ἐν αὐτῷ τῷ ῥιφέντι ἀναίσχυντόν τε καὶ ἀσθενῆ πρόκλησιν ματαιοφροσύνης.

87 Epiphanius, *Pan.* 31.32.9 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 435,9): Πεπλήρωται τὰ Εἰρηναίου κατὰ τῶν Οὐαλεντίνων.

88 Er wird lediglich in der *praefatio* einmal erwähnt, Epiphanius, *Pan.* 31.9.8 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 400,5f.): … (λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον), ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, …; bei Irenaeus, *Haer.* 1 praef. 2 (Rousseau/Doutreleau 264: 22,44–46): … (*dico autem eorum qui sunt circa Ptolemaeum*), *quae est uelut flosculum Valentini scholae*….

89 Anders noch Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, 365 Anm. 219; zutreffend: Holzhausen, „Irenäus und die valentinianische Schule,“ 350. Vorher schon auch Markschies, „New Research,“ 249f.

978-90-04-41481-5

folgt. Epiphanius weist den „Ptolemäern" (zu denen er auch Ptolemaeus selbst zählt[90]) in einem eigenen Abschnitt seines Werks Πανάριον übrigens auch einen eigenen Passus aus dem antihäretischen Werk des Irenaeus zu und zitiert dazu den bekannten Brief des Ptolemaeus an die römische Matrone Flora (auf den ich an anderer Stelle ausführlicher eingegangen bin).[91] Man kann also festhalten, dass das Ende des Abschnittes, den Sagnard als „grande notice" bezeichnet hat, in der Antike ebenso wenig als Einschnitt im Text wahrgenommen wurde wie der Anfang – jedenfalls dann, wenn der Umgang des Epiphanius mit dem Abschnitt bei Irenaeus repräsentativ für andere antike Leserinnen und Leser gewesen ist. Um es pointiert zu formulieren: Bei Epiphanius jedenfalls gibt es keine separierte literarische Einheit einer „grande notice" und bei Irenaeus ist unsicher, ob es sich nicht um eine interpretierende Glosse in einem korrumpierten Text handelt. Es spricht manches dafür, dass ein Autor diese Formulierung als Glosse einfügte, weil ihm ein eigenständiges Referat von Ansichten der Schüler des Ptolemaeus im Text angesichts der Bemerkungen im Vorwort zu spät auftauchte.[92] Interessanterweise hat – wie wir bereits sahen – auch diejenige spätantike Tradition, die *Capitula* für den lateinischen Text des Irenaeus formulierte, in den ersten acht Kapiteln des ersten Buches von *Adversus haereses* bis zum nämlichen *Et Ptolemaeus quidem ita* keine separate literarische Einheit erkannt. Hier werden die ersten neun Kapitel in der Zählung gegenwärtiger Editionen unter der einen einzigen Überschrift *Narratio omnis argumenti Valentini discipulorum* zusammengefasst.[93] Ganz ähnlich dürfte Irenaeus selbst sein erstes Buch gegliedert haben, wenn man – wie Einar Thomassen vorschlägt[94] – die Gliederung, die der Autor selbst im Vorwort des zweiten Buches gibt, als Hinweis nimmt: *ostendimus … omne*

90 Vgl. auch Epiphanius, *Pan.* 33.8.7 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 458,20): ὦ οὗτοι Πτολεμαῖοί τε καὶ Πτολεμαῖαι … (in der Polemik gegen den zuvor zitierten Brief des Ptolemaeus an die Flora).

91 Epiphanius, *Pan.* 33.1.8–2.5 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 435,9–450,6) = Irenaeus, *Haer.* 1.12.1f. (Rousseau/Doutreleau 264: 181,1–284,6). Der Abschnitt ist überschrieben κατὰ Πτολεμαϊτῶν und knüpft sowohl in der griechischen wie in der lateinischen Fassung direkt an die in der voraufgehenden Anmerkung zitierte Formulierung aus der *praefatio* an – es lag also nahe, dass Epiphanius diesen Text und keinen anderen vorher aus Irenaeus der Schule des Ptolemaeus und ihrem Schulhaupt zuwies, die er in diesem Abschnitt seines Werks zusammennimmt. Zum Brief des Ptolemaeus an die Flora vgl. Markschies, „New Research," 228–46 (zum Genre und zu den Theorien des Briefes über die Gesetzgebung und die obersten Prinzipien).

92 Irenaeus, *Haer.* 1.12.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 180,1): *Hi uero qui sunt circa Ptolomaeum*. Dieser Einschnitt wird auch in den lateinischen Handschriften markiert.

93 Rousseau/Doutreleau 264: 14 und oben S. 43 mit Anm. 53.

94 Thomassen, *Spiritual Seed*, 12.

978-90-04-44481-5

ab his qui sunt a Valentino per multos et contrarios modos adinuentum [*esse*] *falsiloquium*.[95] Diese Charakterisierung bezieht sich auf die heute als *neun* Paragraphen gezählten Abschnitte, ist also wieder länger als der von Sagnard als „grande notice“ bezeichnete Abschnitt der ersten acht Kapitel. Sagnard selbst bricht kurioserweise seinen Abdruck der „grande notice“ sogar einige Zeilen vor dem *Et Ptolemaeus quidem ita* ab, vor dem Referat der valentinianischen Auslegung des Johannesprologs (in 1.8.5), und schließt mit einem auf die Syzygien der Ewigkeiten gedeuteten Vers aus dem Epheserbrief (Eph 5:32).[96]

Pointiert formuliert: Es gibt weder bei Epiphanius als einem wichtigen spätantiken Leser des Irenaeus noch in der lateinischen Übersetzung noch beim Bischof von Lyon selbst eine „grande notice“ als selbständige literarische Einheit. Offenkundig wurde dieser Abschnitt also erst von neuzeitlichen Leserinnen und Lesern als Einheit wahrgenommen; in der Antike lag er gleichsam in größeren literarischen Einheiten begraben oder verborgen. Und für die neuzeitliche Abgrenzung eines solchen Abschnittes gilt, wie bereits die Differenz zwischen Sagnard, dem Urheber der Bezeichnung „grande notice“, und denen dokumentiert, die diesen Ausdruck verwenden, was man heute gern „fuzzy borders“ nennt: Die „grande notice“ ist nun eben offenkundig keine eindeutig ausgewiesene literarische Einheit. Wir haben es also im Blick auf unseren Text mit einem zweiten erheblichen Problem zu tun: Der oft verwendete Ausdruck „grande notice“ verschleiert, dass gar nicht so eindeutig klar ist, wo ein so bezeichneter Abschnitt eigentlich endet. Sein Beginn ist aber auch nicht selbstexplikativ; man braucht, um diesen Beginn überhaupt zu verstehen, das voraufgehende Vorwort notwendigerweise mit dazu.

2.1 *Weitere Einleitungsfragen zur „grande notice“*

Ist es dann aber überhaupt sinnvoll, weiter eine „grande notice“ in der Erforschung der valentinianischen Gnosis als eigenständige literarische Einheit auszuweisen? Selbstverständlich entscheiden Überlieferungszusammenhänge von Handschriften und textliche Signale ihrer Überlieferung nicht abschließend über literarische Einheiten. Insofern müssen wir nach unseren Bemerkungen zur *Überlieferung des Textes* und zu seinem *Umfang* weitere Fragen klären, bevor genügend Beobachtungen für eine abschließende Antwort zusammengetragen sind: Handelt es sich bei der „grande notice“ überhaupt um einen

95 Zu diesem Text ausführlicher unten, S. 59 mit Anm. 110.

96 Epiphanius, *Pan.* 31.26.7 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 425,25–27): περὶ γὰρ τῆς περὶ τὸν βίον συζυγίας γράφων ἔφη « τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν » (Eph 5:32). – Zur Auslegung des Johannesprologs vgl. jetzt ausführlich Ayres, „Irenaeus vs. the Valentinians,“ 153–64.

978-90-04-44481-5

einheitlichen Text oder sind Schichten zu unterscheiden? (3.) *Wer* schreibt? (4.) *Wann* wird geschrieben? (5.) An *wen* wird geschrieben? (6.) Und was ist über die *Gattung* des Textes zu sagen? (7.)

3 Handelt es sich um einen einheitlichen Text?

Wir beginnen unsere weiteren Beobachtungen zur „grande notice" mit der Antwort auf die Frage, ob es sich um einen *einheitlichen Text* handelt. Immer wieder einmal ist dafür argumentiert worden, dass mindestens die ersten acht, wenn nicht gar neun Kapitel des ersten Buchs (in der vertrauten Zählung der Sources Chrétiennes, die auf Massuet zurückgeht), wesentlich aus Quellenzitaten des Irenaeus bestehen, die aus einem einheitlichen valentinianischen Text stammen.[97] Für diese Annahme scheint zu sprechen, dass der Bischof von Lyon in seinem Vorwort ὑπομνήματα erwähnt, auf die er gestoßen sei,[98] und dass er nach seinen eigenen Worten im als „grande notice" bezeichneten Abschnitt mindestens ein wortwörtliches Zitat (wenn nicht zwei) anführt.[99] Allerdings muss hier genau differenziert werden: Das Wort ὑπομνήματα bezeichnet eine nicht spezifizierte Menge von Texten im Plural, jedenfalls keinen Singular. Wir werden uns außerdem im letzten Abschnitt zur Frage nach der Gattung des Textes noch ausführlicher mit der Frage zu beschäftigen haben,

97 Statt vieler Einzelnachweise: Sagnard, *Gnose valentinienne*, 227–32.

98 Epiphanius, *Pan.* 31.9.6f. (Holl/Bergermann/Collatz 1: 399,21–400,1): … οὓς φυλάσσειν παρήγγελκεν ἡμῖν ὁ κύριος, ὅμοια μὲν <ἡμῖν> λαλοῦντας, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντας, ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, μηνῦσαί σοι, ἀγαπητέ, τὰ τερατώδη καὶ βαθέα μυστήρια, ἅ « οὐ πάντες χωροῦσιν » (vgl. Mt 19:11) … bzw. Irenaeus, *Haer.* 1 praef. 2 (Rousseau/Doutreleau 264: 22,31–39): … *a quibus cauere denuntiauit nobis Dominus, similia quidem nobis loquentes, dissimilia uero sentientes, necessarium duxi, cum legerim commentarios ipsorum, quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum, quibusdam autem ipsorum et congressus et apprehendens sententiam ipsorum, manifestare tibi, dilectissime, portentuosissima et altissima mysteria, quae non omnes capiunt, quia non omnes cerebrum habent,….*

99 Die Zahl hängt davon ab, ob man die „grande notice" mit 1.8.4 enden lassen möchte: Epiphanius, *Pan.* 31.21.8 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 418,20–22): διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον. καὶ τοῦτο πείθουσι τοὺς ἀνοήτους, αὐταῖς λέξεσι λέγοντες οὕτως· … bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.6.4 (Rousseau/Doutreleau 264: 98,72–74): *Quapropter ex omni modo oportere eos semper synzygiae meditari mysterium. Et hoc suadent insensibilibus his sermonibus dicentes sic*: … sowie *Pan.* 31.27.1 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 426,1f.): Ἔτι δὲ Ἰωάννην τὸν μαθητὴν τοῦ κυρίου διδάσκουσι τὴν πρώτην Ὀγδοάδα μεμηνυκέναι, αὐταῖς λέξεσι λέγοντες οὕτως· … bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.8.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 128,30–32): *Adhuc autem Iohannem discipulum Domini docent primam Ogdoadem et omnium generationem significasse ipsis dictionibus.*

978-90-04-41481-5

wie dieser griechische Begriff, der viele heute streng differenzierte Formen und Gattungen von Texten (wie „Erinnerungen“, „Gedenkbuch“, „Inventar“, „Kommentar“, „Konzept“, „Memorandum“, „Notizen“ bzw. „Notizbuch“, „Protokoll“ „Schreibheft“ und „Traktat“) bezeichnen kann,[100] in unserem Zusammenhang überhaupt zu übersetzen ist.[101] Hier sollte schon einmal festgehalten werden, dass nirgendwo im antihäretischen Werk des Irenaeus geschrieben steht, dass *sämtliche* Passagen in den ersten acht oder neun Kapiteln aus ὑπομνήματα zitiert sind, auf die der Autor gestoßen ist. Auch seine Hinweise auf ein wörtliches Zitat helfen hier nicht weiter: Sie befinden sich zum einen innerhalb einer klar auf Irenaeus zurückgehenden Passage, die Paraphrasen enthält, und dienen zur Abgrenzung der Paraphrasen von einer Quellen-Passage bzw. zum anderen in einer Einleitung zu einem klar abgrenzbaren Abschnitt am Ende des achten Kapitels. Mit ihnen wird also nur für eine sehr kleine Zahl von unmittelbar folgenden Sätzen vom Autor beansprucht, dass sie direkt aus einer Quelle übernommen sind. An vielen anderen Stellen sagt Irenaeus gerade nicht, dass er wortwörtlich zitiert, sondern verwendet sehr viel allgemeinere Formulierungen, die in der Art von redaktionellen Zwischenbemerkungen eines Autors Referat, Paraphrase und mehr oder weniger wörtliches Zitat von Eigengut unterscheiden – bekanntlich galten für Zitate in der Antike ohnehin weit weniger strenge Kriterien als heute.[102] Bereits Sagnard hat diese deutlich sichtbaren Zeichen von redaktionellen Eingriffen des Irenaeus samt ihren lateinischen Äquivalenten in seiner eingangs erwähnten Monographie nahezu vollständig zusammengestellt und im Text von *Adversus haereses* nachgewiesen:[103]

> Es handelt sich um die Verben λέγουσι (*dicunt*), φασί (*dicunt*), φάσκουσι, θέλουσι (*uolunt*), βούλονται (*uolunt*), ἀξιούσιν (*uolunt*), προσαγορεύουσιν (*appellant*), καλούσι, ὀνομάζουσι, διδάσκουσι (*docent*), ὑποτιθένται (*tradunt* bzw. *dicunt*), ὑφίστανται (*dicunt*), δογματίζουσιν (*dicunt, respondent*), διηγοῖται (*narrant*), ἐξηγοῦνται (*exponunt, referunt*), ἀποφαίνονται (*respondent, ostendunt*), διορίζονται (*dicunt*), κατατρέχουσιν (*arguunt*), πείθουσι (*suadent*) sowie προσοικειοῦν πειρῶνται (*insinuare conantur*) und ὡς αὐτοὶ λέγουσιν bzw. ὁ κατ᾽ αὐτούς....

100 Vgl. zur Einführung Eichele, „*Hypomnema*“.

101 Vgl. dazu unten S. 77 mit Anm. 162.

102 Allgemein: Nippel, *Fußnoten, Zitate, Plagiate*, 26–30. Für Clemens hat das Thema ausführlich untersucht: van den Hoek, „Techniques of Quotation in Clement of Alexandria.“

103 Sagnard, *Gnose valentinienne*, 141 n. 1.

978-90-04-41481-5

Schon die Fülle dieser Verben, die redaktionelle Arbeit eines Autors anzeigen, macht deutlich, dass man in gar keinem Fall die ersten acht bzw. neun Kapitel des ersten Buches als eine monolithische Einheit betrachten darf. Dazu kommen deutliche Spuren von mehr oder weniger polemisch bzw. rhetorisch aufgeputzten redaktionellen Eingriffen des Irenaeus in den für die „grande notice" in Anspruch genommenen Passagen, die ebenfalls schon Sagnard und zuletzt Giuliano Chiapparini gesammelt haben.[104] So formuliert der Bischof von Lyon einmal als Einleitung einer Passage: „Einige von ihnen (sc. den Valentinianern) erzählen folgendermaßen Fabeln über die Leidenschaft der Sophia und ihre Umkehr".[105] Der spätere Berliner Bischof Otto Dibelius hatte bereits in einem Aufsatz aus dem Jahre 1908 anhand eines Vergleiches mit valentinianischen Quellenstücken aus den *Excerpta ex Theodoto* (CPG 1: 1139) zeigen können, dass Irenaeus nicht nur solche redaktionelle Bemerkungen und einleitende Verben einstreut, sondern massive Eingriffe in sein Quellenmaterial vornimmt, wenn er beispielsweise Bibelzitate umgruppiert und innerhalb seiner Quellenstücke umordnet.[106] Thomas C. K. Ferguson und vor ihm schon Pheme Perkins haben die von Sagnard für eine „grande notice" in Anspruch genommenen Passagen innerhalb der mit rhetorischen Mitteln entfalteten Argumentation des Irenaeus für die mehrheitskirchliche Glaubensregel gedeutet; auf alle diese Studien muss hier also nur knapp verwiesen werden.[107] Diese Arbeiten machen, teils wesentlich ausführlicher und besser belegt, als es hier geschieht, deutlich: Der Bischof von Lyon zitiert nicht einfach einen (gar: einzigen) längeren Text, er referiert, er paraphrasiert, er polemisiert und sehr selten zitiert er auch mehr oder weniger wörtlich. Gern fügt er aber auch abweichende Minderheitspositionen mitsamt einer Bewertung ein, um die im Unterschied zur Mehrheitskirche sehr unterschiedlichen Ansichten der Häretiker am

104 Sagnard, *Gnose valentinienne*, 141 n. 2; Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 279f. mit vielen Belegen in den Fußnoten 8–18 auf den pp. 290f.

105 Epiphanius, *Pan.* 31.12.1 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 403,24f.): Ἔνιοι δὲ αὐτῶν οὕτως τὸ πάθος τῆς Σοφίας καὶ τὴν ἐπιστροφὴν μυθολογοῦσιν bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.2.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 40,40f.): *Quidam autem ipsorum huiusmodi passionem et reuersionem sophiae uelut fabulam narrat* (abweichend vom App. ist *fabulam* in C in der Mitte erodiert). – Weitere Belege solcher Formulierungen bei Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 281.

106 Dibelius, „Studien I," 230–39, insbesondere aber 240f. Zu den Schriftzitaten-Clustern 1.1.3; 3.1–4 und 8.2–4 auch Sagnard, *Gnose valentinienne*, 142.

107 Ferguson, „The Rule of Faith and Irenaean Rhetoric," 362–75 (insbesondere zu 1.3.6; 1.4.3f. und 1.6.2–4) sowie Perkins, „Irenaeus and the Gnostics," 194–97. Perkins verweist selbst auf die grundlegende Studie von Schoedel, „Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus," 22–32. – Zum Thema Glaubensregel zuletzt Jorgensen, „Nor is One Ambiguity Resolved," 128–32 und Ohme, *Kanon ekklesiastikos*, 61–77.

978-90-04-44481-5

Beispiel zu demonstrieren: Nur einige wenige (ἔνιοι) lehren ein bestimmtes Detail und das, was sie lehren, ist in Wahrheit Fabelgeschwätz (μυθολογία).[108] Es gibt also neben dem anfänglichen und bereits erwähnten Bezug im Vorwort auf die Großgruppe der Schüler Valentins, die in Wahrheit vermutlich doch Schüler des Ptolemaeus sind,[109] auch weitere valentinianische (Minderheits-) Positionen, die Irenaeus in der „grande notice“ anführt, da er – wie aus der *recapitulatio* zu Beginn des zweiten Buches deutlich wird – immer neben der Entlarvung des Lügengebäudes (*falsiloquium*) der Schüler Valentins auch zeigen will, dass es in „vielfältiger und widersprüchlicher Manier“ erfunden wurde (*per multos et contrarios modos adinuentum* [*esse*]).[110] Man kann also zusammenfassend festhalten, dass sich neben expliziten redaktionellen Eingriffen und Kommentaren wie beispielsweise der Formulierung „das sind die dreißig Ewigkeiten ihrer Irrlehre“ (Οὗτοί εἰσιν οἱ τριάκοντα αἰῶνες τῆς πλάνης αὐτῶν)[111] – wie wir bereits sahen – überall Hinweise auf den Charakter der „grande notice“ als einer Mischung aus Kommentar, Paraphrase, Polemik, Referat und wörtlichem Zitat finden – allein die ersten drei Abschnitte des ersten Kapitels enthalten fünf Verben, die dies signalisieren: λέγουσιν, „sie sagen“ (*dicunt*), καλοῦσιν, „sie nennen“ (*uocant*), ὀνομάζουσι, „sie bezeichnen“ (*uocant*/*nominare*), φασί, „sie behaupten“ (*dicunt*), θέλουσι, „sie wollen“ (*uolunt*).[112]

---

108 Vgl. dazu oben die zitierten Passagen in Anm. 104.

109 Der Bezug auf diese Personengruppe wird, wie gesagt, durch das erste Wort des ersten Buches markiert: λέγουσιν, „sie, diese Leute, sagen“, Epiphanius, *Pan.* 31.9.5 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 401,1) bzw. *dicunt*, Irenaeus, *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 28,1). Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 61 löst dagegen allgemein auf: „(I Valentiniani)“. Dazu unten ausführlich S. 67 mit Anm. 136.

110 Irenaeus, *Haer.* 2 praef. 1 (Rousseau/Doutreleau 294: 22,1–7): *In primo quidem libro qui ante hunc est arguentes falsi nominis agnitionem ostendimus tibi, dilectissime, omne ab his qui sunt a Valentino per multos et contrarios modos adinuentum esse falsiloquium; etiam sententias exposuimus eorum qui priores exstiterunt, discrepantes eos sibimetipsis ostendentes, multo autem prius ipsi ueritati*; Im Kommentar weist Rousseau auf den Pleonasmus der Formulierung *in primo … libro qui ante hunc est* hin und übersetzt *arguentes falsi nominis agnitionem* ins Griechische zurück ἐλέγξαντες τὴν ψευδωνύμον γνώσιν (Rousseau/Doutreleau 293: 199). Gemeint ist entweder *omne <quod> ab his qui sunt a Valentino per multos et contrarios modos adinuentum es<t> falsiloquium* oder *omne ab his qui sunt a Valentino per multos et contrarios modos adinuentum esse falsiloquium* (ebd. 200). – Zum Text ausführlich: Thomassen, *Spiritual Seed*, 11–13 und ohne Bezug auf Thomassen Kalvesmaki, „Original Sequence,“ mit Hinweisen auf weitere Sekundärliteratur; eine abweichende Sicht bei Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 27–37.

111 Epiphanius, *Pan.* 31.10.13 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 402,12) bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.1.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 32,46f.): *Hi sunt XXX erroris eorum aeones, qui tacentur et non agnoscuntur*. – Köstermann hat in seiner Fahne der geplanten GCS-Edition übrigens wie viele Editionen *xxx* als *triginta* aufgelöst.

112 S.o. S. 57 mit Anm. 103.

Nun könnte allerdings die Beobachtung, dass man bestimmte redaktionelle Einwürfe des Irenaeus (wie beschrieben) teilweise sehr deutlich aus seinem Text abheben kann, dazu verführen, alle nicht eindeutig dem Irenaeus zuschreibbaren Partien einer valentinianischen Quellenschrift oder mehreren solcher Quellenschriften zuzuweisen. Aber der Befund ist längst nicht an allen Stellen so eindeutig wie an den eben vorgestellten Stellen: Man kann mit gutem Recht fragen, ob redaktionelle Bemerkungen wie beispielsweise die verschiedenen Identifikationen von Ewigkeiten mittels der Formulierung τουτέστιν („das bedeutet") – wie die Identifikation von „Eingeborenem" und „Verstand", μονογενής und νοῦς[113] – nun bearbeitende Leistungen des Irenaeus sind, um einer verwirrten Schar von Lesenden das Verständnis zu erleichtern, oder wörtliches Zitat aus einer Quelle. Man könnte solche Bemerkungen nämlich auch als Spuren einer valentinianischen Kommentierung, also einer Art Glossierung des Materials, interpretieren. Welche Deutung zutrifft oder auch nur wahrscheinlich genannt werden darf, ist im Einzelfall kaum mehr eindeutig zu entscheiden. Ist der Hinweis, dass Christus die Valentinianer belehrt habe, dass diejenigen zur paarweisen Vereinigung in den Syzygien nicht geeignet sind, die das Begreifen des Ungezeugten kennen (Unkenntnis also Voraussetzung ihrer Existenz ist),[114] Paraphrase einer Quelle oder subtile Ironie des Irenaeus, die sich zum selben Thema auch bei Tertullian findet? Warum wird im dritten

113 Epiphanius, *Pan.* 31.11.1 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 402,27–29): Τὸν μὲν οὖν Προπάτορα αὐτῶν γινώσκεσθαι μόνῳ λέγουσι τῷ ἐξ αὐτοῦ γεγονότι Μονογενεῖ τουτέστιν τῷ Νῷ, τοῖς δὲ λοιποῖς πᾶσιν ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν. – bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.2.1 (Rousseau/Doutreleau 294: 36,1–4): *Et propatorem quidem eorum cognosci solo dicunt ei qui ex eo natus est monogeni, hoc est No, reliquis uero omnibus inuisibilem et incomprehensibilem esse*. Für *no* haben die Handschriften auch *nus* und *nu* (ebd. App.). Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 75 bemerkt: „Questa che sembra una glossa, anche se d'autore".

114 Epiphanius, *Pan.* 31.13.2 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 405,4–6): τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν διδάξαι αὐτοὺς συζυγίας φύσιν, † ἀγεννήτου κατάληψιν γινώσκοντας ἱκανοὺς εἶναι† ἀναγορεῦσαί τε ἐν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πατρὸς ἐπίγνωσιν, … bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.2.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 44,46–49): *Christum* enim *docuisse eos coniugationis naturam, innati comprehensionem cognoscentes sufficientes siue idoneos esse, declarasse quoque in eis Patris agnitionem, …* – Für die korrupte Stelle schlägt Holl im App. vor: <πρὸς> ἀγεννήτου κατάληψιν γεννητοὺς <μὴ> ἱκανοὺς εἶναι (so auch Giovanni Pini, 522 App., der das <μὴ> allerdings vor ἀγεννήτου κατάληψιν setzt und damit den sparsamsten Texteingriff vornimmt) oder <τοὺς> ἀγεννήτου κατάληψιν γινώσκοντας <μόνον πρὸς συζυγίαν μετ' αὐτοῦ> ἱκανοὺς εἶναι. Holl zitiert auch Tert. *Val.* 11.2 (Fredouille 280: 104,12–106,17): *Christi erat inducere aeonas naturam coniugiorum – uides quam rem plane – et innati coniectationem et idoneos efficere generandi in se agnitionem patris, quod capere eum non sit neque comprehendere, non uisu denique, non auditu compotiri eius, nisi per monogenem.* Weitere Varianten finden sich bei Rousseau/Doutreleau 263: 181 und Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 96 n. 1. Für unsere Zusammenhänge ist die Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Passage nicht von großer Bedeutung.

978-90-04-44481-5

Kapitel nach der Darstellung der Entwicklungen innerhalb der göttlichen Fülle (πλῆρωμα) eine ganze Reihe von Schriftbeweisen und dies in einer mehr oder weniger chaotischen Ordnung nachgereicht (Analoges lässt sich auch im achten Kapitel beobachten)? Geht auch dies auf eine Quelle zurück oder verrät sich hier, wie Dibelius vermutete,[115] die gestaltende Hand des Irenaeus?

Solche Fragen stellen heißt deutlich machen, wie schwer sie wirklich eindeutig zu beantworten sind. Natürlich gibt es klassische Modelle einer Identifikation von Quellen in den Kapiteln, die Sagnard als „grande notice“ bezeichnet hat. Die erwähnten Beiträge von Otto Dibelius beispielsweise folgen – kaum verwunderlich – einem seinerzeit in den Bibelwissenschaften weitestgehend akzeptierten Modell der Quellenscheidung: Man glaubte, in der Antike seien gleichsam nach einer copy and paste-Technik bestimmte Passagen aus einem Quellentext ausgeschnitten worden und als Ganze mehr oder weniger stark bearbeitet in einen neuen Zusammenhang eingefügt worden. Angesichts dieses seinerzeit herrschenden Paradigmas nimmt es kaum Wunder, wenn das literarische Wachstum der „grande notice“ ebenfalls nach diesem Modell erklärt wurde. Als Beispiel soll uns hier der bereits erwähnte Beitrag von Otto Dibelius aus dem Jahre 1908 dienen. Dibelius, Seminarsenior bei Adolf Harnack, machte (wie schon vor ihm Heinrici und andere[116]) in seinem Aufsatz auf teils wörtliche Parallelen zwischen der „grande notice“ und bestimmten Abschnitten der *Excerpta ex Theodoto* des Clemens von Alexandrien aufmerksam, deren Parallelität er durch eine synoptische Nebeneinanderstellung der griechischen Texte demonstrierte.[117] Da Dibelius als Ausgangspunkt des Vergleichs die *Excerpta* (§§43–65; nach Sagnard „section C“ der Notizen des Clemens) nahm, setzte er Abschnitte aus vier Kapiteln der „grande notice“ zum Vergleich (*Haer.* 1.4–7 sowie 1.8) dazu. Ein auszugsweiser Blick auf seinen ersten Vergleichsblock zeigt Chancen und Probleme dieses Zugriffs auf das Material bei Irenaeus (die kursivierten „Parallelen“ folgen dem Aufsatz von Dibelius[118]):

115 Vgl. oben S. 58 mit Anm. 106.

116 Zur bei Dibelius fehlenden Forschungsgeschichte vgl. z.B. Thomassen, *Spiritual Seed*, 29 mit n. 10f. und jetzt Chiapparini, „Irenaeus and the Gnostic Valentinus,“ 103f. n. 30.

117 Dibelius, „Studien I,“ 231–39. – Nach Casey, *Excerpta*, 8f. gehören auch noch §§6f. zu diesem Material und müssen mit Irenaeus, *Haer.* 1.1 und 1.18 verglichen werden. Wir können auf diese These hier nicht ausführlicher eingehen, da sie einen Vergleich der jeweils mitgeteilten Auslegungen des Prologs aus dem Johannesevangelium erforderlich machen würde (vgl. die Literaturhinweise zu diesem Thema bei Casey, aaO. 22 Anm. 4).

118 Da der einschlägige dritte Band der Berliner Clemens-Ausgabe erst 1909 erschien, findet sich bei Dibelius noch nicht der kritische Text der *Excerpta* von Otto Stählin, er ist hier in die betreffende Spalte gesetzt. Die Interpunktion folgt zum Teil der französischen Ausgabe von François Sagnard in den Sources Chrétiennes von 1948. Gleiches gilt für den Text des Epiphanius, Dibelius zitiert nach Dindorf, wir geben den Text nach Holl.

978-90-04-41481-5

Excerpta 43,2 Καὶ *δόντος πᾶσαν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατρός, συναινέσαντος δὲ καὶ τοῦ πληρώματος, ἐκπέμπεται* « ὁ τῆς βουλῆς ἄγγελος » (Jes 9:6). Καὶ γίνεται κεφαλὴ τῶν (3) ὅλων μετὰ τὸν πατέρα· « *Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, κυριότητες, βασιλεῖαι », θεότητες*, λειτουργίαι (Kol 1:16) – – –

διακρίνας ἐφύλαξεν· καὶ οὐχ ὥσπερ <τὰ> τῆς ἔνδον διεφορήθη, ἀλλ’ εἰς οὐσίαν ἤγαγεν αὐτά τε καὶ <τὰ> τῆς δευτέρας διαθέσεως.
(3) Οὕτως διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐπιφανείας, ἡ σοφία <ἀπαθὴς> γίνεται, καὶ τὰ ἔξω κτίζεται· « Πάντα γὰρ δι’ αὐτοῦ γέγονεν, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν (Joh 1:3). »[122]

τῆς προτέρας, διὰ τὸ ἑκτικὰ ἤδη καὶ δυνατὰ εἶναι· ἀλλ’ ἀποκρίναντα χωρήσει τοῦ [χωρὶς, εἶτα] συγχέαι καὶ πῆξαι, …
Vgl. *Haer.* 4.1 Ἐπισυμβεβηκέναι δ’ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν, τὴν τῆς ἐπιστροφῆς βεβηκέναι δ’ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν, τὴν τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα.[123]

Bevor man die beiden von Dibelius zusammengestellten Kolumnen vergleichen kann, muss man sich kurz den Kontext deutlich machen, in dem bei Irenaeus die in der rechten Spalte zitierten Abschnitte aus der „grande notice“ stehen. Es geht um die Sendung des Parakleten, der auch „Erlöser“ genannt wird, an die „untere Weisheit“ (Ἀχαμώθ) nach der Trennung der oberen göttlichen von der materiellen Welt und die „Gestaltung“ (μόρφωσις)[124] der defizienten Weisheit durch den Parakleten. Bei Irenaeus stehen die Passagen (von dem Schriftbeleg in 1.8.2 einmal abgesehen) in dem heilsgeschichtlich geordneten Referat der „grande notice“, das den Weg von der Prinzipientheorie über die Protologie hin zur Eschatologie beschreibt. In den Notizen des Clemens steht der nach Dibelius mit Irenaeus parallele Block (§§43–65) zwischen anderen Abschnitten; eine übergeordnete Struktur ist schwer zu identifizieren und vielleicht bei einer Exzerptsammlung auch gar nicht zu erwarten. Dibelius (und ihm folgend Sagnard[125]) waren aufgrund allgemeiner Annahmen zu der literarischen Praxis des Bischofs von Lyon der Ansicht, dass Irenaeus die gemeinsame Quelle schlechter bewahrt habe als Clemens von Alexandrien in seinen Notizen, weil er die gemeinsame Quellenschrift erheblich zusammengestrichen und gekürzt habe.[126]

---

122 Clemens Alexandrinus, *Exc.* 43.2 (Stählin/Früchtel/Treu 3: 120,10–14) sowie 44.1–45.3 (Stählin/Früchtel/Treu 3: 120,20–121,12).

123 Epiphanius, *Pan.* 31.16.6 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 410,15–17).

124 Ich notiere hier nur kurz, dass der Begriff μόρφωσις einerseits im Neuen Testament belegt ist (Röm 2:20) und von daher breit in der antiken christlichen Literatur, andererseits aber in der astrologischen Literatur, z.B. Vettius Valens, *Anthologiae* VI 2.1.2 (Pingree 237:26) und häufiger bei Claudius Ptolemaeus. Auf diese Beobachtung möchte ich an anderer Stelle noch einmal zurückkommen.

125 Im Kommentar zu seiner Ausgabe von *Exc.* 43.2 (Sagnard 23: 153 n. 1) sowie ders., *Gnose valentinienne*, 439–46, bes. 446f. n. 1. Ausführlicher hat sich auch Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 283–85 mit der Parallele beschäftigt.

126 Dibelius, „Studien I,“ 238f. – Dibelius nimmt übrigens an, dass auch Iren., *Haer.* 1.1–4.4 zu der (anonymen) valentinianischen Quelle zählt, die auch Clemens exzerpiert hat. Daher hält er die Grundstruktur dieser Quelle, wie er sie aus Irenaeus rekonstruiert („eine kurze, systematische Erzählung der Weltgeschichte“: aaO. 241) für ein zentrales Charakteristikum

978-90-04-44481-5

Eine detaillierte Betrachtung der beiden oben beispielhaft synoptisch gesetzten Passagen hinterlässt allerdings viele Fragen: Im ersten zitierten Exzerpt des Clemens (§43.2) geht es, wenn von der Vollmacht des Vaters die Rede ist, um die eschatologische Geistgabe für die auserwählten Glaubenden, im Referat des Irenaeus (*Haer.* 1.4.5) um die Vollmacht des Vaters für den Erlöser im Kontext der Protologie. Dadurch, dass Dibelius in seiner synoptischen Tabelle diese Kontexte abblendet, könnte man meinen, es sei von exakt demselben Vorgang die Rede, obwohl für verschiedene Vorgänge nur ähnliche Begrifflichkeiten und dieselbe Bibelstelle verwendet werden. Die von Dibelius nach dem Zitat durch Auslassungsstriche angezeigten Passagen hätten, wären sie zitiert worden, diesen eher eschatologischen Charakter des Textes – und damit den Unterschied zum eher protologischen Charakter bei Irenaeus – deutlicher gemacht. Im folgenden Abschnitt nach Clemens (§44.1) behält die Weisheit (σοφία) zunächst den Schleier, während die Weisheit (Ἀχαμώθ) diesen nach Irenaeus (*Haer.* 1.4.5) abzulegen scheint.[127] Bei der Beschreibung der umgestalteten „unteren Weisheit" hat man den Eindruck, dass die Pointen der Texte sehr unterschiedlich sind: Im Exzerpt bei Clemens geht es darum, dass sie durch den Gestaltungsprozess die Leidenschaften verliert und leidenschaftslos, ἀπαθῆ, wird; bei Irenaeus geht es um die Verwandlung in unkörperliche Materie (εἰς ἀσώματον [τὴν] ὕλην μεταβαλεῖν).[128] Natürlich hängen Leidenschaften und Materie zusammen, aber in unserem Zusammenhang sind sie zu unterscheiden. Blickt man so, um präzise Beschreibung der Texte bemüht, auf die synoptischen Zusammenstellungen von Dibelius und Sagnard (wir konnten dies hier natürlich nur beispielhaft tun), dann wird man gegenüber dem Modell einer einzigen, beiden Werken zugrundeliegenden gemeinsamen Quellenschrift eher skeptisch. Die lexikalischen und inhaltlichen

der Grundschrift. Das führt ihn allerdings in einen deutlichen Widerspruch, denn nach Dibelius geben (s.o.) die Exzerpte die Quellenschrift besser wieder als Irenaeus, obwohl sie doch offenkundig die grundlegende Gliederung der Quelle zerschlagen. Diesen Widerspruch reflektiert Dibelius allerdings nicht. – Allgemein zu Exzerpttechniken in der Antike van den Hoek, „Techniques of Quotation," 225–27.

127 Hier könnte man natürlich einwenden, dass Irenaeus auf solche Details weniger achtete, da er, wie wir mehrfach schon sahen, die Schriftzitate aus dem Referat herausnimmt und separat bringt. Von einer „curious difference here between Excerpta and Irenaeus" spricht allerdings auch schon Casey, *Excerpta*, 138 (im Kommentar zu unserer Stelle). Thomassen, *Spiritual Seed*, 64–72 hat am Beispiel der Soteriologie auf den Referaten inhärente Inkonsistenzen hingewiesen („a certain degree of incoherence") und erklärt sie als Folge einer nachträglichen Differenzierung.

128 Epiphanius, *Pan.* 31.17.12 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 412,14) bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.4.5 (Rousseau/Doutreleau 294: 74,105): *in incorporalem materiam transtulisse…*.

978-90-04-44481-5

Gemeinsamkeiten können meines Erachtens auch durch die prinzipiellen gemeinsamen Elemente des valentinianischen Mythos (was auch immer „valentinianischer Mythos“ genau sein mag[129]) erklärt werden und müssen nicht durch eine gemeinsame literarische Vorlage bewirkt worden sein. Solche Skepsis, die sich bei genauem Vergleich der Texte aus der Synopse von Dibelius und Sagnard einstellt, wird durch die allgemeinen Zweifel am zugrundeliegenden Paradigma der literarischen Quellenkritik deutscher Bibelwissenschaften vom Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts unterstützt, auf die hier nur sehr abgekürzt eingegangen werden muss.[130] Aber andere neuere Arbeiten zu einschlägigen Texten, die der sogenannten valentinianischen Gnosis zugerechnet werden, unterstützen solche Skepsis: So konnte beispielsweise Geoffrey S. Smith für eine spätere Passage aus dem antihäretischen Werk des Irenaeus anhand eines ausführlichen Vergleiches mit als valentinianisch rubrizierten Texten aus dem Textfund von Nag Hammadi zeigen,[131] dass auch hier ein wesentlich komplizierterer Prozess der Montage von Information zu einem Text bei Irenaeus angenommen werden muss als in dem klassischen literarkritischen Modell deutscher alttestamentlicher Wissenschaft des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts.

Eine wirklich gründliche Diskussion der Frage, ob eine Differenzierung von Irenaeus schriftlich vorliegenden, unabhängigen literarischen valentinianischen Quellen in den ersten acht Kapiteln des ersten Buches anhand der heute uns überlieferten Texte überhaupt sinnvoll und heute noch möglich ist, können wir zwar hier nicht leisten, sie bleibt aber eine dringliche Aufgabe für jeden weiteren Umgang mit den Abschnitten, die Sagnard als „grande notice“ bezeichnet hat. Eigentlich ist es unverständlich, dass sich an diese so dringend notwendige Aufgabe einer durchgängig ausgeführten Unterscheidung von Redaktion wie Paraphrase des Irenaeus von möglichen valentinianischen Zitaten und Glossen (wenn sie denn möglich sein sollte) noch niemand gewagt hat. Die neueste ausführliche Kommentierung unseres Textes bei Chiapparini

129 Vgl. für die Antwort Markschies, „Welche Funktion“.

130 Aus der Fülle einschlägiger Literatur vgl. nur Konkel, „Paradigmenwechsel,“ 426–42. Allerdings ist schon Dibelius kein unkritischer Anhänger des Paradigmas der klassischen Quellenscheidung: „Man ist heutzutage gegen die Annahme direkter literarischer Abhängigkeit sehr skeptisch geworden. Und das mit Recht“ (Dibelius, „Studien II,“ 339). Auch Chiapparini, „Irenaeus and the Gnostic Valentinus,“ 103 glaubt nicht an wörtliche Zitate, sondern rechnet mit einer Zusammenfassung eines Textes durch Irenaeus und mündlichen Quellen.

131 Nämlich Irenaeus, *Haer.* 1.12.1: Smith, „Irenaeus, the Will of God, and Anti-Valentinian Polemics,“ 96–117.

978-90-04-44481-5

geht nur sehr knapp auf solche Fragen, die bereits der Text selbst nach einer möglichen Quellenscheidung stellt, ein.[132]

Zusammenfassend muss man als *drittes schweres Problem* unseres Textes festhalten, dass der Status des als „grande notice" bezeichneten Abschnittes als Quelle und die Modi ihrer literarischen Genese ganz unklar sind: Handelt es sich eher um ein Zitat oder Zitate aus valentinianischen Schriften mit gelegentlichen Regiebemerkungen des Irenaeus oder um eine längere Paraphrase mit gelegentlichen zitierenden Einsprengseln? Lohnt eine Analyse nach den Paradigmen der klassischen Quellenscheidung literarischer Einheiten (wie zuletzt bei Chiapparini) oder führt sie in die Irre, weil sie neuzeitliche Textproduktionspraktiken unzulässig auf die Antike überträgt?

4 Wer schrieb den Text?

Die *Frage nach den Autoren und Autorinnen*, die hinter den unter dem Stichwort „grande notice" gesammelten und von Irenaeus mehr oder weniger umfassend bearbeiteten Texten standen, führt auf ein *viertes Problem* bei der Interpretation dieses Textes. Auf den ersten Blick scheint es ja, als ob diese Autoren mit den im Vorwort des Irenaeus erwähnten „Leuten" identisch sein müssen, „die nach eigener Aussage Schüler Valentins sind".[133] Man muss sich allerdings klarmachen, dass bei Irenaeus neben jener eindeutig mit den Schülern des Valentinus (beziehungsweise den Schülern des Ptolemaeus) zu verbindenden Gruppe, auf die mit dem anfänglichen λέγουσιν, „sie sagen", angespielt wird, im Text der „grande notice" an verschiedenen Stellen auch anonyme „Einige" (τίνες und ἔνιοι) bzw. „die einen" – „die anderen" (οἱ μέν – οἱ δέ) auftauchen und diese textlich ausgewiesene Pluralität von Valentinianern vermutlich nur die Spitze des verborgenen Eisbergs sein dürfte.[134] Weitere

132 Chiapparini spricht („Irenaeus and the Gnostic Valentinus," 103–5) von einer „inlay technique", bei der „a guiding source" mit Material aus einer (einzigen) „supporting and in-depth source" angereichert wird. Ausführlicher ist dies begründet bei Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 281–83, wobei die Einteilung in vier Sektionen (Irenaeus, *Haer.* 1.2.3; 6.3f.; 7.2 und 8.5), die zu einer Hauptquelle treten (aaO. 281), nach meinem Eindruck unterkomplex wirkt, da sie das klassische Modell einer literarischen Quellenscheidung voraussetzt. Ich muss freilich auf dieses Problem an anderer Stelle eingehen.

133 S.o. S. 50; s.u. S. 59.

134 Eine Auswahl: … Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν … Epiphanius, *Pan.* 31.9.6 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 399,24 aus dem Prolog Irenaeus, *Haer.* 1 praef. 2; in der übernächsten Anmerkung ausführlicher zitiert), Epiphanius *Pan.* 31.12.1 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 403,24f.): Ἔνιοι δὲ αὐτῶν πῶς τὸ πάθος τῆς Σοφίας καὶ τὴν ἐπιστροφὴν μυθολογοῦσιν· bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.2.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 40,40f.): *Quidam autem ipsorum*

978-90-04-44481-5

Kandidaten für individuelle Valentinianer könnten sich ja beispielsweise auch in den verschiedenen Identifikationen von Namen von Äonen bzw. Ewigkeiten verbergen, wenn denn die Angaben des Irenaeus über Varianten der valentinianischen Lehren keine reine Polemik sein sollten.[135]

Mindestens die „Leute … die nach eigener Aussage Schüler Valentins sind“, kann man eindeutiger identifizieren: Sie sind höchstwahrscheinlich in Wahrheit Schüler des Ptolemaeus.[136] Zentral für ein entsprechendes Verständnis dieser Worte ist es, nicht die deutliche Distanzierung „nach eigener Aussage“ (οἱ ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθηταί) zu übersehen, die eine gewisse Kri-

---

huiusmodi passionem et reuersionem sophiae uelut fabulam narrant sowie Epiphanius *Pan.* 31.21.3f. (Holl/Bergermann/Collatz 1: 418,3–6): οἱ δὲ καὶ ταῖς τῆς σαρκὸς ἡδοναῖς κατακόρως δουλεύοντες, τὰ σαρκικὰ τοῖς σαρκικοῖς τὰ πνευματικὰ τοῖς πνευματικοῖς ἀποδίδοσθαι λέγουσιν. καὶ οἱ μὲν αὐτῶν … bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.6.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 96,51–54): *Quidam autem et carnis uoluptatibus insatiabiliter inseruientes, carnalia carnalibus, spiritalia spiritalibus reddi dicunt. Et quidam quidem …*

135 Bei Thomassen, *Spiritual Seed*, 15 findet sich die wichtige Differenzierung von zwei Bedeutungen des Begriffs „Valentinianer“ bei Irenaeus: „Irenaeus' actual opponents“ vs. „the whole Valentinian ‚school'“ (mit Nachweisen, dort auch zu „Unity and diversity of ‚the Valentinians'“ [aaO. 15–17]).

136 Ich habe (wie beispielsweise Wanke, „Irenäus und die Häretiker,“ 203f.) an mehreren Stellen vorgeschlagen, die im Vorwort erwähnten und in Rom mit Irenaeus zusammentreffenden Menschen, die *sagen*, sie seien Schüler Valentins, mit den Schülern des Ptolemaeus zu identifizieren – das ergibt sich sprachlich aus der Passage im Vorwort des Irenaeus, weil nichts dagegen spricht, die genannten stadtrömischen Valentinianer mit denen in eins zu setzen, die die gegenwärtig aktuellen Lehren vertreten, die widerlegt werden sollen: … ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, …καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων (λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον), ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς Epiphanius, *Pan.* 31.9.6–8 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 399,23–400,6; Köstermann fügt nach dem Lateinischen <οἷον> ἀπάνθισμα οὖσαν in der Fahne der GCS-Ausgabe ein) bzw.… *cum legerim commentarios ipsorum, quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum, quibusdam autem ipsorum et congressus et apprehendens sententiam ipsorum … Et quantum nobis uirtutis adest, sententiam ipsorum qui nunc aliud docent* (*dico autem eorum qui sunt circa Ptolomaeum*) *quae est uelut flosculum Valentini scolae, compendiose et manifeste ostendemus* Irenaeus, *Haer.* 1 praef. 2 (Rousseau/Doutreleau 264: 22,34–22,45). Für eine präzise Unterscheidung zwischen denen, die sagen, sie seien Schüler Valentins, und οἱ περὶ Πτολεμαῖον votiert dagegen Holzhausen, „Irenäus und die valentinianische Schule,“ 345–47. Er muss dazu allerdings λέγω δὴ als spätere Glosse streichen (aaO. 347). Ausführlich zum Thema auch: Markschies, „New Research on Ptolemaeus Gnosticus,“ 249–53. Dort auch mit Belegen zur Frage, ob die Formulierung οἱ περὶ … die im Akkusativ gegebene Person *ein-* oder *aus*schließt. Chiapparini behandelt die Frage nur knapp: *Valentino gnostico e platonico*, 27f., eine interessante Hypothese bei Smith, „Irenaeus, the Will of God, and Anti-Valentinian Polemics,“ 120–23. Auf die Frage muss ausführlicher im Rahmen des angekündigten Kommentars zurückgekommen werden (s.o. S. 31 mit Anm. 7).

978-90-04-44481-5

tik am Inhalt der Aussage durch Irenaeus impliziert. Die Begründung, warum meiner Ansicht nach die von Irenaeus zu Beginn genannten Personen, die sich selbst als Schüler Valentins vorstellen, als Schüler des Ptolemaeus anzusprechen sind, habe ich schon an anderer Stelle aufgrund der Proömien der beiden ersten Bände von *Adversus haereses* gegeben und bin dabei übrigens zum selben Schluss wie Einar Thomassen gekommen:[137] Die Texte in der „grande notice" stammen im Prinzip von verschiedenen Schülern des Ptolemaeus, die sich aus vielerlei Gründen öffentlich als Schüler Valentins präsentierten, vielleicht deswegen, weil dieser letzte Lehrer in mehrheitskirchlichen Kreisen noch weniger verdächtig erschien als Ptolemaeus, dessen Ruf in der Stadt Rom vielleicht neben allgemeinen Vorbehalten gegen Valentinianer mit der konkreten Anschuldigung eines sexuellen Fehltritts belastet war.[138] Angesichts der Tatsache, dass sich bei der Identifikation der „Schüler des Valentin", die als Urheber der in der „grande notice" referierten Lehren von Irenaeus namhaft gemacht werden, gegenwärtig eine Art Konsens herausbildet, der nur in der jüngsten Zeit von Chiapparini bestritten wurde, kann ich mich an dieser Stelle kurz fassen und zur Frage übergehen, wann der Text geschrieben wurde. Es ist ja nicht verwunderlich, dass wir für eine Passage, bei der zutiefst unsicher ist, wie weit sie Zitate aus valentinianischen Schriften enthält, kaum Präziseres über die mutmaßlichen Autoren (und Autorinnen) sagen können als eben dies, dass sie vermutlich stadtrömische valentinianische Lehrer waren.

5 Wann entstand der Text?

Nach Strutwolf handelt es sich bei der „grande notice" um den frühesten eindeutig datierbaren Quellenbeleg für das valentinianische System,[139] von dem

137 Markschies, „Valentinian Gnosticism", sowie ders., „Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi," 179–87, dazu Thomassen, *Spiritual Seed*, 10f. (am Ende einer ausführlichen Interpretation der entsprechenden Passagen aus der *praefatio*, die mit englischer Übersetzung mitgeteilt werden). Thomassen ist ebenfalls davon überzeugt, „that Irenaeus' specific target is the ‚disciples' of Valentinus (rather than Valentinus himself), and, more specifically still, the followers of Ptolemy" (aaO. 11). Ausführlicher auch aaO. 17–22 (zu den konfligierenden Berichten über Anhänger des Ptolemaeus bei Irenaeus).

138 Nämlich des Ehebruchs – vgl. dazu ausführlicher Lüdemann, „Zur Geschichte," 101 sowie Wanke, „Irenaeus und die Häretiker," 208f. Außerdem ist durchaus möglich, dass Ptolemaeus *vor* Valentin starb (s.u., S. 70).

139 Strutwolf, *Gnosis als System*, 28. Strutwolf bezieht sich auf Sagnard, *Gnose valentinienne*, 228–32 und schreibt diese „früheste Gestalt des Systems, von welcher wir eine vollständige und sichere Kenntnis haben", Ptolemaeus (und nicht den Schülern des Ptolemaeus, wie eine gründliche Interpretation des Prologs nahelegen könnte: S. 67 mit Anm. 136) zu.

978-90-04-41481-5

er bei seiner Rekonstruktion einer Grundform des valentinianischen Systems daher auch ausgeht – und entsprechend votieren sehr viele, die sich mit dem sogenannten Valentinianismus beschäftigt haben.[140] Auch wenn man anders als Sagnard (und Strutwolf) stärker die Pluralität der in diesem Abschnitt des antihäretischen Werks des Irenaeus von Lyon belegten Lehren wahrnimmt und sie auf die Schüler des Ptolemaeus (und nicht auf Ptolemaeus selbst) zurückführt, ergibt sich eine ungefähre Datierung anhand der Lebensdaten des Irenaeus in das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts. Man könnte nun im Rahmen eines Modells der Entwicklungsgeschichte des Valentinianismus natürlich fragen, ob nicht im Textfund von Nag Hammadi Spuren von „Valentinianismus“ belegt sind, die chronologisch oder mindestens entwicklungslogisch *vor* den Differenzierungen stehen, die bei Irenaeus belegt sind[141] – und diese Frage lässt sich natürlich unabhängig von einer bestimmten Position zur notorisch schwierigen Datierung der Schriften dieser Bibliothek beantworten. Wir können sie hier allerdings nur aufwerfen und nicht beantworten. Für unsere Zwecke reicht außerdem die Überlegung, dass Schüler des Ptolemaeus sich vermutlich erst nach dem Tod dieses stadtrömischen Lehrers als „Schüler Valentins“ bezeichneten und wir also als Datum für die Abfassung von schriftlichen Texten aus dieser Gruppe die Zeit zwischen dem Tod des Valentinus, dem (Märtyrer-)Tod des Ptolemaeus und der Abfassung von *Adversus Haereses* postulieren dürfen: Valentinus lebte möglicherweise bis Anfang der sechziger Jahre, verließ die Hauptstadt des *Imperium* allerdings wahrscheinlich schon kurz vor Mitte der fünfziger Jahre in Richtung Zypern nach einer vielleicht zehn- bis fünfzehnjährigen Wirkungsphase in Rom.[142] Wenn man – was wir hier nicht diskutieren können – den valentinianischen Lehrer Ptolemaeus und den römischen Märtyrer Ptolemaeus identifizieren darf, wäre sein Tod schon um das Jahr 152 n.Chr. anzusetzen und er wäre vielleicht sogar noch zu

140 In Auswahl und jeweils mit weiterer Literatur: Sagnard, *Gnose valentinienne*, 112–39; Thomassen, *Spiritual Seed*, 19–22; Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 13–17.

141 Auf diese wichtige Frage kann freilich hier nur sehr knapp hingewiesen werden, eine Antwort findet sich bei Thomassen, *Spiritual Seed*, 491–505 als Zusammenfassung seiner Monographie zu diesem Thema.

142 Für diese Datierungen habe ich vor rund fünfundzwanzig Jahren in meiner Dissertation argumentiert und sehe keinen Grund, diese Ansätze zu korrigieren. Aus den Formulierungen bei Irenaeus, *Haer.* 3.4.3 (Rousseau/Doutreleau 211: 50,45–51) könnte man allerdings für eine Wirksamkeit Valentins in Rom bis Anfang der sechziger Jahre argumentieren, dagegen steht aber Tertullian, *Val.* 4.1f. (Fredouille 280: 86,1–15). Für die Belege und die Argumentation darf ich auf diesen Text verweisen: Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, 331–35 sowie 335f. (Zusammenfassung).

978-90-04-44481-5

Lebzeiten des Valentinus gestorben.[143] Damit stünden für die Abfassung von Schriften durch Schüler des Ptolemaeus, die sich selbst als Schüler Valentins präsentierten, über fünfundzwanzig Jahre zur Verfügung – was übrigens auch die verschiedenen Varianten und Spuren mehrfacher Glossierung im Text erklären würde.

Giuliano Chiapparini bezweifelt dagegen in seinem neueren Kommentar zur „grande notice" die etablierte Datierung der antihäretischen Schrift des Irenaeus in dessen Bischofsjahre um 180 bis 185 n.Chr. und die bisherigen Hypothesen zum unmittelbaren Entstehungskontext von *Adversus haereses*.[144] Chiapparini erwägt aufgrund seiner beiden Hypothesen, dass es erstens zwei unterschiedliche Auflagen der Schrift gab und Irenaeus zweitens mit ihrer Abfassung deutlich vor dem Antritt seines gallischen Bischofsamtes 177 n.Chr. begann, eine Datierung der ersten Auflage in die Jahre, in denen sich ihr Autor in Rom aufhielt (angegeben werden in der Zusammenfassung die Jahre 160–165 n.Chr.).[145] In jedem Fall rechnet er damit, dass Irenaeus die Informationen über „valentinianische" Lehren während dieses Aufenthaltes in Rom, also seiner Ansicht nach ungefähr in den Jahren 155 bis 170 n.Chr., sammelte. Chiapparini hält gleichwohl für wenig wahrscheinlich, dass Irenaeus Valentin selbst kannte und die beiden sich persönlich in Rom getroffen haben.[146] Eine solche Begegnung ist auch kaum vorstellbar, wenn der Namensgeber der „valentinianischen Gnosis" vor Mitte der fünfziger Jahre (und nach Chiapparini sogar sehr präzise: 154 n.Chr.[147]) Rom verlassen hat.

---

143 Dazu ausführlich und mit Hinweisen auf weitere Sekundärliteratur und Quellen: Lüdemann, „Zur Geschichte," 100–2 sowie zustimmend Wanke, „Irenaeus und die Häretiker," 208f. – Man muss sich allerdings klarmachen, dass auch hier Datierungen mit Unsicherheiten belastet sind: Die Amtsdauer für den *praefectus urbi* Quintus Lollius Urbicus, der nach Justin den Prozess gegen Ptolemaeus führt (Iustinus Martyr, *Apol. Sec.* 2.9 [Munier 507: 324,29–32]), wird gewöhnlich mit den Jahren 146 bis 160 n.Chr. angegeben, ist aber sowohl im Blick auf Beginn wie Ende nicht eindeutig belegt, sondern konjiziert, wie Alföldy, *Konsulat und Senatorenstand*, 287 noch einmal verdeutlicht hat.

144 Dazu ausführlicher oben S. 38 mit Anm. 33.

145 Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 40of.: „L'ideazione dell'opera può essere anticipata almeno attorno al 160–165". Im einschlägigen Abschnitt der Monographie (aaO. 21–23) bleibt die Datierung etwas unpräziser, anders im zusammenfassenden englischen Aufsatz „Irenaeus and the Gnostic Valentinus," 100.

146 Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 21–23. Auch die lange Dauer des Aufenthaltes von Irenaeus in Rom, die Chiapparini postuliert, müsste ausführlicher begründet werden, anders Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, 296 (mit Diskussion der Quellen).

147 Chiapparini, „Irenaeus and the Gnostic Valentinus," 99. Er verweist für die Datierung auf Sagnard, *Gnose valentinienne*, 95. 113 (aaO. 25 Anm. 18), der allerdings nicht für das präzise Jahr 154 n.Chr. votiert. Irenaeus kam nach Chiapparini in den Jahren 153/154 n.Chr. mit Polykarp nach Rom. In *Valentino gnostico e platonico*, 17 mit Anm. 30 votiert er noch

978-90-04-44481-5

Wir müssen die schwierigen Datierungsfragen, die insbesondere das Ende der römischen Wirksamkeit Valentins, den Tod des Ptolemaeus und den Beginn der römischen Zeit des Irenaeus betreffen, hier allerdings nicht weiter vertiefen (und auch nicht die Frage, ob es wirklich je zwei Auflagen[148] der Schrift *Adversus haereses* des Irenaeus gab), weil auch nach Chiapparini eine Reihe von Jahren für die Abfassung der valentinianischen Schriften angesetzt werden kann, die Irenaeus nach eigener Aussage bei der Abfassung seiner „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten ‚Erkenntnis‘“ für seine eigene Argumentation zugrunde legte.

In Wahrheit kann man das unter dem Stichwort „grande notice“ zusammengefasste Material also nur dann einigermaßen zuverlässig datieren, wenn man sich zunächst klarmacht, dass mit den „Schülern des Ptolemaeus“, die nach Irenaeus hinter den von ihm gelesenen Lehrschriften stecken, eher eine Generation *nach* Valentin und Ptolemaeus in den Blick kommt, also die sechziger, siebziger und möglicherweise sogar noch die ganz frühen achtziger Jahre des zweiten Jahrhunderts. Im Unterschied zu Tertullian, der ja immerhin ein Gerücht über Valentin zu erzählen weiß (nämlich sein Scheitern bei einer kirchlichen Wahl in ein Leitungsamt der christlichen Gemeinde in Rom),[149] weiß Irenaeus von Valentin praktisch nichts zu berichten und gibt nur eine sehr allgemeine Datierung.[150] Schon das spricht gegen die von Chiapparini aufgestellte Vermutung, die „grande notice“ repräsentiere, auch wenn sie in ihrem Kern auf Ptolemaeus zurückgehe, die ursprüngliche Lehre Valentins (und es spricht damit umgekehrt für das von Einar Thomassen und mir in unterschiedlicher Detailausführung vertretene Bild einer Entwicklungsgeschichte des Valentinianismus, in der die „grande notice“ deutlicher von den Anfängen abgehoben ist).[151]

---

vorsichtig für 140 bis 160 n.Chr. – Wir können die schwierige Frage von Datierungen, die alle in gewisser Weise mit dem Todesdatum des Polykarp von Smyrna zusammenhängen, hier nicht ausführlicher diskutieren. Zuletzt mit Hinweisen auf die reiche Sekundärliteratur zum Thema: Zwierlein, *Urfassungen*, 1–36; Zwierlein votiert für ein Datum in den sechziger Jahren. Chiapparini folgt, ohne Alternativen zu diskutieren, der traditionellen, aber problematischen Ansetzung auf 157 n.Chr.

148 Zur Einführung in das Thema: Emonds, *Zweite Auflage*, 1–18.

149 Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, 302–11 (zu Tertullian, *Val.* 4.1f. [Fredouille 280: 86,1–15]).

150 Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, 294–98 (zu Irenaeus, *Haer.* 3.4.3 [Rousseau/Doutreleau 211: 50,45–51]). Für die Datierung, die sich aus dieser Notiz ergibt, vgl. auch oben, S. 69.

151 Chiapparini, „Irenaeus and the Gnostic Valentinus,“ 105–9 sowie ders., *Valentino gnostico e platonico*, 404–6. Zur Kritik an Markschies und Thomassen bei Chiapparini vgl. ders., *Valentino gnostico e platonico*, 16.

978-90-04-44481-5

6 An wen richtet sich der Text?

Nicht ganz einfach zu beantworten ist dagegen die Frage, *an wen* sich die unter dem Stichwort „grande notice" gesammelten, zitierten oder jedenfalls doch paraphrasierten valentinianischen Texte ursprünglich richteten, mithin die Frage nach dem ursprünglichen *Adressatenkreis* dessen, was in dem als „grande notice" bezeichneten Abschnitt zu lesen steht. Um auf diese Frage angemessen zu antworten, muss man sich eine in der Antike verbreitete Unterscheidung in Erinnerung rufen, die höchstwahrscheinlich auch für die sogenannten Valentinianer einschlägig war: Wir können mit guten Gründen vermuten, dass diese Christenmenschen analog zur Praxis paganer Philosophenschulen und in der Tradition des kaiserzeitlichen Platonismus sowohl *exoterische* als auch *esoterische* Texte verfassten; ich habe dieses Thema einer fundamentalen Differenzierung zwischen eher internen und eher für die Öffentlichkeit bestimmten „valentinianischen" Texten an anderer Stelle ausführlicher behandelt und will die Ergebnisse dieser Untersuchung hier nur knapp referieren:[152]

Die genannte, in der Tradition der sogenannten „ungeschriebenen Lehre" Platos stehende Unterscheidung zwischen exoterischen und esoterischen Texten war in der hohen Kaiserzeit en vogue: Der Satiriker Lucian und der Mediziner Galen, zwei ungefähre Zeitgenossen von Valentin und Ptolemaeus, haben den klassischen griechischen Dual ἐξωτερικός – ἐσωτερικός auf den ebenso klassischen aristotelischen Terminus ἐξωτερικοὶ λόγοι[153] (zu Deutsch etwa: „nach außen gerichtete Werke" im Unterschied zu streng wissenschaftlichen, mündlichen Lehrvorträgen und literarisch publizierten Schriften) appliziert. Damit haben sie die beiden Differenzierungen von ‚öffentlich – intern' und ‚fachgebunden – allgemein verständlich' in die klassische, auf Textsorten bezogene aristotelische Terminologie eingelesen, die ihrerseits in der Traditionslinie der ungeschriebenen „mündlichen Lehre" (ἄγραφα δόγματα) des Lehrers Plato stand.[154] Daran, dass die sogenannten valentinianischen

152 Markschies, „Esoterisches Wissen im Platonismus" (eine Publikation einer wesentlich ausführlicheren englischen Fassung in einem Sammelband zu esoterischem Wissen in der Antike, hg. v. Florentina Badalanova Geller, steht bevor).

153 Belege für Aristoteles bei Gaiser, „exoterisch/esoterisch," 866 Anm. 1. Wie der hellenistische Aristoteliker Eudemus von Rhodos zeigt, wurde diese Terminologie zunächst nicht sehr breit rezipiert, vgl. dessen frg. 36 Wehrli (Zz. 24f.) = Simplicius, *Comm. in Arist. Phys.* 1.2 p. 185 b 5 (Diels 83,34–86,2): καὶ περὶ τῶν μερῶν δὲ ἀπορία τίς ἐστιν, ἣν οὗτος μὲν ἐξωτερικὴν καλεῖ, ὁ δὲ Ἀριστοτέλης οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον φησί.

154 Lucian, *Vit. auct.* 26.533–535 (Itzkowitz 23): ἄλλος μὲν ὁ ἔκτοσθεν φαινόμενος, ἄλλος δὲ ὁ ἔντοσθεν εἶναι δοκεῖ· ὥστε ἤν πρίῃ αὐτόν, μέμνησω τὸν μὲν ἐξωτερικόν τὸν δὲ ἐσωτερικὸν καλεῖν; Galen, *De plac. Hipp. et Plat.* 3.4.12 (Corpus Medicorum Graecorum V 4,1,2, 194,16f.): Στωϊκοὶ τὴν τοιαύτην ἐξήγησιν ἀλλ' ἕτερον μέν τι λέγεσθαί φασιν, οὐ δηλοῦσι δὲ αὐτό, τῶν ἐσωτερικῶν

Gnostiker diese Unterscheidung rezipierten, kann eigentlich kein Zweifel sein – unabhängig davon, wie man zur Frage steht, ob es sich bei dieser Bewegung um eine Analogiebildung zu einer philosophischen Schule handelte oder doch eher nicht:[155] Irenaeus berichtet von stadtrömischen oder gallischen Gnostikern (vermutlich valentinianischer Provenienz), sie hätten „ihre Lehre der Fassungskraft ihrer Zuhörer und ihre Antworten den Erwartungen der Fragesteller“ angepasst (*fecerunt doctrinam secundum audientium capacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones*).[156] Wenn man beispielsweise den erwähnten Brief des Ptolemaeus an die römische Matrone Flora (wie oft geschehen) für einen klassischen *exoterischen Text* nimmt, der Außenstehenden bestimmte Lehrweisen möglichst verständlich nahebringen möchte, könnte auf den ersten Blick viel dafür sprechen, dass die „grande notice“ einen stärker *esoterischen* Charakter hatte und ausschließlich für eingeweihte valentinianische Gemeindeglieder bestimmt war – und so ist ja auch immer wieder argumentiert worden. Der Blick auf den zeitgenössischen und klassischen Platonismus zeigt aber, dass dort ja nicht die mythologischen Kunsterzählungen wie beispielsweise Gleichnisse aus dem platonischen Dialog „Der Staat“ wie das berühmte Höhlengleichnis die „esoterische Lehre“ bildeten, sondern die sogenannte ungeschriebene, mündlich in Vorlesungen tradierte *Interpretation* dieser Kunstmythen, in der Terminologie der älteren

---

ὑπάρχον δηλονότι, καὶ ἐπιτιμῶσιν ἡμῖν εὐθέως ὡς προπετῶς ἀντιλέγουσι. – Für weitere Belege vgl. Gaiser, „Platons esoterische Lehre“, sowie ders., „Exoterisch/esoterisch,“ 866.

155 Für den Charakter einer Schule votiert energisch Markschies, „Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School“; Thomassen, *Spiritual Seed*, vor allem 133–45, bleibt skeptisch und betont den Charakter der valentinianischen Gnosis als „Religion“ in „three dimensions of history, ritual, and protological philosophical myth“. Je stärker man allerdings den religiösen Charakter bestimmter philosophischer Reflexionen in der Kaiserzeit wahrnimmt, desto mehr verflüssigt sich der hier scheinbar zugrunde liegende Gegensatz zwischen „Religion“ und „Philosophie“.

156 Irenaeus, *Haer.* 3.5.1 (Rousseau/Doutreleau 211: 54,23–56,1 bzw. ausführlicher 54,19–56,33): *Neque discipuli eius alium quemdam Deum nominarent aut Dominum uocarent praeter eum qui uere esset Deus et Dominus omnium, quemadmodum dicunt hi qui sunt uanissimi sophistae quoniam apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam secundum audientium capacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones, caecis* [*caeca*] *confabulantes secundum caecitatem ipsorum, languentibus autem secundum languorem eorum et errantibus secundum errorem ipsorum; et putantibus Demiurgum solum esse Deum, hunc adnuntiasse; his uero qui innominabilem Patrem capiunt, per parabolas et aenigmata inenarrabile fecisse mysterium, uti non quemadmodum habet ipsa ueritas, sed et in hypocrisi et quemadmodum capiebat unusquisque, Dominum et apostolos edidisse magisterium.* – Sagnard schlägt vor, oben zu lesen: *aenigmata inenarrabile* <*narrabile*> *fecisse mysterium*, die Editoren *aenigmata inenarrabile* <*dix*>*isse mysterium* (Rousseau/Doutreleau 210: 246).

Akademie die ἄγραφα δόγματα.[157] Wir haben entsprechend in der „grande notice" die entsprechenden philosophischen Kunstmythen, aber noch nicht deren Interpretation in einer streng philosophischen Sprache vor uns. Allerdings lässt sich an einem Fragment eines unbekannten „valentinianischen" Lehrers bei Irenaeus, in dem sorgfältig zwischen unterschiedlichen philosophischen Termini für „Eins", „Einheit", „Einzelheit" und „Einigkeit" (τὸ ἕν, μονάς, μονότης und ἑνότης) differenziert wird, sofort erkennen, dass das entsprechende Bildungsniveau für derartige Erklärungen in einer streng philosophischen Sprache bei „Valentinianern" durchaus vorhanden war.[158] Schematisch könnte man die hier beschriebenen Verhältnisse folgendermaßen darstellen:

Klassisches Modell

Esoterisch	**Exoterisch**
„grande notice" (bei Irenaeus)	Ptolemaeus, Brief an Flora (bei Epiphanius)

Hier vorgeschlagenes, neues Modell

Esoterisch **geheim** **intern** **mündlich**	**Exoterisch** **nicht geheim** **öffentlich** **schriftlich**
ἄγραφα δόγματα der Philosophie Platos zu rekonstruierende, verlorene, eventuell mündliche Lehre der sogenannten valentinianischen Gnosis	Mythen der platonischen Dialoge (z.B. das Höhlengleichnis) Ptolemaeus, Brief an die Flora Kunstmythen wie in der „grande notice" der Schüler des Ptolemaeus (bei Irenaeus)

157 Zur Einleitung in das Thema ἄγραφα δόγματα vgl. Krämer, „Ältere Akademie," 7–11; zur Funktion des Mythos in der sogenannten valentinianischen Gnosis vgl. Markschies, „Krise", und ders., „Welche Funktion".

158 Epiphanius, *Pan.* 32.5 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 445,6–15 mit Hinweisen zur weiteren Bezeugung im Apparat): Φασὶ δὲ καὶ οὗτοι ὡς ἐπὶ τὸ ὑψηλότερον καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενοι τὴν πρώτην τετράδα οὕτως· ἔστι τις πρὸ πάντων προαρχὴ προανεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ Μονότητα καλῶ. ταύτῃ τῇ Μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἑνότητα. αὕτη ἡ Ἑνότης ἥ τε Μονότης, τὸ Ἓν οὖσαι, προήκαντο, μὴ

Irenaeus teilt – wenn man dieser Sichtweise folgen möchte – in der „grande notice“ (und auch sonst) nur den *Kunstmythos* der Schüler des Ptolemaeus mit (und dazu einige Schriftbeweise), nicht aber *Auslegung* des Mythos in unverschlüsselter, mythologiefreier Rede. Eine solche Auslegung der Kunstmythen dürfte es vermutlich mindestens in internen Zirkeln gegeben haben, auch wenn sie uns nicht erhalten ist, vielleicht, weil sie nur mündlich vorgetragen wurde und für die kleine Schar der Eingeweihten bestimmt war. Für eine solche Differenzierung zwischen Mythos und Auslegung sprechen starke sachliche Gründe: Es entspricht den literarischen Gesetzen eines Kunstmythos, die Protologie wie auch die Eschatologie in den Strukturen einer zeitlich geordneten Geschichte mit stark anthropomorphen Zügen zu erzählen. Insofern spielen auch in der „grande notice“ Metaphern von Zeugung und Geburt, Mutterschoß, Eifersucht und wilder Leidenschaft eine dominante Rolle, obwohl alles dies in der göttlichen Sphäre geschieht, die per definitionem vor dem Hintergrund popularplatonischer Paradigmen keine Zeit, keinen Raum und natürlich auch keine materiellen Strukturen kennen darf. In einer Auslegung der „valentinianischen“ Kunstmythen hätte man sich vermutlich bemüht, den metaphorischen Charakter der kosmologischen und protologischen Katechese durch eine entsprechende Sprache hinter sich zu lassen, beispielsweise wie in der platonischen Tradition durch mathematische Termini wie τὸ ἕν, μονάς, μονότης und ἑνότης.[159] Natürlich ist schwer zu entscheiden, ob solche Auslegungen ohne kunstmythologische Elemente in den Schriften (den oben erwähnten ὑπομνήματα), die Irenaeus für die „grande notice“ exzerpierte, paraphrasierte und zitierte, zu lesen standen oder nur für den ganz inneren Kreis der Eingeweihten in mündlicher Rede (oder anderen, verlorenen Schriften) vorgetragen wurden. Man kann daran anschließend sogar fragen, ob Irenaeus solche Auslegungen überhaupt kannte. Erst wenn man wüsste, ob

---

προέμεναι, ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητήν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ μεναι, ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητήν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ. ταύτῃ τῇ Μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ Ἕν. αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε Μονότης καὶ Ἑνότης, Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν, προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων bzw. Iren., *Haer.* 1.11.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 172,44–174,56). – Zum Text vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 206f. und Förster, *Marcus Magus*, 295–312 (jeweils: Text, Übersetzung und Kommentar).

159 S.o. S. 74. Natürlich ist mit der hier entwickelten Hypothese, dass „Valentinianer“ zwischen einer esoterischen Auslegung ihrer Kunstmythen und einer exoterischen Präsentation dieser Mythen in der Tradition kaiserzeitlicher platonischer Philosophie unterschieden, noch nichts über das philosophische Niveau ihrer Auslegungen im Blickwinkel entsprechend gebildeter Zeitgenossen gesagt. Vgl. hierzu aber die Hinweise auf neupythagoreische Texte einer Prinzipientheorie auf mathematischer Basis bei Thomassen, *Spiritual Seed*, 293f.

978-90-04-44481-5

der Bischof von Lyon auch diejenige Auslegung der Kunstmythen kannte, die auf mythologische Sprache verzichtete, könnte man entscheiden, ob er diese Auslegung bewusst weggelassen hat oder gar nicht mitteilen konnte.

Um die Frage nach dem intendierten Leserkreis der Schriften, der ὑπομνήματα, die Irenaeus exzerpierte, paraphrasierte und zitierte, abschließend beantworten zu können, müsste man wissen, ob sie auch Auslegungen des Mythos ohne mythische Sprache enthielten (die Irenaeus dann weggekürzt hätte) oder solche Auslegungen in diesen Quellen fehlten, weil ursprünglich intendiert war, dass Menschen, die Kunstmythen in den ὑπομνήματα lasen, sich dann auch selbst um eine separate mündliche oder schriftliche Einführung in die dahinter stehenden Strukturen in „valentinianischen" Kreisen bemühten. Wie auch immer man hier denkt: Es ist ganz und gar unwahrscheinlich, dass jemals eine solche gleichsam um die Deutungen gekappte Wiedergabe der philosophischen Kunstmythen der „Valentinianer", wie sie sich bei Irenaeus in den als „grande notice" bezeichneten Passagen seines antihäretischen Werks findet, von den „Valentinianern" intendiert war. Sie war, wenn überhaupt, allenfalls als exoterische Katechese gedacht, die dann in der esoterischen Auslegung vertieft und erst eigentlich wirklich erschlossen wurde. Die Kappung des Kunstmythos der Schüler des Ptolemaeus von seiner philosophischen Interpretation – oder präziser: vom Versuch einer Interpretation in der Art, wie sie in philosophischen Schulen gepflegt wurde – ist vielleicht eben doch eine bewusste Entscheidung des Irenaeus und dient polemischen Absichten oder, etwas vornehmer formuliert, häresiologischen Zwecken. Diese häresiologisch motivierte Kappung (oder unfreundlicher ausgedrückt: diese Kastration) des Kunstmythos macht den angemessenen Umgang mit den verschiedenen Textstücken der „grande notice" schwierig und hat manche Forscher dazu verführt, Urteile des Irenaeus über das mangelnde Niveau der valentinianischen Lehren zu wiederholen.

Der ursprünglich intendierte Leserkreis der valentinianischen Schriften (ὑπομνήματα), die Irenaeus für seine Widerlegung im Rahmen der „grande notice" benutzte, unterscheidet sich also sehr stark vom Leserkreis, für den Irenaeus schreibt: in einem Falle geht es um „Valentinianer" und solche, die es (noch mehr) werden wollen,[160] im anderen Falle um Christenmenschen, die vor den „Valentinianern" gewarnt werden sollen. Die Leserkreise unterscheiden sich wahrscheinlich schon deswegen, weil wir es mit kunstmythologischen

160 Ismo Dunderberg hat eine interessante Hypothese für den ursprünglich intendierten Leserkreis der „grande notice" und die Wirkung der Texte vorgelegt, die wir in unserem Zusammenhang allerdings nicht ausführlicher diskutieren können: ders., *Beyond Gnosticism*, 77–94 (Brief des Ptolemaeus an die Flora) sowie 95–118 (therapeutische Funktion des Mythos). Diese Überlegungen lassen sich allerdings gut mit der hier entwickelten Sichtweise kombinieren.

978-90-04-41481-5

Texten zu tun haben, deren Auslegung in einer vom Mythos befreiten Sprache bei Irenaeus fehlt, während die ursprünglich intendierten Leserkreise sich vermutlich eine solche Auslegung zu Gemüte führen sollten, wenn sie sie nicht schon längst kannten. Eine Konsequenz aus solchen Beobachtungen zur Differenz beim intendierten Leserkreis ist, nochmals darauf aufmerksam zu werden, wie vorsichtig wir bei der Interpretation der „grande notice“ sein sollten. Es handelt sich nicht um einen valentinianischen Quellentext, der mehr oder weniger als Zitat oder Zitatencluster in ein Werk des Irenaeus hineinmontiert wurde, sondern weitestgehend um eine Paraphrase, über deren Nähe zu den paraphrasierten Texten, den ὑπομνήματα, man ebenso wenig wirklich Genaues sagen kann wie über den ursprünglich intendierten Adressatenkreis.

7 Zu welcher Gattung sollte der Text gezählt werden?

Zuletzt bleibt uns eine Frage übrig, die wir nun besser angehen können: *Welcher Gattung* darf man die unter dem Titel „grande notice“ versammelten Stücke zuweisen? Irenaeus spricht im Vorwort seines antihäretischen Werks (wie wir bereits sahen) davon, dass ihm ὑπομνήματα der Schüler des stadtrömischen Lehrers Valentin vorlagen[161] – man sollte diesen griechischen Begriff nicht wie Adelin Rousseau und Louis Doutreleau aufgrund des lateinischen Textes mit dem deutschen Äquivalent „Kommentar“ übersetzen, sondern – wie Einar Thomassen und viele andere – mit dem neutralen Wort „Schriften“.[162] In der Tat hat das, was wir heute bei Irenaeus lesen, über weite Strecken sehr wenig mit einem antiken Kommentar zu tun.[163] Bei dem deutschen, vergleichsweise neutralen Äquivalent „Schriften“ handelt es sich allerdings nur um *eine* mögliche Bedeutung eines griechischen Wortes, das viele heute streng differenzierte Formen und Gattungen von Texten (wie „Erinnerungen“, „Gedenkbuch“, „Inventar“ „Kommentar“, „Konzept“, „Memorandum“, „Notizen“ bzw. „Notizbuch“, „Protokoll“ „Schreibheft“ und „Traktat“) bezeichnen kann.[164]

161 Epiphanius, *Pan.* 31.10.5 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 400,22) … ὅμοια μὲν <ἡμῖν> λαλοῦντας, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντας, ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ’ αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, μηνῦσαί σοι, ἀγαπητέ, τὰ τερατώδη καὶ βαθέα μυστήρια, ἅ ‚οὐ πάντες χωροῦσιν‘,…. Für den lateinischen Text vgl. oben S. 56 mit Anm. 98. Der Begriff ὑπόμνημα kommt nur an dieser Stelle bei Irenaeus vor und wird also auch nur hier mit *commentarius* übersetzt.

162 Vgl. Rousseau/Doutreleau 264: 23; anders Thomassen, *Spiritual Seed*, 10.

163 Allerdings finden sich natürlich kommentierende Abschnitte zu Bibelstellen in der „grande notice“, vgl. dazu in diesem Band Pheme Perkins, „Valentinians and the Christian Canon,“ 371–99.

164 Dazu oben, S. 57 mit Anm. 100.

978-90-04-44481-5

Man kann sich also sowohl vorstellen, dass Irenaeus Bezug nehmen wollte auf ausgearbeitete Traktate, aber auch auf vorläufige Schreibhefte mit Notizen aus „valentinianischen" Lehrvorträgen. Das ist leider nicht mehr zu entscheiden und insofern ist tatsächlich der neutralere Ausdruck „Schriften" zu bevorzugen. Wir wissen damit aber immerhin, dass der Paraphrase des Irenaeus *schriftliche* Texte zugrundelagen und er nicht (nur) aus der Erinnerung an mündliche Äußerungen referiert.

Gibt Irenaeus in seinem Werk noch weitere Hinweise auf die ursprüngliche Gattung? Ich befürchte leider, dass dem nicht so ist: Irenaeus macht an anderer Stelle zwar deutlich, dass er davon ausging, dass die „grande notice" die ὑπόθεσις oder *regula* seiner gnostischen Gegner enthielt, der er die *regula veritatis* im κανὼν τῆς ἀληθείας entgegensetzte. Man sieht dies am Vorwort zum vierten Buch von *Adversus Haereses*, in dem sich Irenaeus auf einen einheitlichen Maßstab, *regulam ipsorum* (sc. *hi qui sunt a Valentino*), bezieht, „den wir im ersten Buch mit der größtmöglichen Genauigkeit mitgeteilt haben", *quam nos cum omni diligentia in primo libro tradidimus*.[165] Allerdings muss man sagen, dass sich die knappen freien Formulierungen einer mehrheitskirchlichen *regula fidei* bei Irenaeus doch sehr deutlich unterscheiden von dem ausführlichen Referat valentinianischer Lehren, das er in der „grande notice" bietet. ὑπόθεσις ist – wie ebenfalls Thomassen schon klar gemacht hat[166] – keine Bezeichnung für die ursprüngliche Gattung der „grande notice", sondern ein Versuch, einen als mehrheitskirchlich behaupteten rechtgläubigen Maßstab mit einem als häretisch demaskierten Maßstab möglichst klar zu kontrastieren.

Nochmals gefragt: In welche Gattung hätte aber ein antiker Leser oder eine antike Leserin das lange Zitat der „grande notice" eigentlich eingeordnet? Zunächst einmal muss man sich klarmachen, dass natürlich jede ursprüngliche Einkleidung der Stücke der „grande notice" fehlt. Heute lesen wir, wie wir bereits mehrfach sagten, ein neutrales „sie sagen", weil Irenaeus zu Beginn seines antihäretischen Werkes gleichsam mit der Tür ins Haus fällt und keinen Titel und somit auch keine Gattung mitteilt: „*Sie sagen*".

> Λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ προαρχὴν καὶ προπάτορα καὶ βυθὸν καλοῦσιν.

165 Irenaeus, *Haer.* 4 praef. 2 (Rousseau/Doutreleau 100: 284,14–20): *Quapropter hi qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus, in quo et ostendimus doctrinam eorum recapitulationem esse omnium haereticorum.* Zur Stelle vgl. auch Thomassen, *Spiritual Seed*, 14.

166 Thomassen, *Spiritual Seed*, 15–17 sowie Ohme, *Kanon ekklesiastikos*, 65–74.

978-90-04-41481-5

> ὑπάρχοντα δ’ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀίδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων· beziehungsweise
>
> *Dicunt esse quendam in inuisibilibus et inenarrabilibus altitudinibus perfectum aeonem, qui ante fuit. Hunc autem et proarchen et propatora et bython uocant. Esse autem illum inuisibilem et quem nulla res capere possit. Cum autem a nullo caperetur et esset inuisibilis, sempiternus et ingenitus, in silentio et in quiete multa fuisse in immensis aeonibus*.[167]

Da die Texte, die der „grande notice“ zugrundeliegen, nicht erhalten sind und der Text der „grande notice“ auf die ursprüngliche Gattung der Quellen keinen Hinweis mehr gibt, bleibt nur, nach anderen antiken, paganen, christlichen und „gnostischen“ Beispielen für philosophische oder philosophierende Kunstmythen zu suchen und andere sogenannte valentinianische Texte zur Hand zu nehmen. Wenn man beispielsweise mit der zitierten Passage vom Anfang des ersten Buches der *Adversus haereses* den Beginn eines eindeutig valentinianischen Zitates in griechischer Sprache, den sogenannten „Lehrbrief“ der Valentinianer bei Epiphanius,[168] vergleicht, wird man nicht ausschließen wollen, dass auch dieser Kunstmythos in einem Lehrbrief entfaltet wurde, vielleicht aber eben auch in einem Traktat. Kurz: Wir wissen auch auf die Frage nach der Gattung keine wirkliche Antwort.

Wie eingangs bemerkt wurde, ist der Untertitel dieser Überlegungen „einige einleitende Bemerkungen“ insofern ganz ernst gemeint, als ich die Einleitungs-Fragen zur „grande notice“ weder alle gleichmäßig gründlich noch gar erschöpfend behandeln konnte. Ich habe tatsächlich, wie angekündigt, nur „einige einleitende Bemerkungen“ geboten. Die Ergebnisse waren in gewissem Sinne enttäuschend und führten auf vielfältige Probleme: Wir verfügen bislang noch über keine große kritische Edition des Abschnittes, den Sagnard und ihm folgend viele andere als „grande notice“ bezeichnen. Es besteht der Verdacht, dass wir einen erst in der Neuzeit künstlich aus dem ersten Buch des Irenaeus isolierten Textzusammenhang in den Blick nehmen und aufgrund des wunderschönen französischen Ausdrucks mit einer antiken Quelle verwechseln. Dabei ist vollkommen unsicher, ob es sich mehr um Zitate aus valentinianischen Quellschriften oder mehrheitlich um eine Paraphrase des Irenaeus

167 Epiphanius, *Pan.* 31.10.5 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 401,1–5) bzw. Irenaeus, *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 28,1–5). – Die harte lateinische Formulierung *esse autem illum inuisibilem et quem nulla res capere possit* kann wohl nur als Versuch einer sehr wörtlichen Übersetzung erklärt werden.

168 Epiphanius, *Pan.* 31.5.1–6.10 (Holl/Bergermann/Collatz 1: 390,5–395,13).

978-90-04-44481-5

handelt. Wir wissen relativ wenig über die zugrundeliegenden valentinianischen (oder präziser: ptolemäischen) Texte, aus denen Irenaeus seine „grande notice“ zusammenstellte. Seine gestaltende Hand ist an einigen Stellen sehr deutlich zu erkennen. Er hat zwar einen philosophischen Kunstmythos mit einigen Varianten mitgeteilt, aber die Deutung des Mythos in strenger begrifflicher Rede verschwiegen – vielleicht, weil er sie gar nicht kannte. Zudem stammt der Text in seiner heutigen Gestalt sowohl nach der lateinischen Übersetzung wie der griechischen Fassung aus einer mehrfach korrumpierten Handschriftentradition.

Angesichts solcher vorläufigen Antworten zu den Einleitungsfragen und der vielfältigen Probleme, auf die sie führen, werden auch die Ergebnisse jeder Kommentierung der „grande notice“ vorläufig bleiben und vorsichtig vorgetragen werden müssen. Das gilt entsprechend auch für den jüngsten Versuch von Giuliano Chiapparini; seine kühne Hypothese, hier sei das originale System des Häresiarchen Valentin erhalten, bedarf noch weiterer Argumente, damit sie zu überzeugen vermag. Es wird daher nicht verwundern, wenn hier am Ende festgehalten ist, dass einstweilen die Rekonstruktion der Position der „grande notice“ in der Quellengeschichte des „Valentinianismus“, wie sie sich bei Einar Thomassen findet, besser begründet ist und daher mehr überzeugt. Es ist aber hoffentlich auch deutlich geworden, dass die „grande notice“ solche vertiefende Beschäftigung mit ihrer literarischen Struktur und allen anderen Fragen, die zu einer Einleitung gehören, mehr als verdient hat und auch weiterhin lohnt.

Bibliographie

Acta btr. den Ankauf der Handschriften-Bibliothek des Baronet Sir Thomas Phillipps zu Middlehill in England (*Bibliotheca Meermanniana*), III. C. 52, Bd. 1 1886–1910, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Abschrift des Originals.

Aland, Kurt † und Hans-Udo Rosenbaum (Hg.). *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, Bd. 2 *Kirchenväter – Papyri*, Tl. 1 *Beschreibungen*. PTS 42. Berlin, New York: De Gruyter 1995.

Alföldy, Géza. *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen. Prosopographische Untersuchungen zur senatorischen Führungsschicht*. Antiquitas, Reihe 1: Abhandlungen zur alten Geschichte 27. Bonn: Habelt 1977.

Assemani, Giuseppe Simone (ed.). *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae extant, graece, syriace, latine; in sex tomos distributa; ad MSS. codices Vaticanos aliosque castigata, multis aucta, nova interpretatione, praefationibus, notis, variantibus*

978-90-04-41481-5

lectionibus illustrata. Nunc primum sub auspiciis Sanctissimi Patris … Pontifecis Maximi e Bibliotheca Vaticana. Tomus Secundus Graece et Latine. Rom: Salvionus 1732.

Ayres, Lewis. „Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins.“ *JECS* 23 (2015) 153–187.

Beiakte zu Acta btr. den Ankauf der Handschriften-Bibliothek des Baronet Sir Thomas Phillipps zu Middlehill in England (*Bibliotheca Meermanniana*), III. C. 52, Bd. 1 1886–1910, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, unpaginiert, Abschrift des Originals.

Bell, Alan. „Phillipps, Sir Thomas, baronet (1792–1872).“ In *Oxford Dictionary of National Biography*. (Oxford: Oxford University Press 2004), online zugänglich unter http://dx.doi.org/10.1093/ref:odnb/22141 (letzte Abfrage am 22.01.2018).

Bingham, Jeffrey, and Billy R. Todd. „Irenaeus's Text of the Gospels in Adversus haereses.“ In C. E. Hill and M. J. Kruger (eds.), *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press 2012), 370–393.

Brox, Norbert (Hg.). *Irenäus von Lyon. Epideixis. Adversus Haereses. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I*, übersetzt u. eingeleitet. FC 8/1. Freiburg: Herder 1993.

Burkitt, Francis Crawford. „Dr. Sanday's New Testament of Irenaeus with a Note on Valentinian Terms in Irenaeus and Tertullian.“ *JTS* 25 (1923) 56–67.

Casey, Robert Pierce. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, edited with Translation, Introduction, and Notes. StD 1. London: Christophers 1934.

Catalogue of the Phillipps Manuscripts, Numbers 1388 to 2010, Cheltenham: o.A. 1886.

Chiapparini, Giuliano. „Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century.“ *ZAC* 18 (2013) 95–119.

Chiapparini, Giuliano. *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinianesimo della ‚Grande Notizia‘ di Ireneo di Lione: Fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 126. Mailand: Vita e Pensiero 2012.

Cohn, Leopold. „Studemund, Wilhelm.“ In *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 36 (Leipzig: Duncker & Humblot 1893), 721–731.

Dibelius, Otto. „Studien zur Geschichte der Valentinianer, I. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus.“ *ZNW* 9 (1908) 230–247.

Dibelius, Otto. „Studien zur Geschichte der Valentinianer, II. Der valentinianische Lehrbrief.“ *ZNW* 9 (1908) 329–340.

Dinsen, Frauke. *Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades des Hochwürdigen Fachbereichs Theologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Kiel: Diss. masch. 1976.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Eichele, Hermann. „*Hypomnema*." In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4 (Tübingen: Niemeyer 1998), 122–128.

Emonds, Hilarius. *Zweite Auflage im Altertum. Kulturgeschichtliche Studien zur Überlieferung der antiken Literatur*. KPS 14. Leipzig: Harrassowitz 1941.

Ferguson, Thomas C. K. „The Rule of Faith and Irenaean Rhetoric in Book 1 of *Against Heresies*." *VC* 55 (2001) 356–375.

Förster, Niclas. *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*. WUNT I/114. Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

Fredouille, Jean-Claude (éd). *Tertullien : Contre les Valentiniens,* Tome I, *Introduction, texte critique, traduction*. SC 280. Paris: Les Éditions du Cerf 1980.

Gaiser, Konrad. „Exoterisch/esoterisch." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972), 865–867.

Gaiser, Konrad. „Platons esoterische Lehre." In P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie* (München: Artemis 1988), 13–40.

Guillaumin, Marie Louise. „À la recherche des manuscrits d'Irénée." In F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica*, Vol. VII: *Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963*, Part I *Editiones, Critica, Philologica, Biblica* (TU 92; Berlin: Akademie-Verlag 1964), 65–70.

Harnack, Adolf. *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius,* 1. Tl. *Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, bearb. unter Mitwirkung von Erwin Preuschen.* Leipzig: Hinrichs 1893; 2. Tl. *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. 1. Bd. Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen.* Leipzig: Hinrichs 1897.

Harnack, Adolf. *Protokollbuch der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1897–1928*. Diplomatische Umschrift von Stefan Rebenich, Einleitung und kommentierende Anmerkungen von Christoph Markschies. Berlin: De Gruyter 2000.

Harvey, William Wigan (ed.). *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses textu Graeco in locis nonnullis locupletato, versione Latina cum codicibus Claromontano ac Arundeliano denuo collata, praemissa de placitis gnosticorum prolusione, fragmenta necnon Graece, Syriace, Armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis*. 2 Bde. Cambridge: Cambridge University Press 1857.

Hemmerdinger, Bertrand. „Note sur deux fragments grecs de saint Irénée." *REG* 78 (1965) 620–622.

Hemmerdinger, Bertrand. „Observations critiques sur Irénée, IV (*SC* 100) ou les mésaventures d'un philologue." *JTS* N.S. 17 (1966) 308–326.

Holl, Karl. *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius* (*Ancoratus und Panarion*). TU 36/2. Leipzig: Hinrichs 1910 (nachgedruckt in Holl/Bergermann/Collatz, 697–794).

Holl, Karl. *Epiphanius I: Ancoratus und Panarion haer. 1–33*. GCS 25. Leipzig: Hinrichs 1915.

Holl, Karl, Marc Bergermann und Christian-Friedrich Collatz (Hg.). *Epiphanius I: Ancoratus und Panarion haer. 1–33*. GCS N.F. 10/1–2. Berlin: De Gruyter 2013.

Holzhausen, Jens. „Irenäus und die valentinianische Schule: Zur Praefatio von *Adv. Haer.* 1.“ *VC* 55 (2001) 341–355.

Hort, Fenton John Anthony. „Did Tertullian use the Latin Irenaeus?“ In Sanday and Turner, *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis*, XXXVI–XLVI.

Jordan, Hermann. *Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr. W*[*illy*] *Lüdtke zum Teil erstmalig herausgegeben und untersucht*. TU 36/3. Leipzig: Hinrichs 1913. (= Classics in the History of Early Christian Literature 54; Piscataway, NJ: Gorgias, 2010.)

Jordan, Hermann. *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus*. Leipzig: Deichert 1908.

Jorgensen, David W. „Nor is One Ambiguity Resolved by Another Ambiguity: Irenaeus of Lyons and the Rhetoric of Interpretation.“ In E. Iricinschi, L. Jenott, N. Denzey Lewis and P. Townsend (eds.), *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels* (STAC 82; Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 124–147.

Jülicher, Adolf. „Eirenaios.“ In *PRE* Bd. V/2 (München: Alfred Druckenmüller 1905), 2124–2126.

Kalvesmaki, Joel. „The Original Sequence of Irenaeus, *Against Heresies* 1: Another Suggestion.“ *JECS* 15 (2007) 407–417.

Konkel, Michael. „Paradigmenwechsel in der Exegese? Zur *Unhintergehbarkeit* der historischen Fragestellung.“ *ThGl* 101 (2011) 426–442.

Köstermann, Erich. „Neue Beiträge zur Geschichte der lateinischen Handschriften des Irenäus.“ *ZNW* 36 (1937) 1–34.

Kraft, Benedikt. *Die Evangelienzitate des Heiligen Irenaeus nach Überlieferung und Textart untersucht*. BSt XXI/4. Freiburg im Breisgau: Herder 1924.

Krämer, Hans Joachim. „Die ältere Akademie.“ In Hellmut Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 3 *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos* (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearb. Ausgabe; Basel/Stuttgart: Schwabe 1983), 1–174.

Lenain, Philippe. *Histoire littéraire des bénédictines de Saint-Maur. Tome deuxième* (*1656–1683*). BRHE 89. Louvain-La-Neuve, Leuven: Collège Érasme/Universiteitsbibliotheek 2008.

Löhr, Winrich. Rezension zu E. Thomassen, *Spiritual Seed. Cristianesimo nella Storia* 29 (2008) 614–620.

978-90-04-44481-5

Loofs, Friedrich. „Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenaeus und ihre Kapiteleinteilung." In *Kirchengeschichtliche Studien. Hermann Reuter zum 70. Geburtstag* gewidmet von Theodor Brieger, Paul Tschackert, Theodor Kolde, Friedrich Loofs und Karl Mirbt, mit einer Beigabe von August Reuter (2. Aufl.; Leipzig: Hinrichs 1890), 1–93.

Lüdemann, Gerd. „Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion, II. Ptolemäus und Justin." *ZNW* 70 (1979) 86–114.

Lundström, Sven. *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung.* Lunds Universitets Årsskrift. N.F. Avd. 1. Bd. 44 Nr. 8. Lund: C. W. K. Gleerup 1948.

Lundström, Sven. „Observations critiques sur le quatrième livre de St. Irénée." *Opuscula Romana* 7 (1969) 65–76.

Lundström, Sven. *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*. Lund: A.-B. Gleerupska Universitetsbokhandeln 1943.

Lundström, Sven. „Textkritische Beiträge zur lateinischen Irenaeusübersetzung." In *Eranos Löfstedtianus. Opuscula philologica Einaro Löfstedt A.D. XVII Kal. Iul. Anno MCMXLV dedicata* (Eranos: Acta Philologica Suecana 43; Uppsala: Eranos' Förlag 1945), 285–300.

Lundström, Sven. *Die Überlieferung der lateinischen Irenaeusübersetzung*. Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Latina Upsaliensia 18. Stockholm: Almquist & Wiksell 1985.

Mansfeld, Jaap. *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Author, or a Text*. PhAnt 61. Leiden: Brill 1994.

Markschies, Christoph. „Esoterisches Wissen im Platonismus und in der christlichen Gnosis." In K. Geus and M. Geller (eds.), *Esoteric Knowledge in Antiquity* (TOPOI – Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences 11; Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte 2014), 107–119.

Markschies, Christoph. „Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche, oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie." In C. Markschies und A. Böhlig (Hg.), *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi* (BZNW 72; Berlin/New York: De Gruyter 1994), 1–37.

Markschies, Christoph. „New Research on Ptolemaeus Gnosticus." *ZAC* 4 (2000) 225–254.

Markschies, Christoph. „Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenaeus, haer. I 30,15 und Tertullian, Val. 4,2." *VC* 51 (1997) 179–187.

Markschies, Christoph. „Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School." In J. D. Turner and A. M. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (NHS 44; Leiden: Brill 1997), 401–438.

978-90-04-41481-5

Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT I/65. Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

Markschies, Christoph. „Welche Funktion hat der Mythos in gnostischen Systemen? Oder: ein gescheiterter Denkversuch zum Thema ‚Heil und Geschichte‘.“ In J. Frey, S. Krauter und H. Lichtenberger (Hg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT I/248; Tübingen: Mohr-Siebeck 2009), 513–534.

Marti, Heinrich. *Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen*. STA 14. München: Fink 1974.

Munier, Charles (éd.). *Apologie pour les Chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes*. SC 507. Paris: Les Éditions du Cerf 2006.

Nippel, Wilfried. *Fußnoten, Zitate, Plagiate. Wissenschaftsgeschichtliche Streifzüge*. Karl-Christ-Preis für Alte Geschichte 1. Heidelberg: Verlag Antike 2014.

Ohme, Heinz. *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*. AKG 67. Berlin: De Gruyter 1998.

Perkins, Pheme. „Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One.“ *VC* 30 (1976) 193–200.

Pini, Giovanni (a cura). *Epifanio di Salamina. Panarion. Libro Primo*. Con un saggio di Gabriella Aragione. Revisione delle note e della bibliografia di Barbara Cangemi Trolla. Letteratura Cristiana Antica. Nova Serie 21. Brescia: Morcelliana 2010.

Pourkier, Aline. *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*. Christianisme antique 4. Paris: Beauchesne 1992.

Rose, Valentin. *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin,* Bd. 1: *Die Meerman-Handschriften des Sir Thomas Philipps*. Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin 12. Berlin: Asher 1893.

Rousseau, Adelin (avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, Charles Mercier). *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre IV. Édition Critique*. Tome 1 *Introduction, notes justificatives, tables.* Tome 2 *Texte et traduction*. SC 100/1–2. Paris: Les Éditions du Cerf 1965.

Rousseau, Adelin et Louis Doutreleau. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre I. Édition Critique. Tome 1 Introduction, notes justificatives, tables. Tome 2 Texte et traduction.* SC 263–264. Paris: Les Éditions du Cerf 1979.

Rousseau, Adelin et Louis Doutreleau. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre II. Édition Critique. Tome 1 Introduction, notes justificatives, tables. Tome 2 Texte et traduction*. SC 293–294. Paris: Les Éditions du Cerf 1982.

Rousseau, Adelin et Louis Doutreleau. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre III. Édition Critique. Tome 1 Introduction, notes justificatives, tables. Tome 2 Texte et traduction*. SC 210–211. Paris: Les Éditions du Cerf 1974.

978-90-04-41481-5

Sagnard, François-M.-M. *Clément d'Alexandrie : Extraits de Théodote. Texte grec. introduction, traduction et notes*. SC 23. Paris: Les Éditions du Cerf 1970 (= 1948, mit Korrekturen).

Sagnard, François-M.-M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. EPhM 36. Paris: J. Vrin 1947.

Sanday, William. „The Date of the Latin Irenaeus. A Fragment." In Sanday and Turner, *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis*, XLVII–LXIV.

Sanday, William. „The MSS of Irenaeus." In Sanday and Turner, *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis*, XXV–XXXV.

Sanday, William and Cuthbert Hamilton Turner. *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, being the New Testament Quotations in the Old-Latin Version of the* ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΠΑΡΑΤΡΟΠΗ ΠΣΕΥΔΩΝΥΜΟΥ ΓΝΟΣΕΩΣ, ed. from the Mss. with Introduction, Apparatus, Notes, and Appendices, Assisted by many other Scholars and especially by Alexander Souter. Old-Latin Biblical Texts 7. Oxford: Clarendon Press 1923.

Schenkl, Heinrich. *Die Bibliothek des verstorbenen Sir Thomas Philipps in Cheltenham*. SAWW.PH 126/6. Wien: Gerold 1892.

Schoedel, William R. „Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus." *VC* 13 (1959) 22–32.

Smith, Geoffrey S. „Irenaeus, the Will of God, and Anti-Valentinian Polemics: A Closer Look at *Against Heresies 1.12.1*." In E. Iricinschi, L. Jenott, N. Denzey Lewis and P. Townsend (eds.), *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels* (STAC 82; Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 93–123.

Souter, Alexander. „The Date and the Place of the Latin Translator of Irenaeus." In Sanday and Turner, *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis*, LXV–XCV.

Stählin, Otto. *Clemens Alexandrinus* 3. Bd. *Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente*, in 2. Aufl. neu hgg. v. Ludwig Früchtel, zum Druck besorgt durch Ursula Treu. GCS Clemens Alexandrinus III. Berlin: Akademie-Verlag 1970.

Stead, Christopher. *Divine Substance*. Oxford: Clarendon Press 1977.

Stieren, Adolph (ed.). *ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΛΟΥΤΔΟΥΝΟΥ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ. Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia, accedit apparatus continens ex iis, quae ab aliis editoribus aut de Irenaeo ipso aut de scriptis eius sunt disputata, meliora et iteratione haud indigna.* Tomus 1. *ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΛΟΥΤΔΟΥΝΟΥ ΕΛΕΓΧΟΥ ΚΑΙ ΑΝΑΤΡΟΠΗΣ ΤΗΣ ΨΕΥΔΩΝΥΜΟΥ ΓΝΩΣΕΩΣ ΒΙΒΛΙΑ ΠΕΝΤΕ. Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Detectionibus et eversionis falso cognominate agnitionis seu Contra omnes haereses libri quinque. Accedunt et Irenaei et Gnosticorum fragmenta. Textum graecum et latinum. Nova codicum collatione recognovit et*

annotationibus aliorum et suis illustravit praeterea indices et prolegomena adiecit. Leipzig: Weigel 1853.

Strutwolf, Holger. *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Forschungen zur Dogmen- und Theologiegeschichte 56. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

Ter-Měkěrttschian, Karapet, Ter-Minassiantz, Erwand (Hg.). *Timotheus Älurus', des Patriarchen von Alexandrien, Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*. Armenischer Text, mit deutschem und armenischem Vorwort, zwei Tafeln und dreifachem Register. Leipzig: Hinrichs 1908.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the „Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Übel, Fritz. „Der Jenaer Irenäuspapyrus. Ergebnisse einer Rekonstruktion und Neuausgabe des Textes." *Eirene: Studia Graeca et Latina* 3 (1964) 51–109.

Van den Hoek, Annewies. „Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods." *VC* 50 (1996) 223–243.

Wanke, Daniel. „Irenäus und die Häretiker in Rom. Thesen zur geschichtlichen Situation von *Adversus haereses*." ZAC 3 (1999) 202–240.

Zwierlein, Otto. *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum*. Bd. 2: *Textgeschichte und Rekonstruktion. Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius*. UALG 116. Berlin: De Gruyter 2014.

978-90-04-44481-5

CHAPTER 3

Valentinianer und „Gnostiker“: Zu einer Bemerkung des Irenaeus von Lyon in *Adversus haereses* 1.11.1

Herbert Schmid

Dass die von Irenaeus so genannten „Schüler des Valentin“ die wichtigsten Vertreter der durch ihn bekämpften „gnostischen“ Häresie sind, blieb lange Zeit unwidersprochen. Von den übrigen „Gnostikern“, so schien es, haben sich die „Valentinianer“ allenfalls durch einen höheren Grad lehrhafter Systematisierung abgehoben. So hatte 1835 Ferdinand Christian Baur das valentinianische System als „das tiefsinnigste und durchdachteste“ unter den gnostischen Systemen bezeichnet.[1] Die großen Funde gnostischer Originaltexte, allen voran der Fund von Nag Hammadi, haben inzwischen Anlass gegeben, die durch den Standpunkt des christlichen Häresiologen Irenaeus vorgegebene Perspektive zu überdenken. Im Zuge der Untersuchungen zu den Nag Hammadi-Texten wurde zunehmend in Zweifel gezogen, ob es weiter möglich ist, die Vielzahl der dort vorgefundenen Positionen allesamt mit Irenaeus als christliche „Parteiungen“ anzusehen und sie mit einer einzigen Klammer, nämlich dem durch die christliche Häresiologie belasteten Begriff der „Gnosis“, zusammenzuzwingen. Möglicherweise, so wird gegenwärtig vorgeschlagen, wäre es besser, auf den Begriff „Gnosis“ in der historischen Untersuchung ganz zu verzichten. Das jedenfalls ist das Ergebnis der einflussreichen Arbeit von Michael A. Williams.[2] Im Licht des Nag Hammadi-Fundes wurden nun auch die Berichte der christlichen Kirchenväter neu ausgeleuchtet und Differenzierungen eingeführt, die man meinte, vordem übersehen zu haben. Demnach hätten schon die Kirchenväter seit Irenaeus zwei für sich stehende Gruppen unter ihren Gegnern wesentlich unterschieden, die „Gnostiker“ und die Valentinianer.

Die Diskussion um den Begriff der antiken „Gnosis“ (die im Übrigen ja nicht entschieden, vielleicht nicht entscheidbar ist) kann hier nicht eingefangen werden. Im Folgenden wird lediglich die Einzelfrage behandelt, ob bereits Irenaeus seine Hauptgegner, die Valentinianer, von einer konkreten Gruppe der „Gnostiker“ abgetrennt hat. Bevor einschlägige Äußerungen des

1 Baur, *Christliche Gnosis*, 32.

2 Williams, *Rethinking „Gnosticism“*.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_005

Irenaeus hierzu betrachtet werden, ist es sinnvoll, die Relevanz dieser Frage ins Gedächtnis zu rufen.

1 Zur Perspektive der neueren Gnosis-Forschung

Im Jahr 1978 feierte eine internationale Konferenz in Yale die durch den Schriftenfund von Nag Hammadi intensivierte Gnosis-Forschung als überraschende Wiederentdeckung, als „The Rediscovery of Gnosticism“. Die Beiträge wurden in zwei Tagungsbänden gesammelt und 1980 und 1981 unter den Titeln „School of Valentinus“ und „Sethian Gnosticism“ veröffentlicht.[3] Der zweite Band stand unter dem Eindruck einer anderen Entdeckung, welche wenige Jahre zuvor der Berliner Neutestamentler und Koptologe Hans-Martin Schenke vorgestellt hatte, der Entdeckung eines „sethianischen Systems“.[4] Im Tagungsband von Yale erörterte Schenke nun „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“ ein weiteres Mal.[5] Schenke hatte gesehen, dass in insgesamt elf Texten aus dem Fund von Nag Hammadi wiederkehrende Motive aufzufinden sind, die auf eine gemeinsame Tradition hindeuten könnten. Auch über Nag Hammadi hinaus, in den koptischen Textsammlungen „Codex Brucianus“ und „Berolinensis Gnosticus 8502“ sowie in Irenaeus *Haer.* fand Schenke Hinweise auf diese Tradition.[6] Zwar ist in keinem der von ihm herangezogenen Texte das gesamte „sethianische System“ zu finden, dennoch ergibt sich ein Bild, das den Großteil der Gnosis-Forscher veranlasst hat, Schenkes These zu folgen.[7] Sethianismus und Valentinianismus avancierten,

3 Layton, *Rediscovery of Gnosticism*.

4 Schenke, „Das sethianische System“.

5 Schenke, „Phenomenon“.

6 Aus Nag Hammadi sind dies *Ap. John* (NHC II,1; III,1; IV,1; BG 8502), *Hyp. Arch.* (NHC II,4), *Gos. Eg.*, heute meist zitiert als „Das heilige Buch des großen und unsichtbaren Geistes“ (NHC III,2; IV,2), *Apoc. Adam* (NHC V,5), *Steles Seth* (NHC VII,5), *Zost.* (NHC VIII,1), *Melch.* (NHC IX,1), *Norea* (NHC IX,2), *Trim. Prot.* (NHC XIII,1), *Marsanes* (NHC X) und *Allogenes* (NHC XI,3), wobei die beiden letzteren erst im Yale-Aufsatz hinzukamen. Im Codex Brucianus identifiziert er das so genannte „Unbekannte altgnostische Werk“ (oder: die „Titellose Schrift“) als zur „sethianischen“ Tradition gehörig. Irenaeus von Lyon referiert Schenke zufolge „Sethianisches“ in *Haer.* 1.29.

7 Zu den Charakteristika des „sethianischen Systems“ gehören nach Schenke die herausragende Bedeutung des Adamsohnes Seth und eines zu ihm gehörenden auserwählten Geschlechtes, die Figuren der „vier Erleuchter“ (meist Harmozel, Oroiael, Daveithe und Eleleth), welche mit einer Spekulation über vier „Weltzeitalter“ in Verbindung stehen, des Weiteren die Bezeichnung des Erlösers als „Autogenes“, der zusammen mit dem Ur-Vater und seiner Paargenossin „Barbelo“ eine himmlische Trias bildet, zudem eine besondere Kultpraxis, die „sethianische Taufe“; vgl. Schenke, „Das sethianische System“; idem, „Phenomenon“,

wie die Tagungsbände aus Yale zeigen, zu den beiden Erscheinungsformen der antiken Gnosis, denen der größere Teil der bekannten Texte zugeordnet wurde.

Hatten die in Yale versammelten Forscher die Schule Valentins und die „Sethianer" offenbar noch gleichermaßen als Phänomene der wiederentdeckten Gnosis angesehen, mehrten sich Stimmen, welche die „Gnostiker" im eigentlichen Sinne von den Valentinianern unterscheiden wollten. An die Stelle der als zu weit und unbestimmt kritisierten Kategorie „Gnosticism", trat ein engerer Begriff der „Gnostiker", mit welchem sich zumindest ein Teil der antiken Gruppen, so die Meinung einiger, eben insbesondere die Vertreter des „sethianischen Systems" beschreiben lasse. Bereits Hans-Martin Schenke hatte mit seiner Entdeckung des „Sethianischen Systems" die Hoffnung verbunden, dass es sich hierbei möglicherweise um die älteste, konkret greifbare Ausprägung der antiken Gnosis handle. Sie zeige noch die Reste jüdischer Sonderlehren, aus denen heraus diese „Gnostiker" zunächst unabhängig von den Christen entstanden seien.[8] Die „sethianische Gnosis" wurde zur authentischen, nichtchristlichen Gnosis, während der Valentinianismus lediglich den Einfluss dieser Gnosis auf das im Entstehen begriffene Christentum bezeugen sollte.

Bentley Layton, der Herausgeber der Tagungsbände von Yale, schlägt vor, zur Klärung des antiken Begriffs der „Gnostiker", den Irenaeus erstmals als Bezeichnung für seine Gegner überliefert, allein von denjenigen Fällen auszugehen, bei welchen deutlich ist, dass die so Bezeichneten diesen Namen selbst für sich in Anspruch genommen haben. Zwar sind die Nachrichten über eine solche Selbstbezeichnung spärlich und fehlen in den Nag Hammadi-Texten fast ganz,[9] dennoch meint Layton mit dem Bericht des Irenaeus, *Haer.* 1.29 über die *multitudo Gnosticorum Barbelo* (1.29.1), also jene Gnostiker, welche die Barbelo ins Zentrum stellen, auf ein sehr prominentes Beispiel verweisen zu können.[10] Da der dort referierte Mythos mit einigen Textstücken aus Nag Hammadi Gemeinsamkeiten aufweist, insbesondere dem vierfach überlieferten „Apokryphon des Johannes", das bereits von Hans-Martin Schenke dem

---

insbesondere zur kultischen Praxis 602–7; darüber hinaus Turner, „Sethian Gnosticism"; Pearson, „Jewish Elements", insbesondere 153; Scholten, „Set"; Plisch, „Sethianismus". Zur Kritik an Schenkes These vgl. Wisse, „Stalking"; Williams, *Immoveable Race*, 188–89, 194–203; idem, *Rethinking „Gnosticism,"* 90–93, 231, 237; Scott, „Churches or Books?".

8 Vgl. Schenke, „Phenomenon," 592, 607–12; idem, „Das sethianische System," 169.

9 Dass „Gnostiker" als Selbstbezeichnung so selten ist, führt Layton, „Prolegomena," 344 (§24) darauf zurück, dass dieser Name von den „Gnostikern" als „absolutely banal" angesehen worden wäre. Als Beispiele der seltenen Belege für diese Selbstbezeichnung nennt er ibid. 339 (§11–12) neben Irenaeus zusätzlich Kelsos bei Origenes, *Cels.* 5.61 und Clemens Alexandrinus, *Strom.* 2.117.5 u.ö., *Paed.* 1.52.2.

10 Vgl. Layton, „Prolegomena," 341 (§18) zu Irenaeus, *Haer.* 1.29 (Rousseau/Doutreleau 264: 358–64).

„sethianischen System“ zugeordnet wurde, kann Irenaeus’ Referat 1.29 für Layton zum Kronzeugen einer „Gnostiker“-Gruppe neben den Valentinianern werden. Die „Schule des Valentinus“ ist seiner Ansicht nach allenfalls eine sekundäre Reformbewegung, welche sich von den „Gnostikern“ gelöst habe.[11]

Sieht also Irenaeus die Valentinianer eher als einen Spezialfall unter den nicht genauer zu definierenden „Gnostikern“ an oder stellen für Irenaeus die „Gnostiker“ eine bekannte ältere Gruppe neben den Valentinianern dar? In vielen neueren Veröffentlichungen scheint diese Frage bereits in der letzteren Weise entschieden zu sein.[12] Einer solchen Gruppe authentischer „Gnostiker“ wäre aber durchaus zuzutrauen, dass sie, wie Schenke meinte, Christliches nur am Rande in ein ursprünglich unabhängig von der christlichen Überlieferung entstandenes, vielleicht jüdisch-palästinisches Modell eingepasst hätte.[13] Im Vorwort zum zweiten Tagungsband zur Konferenz in Yale hatte der Herausgeber, also wohl Bentley Layton, geschrieben:

> Although the diversity of Gnosticism was perhaps as great as that of its non-Gnostic counterpart, the evidence of Nag Hammadi strongly suggests that early Gnosticism appeared in two radically different species: one a parody or ‚inversion‘ of elements from Judaism, essentially non-Christian in character; the other an allegorical trope upon Catholicism. These two, Sethianism and Valentinianism, may have met in the historical

11 Vgl. Layton, „Prolegomena,“ 343 (§19) bezeichnet die Valentinianer als „reformed offshoot“.

12 Zur Trennung der Valentinianer von den Gnostikern vgl. auch Edwards, „Gnostics“; in jüngerer Zeit z.B. Logan, *Gnostics*, 25, 62–72, 76; King, *What is Gnosticism?*, 159–62 und Brakke, *Gnostics*, 99–103, 115–17. Diese Autoren unternehmen jeweils den Versuch, eine neue Landkarte der antiken Gnosis um die Kategorie eines vornehmlich aus den Texten von Nag Hammadi erhobenen gnostischen Kernmythos herum abzustecken, welcher eine Reihe von Parallelen zu Hans-Martin Schenkes „sethianischem System“ zeigt. Die Abtrennung der Valentinianer von den Gnostikern scheint jeweils bereits vorausgesetzt zu werden. So erklärt etwa Rasimus ausdrücklich, die durch ihn eingeführte Kategorie „Classic Gnostic“ sei lediglich der Versuch „to clarify and increase our understanding of the ancient religious-philosophical phenomenon that Hans-Martin Schenke defined and identified as Sethian Gnosticism“ (*Paradise Reconsidered*, 59); eigentümlich unvermittelt hängt er am Ende seiner großen Untersuchung (ibid. 292–93) eine kaum zweiseitige Liste von sechs Punkten an, durch welche er die valentinianische Lehre von der „gnostischen“ unterscheiden will.

13 Robinson, würdigt Schenke, habe „a whole new Jewish sect“ entdeckt („Nag Hammadi,“ 27); insbesondere die spezifische Taufpraxis der „Sethianer“ zeige deren religionsgeschichtliche Eigenständigkeit (ibid. 28); vgl. Schenke, „Phenomenon,“ 606; Turner, „Sethian Gnosticism,“ 68–70 Anm. 6. Im Unterschied zu Schenke meint Layton allerdings nicht, dass diese „Gnostiker“ im ‚eigentlichen‘ Sinne notwendig auch einer ursprünglichen, nichtchristlichen Gnosis zuzuordnen sind; vgl. Layton, „Prolegomena,“ 348 (§29).

978-90-04-41481-5

> figure of Valentinus, who according to an ancient source, was influenced by one and founded the other.[14]

Die an dieser Stelle nicht genannte „alte Quelle", der zufolge Valentinus von der einen, ursprünglichen Art antiker Gnosis, also den „Gnostikern" im Sinne Laytons, beeinflusst war, und die ihn zum Gründer der zweiten, „valentinianischen" Art erklärte, ist sicherlich Irenaeus. Die Bemerkung in *Haer.* 1.11.1 versteht Bentley Layton in eben dieser Weise, nämlich „that the Valentinian hairesis derived historically from the Gnostic hairesis".[15] Es sind also folgende Fragen zu berühren: Erstens: Leitet Irenaeus in 1.11.1 die Valentinianer tatsächlich von einer konkreten anderen, älteren Gruppe ab, die vielleicht nach wie vor neben den Valentinianern ihre Anhänger gewinnt? Zweitens: Kennt Irenaeus eine konkrete Gruppe der „Gnostiker", von der die Valentinianer zu unterscheiden oder gar abzuleiten wären?

2 Irenaeus, *Adversus haereses* 1.11.1

> *Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus, sic definiuit.*
>
> Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας, Οὐαλεντῖνος, οὕτως ὡρίσατο·[16]

Irenaeus hatte in 1.11.1 gerade erklärt, er wolle im Folgenden zeigen, wie uneinheitlich die Meinungen seiner valentinianischen Gegner sind. Schon wenn zwei beieinander wären, könne man sehen, dass sie sich in vielen Punkten nicht einigen wollen. Im Anschluss an die oben zitierte Bemerkung gibt Irenaeus dann einige von ihm dem Valentin zugeschriebenen Anschauungen[17] wieder, welche im Großen und Ganzen der in der „Großen Notiz" *Haer.* 1.1–8 referierten Lehre entsprechen, wobei er differierende Punkte vermerkt, vor allem über Jesus und Christus. Danach (11.2–12.4) stellt Irenaeus noch weitere Lehrer vor, nämlich Sekundus und in 1.12 Ptolemaeus, sowie noch andere Meinungen, die er offenbar nicht namentlich zuweisen kann.

---

14 Layton, *Rediscovery*, Bd. 2, Preface, XII.

15 Layton, „Prolegomena," 343 (§19).

16 Irenaeus, *Haer.* 1.11.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 166–67). Für die Analyse dieses Textes verdanke ich zahlreiche Hinweise den Gesprächen mit meinem Lehrer Reinhard Hübner.

17 Was Irenaeus hier als Lehre des historischen römischen Lehrers vorstellt, sind möglicherweise nur valentinianische Lehren aus der in *Haer.* 1.11–12 zugrunde gelegten Quelle; vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 26.

978-90-04-44481-5

Die oben zitierte Bemerkung über Valentinus und die sogenannte „gnostische Häresie“ ist zumindest mehrdeutig. Norbert Brox zufolge sagt Irenaeus hier, Valentinus habe „als erster aus der sogenannten gnostischen Richtung deren Prinzipien seiner eigenen Schulrichtung angepaßt“. Brox hatte 1966 in einer Untersuchung zu „Γνωστικοί als häresiologischer Terminus“ gezeigt, dass Irenaeus den modernen, generalisierenden Begriff „Gnostiker“, unter welchem verschiedene Gruppierungen zusammengefasst werden, zumindest vorbereitet hat. Die zitierte Stelle vom Anfang von 1.11.1 nimmt er jedoch ausdrücklich davon aus, da dort auf eine konkrete Gruppe verwiesen werde.[18] In ähnlicher Weise deutet Mark J. Edwards den Text: „He [sc. Irenaeus] implies that the sect was earlier than Valentinus, since its principles were sufficiently mature to be adapted to his own system.“[19] In derselben Linie liest auch Einar Thomassen und übersetzt: „The first one, Valentinus, who adapted the principles of the so-called ‚Gnostic‘ *hairesis* into his own particular brand of teaching, set forth the following“.[20] Eine solche Übersetzung ist durch das Komma nahegelegt, das die Herausgeber Adelin Rousseau und Louis Doutreleau nach ὁ μὲν γὰρ πρῶτος setzen. Die Entscheidung, welche dieser Kommasetzung zugrunde liegt, ist jedoch zu hinterfragen. Eine Reihe von Übersetzern hat (wie ja auch Norbert Brox entgegen seiner Intention) das ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἱρέσεως bzw. *ab ea quae dicitur gnostica haeresis* nicht auf die „Prinzipien“ (τὰς ἀρχὰς) oder, wie der Lateiner den Text gelesen hat, die „alten Lehren“ (*antiquas* […] *doctrinas*)[21] bezogen, sondern auf πρῶτος bzw. *primus*. Offenbar hatte ja auch der lateinische Übersetzer seine Vorlage so verstanden.[22] Entsprechend deutet Werner Foerster den griechischen Text: „Denn der erste von der sogenannten gnostischen Partei, der die Grundsätze zu einer eigenen Ausprägung der Lehre

18 Vgl. Brox, „Γνωστικοί,“ 111. Ähnlich Rousseau/Doutreleau im Kommentar SC 263: 299–300; 293: 351.

19 Edwards, „Gnostics,“ 27; vgl. ibid. 30: „… Irenaeus asserts that Valentinus was the first to borrow the tenets of the ‚Gnostics‘“. Wenn Edwards weiter schreibt „The Valentinian system was produced, in short, by a transformation of Gnosticism“ (ibid. 27), so setzt er voraus, dass „Gnosticism“ an eine bestimmte Gemeinschaft oder Gruppe mit einem bestimmten Mythos zu binden ist. „‚Gnostic‘ could be applied without including Valentinus to some antecedent heresy, so styled before Irenaeus and still considered by him as a sect apart.“ Edwards meint, Irenaeus führe den Namen „Gnostiker“ an dieser Stelle durch die Formulierung τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἱρέσεως als „conventional“ ein (ibid.), tatsächlich bezieht sich Irenaeus allerdings mit λεγομένης wohl nur auf die bekannte Formulierung 1 Tim 6:20.

20 Thomassen, *Spiritual Seed*, 23.

21 Der Lateiner hat anstelle von τὰς ἀρχὰς … διδασκαλείου wohl τὰς ἀρχαίας … διδασκαλίας gelesen; vgl. den Kommentar von Rousseau/Doutreleau SC 263: 229.

22 Vgl. die Übersetzung des lateinischen Textes von Klebba in der Reihe der BKV, Bd. 1, 35: „Valentinus, der Vater der sogenannten gnostischen Häresie, hat die alten Lehren nach seinem eigenen Charakter folgendermaßen umgewandelt …“

978-90-04-41481-5

umwandelte, Valentinus, hat sich so geäußert".[23] Auch Christoph Markschies gibt in der Textsammlung am Ende von „Valentinus Gnosticus?" den Text in dieser Weise wieder: „Denn der erste von der sogenannten gnostischen Häresie, der die Prinzipien (oder: Anfänge) in eine eigene Gestalt der Schule transferierte, Valentinus, setzte sie so fest".[24] Die Bemerkung kann also, wie diese Beispiele zeigen, so verstanden werden, dass Valentinus als „der Erste", das heißt vielleicht als der bedeutendste (Lehrer) von der gnostischen Häresie vorgestellt wird,[25] welcher die Prinzipien „in einen eigenen Schulcharakter" (εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου) gebracht hat. Dabei sind wohl nicht die Prinzipien speziell der „gnostischen Häresie" gemeint, es geht vielmehr um die philosophische Lehre von den „Prinzipien", also von den „Anfängen", im Allgemeinen. Die „Prinzipien" sind nämlich das Hauptthema bei den Widersprüchlichkeiten, welche Irenaeus seinen Gegnern in 1.11–12 nachweisen will. Unmittelbar nach der Bemerkung über Valentin und die „gnostische Häresie" beginnt Irenaeus sein Referat der valentinianischen Lehre mit deren Anschauungen über die uranfänglichen „Dyas" (*Dualitas*), „Tetras" (*Quaternitas*) und „Ogdoas" (*Octonatio*), also den „Anfängen"; bei Sekundus beginnt er ebenfalls mit dessen Lehre über die „Ogdoas" (11.2), also eben den „Prinzipien", beim ungenannten „anderen" (ἄλλος, *alius*) Lehrer mit „erster Tetras" und „Proarche" (11.3–4), ebenso (11.5) bei „wieder anderen" (ἄλλοι δὲ πάλιν, *alii autem rursus*).[26] Auch das Ptolemäus-Referat (12.1) setzt ein mit einer Bemerkung über die beiden „Syzygien" des Bythos, also wohl mit der ersten Tetras des valentinianischen

23 Foerster, *Gnosis*, Bd. 1, 254.

24 Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, 409. Innerhalb seiner Untersuchung *Valentinus Gnosticus?* verwendet Markschies allerdings (ibid. 365–66 mit Anm. 225) unter dem Eindruck von Edwards, „Gnostics," 34–45, eine Übersetzung, der zufolge Valentinus „als erster die Prinzipien von der sogenannten gnostischen Häresie in eine eigene Gestalt der Lehre adaptierte"; eine Vermittlung zwischen beiden Möglichkeiten versucht die Übersetzung in idem, „Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi," 180: Valentin habe „‚als erster aus der sogenannten gnostischen αἵρεσις deren [sic! HS] Prinzipien (oder: Anfänge) in die seiner Schule (διδασκαλεῖον) eigene Gestalt' umgeformt".

25 So auch Leisegang, *Gnosis*, 281: „Valentinus, der bedeutendste gnostische Lehrer und Schulgründer …" Vgl. auch Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 283, dort schließt er sein Kapitel „6. Valentinus" an das Kapitel „5. Die Gnostiker" (ibid. 230–83) an und beginnt mit dem Satz: „Wir folgen der muthmasslichen Darstellung des grundlegenden Haereseologen Justinus und dem Hauptzuge des häretischen Entwicklungsganges, wenn wir an die ‚Gnostiker', deren Mannichfaltigkeit noch keineswegs erschöpft ist, sofort deren hervorragendsten Spross, ja den Meister der ganzen speculativen Gnosis, den Valentinus anschließen." Ibid. 307–8 zitiert er den griechischen Text, dem er die Interpretation folgen lässt: „Aus der ‚gnostischen Häresie' tritt hier Valentinus hervor als der Erste, welcher deren Principien zu einem eigenthümlichen Schulcharakter umgestaltet." (ibid. 309).

26 Vgl. Irenaeus, *Haer.* 1.11.1, 11.2, 11.3, 11.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 166–68, 170–72, 172, 178).

Pleromas. Ein neues Thema beginnt Irenaeus erst mit 1.12.4: „Viel Streit gibt es bei ihnen auch über den Soter.“[27]

Der Akzent der zitierten Bemerkung über Valentin liegt dabei auf der „eigenen Form“ oder dem „eigenen Charakter“, den Valentinus den Lehren von den Prinzipien gegeben habe. Das zeigt der Vergleich mit anderen Stellen, an denen Irenaeus ebenfalls auf den „eigenen Charakter“ der gegnerischen Lehren verweist, so zum Beispiel in einer Aussage über den Lehrer Tatian. Dieser sei nach dem Märtyrertod Justins „von der Kirche abgefallen“ und habe „in der Anmaßung Lehrer zu sein, stolz und aufgeblasen, als wäre er etwas Besseres als die Übrigen, einen eigenen Schulcharakter begründet“ (ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο bzw. *proprium characterem doctrinae constituit*).[28]

Zudem, so kann man abschließend anfügen, hätte Irenaeus tatsächlich sagen wollen, Valentinus habe „die Prinzipien von der sogenannten gnostischen Häresie *genommen* und in einen eigenen Schulcharakter umgeformt“, hätte er das wohl auch gesagt und das „genommen“ (λαβών) eingefügt. Dass das zu erwarten ist, kann ebenfalls durch den Verweis auf parallele Formulierungen bei Irenäus gestützt werden.[29] Fasst man alle diese Überlegungen zusammen, so ergibt sich, dass das von Rousseau und Doutreleau gesetzte Komma nach πρῶτος sehr wahrscheinlich falsch ist. Es geht in der fraglichen Bemerkung des Irenaeus nicht darum, dass Valentinus etwas übernommen hat, sondern darum, dass Valentinus in den Augen des Irenaeus ein überaus bedeutender Gnostiker ist, auf den eine besondere Systematisierung der Lehre zurückgeführt werden kann.

Wenn also die Bemerkung in 1.11.1 auf keine konkrete Gruppe verweist, von deren Lehre Valentinus abhängig wäre, so gibt es aber doch zumindest zwei weitere Stellen bei Irenäus die eine solche Abhängigkeit voraussetzen könnten. Im selben Abschnitt 1.11.1 vermerkt er nämlich im Zusammenhang mit seinem Referat einer Anschauung Valentins, der zufolge zusammen mit

---

27 Irenaeus, *Haer.* 12.4 (Rousseau/Doutreleau 264: 186–87).

28 Irenaeus, *Haer.* 1.28.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 356–57). Auf diese Parallele verweist Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 309 Anm. 520. Vgl. auch εἰς τοῦτον τὸν χαρακτῆρα μεθαρμόζουσιν über die Markosier in 1.20.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 290) bzw. *in suum characterem transtulerunt* über die Basilidianer in 1.24.7 (Rousseau/Doutreleau 264: 322).

29 Z.B. *accipiens/-entes* in Irenaeus, *Haer.* 1.24.7 (Rousseau/Doutreleau 264: 332) über die Basilidianer: *illorum* [sc. der „Mathematiker“] *enim theoremata accipientes, in suum characterem doctrinae transtulerunt*; in 1.27.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 348): *Et Cerdon autem quidam ab his qui sunt erga Simonem occasionem accipiens*; 2.13.8 (Rousseau/Doutreleau 264: 122): *et adversus reliquos Gnosticos, a quibus et hi initia emissionum accipientes*; vgl. auch 2 praef. 1 (Rousseau/Doutreleau 294: 24): *quonoiam omnes a Simone haeretici initia sumentes* (vermutlich τὰς ἀρχὰς λαβόντες) *impia et irreligiosa dogmata induxerunt*.

dem Demiurgen „ein linker Archon“ emaniert worden sei, dass Valentin in dieser Lehre den „fälschlich sogenannten Gnostikern“ gleiche, „welche von uns (noch) besprochen werden“ (*similiter his qui dicentur a nobis falsi nominis Gnostici* bzw. ὁμοίως τοῖς ῥηθησομένοις ὑφ᾽ ἡμῶν ψευδωνύμοις Γνωστικοῖς).[30] Bis zu dieser Stelle seines Werkes hatte Irenaeus ja lediglich Lehren valentinianischer Gruppen dargestellt, hier verweist er nun auf weitere „Gnostiker“, mit welchen er sich noch befassen will. Es scheint auf den ersten Blick tatsächlich so zu sein, dass Valentinus zwar in die Nähe dieser „fälschlich sogenannten Gnostiker“ gebracht, aber gleichwohl von diesen unterschieden wird.[31] Zwingend ist jedoch eine solche Interpretation abermals nicht, und man wird wohl allein auf dieser Äußerung keine strikte Unterscheidung des irenäischen Valentin von Irenaeus’ „Gnostikern“ gründen wollen. Es besteht nämlich die Möglichkeit, dass Irenaeus an dieser Stelle nur sagen möchte, dass die Lehre über einen „linken Archon“ typisch und auch sonst bei „Gnostikern“ anzutreffen ist. Zudem kann aus dieser Stelle nicht abgeleitet werden, dass die genannten „Gnostiker“ eine mehr oder weniger geschlossene Gruppe gebildet hätten, welche eigenständig neben die Valentinianer zu stellen wäre.

Im zweiten Buch gibt es einen weiteren Verweis auf „Gnostiker“, die mit den Valentinianern verglichen werden:

> *De ea autem quae est ex his secunda emissione Hominis et Ecclesiae, ipsi patres eorum falso cognominati Gnostici pugnant adversus inuicem.*[32]

„Über das, was es mit der zweiten Emanation aus diesen auf sich hat“, gemeint sind die zuvor in 2.13.9 genannten Emanationen, die des *Homo*/Anthropos und der *Ecclesia*/Ekklesia, „liegen deren [sc. der Valentinianer] Väter selbst, (nämlich) die fälschlich sogenannten Gnostiker, untereinander in Streit …“ Für Mark J. Edwards gibt es an dieser Stelle nun endlich keinen Zweifel mehr, dass die Lehren der „Gnostiker“ und der „Valentinianer“ voneinander zu unterscheiden seien.[33] Wenn dieser Text die „Zweifel“ im Sinne von Edwards ausräumen soll, muss er allerdings in einer ganz bestimmten Weise verstanden werden, nämlich in der Weise, wie etwa auch Norbert Brox ihn versteht. Dieser deutet in seiner Übersetzung das *inuicem* so, dass über die Emanation von Anthropos und Ekklesia „die Väter der Valentinianer, die fälschlich

30 Irenaeus, *Haer.* 1.11.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 170).

31 Vgl. Edwards, „Gnostics,“ 27: „… what Irenaeus says, in fact, is that they were similar; what he therefore suggests is that they were not the same.“

32 Irenaeus, *Haer.* 2.13.10 (Rousseau/Doutreleau 294: 128).

33 Vgl. Edwards, „Gnostics,“ 30: „If any proof were needed that Irenaeus exempts the Valentinians from the charge which he prefers against so few others, …“

978-90-04-41481-5

sogenannten Gnostiker, *mit den Valentinianern* in Streit geraten“ seien.[34] Brox verweist zur Begründung dieses erklärenden Einschubs in der Anmerkung auf die „Notes justificatives“ von Rousseau und Doutreleau, welche es „sicher gemacht“ hätten, dass „‚Gnostiker‘ und Valentinianer die Kontrahenten sind“. Tatsächlich belassen es Rousseau und Doutreleau an der angegebenen Stelle aber im Wesentlichen bei der reinen Behauptung, es sei nicht sinnvoll, wenn die „Gnostiker“ miteinander kämpfen.[35] Das aber ist nur dann nicht sinnvoll, wenn die „Gnostiker“, wie Rousseau und Doutreleau tatsächlich voraussetzen, eine konkrete Einzelsekte sind.[36] Es ist keineswegs hinlänglich klar, ob Valentinianer und „Gnostiker“ die Kontrahenten bilden, oder ob Irenaeus nur sagen will, dass diese, die Emanation betreffende Frage, soweit er weiß, umstritten ist. In seiner „Großen Notiz“ hatte Irenaeus referiert, dass Anthropos („Mensch“) und Ekklesia („Kirche“) aus der Syzygie von Logos („Wort“) und Zoe („Leben“) emaniert worden wären.[37] Hier vermerkt er, dass der Logos aus dem Anthropos emaniert werde. Der Streitpunkt, so scheint es, betrifft offenbar eine einzelne Variante, und es wäre durchaus auch plausibel, könnte man annehmen, dass es sich um Varianten innerhalb „valentinianischer“ Mythen handelt. Jenseits der genauen Zuweisung sind die „Gnostiker“, die hier erwähnt werden, wohl kaum auf eine andere Einzelsekte zu beziehen, wie eine Äußerung nahelegt, die Irenaeus wenig zuvor, in *Haer.* 2.13.8, über „Gnostiker“ macht. Irenaeus erklärt dort, dass das, was er über die Emanation des *Sensus*/Nous ausgeführt hat, auch „gegen die Anhänger des Basilides“ (*et aduersus eos qui a Basilide sunt*) und „gegen die übrigen Gnostiker“ (*et aduersus reliquos Gnosticos*) als Widerlegung geeignet sei, „von welchen auch die, welche die Anfangsgründe (Prinzipien) der Emanationen übernommen haben, im ersten Buch widerlegt worden sind“ (*a quibus et hi initia emissionum accipientes conuicti sunt in primo libro*).[38] Die „Gnostiker“ sind hier als unbestimmte Größe vorgestellt, zu welcher unter anderen die Basilidianer gehören. Diese Menge unterschiedlicher Gnostiker, die hinter der Gesamtheit der in *Adversus haereses* I vorgeführten und widerlegten Häretiker steht, ist es auch, über welche Irenaeus in 2.13.10 sinnvollerweise sagen kann, dass sie „untereinander“ (*inuicem*) in Streit über Anthropos und Ekklesia geraten sind.

34 Irenaeus, *Haer.* 2.13.10; Übersetzung nach Brox 8/2: 105 (Hervorhebung HS).

35 Vgl. Brox 8/2: 104 Anm. 29 und den Kommentar von Rousseau/Doutreleau SC 293: 252.

36 Vgl. den Kommentar von Rousseau/Doutreleau SC 263: 300: „un groupement bien déterminé d’hérétiques.“

37 Irenaeus, *Haer.* 1.1.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 30).

38 Irenaeus, *Haer.* 2.13.8 (Rousseau/Doutreleau 294: 122).

978-90-04-44481-5

3 Die „Gnostiker" in *Adversus haereses* 1.25.6 und 1.29.1

Würden die Äußerungen in 1.11.1 und 2.13.10 auf eine von Valentinianern unterscheidbare Sekte verweisen, so müsste sich diese Sekte in *Adversus haereses* auffinden lassen. An der Stelle 1.11.1 über die Lehre vom „linken Archon" hatte ja Irenaeus den Valentin mit „den fälschlich sogenannten Gnostikern" verglichen, „über die wir noch reden werden".[39] Unter der Voraussetzung, dass Irenaeus nicht „die [*anderen*] Gnostiker", also die Gesamtheit der von ihm als „falsche Gnostiker" zusammengefassten Gegner meint, sondern eine Einzelgruppe, die unter diesem Namen von anderen Gruppen abzugrenzen wäre, kämen nur zwei Gruppen in Frage, über welche Irenaeus später noch redet: die „Gnostiker" in 1.25 und in 1.29–30.

In *Adversus haereses* 1.25 behandelt Irenaeus die Anhänger des Karpokrates und der Marcellina. Über deren Lehre oder Mythos weiß er nur wenig zu berichten, abgesehen von Unspezifischem, wie die Erschaffung der Welt durch Engel (25.1) und, dass deren oberster Engel der „Widersacher" (*adversarius*) sei, der die Rettung der menschlichen Seelen verhindern wolle (25.4). Des Weiteren erwähnt Irenaeus eine Lehre von der Seele Jesu (25.1), welcher die Seelen der Menschen gleich werden könnten (25.2), wenn sie im Verlauf der Seelenwanderung (25.4) alles durchlebt hätten. Irenaeus wirft dieser Gruppe vor, dass sie Magie praktiziere (25.3), eine libertinistische Ethik vertrete (25.4) und den Besitz einer Geheimlehre Jesu für sich in Anspruch nehme (25.5). Dass sie sich selbst „Gnostiker" nennen (*Gnosticos se autem vocant*),[40] teilt er ganz nebenbei mit, nachdem er die Leser wissen lässt, dass bei ihnen ein Brandmal (*cauteriantes suos discipulos*) hinter dem rechten Ohr üblich sei, ihre Lehrerin Marcellina unter Aniket in Rom gewirkt habe, und dass sie Bilder Jesu zusammen mit Philosophenporträts kultisch verehrten (25.6). Nicht nur innerhalb von Irenaeus' häresiologischer Abhandlung spielen diese *Gnostici* des Karpokrates und der Marcellina eine eher untergeordnete Rolle, wie man sich durch einen Blick in jede beliebige moderne Darstellung des Phänomens der antiken Gnosis vergegenwärtigen kann. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass Irenaeus diese Gruppe um Marcellina, von der er bei seinem Aufenthalt in Rom gehört haben mag, vor Augen hat, wenn er in *Adversus haereses* 1.11.1 Valentins Lehre über den linken Archon mit den „fälschlich sogenannten Gnostikern" vergleicht.

Damit deckt sich übrigens auch der Befund zu den späteren häresiologischen Texten. Clemens von Alexandrien weiß von den Schülern eines gewissen

39 Übersetzung nach Brox 8/1: 209.

40 Irenaeus, *Haer.* 1.25.6 (Rousseau/Doutreleau 264: 342).

Prodicus, dass sie sich selbst als „Gnostiker“ bezeichnen würden.[41] Da Clemens allein seiner Kirche zugesteht, wahre „Gnostiker“ hervorzubringen,[42] geht es ihm darum, zu sagen, dass sich die Prodicus-Leute diesen Namen ohne Grundlage anmaßen. Auch Hippolyt von Rom kennt unter seinen Gegnern solche, die sich als „Gnostiker“ bezeichnen, nämlich die „Naassener“, und an anderer Stelle behauptet er solches über die Anhänger des Gnostikers Justin.[43] Der Anspruch, „Gnostiker“ zu sein, scheint also unter Hippolyts Gegnern verbreitet, ohne dass er sich im engeren Sinne auf eine ganz bestimmte Gruppe eingrenzen ließe.[44] Epiphanius von Salamis, der mit Sammlerstolz darauf aus ist, möglichst viele seiner Gegner namentlich aufzuspießen, widmet daher auch den „Gnostikern“ einen kurzen Abschnitt (*Pan.* 26). Damit unterscheidet er sie aber nicht nur von Valentinianern, sondern ebenso von allen möglichen anderen Irrlehren, darunter „Sethianern“ (*Pan.* 39) und „Karpokratianern“ (*Pan.* 27), wobei letztere sich doch, Irenaeus zufolge, selbst als „Gnostiker“ bezeichnet haben. Was das Verhältnis der Valentinianer zu den „Gnostikern“ betrifft, scheint Epiphanius nicht entschieden zu sein. Er reiht zwar die Valentinianer unter die „Gnostiker“ ein und kennt freilich auch „Gnostiker“ vor Valentinus,[45] gleichzeitig behauptet er von (anderen?) „sogenannten Gnostikern“, entgegen der oben dem Irenaeus unterstellten Sicht, sie hätten von Valentinus und seinen Vorgängern den Anstoß erhalten.[46]

Die Häresiologen sind offenbar immer wieder auf den Stolz ihrer Gegner gestoßen, Besitzer besonderer Erkenntnis zu sein. Sie scheinen gleicherweise keine konkrete, abgrenzbare Gruppe vor Augen gehabt zu haben, die exklusiv als „Gnostiker“ firmiert hätte. Einzelne Christen hier und da, nicht allein

41 Vgl. Clemens Alexandrinus, *Strom.* III 4.30.1 (Stählin/Früchtel/Treu 17: 209).

42 Z.B. Clemens Alexandrinus, *Paed.* I 6.31.2 (Stählin/Treu 12: 108).

43 Hippolyt, *Haer.* 5.2 (Marcovich 25: 140), 5.6 (141), 5.4 (140), 5.11 (173); vgl. 5.8.1 (154) und 5.8.29 (161); zu Justin: *Haer.* 5.23.3 (199).

44 Hippolyt folgt dem Beispiel des Irenaeus und kann sogar Markioniten als „Gnostiker“ bezeichnen. Am Ende des siebten Buches seiner Refutatio, in welchem er vornehmlich Lehrer aus dem Umfeld des Markion vorstellt, findet sich der Seufzer: „Vielfältig (διάφοροι) sind die Meinungen der Gnostiker, wobei es nicht wert ist, alle die lächerlichen Lehren (φλυάρους δόξας) aufzuzählen.“ (*Haer.* 7.36.2 [Marcovich 25: 319]). Beim Vorwurf, „verschieden“, also nicht fassbar zu sein, ist freilich in Rechnung zu stellen, dass Hippolyt die Vielfalt der häretischen Gegner gegenüber einem heidnischen Leserkreis wohl aus apologetischem oder protreptischem Interesse besonders betont. Mittels der Polemik gegen die gespaltenen christlichen Häretiker soll für die ‚wahren‘ Christen „eine für die Bildungsschicht akzeptable christliche Identität eindeutiger Art“ herausgestellt werden, wie Scholten, „Autor,“ 152–55, hier 147 gezeigt hat. Vgl. auch Löhr, „Continuing Construction,“ 37–42.

45 Vgl. Epiphanius, *Pan.* 31.1.5 (Bergermann/Collatz/Holl 10/1: 383).

46 Vgl. Epiphanius, *Pan.* 31.36.5–6 (Bergermann/Collatz/Holl 10/1: 439).

die „gnostischen", haben offenbar besonderen Wert auf die Feststellung gelegt, dass sie „Erkenntnis-begabt" sind, und wieder andere Christen, so die häresiologischen Autoren, mögen das gelegentlich als einen exklusiven Namen absichtlich oder unabsichtlich missverstanden haben. Schon die Bemerkung von der „fälschlich sogenannten Erkenntnis" aus 1 Tim 6:20, die Irenaeus fortwährend aufgreift, verweist auf die Möglichkeit einer ‚richtigen' Erkenntnis, die den Christen zugeschreiben werden kann. Im Abschnitt 1.11.1 über Valentin spottet Irenaeus, über einige „andere" Valentinianer, sie wollten mit ihren noch weiter ausdifferenzierten Lehren über die Anfänge „vollkommener als vollkommen" (τελείων τελειότεροι) und „gnostischer als die Gnostiker" (γνωστικῶν γνωστικώτεροι) erscheinen.[47] Auch der Magier Markus, der den Valentinianern nahe steht,[48] tritt auf als einer, der „äußerst erkenntnisfähig" (γνωστικώτατος) und „der vollkommenste" (τελειότατος) ist und „größte Kraft" (δύναμιν τὴν μεγίστην) besitzt.[49] Komparativ und Superlativ zeigen, dass „gnostisch" nicht der Name einer Gruppe sein kann, sondern allein ein bestimmtes Selbstverständnis ausdrückt, das nichts wesentlich Anderes meint als die Zugehörigkeit zu einer Elite.

Wenn somit die „Karpokratianer" bei Irenaeus als mögliche Vorbilder des Valentinus ausscheiden, so kommen lediglich noch die „Gnostici Barbelo" in 1.29 in Frage. Das vermutete Bentley Layton, und auch Hans-Martin Schenke sah sie unter den Trägern seines „sethianischen Systems", also als „Gnostiker" im engeren Sinn. Die Bezeugung des Namens in diesem nur in der lateinischen Übersetzung erhaltenen Stück ist allerdings merkwürdig: Aus den „Simonianern", den Anhängern des Erzketzers Simon aus Apg 8, sagt Irenaeus, sei die *multitudo Gnosticorum Barbelo* entstanden. Der Eigenname Barbelo steht hier ganz unvermittelt, ohne erkennbaren syntaktischen Bezug neben *Gnosticorum*. An den anderen Stellen, an welchen Barbelo in diesem Abschnitt erscheint, hat sie der lateinische Übersetzer gebeugt, so den Akkusativ *Barbelon* und den Dativ *Barbeloni*.[50] Adelin Rousseau und Louis Doutreleau möchten deshalb Barbelo am Anfang von 1.29.1 streichen: *... ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum exsurrexit*. Im Folgenden würden dann die beiden wesentlichen Strömungen dieser *multitudo Gnosticorum* vorgestellt, nämlich die in 1.29 beschriebene, deren System mit dem Aeon Barbelo beginnt, und die *alii* (sc. Gnostici) in 1.30, welche als Ophiten zu

47 Vgl. Irenaeus, *Haer.* 1.11.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 179).

48 Vgl. Förster, *Marcus Magus*, 391–99; Thomassen, *Spiritual Seed*, 499.

49 Vgl. Irenaeus, *Haer.* 1.13.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 190).

50 Vgl. Irenaeus, *Haer.* 1.29.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 358; *Barbelon* in 358,6.12.24; *Barbeloni* in 358,8); Holzhausen, „Gnostizismus," 69.

978-90-04-44481-5

identifizieren seien. Irenaeus kenne also zwei Gruppen von „Gnostikern“ im engeren Sinn, nämlich Barbeloiten und Ophiten,[51] und auf eben diese werde in der Bemerkung aus 1.11.1 über die Herkunft der Lehre Valentins Bezug genommen. Tatsächlich ist auch etwas über die „linke Seite“, in Irenaeus' Referat 1.30 des Mythos der „anderen“ (Gnostiker), zu lesen. In 1.11.1 hatte er ja, wie oben erwähnt, der Lehre Valentins über einen „linken Archon“ (ἀριστερὸν Ἄρχοντα bzw. *sinistrum Principem*), der zusammen mit dem „Demiurgen“ emaniert worden sei, eine gewisse Ähnlichkeit (ὁμοίως bzw. *similiter*) mit der Lehre der von ihm „fälschlich sogenannten Gnostiker“ attestiert. In 1.30.3 wird zwar nicht explizit der „linke Archon“ neben dem Demiurgen erwähnt, doch zumindest Sophia, die *Masculo-femina* („Mannfrau“) ist als *Sinistra* („Linke“) bezeichnet. Die *Sinistra* ist Mutter des Jaldabaoth, der wiederum mit der Erschaffung der niederen Welt zu tun hat.[52] Eine Verbindung zwischen 1.11.1 und 30.3 ist von daher nicht auszuschließen, wenngleich der „linke Archon“ aus 1.11.1 und die „linke“ Sophia aus 1.30.3 wohl doch nur entfernt verwandt sind. Ein tragfähiger Boden, um einen Bogen zwischen Irenaeus' Valentin und den Lehren aus 1.30 zu spannen, ist das nicht.

Die eigenartige Formulierung der *multitudo Gnosticorum Barbelo* läßt sich allerdings auch in anderer Weise auflösen. Möglicherweise ist weder in 1.29, noch in 1.30 von „Gnostikern“ als einer mehr oder weniger eng begrenzbaren Strömung die Rede. In 1.30.1 spricht Irenaeus ja nur von *alii*, was grundsätzlich auch unbestimmt auf die Gesamtheit aller von ihm behandelten Gegner bezogen werden kann. Aber auch in 1.29.1, so überlegt Jens Holzhausen, sind keine bestimmten „Gnostiker“ gemeint. Holzhausen vermutet, dass der Lateiner den griechisch undeklinierten Namen in der Wendung γνωστικοὶ (τῆς?) Βαρβηλω, wohl ohne das τῆς, nicht auflösen konnte und daher wie in seiner Vorlage *Gnostici* und *Barbelo* nebeneinandergestellt hat. Da der Lateiner *Barbelo* sonst dekliniert, hätte man auch hier *de Barbelo* oder *Barbelonis* erwarten dürfen, wenn im Text nach gängiger Übersetzung „Barbelo-Gnostiker“ gemeint wären. Tatsächlich sei die Vorlage aber als „die, die die Barbelo erkennen“ zu übersetzen, was als ironische Volte des Irenaeus gedeutet werden kann.[53] So verstanden liegt der Akzent jedenfalls nicht mehr bei *Gnostici*, und es erscheint weniger wahrscheinlich, dass die *alii* in 1.30.1, wie Rousseau und Doutreleau meinten, notwendigerweise auf 1.29.1 zu beziehen sind, müssten es dann doch

51 Vgl. Rousseau/Doutreleau 263: 298–300.

52 Vgl. Irenaeus, *Haer.* 1.30.3–6 (Rousseau/Doutreleau 264: 366–72). Was auf die „linke“ Seite geraten ist, ist Licht vom obersten Gott, genauer vom „Ersten“ und vom „Zweiten Menschen“, so 1.30.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 364).

53 Vgl. Holzhausen, „Gnostizismus,“ 68–69; ebenso Markschies, *Gnosis*, 95.

978-90-04-41481-5

„andere, die die Barbelo erkennen" sein, doch zumindest namentlich tritt im 1.30 referierten Mythos nur die Prounikos-Sophia auf.

Am Ende des vermeintlichen „Gnostiker"-Abschnitts verweist Irenaeus noch einmal zurück auf sein Referat und bringt es mit der *Valentini scola* in Verbindung: „Solcher Art also sind die Meinungen von ihnen, von denen her (nämlich), wie die Lernäische Hydra, eine Bestie mit vielen Köpfen entstanden ist von der Schule Valentins."[54] Die Doppelung *a quibus* und *de Valentini* ist kompliziert und die Herausgeber Rousseau und Doutreleau schlagen deshalb vor, *de* zu tilgen.[55] Somit wäre also „Valentins Schule" die vielköpfige Bestie, welche aus den Leuten hervorgegangen ist, deren *sententiae* Irenaeus zuvor referiert hat.[56] Es ist hier nicht nötig, eine Entscheidung darüber zu treffen, welche Übersetzung möglicherweise treffender ist. Ob es nun „Valentins Schule" oder allgemein die gegenwärtige Häresie ist, welche Irenaeus als „Bestie" bezeichnet, es ist nur unter der von Rousseau und Doutreleau gemachten Voraussetzung, dass *Haer.* 1.29–30 auf eine dem Irenaeus bekannte Sekte der „Gnostiker"[57] verweist, hier eine Aussage getroffen, welche die Valentinianer auf eben diese konkrete, von ihnen unterschiedene „Gnostiker"-Gruppe zurückführen würde. Andernfalls bindet auch hier Irenaeus die Valentinianer an ein eher unbestimmtes „gnostisches" Milieu. Möglicherweise denkt Irenaeus bei dem einleitenden *tales* an alle oder an die größere Menge der bisher dargestellten Häresien.

Damit könnte 1.30.15 dasselbe meinen, wie eine weitere Bemerkung, am Anfang von 1.31.3; jedenfalls wenn man darin die Aussage des Irenaeus am Ende seines Durchgangs durch verschiedene gnostische Lehren sehen will, dass „von solcherart Müttern, Vätern und Vorvätern" die Valentinianer entstanden seien.[58] Der Text ist in seiner überlieferten Gestalt kaum zu übersetzen.[59]

---

54 Irenaeus, *Haer.* 1.30.15 (Rousseau/Doutreleau 264: 384): *Tales quidem secundum eos sententiae sunt: a quibus, uelut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera* [*de*] *Valentini scola generata est.*

55 Vgl. Rousseau/Doutreleau 263: 311.

56 Vgl. Markschies, „Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi," 180.

57 Vgl. den Kommentar bei Rousseau/Doutreleau SC 263: 300: „un groupement bien déterminé d'hérétiques."

58 Irenaeus, *Haer.* 1.31.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 386–87): *A talibus matribus et patribus et proauis eos qui a Valentino sint.* Vgl. dazu den Kommentar bei Rousseau/Doutreleau SC 263: 313–15. Vgl. die deutsche Übersetzung nach Brox 8/1: 355: „Von solchen Vätern und Vorvätern stammen Valentins Anhänger ab". Die „Mütter" werden wohl jeweils nur deshalb getilgt, weil in 1.29–30 keine Lehrerinnen erwähnt sind.

59 Vgl. den Kommentar bei Rousseau/Doutreleau SC 263: 313: „Telle qu'elle se lit dans les manuscrits latins, la présente phrase ne donne pleine satisfaction ni au plan grammatical ni au plan de la pensée."

978-90-04-41481-5

Ob tatsächlich von der Entstehung der Valentinianer die Rede ist, ist jedenfalls auch hier nicht sicher zu sagen. Selbst wenn man ihn aber in der zitierten Weise ergänzen wollte, eignet er sich nicht, um eine besondere „Gnostiker“-Gruppe als Ausgangspunkt der Valentinianer wahrscheinlich zu machen. Am Anfang von 1.23 hatte Irenaeus erklärt, dass er im Folgenden die Gesamtheit der Irrlehren darstellen wolle, die aus den Simonianern hervorgegangen sind, und den Abschnitt 1.29 beginnt er ebenfalls mit dem Verweis auf Simon: „Außer den bereits genannten Lehren“ (*super hos autem*) werde er nun *ex his qui praedicti sunt Simoniani* die *multitudo Gnosticorum Barbelo* vorführen. Diese Einschätzung des Simon beruht nicht auf historischen Informationen des Irenaeus. Sie ist Teil seiner häresiologischen Konzeption, die darin besteht, dass er alle Häresien auf den Erzhäretiker Simon zurückführen will, den Feind der Apostel aus Apg 8:9–24.[60] Wenn es aber einen durch den Teufel und Simon begründeten Stammbaum der Irrlehre gibt, vergleichbar dem durch Christus und die Apostel begründeten Stammbaum der wahren Lehre, so muss es wohl auch die Gesamtheit der bisher aufgetretenen Häretiker sein, welche Irenaeus hier als die Ahnen der Valentinianer bezeichnet.

4 Valentinianer und „Gnostiker“ bei Irenaeus

Valentinus ist nicht der erste „Gnostiker“. Vor Valentinus und seiner Schule kennt Irenaeus eine beeindruckende Galerie von „Gnostikern“ bis zurück zu Simon. Darunter können unter anderen grundsätzlich auch solche „Gnostiker“ gewesen sein, die sich mit Hans-Martin Schenkes „Sethianern“ in Verbindung bringen lassen.[61] Dass diese Vorfahren aber die ursprünglichen oder

60 Vgl. Irenaeus, *Haer.* 1.23.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 314,34f.): „*Simon autem Samaritanus, ex quo uniuersae haereses substiterunt …*“ Vgl. Kraft, „Zur Entstehung,“ 327: Die Ketzergenealogien sind „nicht der Ausdruck geschichtlicher Fakten, sondern einer Geschichtstheorie“. Kalvesmaki, „Original Sequence“ vermutet zudem auf der Grundlage einer literarkritischen Analyse und einem Vergleich des überlieferten Textes von *Haer.* 1 mit der Inhaltsangabe im Proöm zu *Haer.* 2, dass mit *Haer.* 1.23, worin der Erzketzer Simon Magus behandelt wird, ein Nachtrag beginnt, den Irenaeus selbst vorgenommen hat, nachdem ihm neue Quellen in die Hände gefallen waren (vgl. ibid. 414–17).

61 Vgl. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 14–20, der Valentins Schule als eine Strömung unter anderen innerhalb des pluriformen, frühen Christentums betrachtet. Dabei seien auch Schenkes „Sethianer“ mit den „Valentinianern“ verwandt, wie z.B. das *Ap. John* zeige, für Schenke ein „sethianischer“ Kerntext. Der „sethianische“ Mythos sei wohl der ältere; vgl. Dunderberg, „School of Valentinus,“ 71; Valentinus bilde vielleicht „the connecting link between Sethians and later Valentinians“ (ibid. 76). Ob es einen „sethianischen“ Mythos im Singular gibt, ist allerdings nach wie vor nicht entschieden, ebenso wenig wie die

‚eigentlichen' „Gnostiker" im Sinne Laytons gewesen wären, kann zumindest Irenaeus nicht bezeugen. Irenaeus hat „Gnosis" als „fälschlich sogenannte Gnosis" aus 1 Tim 6:20 übernommen und somit den Begriff „Gnostiker" in recht unbestimmter Weise auf die Gesamtheit seiner Gegner angewendet; das ist mehrfach gesehen worden.[62] Dabei hat Irenaeus eine sehr einfache und schlüssige Definition der zu bekämpfenden gnostischen Lehre: „Gnostiker" sind für ihn offensichtlich Christen, und zwar solche Christen, die aus ihrem Glauben an den Erlöser die Folgerung gezogen haben, dass der Schöpfer dieser Welt und der Urheber des Gesetzes dieser Welt, einer Welt, aus der der Mensch erlöst werden muss, nicht der wahre Gott sein kann, weshalb diese Christen einen anderen, höheren Gott als den Schöpfer verkünden. Mit einer solchen einfachen Definition beginnt Irenaeus sein Werk:

> Es gibt Leute, die geben die Wahrheit aus der Hand und bringen falsche Lehren auf.… Viele stürzen sie dadurch ins Verderben, dass sie sie unter Vortäuschung besonderer Erkenntnis (προφάσει γνώσεως) vom Schöpfer und Ordner des Alls abbringen, als ob sie ein höheres und größeres Wesen vorzeigen könnten, als den Gott, der Himmel und Erde und alles darin gemacht hat.[63]

Datierung der „Sethianer" geklärt ist. Auch wäre zu überlegen, ob die bilderreichen „sethianischen" Mythen nicht die älteren, sondern eher die jüngeren, allenfalls den valentinianischen Texten gleichzeitigen Ausprägungen darstellen. Die Frage nach dem „Sethianismus" behandelt meine im Sommersemester 2013 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München angenommene Habilitationsschrift „Christen und Sethianer. Ein Beitrag zur Diskussion um den religionsgeschichtlichen und den kirchengeschichtlichen Begriff der ‚Gnosis'".

62 Vgl. Weiss, *Frühes Christentum*, 45–46; Brox, „Γνωστικοί," 109–10; Lipsius, *Quellen*, 199: „Umso weniger gibt uns die hie und da bezeugte Selbstbezeichnung ‚Gnostiker' ein Recht, den Namen gerade auf die Parteien, aus deren Munde er eben erwähnt wird, also etwa auf die Ophiten und Karpokratianer, zu beschränken, oder eine eigene Gruppe von Häretikern zu creiren, welche speciell im Unterschiede von den Valentinianern oder Markioniten so geheissen habe" (vgl. ibid. 204, 219). Gelegentlich wird auf den uneinheitlichen „Gnostiker"-Begriff in *Haer.* hingewiesen; einerseits spreche Irenaeus ganz allgemein und unbestimmt von „Gnostikern", zum anderen habe er eine bestimmte Sekte der „Gnostiker" im Auge; vgl. z.B. den Kommentar bei Rousseau/Doutreleau SC 263: 299–300; Brox, „Γνωστικοί," 111 (zu *Haer.* 1.11.1); Thomassen, *Spiritual Seed*, 15 Anm. 15.

63 Irenaeus, *Haer.* 1 praef. 1 (Rousseau/Doutreleau 264: 18); Übersetzung nach Brox 8/1: 123. Der Vorwurf kehrt ständig wieder: Kennzeichen der rechtmäßigen Kirchen ist nach 1.10.3, dass sie sich keinen „anderen Gott neben dem Schöpfer … (*alius Deus praeter Fabricatorem …*) ausdenken" (Rousseau/Doutreleau 264: 160). Nach 4.6.4 (Rousseau/Doutreleau 100: 444) wurde „von Markion oder Valentin oder Basilides oder Karpokrates oder Simon oder den übrigen fälschlich sogenannten Gnostikern" zum (einzigen) „Schöpfer des Himmels und der Erde" ein „falscher Vater hinzuerfunden" (*adinuentus est*

978-90-04-44481-5

Das lässt an die von Michael A. Williams vorgeschlagene Kategorie des „biblical demiurgical“ denken. Diese Kategorie soll die in Williams' Augen unbrauchbar gewordene Kategorie „Gnosticism“ zumindest teilweise ersetzen. Williams will so Konzepte beschreiben, „that ascribe the creation and management of the cosmos to some lower entity or entities, distinct from the highest God.“[64] Zumindest, wenn man hinzunimmt, dass diese niedrigen Wesenheiten nicht helfende Schöpferengel sind, sondern unabhängig von Gott oder sogar gegen ihn handeln, so trifft sich Williams' Kategorie mit Irenaeus' Kurzdefinition.[65] Dieser so allgemein definierten „fälschlich sogenannten Gnosis“ sind die Valentinianer zuzuordnen.[66] Irenaeus hat wohl keinen speziellen Ahnen der Valentinianer im Blick. Vielmehr könnte es so sein, dass die Valentinianer frei kursierende Motive, welche Irenaeus im oben angeführten, weiten Sinne als „gnostisch“ erkennt, aufgegriffen und weiterentwickelt haben. Deshalb kann Irenaeus am Ende des zweiten Buches der Zuversicht Ausdruck verleihen, dass er, indem er „die Anhänger des Valentin unschädlich gemacht“ hat (*destructis itaque his qui a Valentino sunt*), auch „die gesamte Menge der Häretiker gestürzt“ (*omnis haereticorum eversa est multitudo*) habe.[67] Es ist möglich und sogar

falsus Pater). Somit dürfte Irenaeus beispielsweise die „Ebionäer“ von den „Gnostikern“ ausgeschlossen haben; vgl. *Haer.* 1.26.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 346): *qui autem dicuntur Ebionaei consentiunt quidem mundum a Deo factum….*

64 Williams, *Rethinking „Gnosticism,“* 51–52, hier 51.

65 Vgl. auch Marjanen, „Gnosticism,“ 210, der mit Williams Kategorie „biblical demiurgical“ das, was die Häresiologen als „gnostisch“ bezeichnen „under the same heading“ zusammenfasst, nämlich der Annahme von „evil or ignorant world creator(s) separate from the highest divinity“; diese Definition erweitert er um die Idee, dass die Seele ihren Ursprung außerhalb der Welt hat, wohin sie zurückkehren muss. Ähnlich Thomassen, „Ursprung,“ 23–24, der als drittes Merkmal den Verweis auf die spezifische Form der Erlösung durch eine vom Erlöser gebrachte Erkenntnis hinzufügt. Grundlegend sind die beiden Irenaeischen Merkmale der Gnostiker, nämlich (1.) dass es sich um Christen handelt, welche (2.) einen guten Weltschöpfer ablehnen, aus welchen sich dann die Annahmen einer außerweltlichen Seele und einer rettenden außerweltlichen Erkenntnis beinahe zwingend ergeben.

66 Das macht Irenaeus deutlich, wenn er in der Vorrede zum zweiten Buch seinem unbekannten Adressaten erklärt, er habe im ersten Buch die „fälschlich sogenannte Gnosis“ darlegend gezeigt, „dass das ganze Lügengerede derer, die Anhänger Valentins sind, auf viele und widersprüchliche Weisen erfunden worden ist“; vgl. Irenaeus, *Haer.* 2 praef. 1 (Rousseau/Doutreleau 294: 22): *In eo quidem libro qui ante hunc est arguentes falsi nominis agnitionem ostendimus tibi, dilectissime, omne ab his qui sunt a Valentino per multos et contrarios modos adinuentum esse falsiloquium.*

67 Irenaeus, *Haer.* 2.31.1 (Rousseau/Doutreleau 294: 324). Am Ende seiner Widerlegung der Häresien, „in diesem fünften Buch des Gesamtwerkes“ (*in hoc libro quinto universi operis*) fasst Irenaeus, *Haer.* 5 praef. (Rousseau/Doutreleau 153: 12) zusammen, in seinem Werk

978-90-04-41481-5

wahrscheinlich, dass sich in Irenaeus' *Adversus haereses*, allenfalls abgesehen von der Notiz über die Karpokratianer, keine konkrete „Gnostiker"-Sekte neben „Basilidianern", „Karpokratianern", „Valentinianern" und anderen auffinden lässt. Ungeachtet der Schwäche eines „argumentum e silentio" kommt der von Bentley Layton getroffenen Beobachtung, dass der seiner Ansicht nach zentrale Name „Gnostiker" in den Originaltexten, insbesondere im großen Fund von Nag Hammadi nahezu vollständig fehlt,[68] möglicherweise doch größere Bedeutung zu. „Gnostiker" als „Eigenname" ist vermutlich eine häresiologische Schöpfung, vielleicht eine Erfindung des Irenaeus, wobei nicht eine ganz bestimmte, von anderen unterscheidbare Sekte gemeint war, sondern die Gesamtheit der Christen, welche einen anderen Gott an die Stelle des alttestamentlichen Schöpfergottes setzen. Zumindest aus der Sicht des Irenaeus steht der eingangs zitierten Einordnung Ferdinand Christian Baurs auch heute nichts entgegen, nach welcher unter den gnostischen Systemen „das valentinianische" System „das tiefsinnigste und durchdachteste" ist.[69]

Bibliographie

Baur, Ferdinand Christian. *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen: Osiander 1835. Repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.

Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press 2010.

Brox, Norbert. „Γνωστικοί als häresiologischer Terminus." *ZNW* 57 (1966) 105–114.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Dunderberg, Ismo. „The School of Valentinus." In Antti Marjanen and Petri Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian ‚Heretics'*. (VCSup 76; Leiden, Boston: Brill 2008), 64–99.

Edwards, Mark J. „Gnostics and Valentinians in the Church Fathers." *JTS* 40 (1989) 26–47.

habe er sich „die Überführung und Niederwerfung der fälschlich sogenannten Gnosis" (*de traductione et eversione falso cognominatae agnitionis*) zur Aufgabe gestellt.

68 Layton, „Prolegomena," 344 (§24). In *Thom. Cont.* (NHC II,7) wird Thomas zumindest als „der, der sich selbst erkennt" (ⲡⲣⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ⲏⲓⲛ ⲛ̄ⲏⲟϥ), bezeichnet (p. 138 [Layton/Turner 180]); und im *Gos. Truth* (NHC I,3) ist es „einer, der erkennt" (ⲟⲩⲉⲉⲓ ⲉϥⲥⲁⲩⲛⲉ), dessen Name der Vater ausgesprochen hat (p. 21 [Attridge/MacRae 88]), und „einer, wenn er erkennt" (ⲟⲩⲉⲉⲓ ⲉϥϯⲁⲥⲁⲩⲛⲉ), ist von oben (p. 22 [88]). Ob jeweils γνωστικός in der Vorlage stand, ist nicht mit hinlänglicher Sicherheit zu sagen.

69 Baur, *Christliche Gnosis*, 32.

Foerster, Werner. *Die Gnosis*. Bd. 1. *Zeugnisse der Kirchenväter*. Zürich: Artemis Winkler 1995; 2. Aufl. 1979.

Förster, Niclas. *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*. WUNT 114. Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

Hilgenfeld, Adolf. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums: Urkundlich dargestellt*. Leipzig: Fues 1884. Repr. Hildesheim: Olms 1966.

Holzhausen, Jens. „Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker: Ein Beitrag zur antiken Terminologie.“ *JAC* 44 (2001) 58–74.

Kalvesmaki, Joel. „The Original Sequence of Irenaeus, *Against Heresies* 1: Another Suggestion.“ *JECS* 15 (2007) 407–417.

King, Karen L. *What is Gnosticism?* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 2003.

Kraft, Heinrich. „Zur Entstehung der Gnosis.“ In Lorenz Hein (Hg.), *Die Einheit der Kirche: Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität: Festschrift Peter Meinhold* (Wiesbaden: Steiner 1977), 325–338.

Layton, Bentley. „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism.“ In L. M. White and O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* (Minneapolis: Fortress Press 1995), 334–350.

Layton, Bentley. (ed.). *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Vol. 1 *The School of Valentinus*. Vol. 2 *Sethian Gnosticism*. SHR 41. Leiden: Brill 1980, 1981.

Leisegang, Hans. *Die Gnosis*. Stuttgart: Kröner 1985.

Lipsius, Richard A. *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*. Leipzig: Barth 1875.

Logan, Alastair H. B. *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult*. London: T. & T. Clark 2006.

Löhr, Winrich A. „The Continuing Construction of Heresy: Hippolyt's Refutatio in Context.“ In Gabriella Aragione et Enrico Norelli (éd.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques: Actes du colloque international sur la „Réfutation des toutes les hérésies“ Genève, 13–14 juin 2008* (Prahins: Éditions du Zèbre 2011), 25–42.

Marjanen, Antti. „Gnosticism.“ In S. Ashbrook and D. G. Hunter (eds.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford: Oxford University Press 2009), 203–220.

Markschies, Christoph. *Die Gnosis*. Beck'sche Reihe 2173. München: Beck 2001.

Markschies, Christoph. „Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenaeus, Haer. I 30,15 und Tertullian, Val. 4,2.“ *VC* 51 (1997) 179–187.

Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT 65. Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

Pearson, Birger A. „Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition.“ In E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 1 *The*

Shaping of Christianity in the second and third centuries (Philadelphia: SCM Press 1980), 151–160.

Plisch, Uwe-Karsten. „Sethianismus." In *RGG*[4] 7 (2004) 1236–1238.

Rasimus, Tuomas. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*. NHMS 68. Leiden, Boston: Brill 2009.

Robinson, James M. „Nag Hammadi: The First Fifty Years." In John D. Turner and Anne McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (NHMS 44; Leiden, New York, Köln: Brill 1997), 3–33.

Schenke, Hans-Martin. „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften." In Peter Nagel (Hg.), *Studia Coptica* (BBA 45; Berlin: Akademie Verlag 1974), 165–173.

Schenke, Hans-Martin. „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism." In Layton, *Rediscovery of Gnosticism*, Vol. 2, 588–616.

Schmid, Herbert. *Christen und Sethianer: Ein Beitrag zur Diskussion um den religionsgeschichtlichen und den kirchengeschichtlichen Begriff der Gnosis*. VCSup 143. Leiden, Boston: Brill 2017.

Scholten, Clemens. „Autor, Anliegen und Publikum der Refutatio." In Gabriella Aragione et Enrico Norelli (éd.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques: Actes du colloque international sur la „Réfutation des toutes les hérésies" Genève, 13–14 juin 2008* (Prahins: Éditions du Zèbre 2011), 135–166.

Scholten, Clemens. „Set, Setiten, Set(h)ianer. II. Set(h)ianer." In *LThK*[3] 9 (2000) 496–497.

Scott, Alan B. „Churches or Books? Sethian Social Organization." *JECS* 3 (1995) 109–122.

Thomassen, Einar. „Der Ursprung des Ketzerbegriffs und die ersten Ketzer." In Tomas Hägg (Hg.), *Kirche und Ketzer: Wege und Abwege des Christentums*, aus dem Norwegischen übers. v. Frank Zuber (Köln: Böhlau 2010), 15–39.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the „Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Turner, John D. „Sethian Gnosticism: A Literary History." In C. W. Hedrick and R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson 1986), 55–86.

Weiss, Hans Friedrich. *Frühes Christentum und Gnosis: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*. WUNT 225. Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

Williams, Michael A. *Rethinking „Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press 1996.

Williams, Michael A. *The Immoveable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*. NHS 29. Leiden: Brill 1985.

Wisse, Frederik. „Stalking those Elusive Sethians." In Layton, *Rediscovery of Gnosticism*, Vol. 2, 563–576.

CHAPTER 4

The Relationship between the Valentinian and Sethian Sophia Myth Revisited

Antti Marjanen

1 Introduction

The purpose of this paper is to analyze how various representatives of the Sophia myth found both in Valentinian[1] and Sethian[2] traditions relate to each other. It is generally accepted that these versions contain many common features probably deriving from a common underlying tradition, most likely from Jewish wisdom speculations.[3] Nevertheless, scholars debate whether one of them is dependent on the other, whether they are two separate trajectories building on a similar starting point, or whether they, despite their basic independent character, have also influenced each other, at least in some details. Some suggest, for example, that the Sethian mode of the Sophia myth is more original than that of the Valentinian and that the former has perhaps had a direct influence on the latter (MacRae, Logan);[4] others argue that the opposite is the case (Pétrement).[5] When discussing the relationship between the two traditions, it is also important to ask whether one can speak about one Valentinian or Sethian Sophia myth with minor variations or whether differences within Valentinian or Sethian traditions are so remarkable that one has to speak about several independent Valentinian and Sethian versions or trajectories of the Sophia myth.

Before these questions can be discussed a comparison between Sethian and Valentinian Sophia myths and their variations has to be undertaken with

1 For an excellent presentation of Valentinianism and Valentinian writings, see Thomassen, *Spiritual Seed.*

2 For a brief but excellent introduction to Sethianism and Sethian writings, see Williams, "Sethianism." Rather than speaking only of Sethian writings and mythology, Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 9–62, has distinguished between three related mythologies – Barbeloite, Sethite, and Ophite – which together form what he calls the Classic Gnostic mythology. Rasimus' refined categories are in many ways helpful. For the sake of convenience, I nevertheless here retain the traditional designation "Sethian."

3 MacRae, "Jewish Background."

4 MacRae, "Jewish Background"; Logan, *Gnostic Truth*, 127–28.

5 Pétrement, *A Separate God*, 85–92, 406–10.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_006

the purpose of searching for such similarities and differences as may illuminate their mutual relationship. Since no comprehensive comparison can be made in a short article such as this, I am very selective and limit my study to three themes.[6] First, I discuss what kind of place in the Pleroma Sethian and Valentinian cosmogonical texts give to Sophia. Secondly, I survey and compare the characterizations of Sophia in various Sethian and Valentinian sources. Next, I analyze how Sethian and Valentinian texts depict Sophia's activities in the cosmogonical myths they display. Since there is a great variety insofar as how the two traditions portray Sophia's role, I will divide this part into two subsequent chapters. In the third section, I deal with Sethian Sophia traditions, focusing on the motives and consequences of her activities in cosmogonical myths. In the fourth section, I concentrate on Valentinian Sophia texts, foregrounding the great variety of Sophia's activities in Valentinian cosmogonies. In the concluding remarks I sketch my answer to the question of the relationship between the Sethian and Valentinian Sophia myth.

In order to make it easier to follow the comparison I choose to present the Sethian Sophia myth with the *Apocryphon of John*[7] and the Valentinian Sophia myth with Irenaeus's description of the Ptolemaean system in *Adversus haereses* 1.1–6 (here called Irenaeus's Valentinian myth) as starting points. The rationale behind this is that these texts are relatively early, and that they provide a representative sample of the Sophia myth of their type. I also refer, along with *Ap. John*, to some other writings that help to illustrate the Sethian Sophia myth and its variations. These texts include *Zostrianos*, *Trimorphic Protennoia*, Irenaeus's description of the Barbelognostics (*Haer.* 1.29) and the Ophites (*Haer.* 1.30–31), the *Hypostasis of the Archons*, and *On the Origin of the World*. I will also discuss the *Letter of Peter to Philip*, which, as I have suggested elsewhere, contains a traditional piece of a cosmogonical myth with a reference to the role of Sophia (NHC VIII 135:8–136:15), which was incorporated into a Sethian text such as *Ap. John*.[8] When presenting the Valentinian Sophia myth I also draw on the *Tripartite Tractate*, the *Valentinian Exposition*, the *Excerpts from Theodotus* and Hippolytus's account of Valentinian teachings in *Refutatio omnium haeresium* (*Ref.* 6.29.2–6.36.4; here called Hippolytus's Valentinian myth). In the case of both types of Sophia myth the purpose of the additional material is to complement the picture gained from the main sources, but also

6 Other important themes such as the repentance of Sophia and the correction of Sophia's failure are only touched upon in this article.

7 The version of *Ap. John* to which this article refers is the so-called long version in the second codex of the Nag Hammadi Library (NHC II). If the so-called short version is referred to, the reference is made according to Codex Papyrus Berolinensis (BG).

8 See Marjanen, "Figure of Authades," esp. 574–75, 580.

to show that both types of Sophia myths have much variation and such mutual parallels as cannot be explained by common roots alone. But we will return to this at the end of the article.

2 The Place of Sophia in the Pleroma

Both *Ap. John* and Irenaeus's Valentinian myth place Sophia as the last of all the aeons in the Pleroma (*Ap. John*. II 8:20; Iren. *Haer.* 1.1.2). Although there are texts which do not explicitly discuss the place of Sophia in the upper world, such as *Hyp. Arch.* (94:2–8), *Orig. World* (NHC II 98:11–23) and *Val. Exp.* (34:22–34), none of these texts give her any higher position in the pleromatic hierarchy than the last one. Thus, in both Sethian and Valentinian traditions, Sophia, who in the Jewish wisdom tradition has an intimate relationship with God (Prov 8:22–31), is removed as far from the highest God as possible. In both cases this serves an apologetic need to separate the highest God clearly from the creation of the lower world with which Sophia is involved.

The fact that both *Ap. John* and Irenaeus's Valentinian myth distances the highest divinity from Sophia in a way so very different from Jewish Wisdom speculations does not force us to presuppose a long common development of the Sethian and Valentinian modes of Sophia myth. The fact that the descriptions of the structure of the Pleroma and its aeons are very different in the two texts speaks against this kind of assumption. It is probably easier to surmise that the distance from the highest divinity both traditions attribute to Sophia is explained by the fact that, as in their Jewish mythical prototype, both modes of Sophia myth link her closely with the world creator, who plays a negative role in both Sethian and Valentinian mythologies. She is thus removed from the highest divinity and presented as the last aeon of the Pleroma. Attempts to see especially Barbelo but perhaps also *Sigē* as a sort of Wisdom figure replacing the demoted Sophia at the top end of the divine hierarchy is an interesting but perhaps too speculative explanation for a new development of Sophia tradition.[9]

The fact that Sophia is introduced as a mother of the world creator both in Sethian and Valentinian types of myth is of course a radical reinterpretation of the Jewish traditional view of Wisdom according to which Wisdom is the first creation of God (Prov 8:22–23). Yet it is in a way in harmony with her role as an instrument by which the material world is created (Prov 8:27–30). Compared to Jewish Wisdom speculations, the only interpretive modification the Sethian

9 So, e.g., MacRae, "Jewish Background," 89, and later, e.g., Turner, *Sethian Gnosticism*, 223.

and Valentinian cosmogonical myths offer is the switch in the hierarchical order. While the Jewish Wisdom myth regards Sophia as the first creature of God, the Sethian and Valentinian myths consider the Creator, who does not have any real relationship to the highest God, an unfortunate product of her creative activity.[10]

3 The Characterization of Sophia

The descriptions of Sophia's character vary greatly. In Sethian sources, she is portrayed, despite her name, as one acting "in ignorance" (*Ap. John* II 10:14) or "out of simplicity and kindness" (*simplicitate et benignitate*) (Iren. *Haer.* 1.29). In *Trim. Prot.*, Sophia, or actually Epinoia, as she is also called in that text,[11] is regarded as the "innocent one" (ϯⲁⲧⲡⲉⲑⲟⲟⲩ) (39:29; cf. also 40:15), since she is depicted as a victim of the attack of the great Demon (=Yaldabaoth). These descriptions make Sophia look somewhat simple-minded, but not very self-seeking or morally suspicious. In *Ep. Pet. Phil.*, which contains a short, most probably Sethian cosmogonical account, the picture is a bit different. Sophia, or the Mother as she is called in the text, is seen as displaying "disobedience" (ϯⲙ̄ⲧⲁⲧ[ⲥ]ⲱⲧⲙ̄) and as "being without counsel, imprudent" (ⲙ̄ⲧⲁⲣⲱϫⲛⲉ) (135:10–12[12]). The fact that in the shorter version of *Ap. John* (BG 37:10–11) Sophia produces Yaldabaoth because of the lewdness (ⲡⲉⲡⲣⲟⲩⲛⲓⲕⲟⲛ) that is in her also brings a negative feature into her character.[13]

In Irenaeus's Valentinian myth Sophia is described to act "ostensibly out of love but really out of presumptuousness" (*temeritatis*) when she submits herself to her passion and initiates her creation (*Haer.* 1.2.2). It is unclear, however, whether this comment is part of the description of Irenaeus's source or his own redactional statement. The former may be true since in *Tri. Trac.*, where the Logos replaces Sophia in her usual role, the Logos is regarded as "the youngest in age," as one acting "out of an overflowing love" but doing it

10 In Irenaeus's Valentinian myth, the Creator, i.e. the Demiurge, is actually a product of Achamoth, the so-called lower Sophia, who is a result of the split which takes place in Sophia. On this, see the section "The Motives and Consequences of Sophia's Creative Activity," below.

11 For the identification of Epinoia with Sophia in *Trim. Prot.*, see Turner, "NHC XIII,1" 411; Poirier, *Pensée Première*, 254–55.

12 The Codex Tchacos version of *Ep. Pet. Phil.* characterizes the mother here as "not having an adviser" (ⲁ̣ⲧⲣⲉϥϫⲓⲥⲟϫⲛⲉ) (CT 3:18–19).

13 Logan (*Gnostic Truth*, 125–26) also refers to those other texts which introduce Sophia as Prunicus (e.g., Iren. *Haer.* 1.30.7,9).

"presumptuously" (ϩⲛ̄ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲛⲟϭ ⲙ̄ⲙⲉⲉⲩⲉ)[14] (76:19–21).[15] In the *Excerpts from Theodotus* Sophia's attempt to grasp that which is beyond knowledge led her to fall into "ignorance and formlessness (ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ)" (31.3). In Hippolytus's Valentinian myth the whole Pleroma falls into ignorance because of Sophia's ignorance and into formlessness because of the formless product of her creative activity (*Ref.* 6.31.1–8). The result is that the Father has to restore the form of the Pleroma by letting Nous and Truth emanate the new pair of Christ and the Holy Spirit so that the Pleroma would consist of thirty pairs and thus become complete. In this way the aborted creation of Sophia can be separated from the Pleroma and both the Pleroma's and Sophia's formlessness are removed.

Both Sethian and Valentinian modes of Sophia myth characterize Sophia or her activity in various, frequently negative, ways, but there are relatively little common features which could be used to create a typical Sethian or a typical Valentinian characterization of Sophia. Sethian Sophias are seen as ignorant, frank, and innocent (*Ap. John* NHC II; Iren. *Haer.* 1.29; *Trim. Prot.*), but also as disobedient and thoughtless (*Ep. Pet. Phil.*). The lewd and passionate Sophia of the short version of the *Ap. John* (BG) is rather unique[16] but it is noteworthy that the name Prunicus ("the lewd one") is attached to Sophia especially in some texts which portray Ophites (Iren. *Haer.* 1.30; Epiphanius's Ophites in *Pan.* 37). It is possible that Sophia's fervent desire to create something on her own has been enriched in these texts to have sexual implications. Sophia's desire to create something "out of love" in some Valentinian texts (Irenaeus's Valentinian myth; *Tri. Trac.*) may also be part of the tradition which has evolved into a more explicit sexual direction. It is noteworthy that both Irenaeus's Valentinian myth and *Tri. Trac.* emphasize the presumptuous character of Sophia's activity. In Sethian texts this feature is usually attributed to Yaldabaoth. The only clear common feature between some Sethian (*Ap. John* NHC II & BG; Iren. *Haer.* 1.29) and Valentinian descriptions of Sophia is that she is considered ignorant (*Excerpts*; Hippolytus's Valentinian myth). In both cases, this ignorance is different from that of Yaldabaoth. Unlike Yaldabaoth, Sophia knows what the divine realm is like but she is unaware of the consequences of her creative activity. On the whole, the way Sophia is characterized in Sethian and Valentinian texts does not reveal very many points of contact on the basis of which anything certain can be said about the possible mutual

14 This translation is derived from Thomassen, "Tripartite Tractate," 73.
15 Cf. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 165.
16 Cf., nevertheless, *Treat. Seth* 54:24–55:4.

interdependence of their depictions. Yet there is no doubt that various Sethian and Valentinian Sophia traditions have influenced each other.

4 The Motives and Consequences of Sophia's Activities in Sethian Texts

According to *Ap. John*, the motive of Sophia's creation is to bring forth a "likeness out of herself" resembling herself (NHC II 9:28–31). In other words, she wants to participate in a similar creation process, as have the earlier aeons of the Pleroma. The only and decisive difference is that Sophia does so without the consent of the Holy Invisible Spirit and her own consort because she has not found the consort. The text does not reveal whether she has not found him at all or whether he was not available to her just at the moment of her creative act. It is interesting that in Irenaeus's description of the Barbelo-Gnostics in *Haer.* 1.29, Sophia does not have any consort at all but nevertheless undertakes an act of creation without anybody's consent. In both texts the result is something she does not expect. In the *Ap. John* the product is an imperfect being, without any resemblance with Sophia herself (NHC II 10:1–4). In Irenaeus's description of the Barbelo-Gnostics the result of Sophia's creation is a being, a creator god, characterized by ignorance and arrogance. Both in *Hyp. Arch.* (94:5–8) and *Orig. World* (98:14–16)[17] we are also told that Sophia wanted to create.[18] In the former, only the mere desire is referred to, whereas in the latter, it is furthermore stressed that Sophia hopes to create something which not only resembles her but also the first light, i.e. the highest divine being. In both cases Sophia's attempt results in a failure. Sophia's product is portrayed as an aborted fetus which becomes a lion-like beast (*Hyp. Arch.* 94:14–17; *Orig. World* 99:23–100:10). In addition, *Hyp. Arch.* also emphasizes the arrogance of the world creator. The arrogant character of the lion-like Yaldabaoth links him with a Sethian tradition in the *Ep. Pet. Phil.*, in which Yaldabaoth is called Authades (NHC VIII 135:8–136:15). The same is true in a short section of *Ap. John* II 13:26–36, where Yaldabaoth is also described as the arrogant one.

The only Sethian text which clearly diverges from the Sethian texts presented above is *Zostrianos* (9:1–10:17). As John Turner has pointed out, in that text Sophia does not produce a world creator but merely brings forth a model for

17 The text should be emended as follows: ⲁⲥⲟⲩⲱϣ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉⲣⲅⲟⲛ ⲉϥⲉ<ⲓ>ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ.

18 The same is also stressed in the presumably Sethian section of the *Letter of Peter to Philip* in NHC VII 135:8–136:15.

978-90-04-44481-5

earthly things which a creator god who already exists only sees a reflection of and creates on the basis of that a new world.[19] After that Sophia repents as in many other Sethian texts and returns to the Pleroma, perhaps in the aeon of Eleleth, whereas the world creator stays in the world he has created. Despite the fact that *Zost.* has the idea of Sophia's repentance in common with other Sethian texts, *Zost.* differs so much from them that it is plausible to think that it represents a tradition-historical development of its own. Unfortunately, other so-called Platonizing Sethian texts are very fragmentary and divulge very little about their cosmogonical notions and hardly anything about their possible use of any Sophia myth. Therefore, we cannot tell whether their description of Sophia myth agrees with that of *Zost.*

5 The Position and Activities of Sophia in Valentinian Cosmogonical Traditions

Compared to the above-mentioned Sethian texts, Valentinian Sophia myths dealing with the creation of the world creator and his world reveal much more variety. This is mostly due to the fact that, unlike Sethian texts, which describe Sophia's attempt to create, the failure of the attempt, and the birth of the world creator in a rather straightforward manner, the Valentinian texts focus more on the psychology of Sophia's activities. They reflect on her motives, intentions, and the dissonance between the intended action and its actual realization. Let me illustrate this claim with three concrete examples.

The first is derived from Irenaeus's Valentinian myth. The text emphasizes that Sophia's passion did not consist of her desire to create something, but to search for the Father and to comprehend his greatness (*Haer.* 1.2.2). Irenaeus conveys two different versions concerning the futility and impossibility of Sophia's search. Although they vary in detail, the result of both is the same. Sophia's passion and subsequent thinking are separated from her by a boundary (*horos*), which helps her to stay in the Pleroma, whereas her thinking and passion are removed from the Pleroma. Yet after Sophia's, i.e. the higher Wisdom's, thinking and passion are given a concrete form, first by Christ and later by Jesus the Savior, they become Achamoth, the lower Wisdom. As is generally known, Achamoth has an important role in the following events and she becomes responsible for creating the world creator, the Demiurge. It is worth noting that before Achamoth gains a concrete form and image she resembles an aborted fetus (*Haer.* 1.4.1), i.e. the same formless matter Yaldabaoth has in

19 Turner, "Zostrianos," 540.

Hyp. Arch. and *Orig. World* before he becomes a lion-like world creator. There is no doubt that there exists a connection between the two traditions, but what kind of connection is difficult to determine. That the split in the person of Sophia is easier to explain as a secondary development, which clearly underscores that the creation of the Demiurge takes place outside the Pleroma, makes it more plausible to assume that the motif of an aborted fetus is a Sethian feature taken over by Valentinian teachers.

The second example of the motives and consequences of Sophia's creative activity in Valentinian texts stems from *Tri. Trac.*, where the Logos replaces Sophia as the last aeon of the Pleroma. Unlike Sophia in Sethian texts, the Logos is not primarily interested in wanting to create but in coming to understand the inconceivability of the Father and in showing respect to him. Therefore, he wants to produce something perfect and does it out of overflowing love. Yet there is a tension in the actions of the Logos. In the same way as Sophia, in Irenaeus's Valentinian myth, is said to have searched for the Father "ostensibly out of love but really out of presumptuousness" (Iren. *Haer.* 1.2.2), the purported respect of the Logos is shown to be, in fact, presumptuous (*Tri. Trac.* 76:19–21). In both cases the attempted action does not prove to be loving but presumptuous because its accomplishment is beyond the power of the one who tries to perform it.

The similarity of the motif in the two texts suggests an intertextual link between them, but there are still differences in the way the presumptuousness of Sophia and the Logos are portrayed in these two Valentinian mythological sources. In order to focus more closely on the specific features of the Logos in *Tri. Trac.*, let us examine once again a question which the study of the text inevitably raises: is it wrong to try to attain the inconceivability of the Father?

Tri. Trac. 71:7–11 presents a teleology for the aeons that serves as a point of departure in addressing this question: "The whole structure of aeons … is yearning and seeking to find the Father perfectly and completely."[20] This is the very task that the Logos tries to accomplish. However, in the same section which underscores the importance of seeking, the text also emphasizes the limits of seeking, especially the inscrutability of the beginning and the eternity of the Father. Einar Thomassen's apt translation is worth quoting in full:

> Although the Father does reveal himself, he did not want them to know him from eternity, but he presented himself as something to be reflected

20 This and the following translations of the text are derived from Thomassen, "Tripartite Tractate."

> upon and sought after, while keeping for himself that by which he is inscrutably preexistent. For the Father gave the aeons a starting point and a root, so that they are stations on the calm road leading to him, as to a school of good conduct; for he spread out faith and prayer for what they do not see, a firm hope in what they do not comprehend, a fertile love longing for what they do not behold.... (71:13–29)

The text suggests that seeking to find is important but one has to accept that there are limits to seeking: the Father does not reveal more than he himself wants. The text also emphasizes the mistake of the Logos, as in *Tri. Trac.* 75:17–21, 76:2–7:

> It came upon one of the aeons that he (= the Logos) should undertake to reach the inconceivability of the Father and to give glory to it as well as to his ineffability.... Now, the intention of this Word was good, because he rushed forward to give glory to the Father, even though he undertook a task beyond his power....

The attempt of the Logos was nevertheless not condemnable since what happened as a consequence of his action served "an ordained economy to pass" (77:9–11). In other words, the action of the Logos took place in accordance with the will of the Father and was part of the Father's master plan in the process of salvation, even if the actions of the Logos also caused some deficient beings to come into existence.

As in other Valentinian variants of the Sophia myth, *Tri. Trac.* depicts a split in the Sophia figure, which in this case is the Logos, as a consequence of his presumptuous thinking and his failure to reach the unreachable (77:11–36). The division is not, however, described in the same concrete fashion as in those Valentinian texts in which Achamoth, the lower Sophia, is introduced. Rather, the product of the division is conceived in psychological terms. The lower Logos of *Tri. Trac.* is oblivion and ignorance of oneself and of that which is. Clearly, oblivion and ignorance are not simply abstract states of mind but they also stand for those (people) who are represented by these terms. When the Logos hastens upward to his kin in the Pleroma, he leaves behind those who are the result of his presumptuous thinking and actions.

The relationship between the Logos and the Demiurge is not very explicitly dealt with in *Tri. Trac.* There is no passage which connects the Demiurge with the description of the failure or deficiency of the Logos. There is a short statement in *Tri. Trac.* 100:22–24, however, which seems to indicate that the

appearance of the Demiurge is to be linked with the mental activity of the Logos:[21] "This (= the Demiurge) is the representation that the Word brought forth from his thought as a likeness of the Father of the All." A little later the author of the text confirms that there is a close relationship between the Logos and the Demiurge. The Logos is said to use the Demiurge as his assistant to keep the things below in order (*Tri. Trac.* 100:31–33).[22]

The third and last example of a Valentinian Sophia myth derives from the *Valentinian Exposition* (NHC XI). Unfortunately, the text is very fragmentary; fortunately, some parts which deal with the Sophia myth of the text, especially with her position in the Pleroma and her repentance, have at least partly been preserved. There are a couple of peculiar details in these passages, which enrich our picture of the position and activities of Sophia in a Valentinian cosmogonical myth and even speak for an independent version.

Although there is no explicit extant reference to the position of Sophia in the Valentinian triacontad in *Val. Exp.*, there is no reason to doubt that Sophia was the last aeon in the Pleromatic hierarchy according to the normal Valentinian view. There is, however, something extraordinary in her Pleromatic position. Unlike most other Valentinian sources, *Val. Exp.* grants an important role to the partner of Sophia.[23] Generally speaking, the syzygy is regarded as an important dimension of the Pleromatic life; in 36:28–31, for example: "It is the will of the Father that nothing happens in the Pleroma without a partner." Therefore, it is surprising that a couple of lines after this passage the text informs the reader that Sophia was forced to suffer and dwell alone without her partner (36:34–38). Because of the fragmentary character of the text, it remains unclear when and why this took place. The above-mentioned reference indicates, however, that it happened against the will of the Father. It is likely that this incident is somehow related to the fall of Sophia, the consequence of which is that she is separated from the Pleroma. In 34:23–28 the reader is informed that Sophia is ready to repent and acknowledges that she fully deserves her sufferings.

---

21 Thus also Attridge and Pagels, "Tripartite Tractate," 389–390.

22 The passage continues with a reference the content of which is highly ambiguous: ⲁⲩⲱ ⲛϥ̄ ϫⲣⲁⲥⲑⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙ̄ⲡⲣⲛⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲣⲟ ⲁⲧⲣⲉϥϣⲉϫⲉ ⲁⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁϩ̄ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ "… and he uses him as a mouth to speak about the things which will be prophesied." It is grammatically unclear and thus impossible to say who the subject of the sentence is and who the object. If the subject is taken to be the same as that of the previous sentence, as suggested by Attridge and Pagels ("Tripartite Tractate," 392–393), the role of the prophet is to be attributed to the Demiurge. In light of some parallels listed by Attridge and Pagels, this is not an impossible suggestion. If, on the other hand, the subject is the Demiurge and the object the Logos, the text speaks about a relationship which is surprisingly equal.

23 Thomassen, "Valentinian Exposition," 665.

At the end of the text, there is a description of the restoration of the Pleroma (39:10–39), which also results in the return of Sophia to the Pleroma. There is an exceptional feature in this return: Sophia is not joined with the Savior or Jesus according to the normal Valentinian view;[24] rather, she is united with her previous partner and thus confirms what has earlier been said about the firmness of the Pleromatic syzygy.

In addition to these specific features attached to the syzygy of Sophia, there are also other peculiar traits in the cosmogonical material of *Valentinian Exposition*. As Einar Thomassen has stated, *Val. Exp.* does not contain a typical Valentinian tripartition into material, psychic, and spiritual, nor does it have the idea of the division of Sophia.[25] All this suggests that the Valentinian Sophia myth *Val. Exp.* contains may very well be *sui generis*.

6 Concluding Remarks

Our survey of representative Sethian and Valentinian Sophia traditions clearly shows that there are both significant similarities and differences in the material. The clearest commonality in all the sources, both Sethian and Valentinian, is that Sophia is the last aeon in the Pleromatic hierarchy, and that her error leads to the birth of the world creator and the origin of the material world. In Sethian cosmogonical texts Sophia's error usually consists of her desire to create on her own, whereas in Valentinian traditions Sophia either seeks to understand, often out of an overflowing love but simultaneously out of presumptuousness, the inscrutability of the unknown God or to show respect to the Father of the All. Common to both traditions is that Sophia's attempt results in a failure or a deficiency in the Pleroma. In both cases the consequence is the birth of a world creator. In many Valentinian texts, the actual creator of the Demiurge is not Sophia but her lower counterpart, Achamoth, who comes into being as a corollary of the division of Sophia and remains outside the Pleroma, whereas Sophia is restored back to the Pleroma after her fall. The split of Sophia is clearly a secondary development in the tradition but not necessarily over against the Sethian version; rather it may be an earlier underlying Jewish tradition according to which Sophia has both a heavenly and an earthly appearance (e.g., 1 En. 42:1–2).

Can anything certain be said about the relationship between the Sethian and Valentinian Sophia traditions? It is very possible that both of them originate

24 Thomassen, "Valentinian Exposition," 665.
25 Thomassen, "Valentinian Exposition," 664–65.

from a common tradition, in which the Sophia of Jewish wisdom speculations is moved from proximity to God to the end of the aeonic hierarchy and Sophia's error results in the birth of a world creator. But there is no evidence indicating a clear priority of one tradition over the other. It is very possible that they represent two basically independent trajectories which may have had points of contacts. A good example of the possible mutual influence between the two traditions is the use of the aborted fetus as a symbol of frailty. In the *Hypostasis of the Archons* and *On the Origin of the World* the symbol is used in attribution with Yaldabaoth before he has come into being. In Irenaeus's Valentinian myth the same conspicuous metaphor is used of Achamoth before she has gained her strength (*Haer.* 1.4.1). It is quite certain that the texts or the traditions underlying them have influenced each other, but it is quite impossible to determine more precisely in which direction the influence has proceeded. Finally, it is important to notice that within the two major trajectories – Sethian and Valentinian – there may be variants which represent a more specific development of tradition. The Logos figure of the *Tripartite Tractate* is a good example of this. So is *Valentinian Exposition* with the special features it has in its portrait of Sophia. The fact that *Zostrianos*' Sophia is not at all engaged in creating a world creator also suggests that its Sophia myth is a result of an independent formation of tradition.

Bibliography

Attridge, Harold W. and Elaine H. Pagels. "The Tripartite Tractate: I,*5*: 51,1–138,27." In H. W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I* (*The Jung Codex*)*: Notes* (NHS 23; Leiden: Brill 1985), 39–135.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Logan, Alastair H. B. *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*. London: T. & T. Clark 1996.

MacRae, George W. "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth." *NovT* 12 (1970) 86–101.

Marjanen, Antti. "The Figure of Authades in the Nag Hammadi and Related Documents." In L. Painchaud and P.-H. Poirier (eds.), *Coptica – Gnostica – Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNHE 7; Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 2006), 567–581.

Pétrement, Simone. *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism*. Trans. C. Harrison. San Francisco: HarperSanFrancisco 1990.

978-90-04-41481-5

Poirier, Paul-Hubert. *La Pensée Première à la Triple Forme* (*NH XIII,1*). BCNHT 32. Québec: Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 2006.

Rasimus, Tuomas. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*. NHMS 68. Leiden: Brill 2009.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Thomassen, Einar. "The Tripartite Tractate: NHC I,5." In M. Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures* (San Francisco: HarperOne 2007), 57–101.

Thomassen, Einar. "A Valentinian Exposition with Valentinian Liturgical Readings: NHC XI,2 (Introduction)." In M. Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures* (San Francisco: HarperOne 2007), 663–666.

Turner, John D. "NHC XIII,*1*: Trimorphic Protennoia." In C. W. Hedrick (ed.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII* (NHS 28; Leiden: Brill 1990), 371–454.

Turner, John D. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. BCNHE 6. Québec: Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 2001.

Turner, John D. "Zostrianos: NHC VIII,1." In M. Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures* (San Francisco: HarperOne 2007), 537–588.

Williams, Michael A. "Sethianism." In A. Marjanen and P. Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'* (VCSup 76; Leiden: Brill 2005), 32–63.

CHAPTER 5

Fragments of an Early "Lost" Valentinianism: Irenaeus and the Gnostic Doctrinal Letter of Epiphanius, *Panarion* 31.5–6

Giuliano Chiapparini

The problematic and mysterious "Valentinian doctrinal letter" (VDL), transmitted by Epiphanius, *Panarion Haeresium* (*Pan.*) 31.5–6, is one of the few original documents from the school of Valentinus. In spite of its quality as a direct source,[1] an adequate critical edition has been lacking for a long time,[2] and the letter is considered entirely ancillary by scholars.[3]

One of the main causes of this situation is the uncertain dating of the letter. At present, almost nobody maintains the hypothesis that VDL is the work of Valentinus,[4] whilst it seems certain that it has to be attributed to some disciple.[5] However, the opinions on when this disciple operated are very discordant. On the one hand there are those who situate the letter in a very ancient period, close to Valentinus[6] or at least previous to Ptolemy,[7] others immediately after

1 The VDL is a direct source. In fact, the degree of reliability of sources in the original language, transcribed in the works of another author, is certainly not inferior to that of sources known only in translation and often of an uncertain date, like most of the tractates from Nag Hammadi. Their use, however, requires caution due to the possibility of adulteration.

2 Nautin, "Épiphane"; Dummer, "Zur Epiphanius-Ausgabe," 122. The editorial approach of Holl (1.390–95) is too invasive, with corrections, conjectures and expunctions that are often unjustified. The apparatus is sometimes incomplete or inaccurate, preventing complete knowledge of the manuscript tradition. A new edition is given in Chiapparini, *Divino senza veli.*

3 There are very few specific studies: Dibelius, "Studien"; Casey, "Note"; Visser, "Lehrbrief." The silence in the last half century has been broken only by Thomassen, *Spiritual Seed*, 218–30. The VDL is absent from collections such as Layton, *Gnostic Scriptures.* Newbold ("Valentinian Hymn," 1) already complained that this text was neglected; then Visser ("Lehrbrief," 27) and, more recently, Dunderberg (*Beyond Gnosticism*, 43).

4 However, still recently, Good, *Reconstructing*, 72 and Pini, *Epifanio*, 501 n. 29 do not exclude this hypothesis. Previously Cornarius, *Divi Epiphanii*, 49; Matter, *Histoire critique*, 2.63–64; Harnack, *Geschichte*, 178; Leisegang, *Gnosis*, 283–84; Foerster, *Von Valentin*, 91, 99.

5 Petavius, *Epiphanii Opera*, 96 (= PG 23, col. 481 n. 63); Pearson, *Vindiciae*, 2.46–47; Cotelier and Le Clerc, *SS. Patrum*, 359–60; Grabe, *Spicilegium*, 1.58; Preuschen, "Valentinus," 403.

6 Holl, *Epiphanius*, 1.390; García Bazán, *Gnosis*, 146–47 n. 113; Simonetti, *Testi gnostici*, 204.

7 Orbe, *Estudios valentinianos, II*, 333–34; Orbe, *Estudios valentinianos, IV*, 181.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_007

Ptolemy and Heracleon, therefore still by the end of the 2nd century.[8] However on the other hand, today the majority of scholars place the VDL at a rather late phase (in the mid-3rd century) in the development of Valentinianism.[9]

Leaving to others the discussion of the subjects regarding the different hypotheses of dating, with this contribution I intend to show that the doctrine contained in VDL was known to Irenaeus (second half of the 2nd century), who mentions it in *Adversus Haereses* (*Haer.*) 1.12.1–3.

1 Two Sources Compared

Let us then proceed with the comparison of the two sources. Following the text of Irenaeus, we will try to identify correspondences in VDL, bearing in mind that the heresiologist tends to adapt the terminology that was used by the main sources of the so-called "Grand Notice" (*Haer.* 1.1.1–8). The Valentinian variant that interests us is the one that Irenaeus attributes to the entourage of Ptolemy:

> Οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον <ἐμπειρότεροι> δύο συζύγους αὐτὸν ἔχειν λέγουσιν, ἃς καὶ διαθέσεις καλοῦσιν, Ἔννοιαν καὶ Θέλησιν. Πρῶτον γὰρ ἐνενοήθη τι προβαλεῖν, ὥς φασιν, ἔπειτα ἠθέλησε.
>
> The <more knowledgeable> followers of Ptolemaeus claim that he [Bythos] has two consorts, which they also call dispositions, Thought and Volition, because first he thought of what he would produce, as they say, then he willed it.
>
> IREN. *Haer.* 1.12.1; trans. UNGER, 53–54, with modifications

This doctrine differs from the one represented by the "Grand Notice"[10] and corresponds in many ways to that of VDL:

8 Sagnard, *Gnose valentinienne*, 120 and 565 n. 2; Quispel, "Original Doctrine," 43–73.

9 Dibelius, "Studien," 337–38; Casey, "Note," 40; Visser, "Lehrbrief," 34–36; Foerster, *Gnosis*, 303; Montserrat Torrents, *Gnósticos*, 1.287 n. 62; but above all, on the grounds of the relations with *Eugnostos* (NHC III,*3*; V,*1*) and *Soph. Jes. Chr.* (NHC III,*4*; Codex Berolinensis 8502), Tardieu, *Écrits gnostiques*, 60–61, 65–67; idem, "Collections," 128–31, also 389 (*contra* Good, *Reconstruction*, 72–75). Similarly, on the basis of the comparison with the doctrine of other tractates found in Nag Hammadi in a Coptic translation, such as the *Tripartite Tractate* (NHC I,*5*) and the *Gospel of Truth* (NHC I,*3* and XII,*2*), Thomassen, *Spiritual Seed*, 233–34 estimates that the VDL only contains some relics "of an earlier phase of Valentinian pleromatogony."

10 *Haer.* 1.1.1: Thought is identified with Silence and Charis, whereas there is no trace of Volition.

978-90-04-41481-5

> ὅτε γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα, … τότε ἡ ἐν αὐτῷ Ἔννοια ἠθέλησεν.
>
> When, in the beginning, the Self-father contained in himself the Entireties, … then the Thought, which is within him, willed.
>
> Epiph. *Pan.* 31.5.3

In both Irenaeus and VDL the name Thought (Ἔννοια) is used to indicate the companion of the first god. On the other hand, the second companion, whom Irenaeus calls Θέλημα or Θέλησις, appears in the VDL in another passage where she is explicitly called Βυθοῦ Θέλημα, "Volition of the Depths" (*Pan.* 31.5.8).

The key term "willed" (ἠθέλησεν, *Pan.* 31.5.3)[11] establishes a close relationship between the Thought of the Self-father (Depths) and its implementation by volition. The observation of Irenaeus, "as they say" (ὥς φασιν), suggests that ἠθέλησεν was probably the word used by his source, the same that we read in VDL.

In addition, a close relationship emerges between the verbal forms used and the nominal terms Thought and Volition. The relationship between ἠθέλησεν in VDL and Volition (Θέλησις in Irenaeus and Θέλημα in VDL) seems analogous to that found in Irenaeus between ἐνενοήθη and Thought (Ἔννοια).

In this way we may conclude that a connection exists between the two sources that cannot be coincidental, as it concerns not only the vocabulary, but the doctrine itself.

In addition, the object of Volition in the VDL is the production-manifestation of the Father of Truth (ἀνέδειξε τὸν Πατέρα τῆς Ἀληθείας, *Pan.* 31.5.5). Immediately after the passage quoted above, Irenaeus speaks of the production-manifestation of the pair formed by Father of Truth, here called Only-begotten, or Mind, and Truth:

> διὸ καὶ τῶν δύο τούτων διαθέσεων καὶ δυνάμεων, τῆς τε Ἐννοίας καὶ τῆς Θελήσεως, ὥσπερ συγκραθεισῶν εἰς ἀλλήλας, ἡ προβολὴ τοῦ τε Μονογενοῦς καὶ τῆς Ἀληθείας κατὰ συζυγίαν ἐγένετο. Οὕστινας τύπους καὶ εἰκόνας τῶν δύο διαθέσεων τοῦ Πατρὸς προελθεῖν, τῶν ἀοράτων ὁρατάς, τοῦ μὲν Θελήματος τὸν Νοῦν, τῆς δὲ Ἐννοίας τὴν Ἀλήθειαν.

11 For no apparent reason, Montserrat Torrents, *Gnósticos*, 1.286, Simonetti, *Testi gnostici*, 217, Williams, *Panarion*, 170, and Thomassen, *Spiritual Seed*, 219 do not translate ἠθέλησεν. Cf. on the contrary Dibelius, "Studien," 329, Leisegang, *Gnosis*, 289, Latte, *Religion der Römer*, 62, and Foerster, *Gnosis*, 303.

978-90-04-41481-5

> Hence from these two dispositions and powers, Thought and Volition, which had formed a kind of fusion, there came forth as from a conjugal union the emission of Only-begotten and Truth. These two proceeded as types and images from Father's two dispositions, the visible from the invisible, Mind from Volition, and Truth from Thought.
>
> IREN. *Haer.* 1.12.1; trans. UNGER, 54, with modifications

The pair of Father of Truth and Truth in VDL (*Pan.* 31.5.7, 6.1, 6.3) is the same as in Irenaeus. For the female part, both sources use the same name, i.e. Truth (Ἀλήθεια; 31.5.6–7, 6.1, 6.3–4). For the male part, Irenaeus seems to want to avoid creating confusion in the reader, reserving the name of Father for the first god[12] and using the name of Only-begotten (Μονογενής) or Mind (Νοῦς) for the second entity. Both names are attested in the VDL in addition to the preferred Father of Truth (Πατὴρ τῆς Ἀληθείας).[13]

Irenaeus emphasises the importance of the union (ὥστε συγκραθεισῶν εἰς ἀλλήλας) between Thought and Volition: the latter allows implementing what the former has at first only thought. This union is replicated in the subsequent "types and images" which form united couples such as Mind and Truth:

> καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ἐπιγενητοῦ Θελήματος ὁ ἄρρην εἰκών, τῆς δὲ ἀγενήτου Ἐννοίας ὁ θῆλυς, ἐπεὶ τὸ Θέλημα ὥσπερ δύναμις ἐγένετο τῆς Ἐννοίας. ἐνενοεῖτο μὲν γὰρ ἀεὶ ἡ Ἔννοια τὴν προβολήν, οὐ μέντοι γε προβαλεῖν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἠδύνατο, ἃ ἐνενοεῖτο. ὅτε δὲ ἡ τοῦ Θελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε ὃ ἐνενοεῖτο προέβαλε.
>
> So the image of Volition who had come into being was masculine, but the image of ingenerate Thought was feminine, since Volition became a kind of power of Thought. For Thought was always thinking of the emission but was not able by herself to bring forth what she thought of. When, however, the power of Volition supervened, then she emitted what she was thinking of.
>
> IREN. *Haer.* 1.12.1; UNGER, 54

12 There is no confusion in the VDL because the first god is called Self-father (Αὐτοπάτωρ: 31.5.3) or Greatness (Μέγεθος: 31.5.1, 5.4–5, 6.2, 6.4) or the Depths (Βυθός: 31.5.7–8, 6.1, 6.3–4).

13 Μονογενής: 31.5.9; Νοῦς: 5.1; Πατὴρ τῆς Ἀληθείας: 5.5, 6.1, 6.4.

In VDL as well this union (σύγκρασις)[14] between a female element (Ἔννοια) and a male one (Θέλημα), placed, just as in Irenaeus, from the beginning (ἐξ ἀρχῆς) inside the first god (ἐν ἑαυτῷ) (*Pan.* 31.5.3), is at the origin of the union between the "lights" (between "types and images" in Irenaeus),[15] i.e. of couples, and is necessary for the production of the subsequent "lights" by Father of Truth (Mind) and Truth:

> ἡ Ἀλήθεια … ἐθήλυνε τὸν Πατέρα ἑαυτῆς εἰς ἑαυτὴν καὶ συνῄεσαν ἑαυτοῖς ἀφθάρτῳ μίξει καὶ ἀγηράτῳ συγκράσει, καὶ ἀναδείκνυσι Τετράδα πνευματικὴν ἀρρενόθηλυν, ἀντίτυπον τῆς προούσης Τετράδος.
>
> Truth … softened her own Father towards her and they joined with one another in an incorruptible union and an unageing fusion, and <they> manifested a spiritual male-female Tetrad.
>
> EPIPH. *Pan.* 31.5.7; trans. THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 222

Indeed, when the Logos and Life couple, which belongs to the Tetrad, manifests the aeonic Decad, the relationship between their union and the initial divine Volition is made explicit:

> Λόγος καὶ Ζωή, καὶ αὐτοὶ τὸ τῆς αἰνέσεως ἀναπλάσαντες δώρημα, ἑαυτοῖς ἐκοινώνησαν (ἣν δὲ ἡ κοινωνία αὐτῶν τὸ θέλημα) καὶ συνελθόντες ἀνεδείξαντο Δεκάδα.
>
> Logos and Life also joined together to form a tribute of praise (their joining was Volition), and coming together they produced a Decad.
>
> *Pan.* 31.5.9; trans. THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 224, with a minor modification: "Volition" in place of "an act of will"[16]

The VDL therefore contains a specific protological doctrine where the acts of thinking and willing of the first god are distinct. Thought and Volition represent

14 Irenaeus uses a verbal form (συγκραθεισῶν), which in the VDL corresponds to the "union-fusion" of "type or image": 31.5.7, 6.9 (σύγκρασις) and 31.5.9, 6.1, 6.4 (Σύγκρασις).

15 In place of the usual Valentinian technical word "aeons," "lights" (φῶς/φῶτα) is used in VDL: 31.5.6, 5.8, 6.3, 6.5–6. The term αἰών is used exclusively for the first god: 31.5.3.

16 Cf. also 31.5.6: ἡ Σιγή, φυσικὴν ἑνότητα φωτὸς προενεγκαμένη σὺν τῷ Ἀνθρώπῳ (ἣν δὲ αὐτῶν ἡ συνέλευσις τὸ θέλειν), ἀναδείκνυσι τὴν Ἀλήθειαν ("Silence, having brought about a natural light-union together with Man [their coming together was an act of will], manifests Truth" [transl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 222]).

independent entities. From their union comes the subsequent divine manifestation which in classical Valentinianism is represented by the paired aeons. The union between the male-female couples corresponds to the initial union between Thought and Volition.

Irenaeus illustrates a very similar doctrine using the same terminology as the VDL for some key terms. However, he broadens the theme which in his eyes lent itself to more than one criticism, i.e. the distinction in the first god between the moment of thinking and the moment of willing.

Irenaeus interrupts the presentation of this Ptolemaic doctrine to go on to a refutation regarding exactly this theme. In conclusion, he controversially states:

> ὃς ἅμα τῷ ἐννοηθῆναι καὶ ἐπιτετέλεκε τοῦθ' ὅπερ ἐνενοήθη καὶ ἅμα τῷ θελῆσαι καὶ ἐννοεῖται τοῦθ' ὅπερ [καὶ] ἠθέλησεν, τοῦτο ἐννοούμενος, ὅτε θέλει καὶ τότε θέλων ὅτε ἐννοεῖται, ὅλος Ἔννοια ὤν, ὅλος Θέλημα [ὤν], ὅλος Νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν.
>
> He (i.e. the god of Irenaeus) has accomplished whatever he willed at the same time that he thought of it; and he thinks of whatever he wills at the same time that he wills it. Whatever he wills he thinks of, and whatever he thinks of he wills, since he is all thought, all will, all mind, all light, all eyes, all ears, the whole fountain of all good things.
>
> *Haer.* 1.12.2; UNGER, 54, with minor modifications

In emphasising the doctrine of the Great Church, Irenaeus resumes, correcting them, the key themes of the Ptolemaic doctrine which he described in *Haer.* 1.12.1. He insistently uses the technical vocabulary of his source, which is similar to what we find in VDL: ἐννοηθῆναι … ἐνενοήθη … θελῆσαι καὶ ἐννοεῖται … ἠθέλησεν … ἐννοούμενος … θέλει … θέλων … ἐννοεῖται … Ἔννοια … Θέλημα … Νοῦς … φῶς.[17] The central argument of the refutation is the statement that there is no temporal difference between divine thought and volition, as shown by the insistence on the temporal indications (ἅμα … ἅμα … ὅτε … τότε … ὅτε …).

For this reason, Irenaeus immediately afterwards (*Haer.* 1.12.3) resumes his presentation of the Ptolemaic doctrine, interrupted in *Haer.* 1.12.1, taking care to dwell on the temporal succession of the aeonic manifestation:

17 Epiph. *Pan.* 31.6.5: νοεῖν; 31.5.6: θέλειν; 31.5.2–4 and 31.6.5: Ἔννοια; 31.5.8–9: Θέλημα; 31.5.1: Νοῦς; 31.5.6, 5.8, 6.3, 6.5–6: φῶς.

<οἱ δὲ φρονιμώτεροι δοκοῦντες ἐκείνων εἶναι> τὴν πρώτην Ὀγδοάδα οὐ καθ' ὑπόβασιν ἄλλον ὑπ' ἄλλου αἰῶνα προβεβλῆσθαι <λέγουσι>, ἀλλ' ὁμοῦ καὶ εἰς ἅπαξ τὴν τῶν ἓξ αἰώνων προβολὴν ὑπὸ τοῦ Προπάτορος καὶ τῆς Ἐννοίας αὐτοῦ τετέχθαι, ὡς αὐτοὶ μαιωσάμενοι, διαβεβαιοῦνται.

Those, however, who are considered the more intelligent among them say that the first Ogdoad was not emitted by steps, one aeon by another; but, they assure us, the emission of the six aeons was all together and at one time by the First-Father and his Thought, as if they themselves had acted as midwives when these were being generated.

Haer. 1.12.3; UNGER 1992: 54

Irenaeus had previously interrupted the protological narration after the manifestation of the Only-begotten and Truth, i.e. after the initial Tetrad. He now resumes his discourse, referring to the last four aeons of the first Ogdoad,[18] and observes that, according to these Ptolemaic Valentinians, they were produced "all together and at one time" (ἀλλ' ὁμοῦ καὶ εἰς ἅπαξ) and not one couple from the other as in the principal narration of the Valentinian doctrine of *Haer.* 1.1.1.[19]

The last aeons of the first Ogdoad are also manifested simultaneously in the VDL:

ἡ Ἀλήθεια μητρικὴν προενεγκαμένη προυνικίαν, ἐθήλυνε τὸν Πατέρα ἑαυτῆς εἰς ἑαυτὴν καὶ συνῄεσαν ἑαυτοῖς, ἀφθάρτῳ μίξει καὶ ἀγηράτῳ συγκράσει καὶ ἀναδείκνυ<ου>σι Τετράδα πνευματικὴν ἀρρενόθηλυν, ἀντίτυπον τῆς προούσης Τετράδος (ἥτις ἦν Βυθὸς Σιγὴ Πατὴρ Ἀλήθεια). αὕτη δὲ ἡ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς Ἀληθείας Τετράς· Ἄνθρωπος Ἐκκλησία Λόγος Ζωή.

Truth, declaring her desire to be a mother, softened her own father towards her and they joined with one another in an incorruptible union and an unageing fusion, and <they> manifested a spiritual male-female Tetrad, a copy of the Tetrad existing beforehand (which was the Depths,

18 Cf. *Pan.* 31.6.2: ὁ τὰ πάντα περιέχων συνέσει τῇ ἀνυπερβλήτῳ, δογματίσας τε κληθῆναι ἑτέραν Ὀγδοάδα ἀντὶ τῆς προούσης αὐθεντικῆς Ὀγδοάδος. "The one who embraces all things in unsurpassable intelligence decided to call another Ogdoad as a counterpart of the previously existing original Ogdoad" (transl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 226); cf. also 31.6.3–4 and 6.7 (δεύτερα Ὀγδοάς, second Ogdoad). Cf. Irenaeus *Haer.* 1.5.2; also 1.1.1 and 3.4.

19 Only-begotten and Truth produce Logos and Life. Then Logos and Life produce Man and Church. Cf. also Hipp. *Ref.* 6.29.7.

> Silence, Father, Truth). And this is the Tetrad from Father and Truth: Man, Church, Logos, Life.
>
> EPIPH. *Pan.* 31.5.7; trans. THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 222

There appear to be two main differences with respect to *Haer.* 1.12.3: 1) Irenaeus states that six and not four aeons are produced together; 2) Irenaeus attributes this production to the first couple formed by First-Father and Thought and not to the second, i.e. Father of Truth and Truth.

However, it should be observed that the expression "the emission of the six aeons" (τὴν τῶν ἓξ αἰώνων προβολὴν) of *Haer.* 1.12.3 in the original text by Irenaeus probably did not include a mention of numbers, as the Latin translation shows: *aeonum emissionem*. The numerical indication, included in the reconstruction of the Greek text by Rousseau and Doutreleau even though it is absent in the Latin translation,[20] is owed to an addition by Epiphanius, who slightly modified the passage in Irenaeus:

> λέγει γὰρ τὴν πρώτην ὀγδοάδα οὐ καθ' ὑπόβασιν ἄλλον ὑπὸ ἄλλου αἰῶνα προβεβλῆσθαι, ἀλλ' ὁμοῦ καὶ εἰς ἅπαξ τὴν τῶν ἓξ αἰώνων προβολὴν ὑπὸ τοῦ Προπάτορος καὶ τῆς Ἐννοίας αὐτοῦ τετέχθαι, ὡς αὐτὸς μαιωσάμενος, διαβεβαιοῦται.
>
> He (i.e. Colorbasus)[21] says that the first Ogdoad has not been emitted in a descending series, one aeon by another. As though he had been their midwife himself he maintains that the emanation of the six aeons has been brought forth, at the same time and once for all, by First-Father and his Thought.
>
> Epiph. *Pan.* 35.1.3 [Holl, *Epiphanius*, 2.40]; trans. WILLIAMS, *Panarion*, 252, with minor modifications

In addition, in the parallel passage of the *Adversus Valentinianos* (*Val.*) by Tertullian, the whole first Ogdoad is produced simultaneously, a sign that in the original text by Irenaeus there was no indication of the number of aeons produced together:

> *nullum aeonem voluerunt alium ex alio per gradus revera Gemonios structum, sed mappa, quod aiunt, missa semel octoiugem istam et ex Patre et Ennoea eius excusam.*

20 Rousseau and Doutreleau, *Irénée, I*, 184–85.

21 The doctrine is attributed by Epiphanius to Colorbasus.

> They derive no aeon one from another in truly Gemonian steps. Instead, they say, in one fell swoop that octad burst from Father and his Thought.
>
> *Val.* 36.1 [Fredouille, *Tertullien*, 150]; trans. RILEY, *Tertulliani Adversus Valentinianos*, 116, with minor modifications[22]

The second difference, i.e. the presence in *Haer.* 1.12.3 of First-Father and Thought and not Father of Truth and Truth, disappears if we eliminate the unjustified correction of the text of the VDL made by Holl in his edition of Epiphanius.[23] In fact, all the codices have αὕτη δὲ ἡ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς Σιγῆς Τετράς· Ἄνθρωπος Ἐκκλησία Λόγος Ζωή, "and this is the Tetrad from Father and Silence: Man, Church, Logos, Life." Thus: Father and Silence and not Father and Truth. This is not, however, the first couple of the first Tetrad, as Irenaeus thought, nor an error by a copyist who transcribed Silence in place of Truth, as Holl conjectured, but the apparently unusual couple of Father of Truth and Silence. It has to be remembered that in VDL, the epithet Father is not attributed to the first god (Depths), but to the one that Irenaeus (and in some passages VDL as well: 31.5.9, 5.1) names as Only-begotten or Mind, i.e. Father of Truth.

The confirmation that the passage is to be understood as the manuscript tradition transmits it comes from VDL itself, which clearly says that, "the Father of Truth was with Silence" (ὁ Πατὴρ τῆς Ἀληθείας ἦν μετὰ τῆς Σιγῆς, 31.6.4). Indeed, Father of Truth, also called Man (31.5.5), is united with Silence to manifest Truth (31.5.6). Silence also subsequently continues to act through and inside Truth.[24] Therefore, the text of VDL is coherent both when it attributes the production of the second Tetrad to Father of Truth and Truth, and when it immediately afterwards in an apparently contradictory way attributes it to Father of Truth and Silence (31.5.7).

---

22 Tertullian makes explicit the concept of graduation (*per gradus*) in the pleromatic Valentinian world, which this particular group attenuates. According to Irenaeus this concept was due to a concern at the doctrinal level to lighten the responsibility of the first god in relation to the fall and evil, cf., for instance, *Haer.* 2.13.3 (a passage directly related to 1.12.1–3): *negantes quidem ipsum mundum fecisse, ut ne quidem pusillus putetur* ("They deny that he [i.e. the first god] created the world because they are afraid that he would be diminished"). For modern interpretations of the Valentinian doctrine in this sense, cf. Bianchi, "Religio-Historical Observations"; Cerutti, *Antropologia e apocalittica*, 110–30; Sfameni Gasparro, "Chaos e dualismo," 17–28; Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 299–325.

23 Holl, *Epiphanius*, 1.392. Cf. also Dibelius, "Studien," 330.

24 31.5.6: Truth was "like her mother Silence" (ὁμοία ἦν τῇ ἑαυτῆς μητρὶ Σιγῇ) and Silence "is inside" (ἡ ἐν αὐτοῖς) the lights it has produced, like Truth. On the correct interpretation of this passage or on the uselessness of hypothesising the existence of a lacuna after ἡ ἐν αὐτοῖς, cf. Orbe, *Estudios valentinianos, I*, 319 n. 42.

978-90-04-41481-5

In addition, the fact that Irenaeus replaces Silence (Σιγή) with Thought (Ἔννοια) is explained by the need to keep the terminological coherence with the previous lines: in relation to these followers of Ptolemy, Irenaeus never uses the term Silence to indicate the female companion of the first god.[25]

On the other hand, the presence of the epithet First-Father gives a warning light that Irenaeus used a source similar to the VDL, if not the VDL itself. Irenaeus is aware of the fact that this group of Ptolemaic Valentinians uses the epithet Father for Only-begotten or Mind, but comes across the couple Father and Silence and thinks that it is the first couple equivalent to the Depths and Thought. So he believes that for these Valentinians too, Father is an epithet of the first god.[26] To distinguish it from Only-begotten, also called Father, he therefore introduces the epithet First-Father (Προπάτωρ).

Irenaeus actually uses the term First-Father only in relation to Valentinian doctrines which use the epithet Father for Only-begotten or Mind.[27]

So Irenaeus in *Haer.* 1.12.1 uses the classic terms, i.e. Father for the first god and Only-begotten for the first male aeon derived from it. On the other hand, in *Haer.* 1.12.3, finding in his source a passage where Father is apparently used for the first god as well as for Only-begotten, Irenaeus is driven to mark the difference between First-Father and Father (of Truth), as also shown by the following explanation of the individual aeonic denominations:

> καὶ οὐκέτι ἐκ Λόγου καὶ Ζωῆς Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν, ἀλλ' ἐξ Ἀνθρώπου καὶ Ἐκκλησίας Λόγον καὶ Ζωήν φασι τετέχθαι εἰς τοῦτον τὸν τρόπον λέγοντες· ὅτε ἐνενοήθη <τι> προβαλεῖν ὁ Προπάτωρ, τοῦτο Πατὴρ ἐκλήθη. ἐπειδὴ δὲ ὃ προεβάλετο ἀληθὲς ἦν, τοῦτο Ἀλήθεια ὠνομάσθη. ὅτε οὖν ἠθέλησεν ἑαυτὸν ἐπιδεῖξαι, τοῦτο Ἄνθρωπος ἐλέχθη. οὓς δὲ προελογίσατο ὅτε προέβαλεν, τοῦτο Ἐκκλησία ὠνομάσθη. ἐλάλησεν ὁ Ἄνθρωπος τὸν Λόγον. οὗτός ἐστιν ὁ πρωτότοκος Υἱός. ἐπακολουθεῖ δὲ τῷ Λόγῳ καὶ ἡ Ζωή. καὶ οὕτως πρώτη Ὀγδοὰς συνετελέσθη.
>
> No longer do they say that Man and Church were generated by Word and Life, but Word and Life by Man and Church. They express it in the following manner. When First-Father thought of emitting something, this

25 However, Silence (Σιγή) is a frequently used word in VDL too (31.5.4, 5.6–7, 5.9, 6.1, 6.3–4, and 6.7) as an alternative to Thought.

26 The epithet Father is never used in VDL to indicate the first god; cf. also n. 12.

27 *Haer.* 1.1.1, 2.1, 2.6, 12.4, 13.6, 14.2, 14.7, 19.1. Note that the epithet First-Father (Προπάτωρ), derived from a doctrinal basis similar to that of VDL, is used by Irenaeus in the so-called "Grand Notice" only in the same passages where there is also Mind: *Haer.* 1.1.1 (twice), 2.1 (twice), and 2.6.

> something was called Father; since however what he emitted was true, it was given the name Truth; but when he wished to manifest himself, it was called Man. Those whom he first thought of emitting were given the name Church. Man spoke the Word; this is the first-born Son. But Life followed upon Word. And so the first Ogdoad was completed.
>
> *Haer.* 1.12.3; trans. UNGER, 54

The connection of this passage with *Haer.* 1.12.1–2 emerges clearly from the use of the same terminology (ἐνενοήθη, ἠθέλησεν)[28] and from the thematic sequence: there Irenaeus had interrupted the description with Mind-Truth and now resumes it from exactly this same couple, but with the name Father used in place of Mind as in VDL.

In addition, the theme of the criticism of *Haer.* 1.12.2, i.e. the distinction of different moments of action inside the divine, already picked up in the initial section of *Haer.* 1.12.3, is further discussed in depth in the section we are analysing. The insistence in this case too on the indications of time (ὅτε … ὅτε … ὅτε …) is clear: the different aeonic names, according to these Ptolemaeans, correspond to different, but simultaneous "actions," or *motus*, as Tertullian defines them in the parallel passage,[29] of the same sole first god.

This way of understanding the aeons should have been closer to the thought of Irenaeus, who judges these Valentinians belonging to the *scientiores* of the circle of Ptolemy[30] as *prudentiores*.[31]

The original Greek word corresponding to *prudentiores* has not come down to us. In their edition, Rousseau and Doutreleau conjecture φρονιμώτεροι.[32] If this were the original word, we would have a precise parallel with VDL:

28 The explanation of the name Thought (Ἔννοια) is implicit in the fact that it is First-Father who thinks (ἐνενοήθη).

29 *Val.* 36.1: *ex ipso denique rerum motu nomina gerunt* ("They [i.e. this group of Valentinians] derive names from the very motion of entities"). According to Tertullian the doctrine of Valentinus is similar, cf. *Val.* 4.2: *eam* (i.e. *Valentini viam*) *postmodum Ptolomaeus intravit, nominibus et numeris Aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat* ("Afterwards Ptolemy travelled the same path; he distinguished names and groups of aeons in individual entities, but placed apart from God, [entities] that Valentinus had included in the very godhead, as motions of feeling and volition").

30 Latin translation of *Haer.* 1.12.1 (Rousseau and Doutreleau, *Irénée, I*, 180).

31 Latin translation of *Haer.* 1.12.3 (Rousseau and Doutreleau, *Irénée, I*, 184). Cf. also Tert. *Val.* 36.1 (Fredouille, *Tertullien*, 150 *meliores*).

32 Rousseau and Doutreleau, *Irénée, I*, 185.

the addressees of the letter are indicated with exactly the same word.[33] Unfortunately the use of φρονιμώτεροι by Irenaeus is not certain, otherwise it would be an important clue.

On the other hand, the explicit mention by Irenaeus in *Haer.* 1.12.3 (οὐκέτι ἐκ Λόγου … ἀλλ' ἐξ 'Ανθρώπου …) of the modification of the aeonic order by these Valentinians presents a clear correspondence with VDL:

> αὕτη δὲ ἡ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς Σιγῆς Τετράς· Ἄνθρωπος Ἐκκλησία Λόγος Ζωή. Τότε τοῦ πάντα περιέχοντος Βυθοῦ θελήματι ὁ Ἄνθρωπος καὶ ἡ Ἐκκλησία πατρικῶν μνησθέντες λόγων συνήεσαν ἑαυτοῖς καὶ ἀναδεικνύουσι Δωδεκάδα προυνίκων ἀρρενόθηλυν … Μετέπειτα δὲ Λόγος καὶ Ζωή, καὶ αὐτοὶ τὸ τῆς αἰνέσεως ἀναπλάσαντες δώρημα, ἑαυτοῖς ἐκοινώνησαν (ἦν δὲ ἡ κοινωνία αὐτῶν τὸ θέλημα) καὶ συνελθόντες ἀνεδείξαντο Δεκάδα προυνίκων καὶ αὐτῶν ἀρρενοθηλύντων.
>
> And this is the Tetrad from Father and Silence: Man, Church, Logos, Life. Then, by the will of the Depths, who embraces everything, Man and Church, paying heed to instructions coming from their parents, joined with one another and manifested a Duodecad of male-female procreative (powers).… Thereafter Logos and Life also joined together to form a tribute of praise (their joining was an act of will), and coming together they produced a Decad of procreative (powers), who were male-female as well.
>
> 31.5.7–9; trans. THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 222 and 224[34]

Thus, VDL presents the same inversion between the two couples of the second Tetrad as is attributed by Irenaeus to the group of followers of Ptolemy in *Haer.* 1.12.3: Man and Church precede Logos and Life[35] and as a consequence

33 *Pan.* 31.5.1: Παρὰ φρονίμοις, παρὰ δὲ ψυχικοῖς, παρὰ δὲ σαρκικοῖς, παρὰ δὲ κοσμικοῖς, παρὰ δὲ τῷ Μεγέθει <…> Νοῦς ἀκατάργητος τοῖς ἀκαταργήτοις χαίρειν ("In the presence of the wise, the psychics, the carnal, the worldly, the Greatness <…> incorruptible mind greets the incorruptible ones"; transl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 218). The φρόνιμοι are the ἀκατάργητοι, but also the τέλειοι (cf. 31.5.5).

34 Cf. also 31.6.1 and 6.3. For the substitution of Truth by Silence, cf. above and n. 23.

35 The same inversion occurs in Iren. *Haer.* 1.14.3, 15.1–3 (but with variations) and Hipp. *Ref.* 6.51.5. However, as Epiphanius explains in *Pan.* 35.1.3–4 (about Colorbasus), the characteristic of the doctrine that we are analysing is not the inversion of the aeonic order, which is also maintained by others (ὡς οἱ ἄλλοι, i.e. the *scientiores* of *Haer.* 1.12.1), but the way in which the manifestation of the aeons and their name is explained.

the Duodecad also precedes the Decad, contrary to the classical Valentinian doctrine.[36]

This is not the place to investigate the motivations that lie at the origins of this modification of the aeonic order, even though Irenaeus suggests something.[37] It is sufficient for us to acknowledge that there is also an evident correspondence on this characteristic doctrinal element between what Irenaeus reports and VDL.

In addition, other parts of the passage of Irenaeus that we are analysing present correspondences with the text of the letter, such as the explanation of the aeonic names Truth and Man. Concerning Truth, the VDL explains that,

> Ἀλήθεια δὲ ὑπὸ τῶν τελείων οἰκείως ὠνομάσθη, ὅτι ἀληθῶς ὁμοία ἦν τῇ ἑαυτῆς μητρὶ Σιγῇ.
>
> Truth is the name appropriately given by the perfect, since she was truly like her mother Silence.
>
> 31.5.6; trans. THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 222

The correspondence between the explanation Ἀλήθεια-ἀληθὲς which we find in *Haer.* 1.12.3 and the explanation Ἀλήθεια-ἀληθῶς of VDL is clear.

The explanation of the epithet Man (Ἄνθρωπος) also corresponds to VDL, where the relationship between Father of Truth and the first god is clarified:

> καὶ αὕτη αὐτῷ μιγεῖσα ἀνέδειξε τὸν Πατέρα τῆς Ἀληθείας, ὃν οἰκείως οἱ τέλειοι Ἄνθρωπον ὠνόμασαν, ὅτι ἦν ἀντίτυπος τοῦ προόντος ἀγεννήτου.
>
> And she was united with him [i.e. the Greatness] and manifested the Father of truth, whom the perfect ones rightly name Man, because he was an antitype of the pre-existent unbegotten one.
>
> 31.5.5; trans. THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 220

This corresponds to what Irenaeus says in the passage cited above, where he significantly uses the verb ἐπιδεῖξαι, very close to the verbal expressions which is a characteristic of VDL.[38]

36 Iren. *Haer.* 1.1.1 and Hipp. *Ref.* 6.29.7 and 30.3.

37 When Irenaeus in *Haer.* 1.12.3 writes ἐλάλησεν ὁ Ἄνθρωπος τὸν Λόγον. οὗτός ἐστιν ὁ πρωτότοκος Υἱός he suggests that Logos (Word) should come after Man because it is a peculiarity of men to pronounce words.

38 Cf. seven times ἀναδεικνύναι in 31.5.5–9, 6.5, and 5.9.

We therefore feel that we have collected various clues that lead to the assumption that Irenaeus in *Haer.* 1.12.1–3, describing the *prudentiores* among the *scientiores* disciples of Ptolemy, gives evidence of the same variant of Valentinian doctrine as is contained in VDL.

2 Other Traces in Irenaeus

The variant of the *prudentiores* also emerges in other passages of *Adversus Haereses*. First, Irenaeus includes in the "Grand Notice" as alternatives to the most common names (Silence, Only-begotten) some of the names that we find in VDL, such as Thought (Ἔννοια)[39] and Mind (Νοῦς).[40] In particular, it is very significant that Irenaeus dwells on explicitly clarifying that Mind is also called Father (Πατήρ) by some Valentinians:

> τὸν δὲ Νοῦν τοῦτον καὶ Μονογενῆ καλοῦσι, καὶ Πατέρα, καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντων ..., Πατέρα πάντων τῶν μετ' αὐτὸν ἐσομένων.
>
> This Mind they also call Only-begotten, Father and Beginning of all things ... since he was Father of all who were to come after him.
>
> *Haer.* 1.1.1; trans. UNGER, 23[41]

Secondly, the whole aeonic protology of this Valentinian group is attacked by Irenaeus in an extensive section of the second book of *Haer.*[42] The terminology used is always the same, as in the following passage relative to Thought which precedes Mind:

> *Non capit igitur ex Bytho et Ennoia emissum esse Nun: verisimilius enim erat dicere eos, de Propatore et de hoc Nu emissam esse filiam Ennoiam.*
>
> Therefore it cannot be that Mind was produced by the Depths and Thought; it would be more truth-like for them to maintain that Thought was produced as the daughter of the First-Father and this Mind.
>
> *Haer.* 2.13.1

39 *Haer.* 1.1.1 (twice).

40 *Haer.* 1.1.1 (four times); 2.1–3 (five times); and 2.6. The aeonic lists of the Decad and of the Duodecad of *Haer.* 1.1.2 are also very close to those of VDL in 31.5.8–9 and 6.1.

41 So also *Haer.* 1.2.6 and 3.1.

42 *Haer.* 2.13.1–10. The passage has come down to us only in a Latin translation.

978-90-04-41481-5

In the final section of this passage, Irenaeus also deals with the variant attested in *Haer.* 1.12.3 and present in VDL, dwelling on the inversion of the order of appearance of the Man-Church and Logos-Life couples:

> *De ea autem quae est ex his secunda emissione Hominis et Ecclesiae, ipsi patres eorum falso cognominati Gnostici, pugnant adversus invicem, sua propria vindicantes, et malos fures semetipsos convincentes, aptabile esse magis emissioni dicentes, uti verisimile, ex Homine Verbum, sed non ex Verbo Hominem emissum: et esse Hominem Verbo anteriorem, et hunc esse qui est super omnia deus.*
>
> Again, as to the second production which proceeds from these [i.e. Mind-Father and Truth], that of Man and Church, their very fathers, falsely styled Gnostics, strive among themselves, each one seeking to make good his own opinions, and thus convicting themselves of being wicked thieves. They maintain that it is more suitable to the production as being, in fact, truth-like that Logos was produced by Man, and not Man by Logos; and that Man existed prior to Logos, and that this is he who is god over all.
>
> *Haer.* 2.13.10

Therefore, the Valentinian variant which has the inversion of the aeons of the second Tetrad is considered by Irenaeus as an older one, whoever the *patres* are,[43] in comparison to the variant represented by the "Grand Notice." This is an important indication with regard to the chronology of the development of Valentinian doctrine.

Thirdly, Irenaeus shows that he knows two distinct doctrines about the notion of Limit (Ὅρος). In the fuller version, Limit was produced by the first god through Only-begotten and Truth for the purpose of separating Sophia-Mother from Sophia-Enthymesis-Hysterema, before the production of the first Christ and of the Holy Spirit by the whole Pleroma.[44] According to a second version, however, Limit is a power of the Saviour, but the Saviour is the first product of the second Ogdoad, i.e. the Enthymesis of Sophia cast out of the Pleroma:

> ἡ γὰρ ἐξελθοῦσα δύναμις τοῦ Υἱοῦ, εἶναι δὲ ταύτην τὸν Ὅρον θέλουσιν, ἐθεράπευσεν αὐτὴν, καὶ τὸ πάθος ἐχώρισεν ἀπ' αὐτῆς. Τὸ δὲ <τὸν> Σωτῆρα τὸν

43 Here perhaps the *gnostikoi* who, according to Irenaeus, inspired Valentinus (cf. *Haer.* 1.30.15 but also 11.1) or the first Valentinian teachers?

44 *Haer.* 1.2.4–5 and 4.1. Cf. also Hipp. *Ref.* 6.31.5–7 and Epiph. *Pan.* 31.4.3–4.

978-90-04-41481-5

> ἐκ πάντων ὄντα τὸ πᾶν εἶναι, διὰ τοῦ λόγου τούτου, πᾶν ἄῤῥεν διανοῖγον μήτραν, δηλοῦσθαι λέγουσιν. ὃς τὸ πᾶν ὢν, διήνοιξε τὴν μήτραν τῆς Ἐνθυμήσεως τοῦ πεπονθότος Αἰῶνος [καὶ] ἐξορισθείσης ἐκτὸς τοῦ πληρώματος. ἣν δὴ καὶ δευτέραν ὀγδοάδα καλοῦσι.
>
> When the power of the Son (i.e. the Savior) went out – this they hold is the power of Limit – he healed her (i.e. the external Sophia) and removed the passion from her. Moreover, they assert that Savior, who was made from all things, is the All. This is proved by the following passage: All is the male who opens the vagina, for he, being the All, opened the vagina of Intention of the Aeon who suffered passion when she was cast out of the Pleroma. He also calls this second Ogdoad.
>
> *Haer.* 1.3.3–4; trans. UNGER, 29, with modifications[45]

This version, although Irenaeus tries to harmonize it with his main version,[46] corresponds to the one present in VDL. Indeed, the second Ogdoad, external to the Triacontad, provides the Pentad-Christ-Saviour with five powers, one of which is relative to the function of Limit (Ὁροθέτης):

> ὅλη δὲ ἡ Ὀγδοὰς … ἀνέδειξε Πεντάδα προυνίκων ἀθηλύντων, ὧν τὰ ὀνόματά ἐστι ταῦτα· Καρπιστὴς, Ὁροθέτης, Χαριστήριος, Ἄφετος, Μεταγωγεύς.
>
> The whole [i.e. second] Ogdoad … manifested a Pentad of procreative all male (powers), whose names are: Liberator, Limit-setter, Grateful, Released, Conveyor.
>
> *Pan.* 31.6.9; trans. THOMASSEN, *Spiritual Seed*, 229–30, but with Pentad, not "pentad."

The Pentad plays the role which in the principal source of Irenaeus is attributed to Limit (Ὅρος), so much so that Limit is also given five other epithets, three of which correspond exactly to those found in VDL.[47]

---

45 Cf. also 1.3.5. The passage quoted by Irenaeus is Luke 2:23 on the basis of Exodus 13:2–15 (about firstborn sons), and is to be understood as "All is the male who (at birth) opens (first) the vagina."

46 For example, when Irenaeus adds that the Saviour was he "who was made from all things," he tries to align this doctrine with that of *Haer.* 1.2.6.

47 *Haer.* 1.2.4. Here Limit is also called Cross (Σταυρός), Redeemer (Λυτρωτής), and, exactly as in VDL, Liberator (Καρπιστής), Limit-setter (Ὁροθέτης) and Conveyor (Μεταγωγεύς). The other two epithets in the doctrine of VDL can be hypothesised as having been neglected by Irenaeus to keep the number of five, which in our letter is formalized explicitly as a Pentad.

978-90-04-41481-5

Lastly, one other detail must be reported: Irenaeus observes that Limit is "without a feminine component" (ἀθήλυντος):[48] this information corresponds literally to what we can read in VDL about the components (ἀθήλυντοι) of the Pentad.[49]

Irenaeus therefore tries to merge different sources: the first distinguishes Limit, coming from the first god, from Jesus-Christ-Saviour, derived from the whole Pleroma.[50] The second source, on the other hand, presents Jesus-Christ-Saviour as produced by the second Ogdoad and with five powers.[51] These male powers correspond to the five male components of the Pentad of VDL, the names of which are adapted to the soteriological functions of the Saviour.

3 Conclusions

On the basis of the elements collected, we believe that it is possible to assert that the doctrine in VDL is related to that of one of the secondary sources used by Irenaeus in his *Adversus Haereses*. Some details even suggest the hypothesis that he had a text very similar to our letter[52] before his eyes.

48 *Haer.* 1.2.4: Ὁ δὲ Πατὴρ τὸν προειρημένον Ὅρον ἐπὶ τούτοις διὰ τοῦ Μονογενοῦς προβάλλεται ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ, ἀσύζυγον, ἀθήλυντον ("Father, by means Only-begotten, emitted the above-mentioned Limit as part of no conjugal couple, without a female component" [Unger, 26, with modifications]). Irenaeus, whilst he illustrates the principal version of the doctrine of the Limit, uses elements belonging to the secondary version for purposes of uniformity.

49 *Pan.* 31.6.9: ὅλη δὲ ἡ Ὀγδοὰς … ἀνέδειξε Πεντάδα προυνίκων ἀθηλύντων.

50 *Haer.* 1.2.4, 2.6 and 3.1.

51 *Haer.* 1.3.3–4. In *Haer.* 1.3.3 (δύναμις τοῦ Υἱοῦ, εἶναι δὲ ταύτην τὸν Ὅρον θέλουσιν) the connection Limit-Saviour is explicit, whereas in 1.2.4 and 3.1 the relationship between Limit and the other five names is clarified.

52 Thomassen, *Spiritual Seed*, 219–21 argues that the current epistolary form is not original: the "basic document" is supposed to be a theological treatise, but at a later stage at least one hand, if not two, radically changed it until it took the current epistolary form. However, the recognition of the doctrinal, lexical and stylistic uniformity of the letter lead to considering improbable a heavy modification of the basic document. For a more detailed analysis, see Chiapparini, *Divino senza veli*, 61–66. However, we observe that sometimes a close link between lexical elements in the "basic document" and the "additions" is evident and leads us to believe that the one cannot have been written without the other. Cf. *Pan.* 31.5.6, where a subtle distinction is made between ὅμοιος, signifying ontological equality (about the relationship between Truth and Silence), and ἴσος, indicating quantitative equality (about the division of the lights into male and female components). Furthermore, in both the "basic document" and the "glosses," the same stylistic characteristics are found, in particular the frequent use of puns, especially with demonstrative

However, we restrict ourselves to maintaining that the doctrine of VDL can be dated to the second half of the second century, before the *Adversus Haereses*.[53]

This will naturally allow us to approach the study of the relations between our letter and other texts such as *Eugnostos* and *Sophia Jesu Christi*, on new grounds.[54]

In addition, I believe that the fragments of this "lost" Valentinian doctrine, found in VDL and in some passages of *Adversus Haereses*, can contribute to a better understanding, if not of the original thought of Valentinus, at least of the development of early Valentinianism.[55]

Bibliography

Bianchi, Ugo. "Religio-Historical Observations on Valentinianism." In B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978: Volume I: The School of Valentinus* (SHR 41; Leiden: Brill 1980), 103–117.

Casey, Robert Pierce. "Note on Epiphanius *Panarion* xxxi 5–6." *JTS* 29(113) (1927) 34–40.

Cerutti, Maria Vittoria. *Antropologia e apocalittica*. Storia delle religioni 7. Rome: "L'Erma" di Bretschneider 1990.

adjectives and pronouns; cf. 31.5.6 δι' ἑαυτῶν καὶ ἡ ἐν αὐτοῖς … τοῖς ἐξ αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ; 5.7 ἑαυτῆς εἰς ἑαυτὴν … ἑαυτοῖς; 6.5 πράσσῃ … οὐ πράσσει; 6.7 τοῦτο … αὐτὴν … αὐτῇ.

53 If *Haer.* 1.12.1–3 were written by Irenaeus using previous heresiological sources, as hypothesized by Thomassen (*Spiritual Seed*, 10 and 19–20), the dating would move towards the middle of the 2nd century rather than towards the end. On the other hand, we cannot completely rule out that the production of the first book of *Haer.* can also be situated a few years before the traditional date of 180; cf. Kalvesmaki, "Original Sequence"; Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico*, 21–37.

54 Scholars have identified some "parallel passages." The first: *Pan.* 31.5.4 and *Soph. Jes. Chr.* NHC III,*4* 112:8–10; BG 8502,3 113:16–18; *Eugnostos* NHC III,*3* 88:9–11 and NHC V,*1* 15:21–23 (Parrott, 156–57). The second parallel: *Pan.* 31.5.6 and *Eug.* NHC III,*3* 83:19–20; the parallel passage in NHC V,*1* 12:1–2 is incomplete, and does not appear in *Soph. Jes. Chr.* (Parrott, 123–24). There is also *Pan.* 31.5.2, *Eugnostos* NHC III,*3* 71:13–18 and *Soph. Jes. Chr.* NHC III,*4* 94:5–10 (Parrott, 50–51). For the precedence of *Eug.* and *Soph. Jes. Chr.* compared to VDL, see Logan, "Epistle"; Tardieu, *Écrits gnostiques*, 47–67; Tardieu, "Collections," 128–31. The opinions of Orbe, *Estudios valentinianos, I*, 63 and n. 27; 296 n. 11; 456 n. 13, and Scholten, *Martyrium*, 248–52 are different. Pasquier, *Eugnoste*, 205–7 mentions the possibility that Irenaeus was aware of some doctrines common to VDL and *Eugnostos*.

55 Many thanks to Professor Giovanni Casadio (University of Salerno) and Professor Einar Thomassen (University of Bergen) for their suggestions and encouragement.

978-90-04-41481-5

Chiapparini, Giuliano. *Il divino senza veli. La dottrina gnostica della 'Lettera valentiniana' di Epifanio, Panarion 31,5–6. Testo, traduzione e commento storico-religioso*. Studia Patristica Mediolanensia 29. Milan: Vita e Pensiero 2015.

Chiapparini, Giuliano. *Valentino gnostico e platonico. Il Valentinianesimo della 'Grande Notizia' di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 126. Milan: Vita e Pensiero 2012.

Cornarius, Janus. *Divi Epiphanii Episcopi Constantiae Cypri contra octoaginta haereses opus, Pannarium sive arcula, aut capsula Medica appellatum, continens libros tres, & tomos sive sectiones ex toto septem*. Paris: Carola Guilliar 1544.

Cotelier, Jean-Baptiste, and Jean Le Clerc. *SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi opera, vera, et supposititia*. Antwerp: Huguetanorum sumptibus 1698.

Dibelius, Otto. "Studien zur Geschichte der Valentinianer. II: Der valentinianische Lehrbrief (Epiphanius XXXI c. 5 und 6)." *ZNW* 9 (1908) 329–340.

Dummer, Jürgen. "Zur Epiphanius-Ausgabe der 'Griechischen Christlichen Schriftsteller'." In J. Dummer et al. (eds.), *Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung* (TU 133; Berlin: Akademie-Verlag 1987), 119–125.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Foerster, Werner. *Die Gnosis. I: Zeugnisse der Kirchenväter*. (Die Bibliothek der Alten Welt. Reihe Antike und Christentum.) Zürich and Stuttgart: Artemis 1969.

Foerster, Werner. *Von Valentin zu Herakleon: Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis*. BZNW 7. Giessen: Alfred Töpelmann 1928.

Fredouille, Jean-Claude. *Tertullien: Contre les Valentiniens*. SC 280. Paris: Les Éditions du Cerf 1980.

García Bazán, Francisco. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Ediciones Universitarias Argentinas 1978.

Good, Deirdre J. *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*. SBLMS 32. Atlanta, GA: Scholars Press 1987.

Grabe, Johann-Ernst. *Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum post Saeculi Christum natum I, II & III*. 2 vols. Oxford: Chr. Henry Owen & Sheldon 1698–1700.

Harnack, Adolf von. *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius: I: Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Leipzig: J. C. Hinrichs 1893. Repr. Leipzig: J. C. Hinrichs 1958.

Holl, Karl. *Epiphanius*. 3 vols. GCS 25, 31, 37. Leipzig: J. C. Hinrichs 1915, 1922, 1933.

Kalvesmaki, Joel. "The Original Sequence of Irenaeus, 'Against Heresies' 1: Another Suggestion." *JECS* 15 (2007) 407–417.

Latte, Kurt. *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1927.

978-90-04-44481-5

Layton, Bentley. *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*. Garden City, NY: Doubleday 1987.

Leisegang, Hans. *Die Gnosis*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1924.

Logan, Alastair H. B. "The Epistle of Eugnostos and Valentinianism." In M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 3rd–8th 1979* (NHS 17; Leiden: Brill 1981), 66–75.

Matter, Jacques. *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*. 2 vols. Paris and Strasbourg: F. G. Levrault 1828.

Montserrat Torrents, José. *Los Gnósticos*. Biblioteca clásica Gredos 59, 60. 2 vols. Madrid: Editorial Gredos 1983.

Nautin, Pierre. "Épiphane de Salamine." *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 15 (1958) 631.

Newbold, William Romain. "A Syriac Valentinian Hymn." *JAOS* 38 (1918) 1–33.

Orbe, Antonio. *Estudios valentinianos. I: Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Analecta Gregoriana 99. Rome: Pontificia Università Gregoriana 1958.

Orbe, Antonio. *Estudios valentinianos. II: En los albores de la exégesis iohannea* (*Ioh. I, 3*). Analecta Gregoriana 11. Rome: Pontificia Università Gregoriana 1955.

Orbe, Antonio. *Estudios valentinianos. IV: La teología del Espíritu Santo.* Analecta Gregoriana 158. Rome: Pontificia Università Gregoriana. 1966.

Parrott, Douglas M. (ed.). *Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081:* Eugnostos *and* The Sophia of Jesus Christ. NHS 27. Leiden: Brill 1991.

Pasquier, Anne. *Eugnoste. Lettre sur le dieu transcendant* (*NH III, 3 et V, 1*)*: Commentaire* BCNHT 33. Québec: Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 2010.

Pearson, John. *Vindiciae Epistolarum S. Ignatii*. 2 vols. Cambridge and London: Typis J. Hayes and G. Wells & R. Scott 1672.

Petavius, Dionysius. *Epiphanii Opera omnia*. Paris: Michael Sonnius, Claudius Morellus et Sebastianus Cramoisy 1622.

Pini, Giovanni. *Epifanio di Salamina. Panarion. Libro primo*. Brescia: Morcelliana 2010.

Preuschen, Erwin. "Valentinus, Gnostiker." *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 20 (1908) 395–417.

Quispel, Gilles. "The Original Doctrine of Valentine." *VC* 1 (1947) 43–73.

Riley, Mark Timothy. *Q. S. Fl. Tertulliani Adversus Valentinianos. Text, translation, and commentary*. Diss. Stanford University 1971.

Rousseau, Adelin, and Louis Doutreleau. *Irénée de Lyon: Contre les hérésies: Livre I: Texte et traduction*. SC 264. Paris: Les Éditions du Cerf 1979.

Rousseau, Adelin, and Louis Doutreleau. *Irénée de Lyon: Contre les hérésies: Livre II: Texte et traduction*. SC 294. Paris: Les Éditions du Cerf 1982.

Sagnard, François-M.-M. *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée.* Paris: J. Vrin 1947.

Scholten, Clemens. *Martyrium und Sophiamythos in Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi.* JAC, Ergb. 14. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1987.

Sfameni Gasparro, Giulia. "Chaos e dualismo: esempi della dialettica chaos-kosmos nello gnosticismo." *Cassiodorus* 2 (1996) 9–40.

Simonetti, Manlio. *Testi gnostici in lingua greca e latina.* Turin: Fondazione Lorenzo Valla and Arnoldo Mondadori Editore 1993.

Tardieu, Michel. "Collections retrouvées avant 1945." In M. Tardieu and J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique. I: Histoire du mot "gnostique". Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945* (Initiations au christianisme ancien; Paris: Les Éditions du Cerf/CNRS 1986), 65–138.

Tardieu, Michel. *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*. Sources gnostiques et manichéennes 1. Paris: Les Éditions du Cerf 1984.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Unger, Dominic J. *St. Irenaeus of Lyons: Against the Heresies Book 1*. Ancient Christian Writers 55. Mahwah, NJ: Paulist Press 1992.

Visser, Anne Jippe. "Der Lehrbrief der Valentinianer." *VC* 12 (1958) 27–36.

Williams, Frank. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I* (*sects 1–46*). NHMS 35. Leiden: Brill 1987.

978-90-04-44481-5

CHAPTER 6

Flavia's Neighborhood: Further Evidence for a Second-Century Christian Group on the Via Latina

H. Gregory Snyder

This article represents a continuation and a capstone of several articles on the "Valentinian Inscriptions," two funeral epitaphs recovered from the southeastern suburbs of Rome, along the Via Latina. The first of these articles examined the inscription known as NCE 156, and concluded that previous arguments for a second-century date, based on certain paleographic traits, were in fact sound.[1] I claimed that the inscription was a funeral epitaph, not a "baptismal inscription," as has sometimes been advanced, and that it owes a clear debt to the "tragic wedding trope" familiar from Hellenistic funeral poetry, as well as to Valentinian ideas about the "bridal chamber." In a second article, on the Flavia Sophe inscription, archival evidence about the discovery was presented, the text of the inscription examined, and new reconstructions proposed.[2] Given the theological and literary affinities between the two inscriptions, as well as their similar location around Mile III of the Via Latina, I argued that a second-century date was a possible and reasonable assumption for the Flavia Sophe stone as well. Both of these epitaphs were commissioned by Christians with remarkably high literary sensibilities, who also used bridal chamber imagery familiar from Valentinian theology as part of their mortuary rituals.

In the present article, I return to a question that did not receive adequate treatment in previous pieces: if Flavia was buried here, along the Via Latina, does it follow that she also lived in this neighborhood? Can we reasonably infer the presence of a Christian community in this area? It is by no means certain that people were buried in the areas where they lived; in fact, in an earlier period, burials took place precisely where people did *not* live, outside the boundaries of the city: people of means in monumental tombs along the margins of major roads, with those of lesser means in less capacious and prominent

1 Snyder, "Second-Century Christian Inscription."
2 Snyder, "Discovery and Interpretation"; also "Bed, Bath, and Burial."

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_008

locations. Reflecting on the cluster of Valentinian remains in the area, Peter Lampe makes the following proposal:

> Where did Flavia Sophe, Iulia Evaresta as well as the users of the small private catacomb "Cava della Rossa" live? Who usually buried their dead along the Via Latina? For the inhabitants of the Caelius [sic] hill the next largest main roads leading out of the city were the Via Labicana and the Via Latina. The Caelius hill, which stretches between the two streets, was a quarter where wealthy and well-to-do people lived.... It is possible that our heretics buried along the Via Latina lived on the Caelius hill and were well-to-do.[3]

The "well-to-do" part of this claim seems probable, given the high literacy on display in the inscription and the environs where it was discovered. While Flavia's *familia* may have lived on the Caelian Hill, as Lampe suggests, I will argue that it is more likely, given the nature of her burial site, that she and the family with which she was connected lived in this very neighborhood, in a suburban villa around Mile III on the Via Latina. Accordingly, the family would have shared in the day-to-day life and social relations that typified the neighborhood, and when it came to burial, the household and its network of dependents and friends would have celebrated their rituals here, before burying their dead on the grounds of their property. In this regard, they are exactly like owners of other suburban villas in the immediate area, who buried their dead in close proximity to their homes.

We know where the Flavia Sophe inscription was recovered, based on a short book by Lorenzo Fortunati, who discovered it in 1858.[4] The general area of the find lies in the Parco archeologico delle Tombe della Via Latina, situated in the suburbs of Rome, some three miles distant from the Aurelian Wall. The point of discovery lies close to the so-called "Tomb of the Valerii," a reconstructed two-story structure standing amidst a complicated built environment.

While the details of the reconstruction, made in 1869, are somewhat uncertain, the existence of a two-story "*a tempietto*" style building is beyond question. Other examples – the Tomb of the Barberini and the Tomb of the Baccelli – can be found within the confines of the park.[5] Though a villa that once belonged to the *familia Valerii* lay directly across the street (see below),

3 Lampe, *From Paul to Valentinus*, 311–12.

4 Fortunati, *Relazione generale*.

5 The remains of a *villa rustica* with an adjoining second-century *a tempietto* tomb were found at Mile 2.5, before the Via Appia Nuova crosses the Via Latina (Montella, "Mile III," 158–59).

FIGURE 6.1 Tomb of the Valerii (so-called), on the Via Latina
PHOTO BY AUTHOR

there is no direct evidence that the tomb belonged to them, as no inscriptions bearing names were discovered within it. Based on brick stamps, construction of the tomb took place around 160–70 CE. Given this date, it is more likely that the tomb belonged to the *familia Servilii*, the owners of the villa at this point in time.[6]

6 Credit for this observation goes to Barbara Borg, *Crisis and Ambition*, 146.

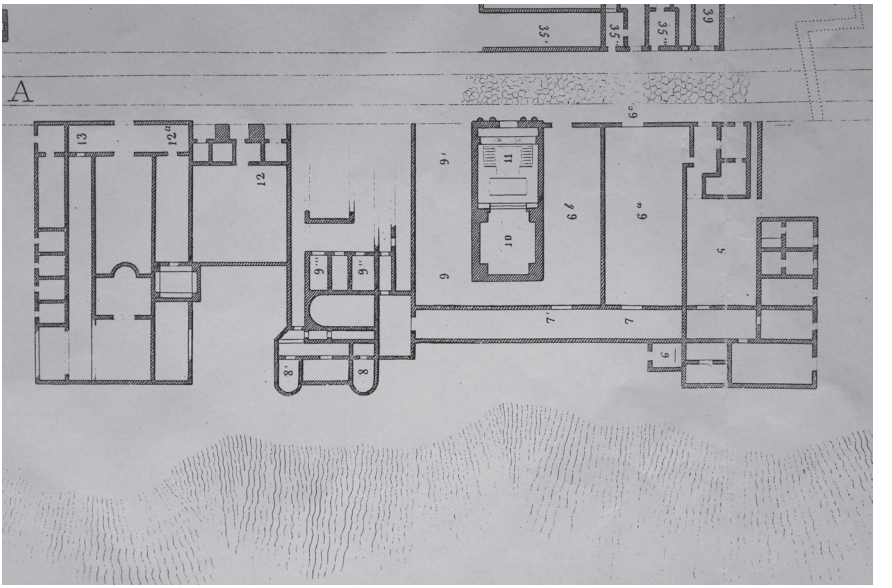


FIGURE 6.2 Schematic from the end pages of Fortunati's *Relazione generale*; the two-story structure is number 10

As for the discovery of the inscription, Fortunati describes the find with reference to a general schematic appearing in the end pages of *Relazione generale*, the relevant portion of which is reproduced here.

In his running narrative, Fortunati tells how, in the area marked 12, he discovered pieces of a large sarcophagus, fragments of terracotta *ollae* for ashes, and several funeral monuments, among them, a marble altar dedicated by Fabia Spatalis for her patron, Q. Fabius Glyptus, along with a separate marble tablet for Fabia herself.[7] Then:

> Proceeding a little further: near to the right curb of the road at no. 12 [12a seems to be meant], I uncovered a great cistern of ashes. I say "cistern" because those ashes were deposited in the middle of a square area formed with enormous pieces of peperino. Among those ashes were recovered many pieces of terra cotta and glass vases, some of them in one piece. Those ashes were the mortal remains of a multitude of persons all deposited here together. However, no tombstones or fragments were recovered

7 *Relazione generale*, 43; the inscriptions are CIL 6, 17535, 17628, 19868.

FIGURE 6.3 Terra cotta sarcophagus in the storage area of the Sepolcro di Pancrazi
PHOTO BY AUTHOR

> here. A short distance from this place, labeled No. 13 in the plan, I found a large fragment of stone with a Greek inscription, near a terra cotta chest.[8]

The large fragment is the Flavia Sophe inscription; the "terra cotta chest" refers to an unornamented terra cotta sarcophagus. Until recently, a few examples of such boxes could be found in the covered area above the Tomb of the Pancratii, just across the street.

It would have been helpful if Fortunati had described Room 13 and its immediate environs in greater detail, but he drifts away to other subjects. His perusal of the room seems to have been somewhat incomplete, as a large fragment belonging to the inscription was discovered a few days later by the Jesuit archaeologist and art historian, Raffaele Garrucci, who served as an advisor to Fortunati in the course of his excavations.[9]

8 *Relazione generale*, 43.

9 This fragment was lost for many years, and known only from a rubbing made by Garrucci. It was finally re-discovered in the magazzino of the Museo Nazionale Romano and reunited with the main slab in 2000.

In the absence of a controlled excavation, we cannot be certain whether the inscription was discovered *in situ*, and it is wise to remain cautious. While Fortunati's account assures us as to the site of discovery, it must be asked whether the stone was moved at some point earlier on in its history.[10] Several arguments help to alleviate concerns about whether the stone was brought in from elsewhere. First, Fortunati's comments about the "cistern of ashes" in 12a and the absence of other stones indicate that this was a cremation site where bodies were burned, perfumes and libations cast into the flames, and the remains left in place. It does not appear to have served as a lime kiln; such places are found in the area and Fortunati identifies them as such. Had there been a lime kiln in a nearby room with burned fragments of stone in it, we might suspect that the inscription was brought here to be reduced to lime. Second, the presence of burial remains in an adjoining room indicates that the building in which it was found was dedicated to funerary purposes. In addition to the *bustum* in 12a, where bodies were ritually burned and the remains left in place, subterranean chambers found elsewhere in the building give further proof of the burial purposes to which the area was devoted. Finding a funeral epitaph in such an environment makes sense. Third, both sides of the stone are dedicated to the same person: it is not a matter of a stone re-used for a different person and moved in the process. Fourth, this single burial stone was found in the company of a single burial container. Had there been no burial container, the possibility that the inscription was removed from its original location increases. The most economical explanation for all these facts is that the inscription and the box belong together and that they were discovered roughly *in situ*. The only argument ever offered for the stone having been displaced was given by Orazio Marucchi in 1903. Marucchi thought the stone had been moved because the area in which it was found was "pagan," while the stone itself is manifestly Christian, a statement that has been simply repeated in the literature ever since.[11] But such fastidious separation between "pagan" and "Christian" reflects outmoded classificatory schemes in force at the end of the nineteenth century rather than the actual mixing between Christians and their neighbors in the second century.

Taken in conjunction with the sophisticated verse inscription that accompanied it, the modest burial container raises an interesting question. Normally, a finely crafted – and expensive – funeral epitaph would have gone along with a carved marble sarcophagus. A terra cotta box would have been a surprising

10 The question of whether the inscription was discovered *in situ* is treated in greater detail in Snyder, "Discovery and Interpretation," 12–14.

11 E.g., "Via Latina," *LTURS* 3:157; see also Snyder, "Discovery and Interpretation," 12–13.

choice for the *domina* of an expensive suburban villa in this period.[12] Flavia Sophe may have been a member of the extended *familia* but of lesser status, but this would still not explain the highly literary inscription. It remains a possibility that the inscription originally pertained to a sarcophagus that was removed and reused. But it may also be the case that the terra cotta sarcophagus was a theological statement: the mortal, physical body, now put aside, is a matter of relative indifference. An impressive marble sarcophagus would send the wrong message, as if the body itself were worthy of such attention. Or the earthenware container might have signaled a conviction that death was merely transitional: terra cotta sarcophagi were sometimes used for the temporary storage of bodies. Arrius Alphius, a freedman of Arria Fadilla, the mother of Antoninus Pius, made the following appeal to the priestly authorities in the year 155:

> The circumstances are that I lost my wife and son some time ago and, because I had very little money, I buried them in a clay coffin – until such time as the tomb was built in the place I had bought on the Flaminian Road, between the second and third milestones as you go out of the city, on the left hand side of the road, in the tomb under the custodianship of Flavia Thumele, in the burial ground belonging to Marcus Silius Orcilius. Therefore I beg you, my lord, to allow me to put their bodies in that same place in a marble sarcophagus that I have just bought, so that when I die I can be laid there next to them.[13]

In Alphius's case, the terra cotta container was provisional and temporary. The people who buried and memorialized Flavia may have been thinking in similar terms, though in a theological key: the body, like the clay vessel that now holds it, is also provisional and temporary. In *The Gospel of Philip*, "earthenware vessel" is used as a metaphor for the material body.[14] The image probably owes a debt to 2 Cor 4:7, where Paul also likens the body to an earthenware container (σκεῦος ὀστράκινος), arguing that the power of God shines forth more brilliantly given the humble vessel. A marble sarcophagus might give the impression of finality: that the burial container is a final resting place. But quite at odds with these typical sentiments, the reverse side of the inscription rebukes the earth: "Earth, why do you marvel at this sort of body? Are you frightened?"

12 In private communication, Barbara Borg has mentioned to me that in an earlier period, terra cotta sarcophagi can be found even in senatorial tombs.

13 *CIL* 6, 2120 = *ILS* 8380; translation from Beard, North, and Price, *Religions of Rome*, 2:201.

14 Twice in *Gos. Phil.* 63:5–10. On the trope, see Lewis, "*Apolytrosis*," 235.

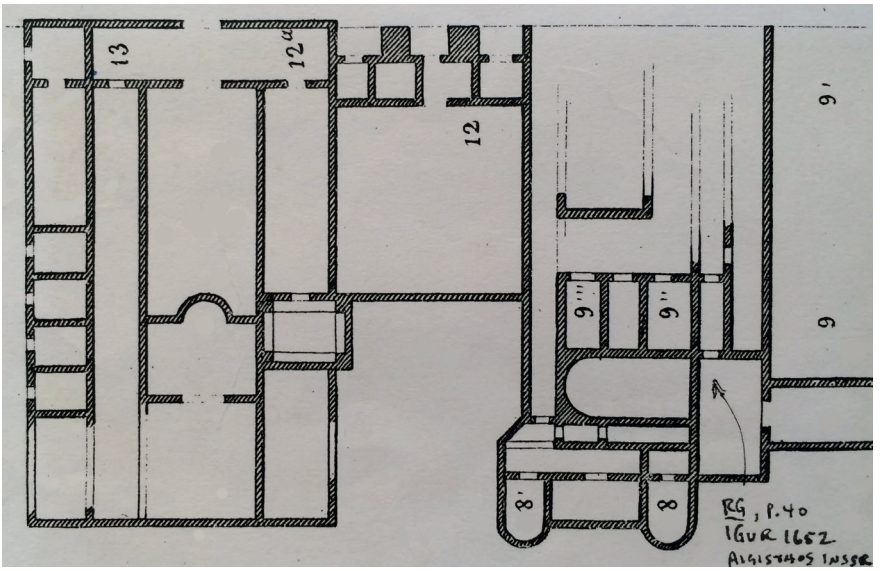


FIGURE 6.4 Detail of Fortunati's schematic in *Relazione generale*

The inscription might be seen as addressing the actual terra cotta container: this earthenware box and the earth from which it comes do not quietly envelop and reabsorb Flavia's body; instead, they recoil in amazement. So it may be that from a theological perspective, the sophisticated verse inscription and the simple earthen container should be understood as an ensemble.

What more can be said about the building where the inscription was discovered? Unfortunately, the structure has not been excavated under controlled conditions. The schematics seen in Figure 6.2 are from Fortunati's 1859 publication, and while Fortunati is relatively reliable by standards of his day, the details of his drawings do not always match the results of modern excavations (as a close comparison between Fig. 6.2 and Fig. 6.5 will readily disclose). Looking more closely at the area where the Flavia Sophe inscription was discovered, we observe the following situation.

The area behind rooms 12 and 13 shows walls and an apse-shaped structure, as well as a subterranean room featuring burial niches. As it stands, the orientation of the apsidal room is somewhat curious. If the door to the street between Rooms 12 and 13 was originally the chief point of entry to the building, one might have expected the concave surface of the apse to be facing the other direction. Indeed, other funeral buildings in the immediate vicinity seem to turn their backs to the road, being surrounded by walls with entrances

on the side opposite to the road.[15] This raises the distinct possibility that the entryway between Rooms 12a and 13 was a later addition. It would be quite strange, moreover, to enter through a small doorway off the street and immediately find a *bustum* on the left and a sarcophagus on the right. These precincts seem more private in nature, appropriate to the recesses of a building, not the front entry. On the left side of the building lie four square rooms with front entrances resembling *tabernae*. These rooms were probably fronted by a small side street allowing access to them and to the structures farther back from the road; more examples of this will appear below. Area 8 features "perfectly preserved subterranean rooms," according to Fortunati, but devoid of any ornament or artifacts, and therefore, of little interest. Areas 9, 9', 9" and 9"' contain the remains of a small bath, the three interior rooms perhaps corresponding to the hot, warm, and cold rooms of the traditional bathhouse.[16] A fragmentary Greek inscription (*IGUR* 1652) was recovered here: not a burial inscription but something literary, making reference to Aegisthus and Apollo, with other linguistic traces of the story of Agamemnon and Clytemnestra.[17] The story of Agamemnon, killed while bathing, might be seen as a sly and mordant note for these environs. The close conjunction of a burial site and a bathhouse is surprisingly common; other examples of this arrangement can be found nearby.

The precincts in the wider area reveal something rather different than a simple burial area, according to the results of later excavations (Fig. 6.5). The labeling in this figure is somewhat misleading: the actual "Sepolcro dei Valeri" is located in the square building with the "X": the area immediately around this tomb is the only area that has been excavated. The line of black triangles on the left marks the sides of a small slope, rising to a height of some eight feet; the area behind these triangles has yet to be explored by a modern, scientific excavation. Here, as mentioned, we are dependent on Fortunati. The slope itself is artificial, built up from the fill that Fortunati generated in the course of his digging. The precinct immediately to the right of the two-story tomb has been excavated, and features plumbing works designed for a

15 E.g., the Tomb of the Pancratii, the Calpurinii, and the Tomb of the Barberini, all in the immediate environs. The Tomb of the Baccelli also has a front entrance removed from any sort of obvious access.

16 Fortunati, *Relazione generale*, 39: "Le vestigia dei bagni proseguivano egualmente nell' opposta parte segnate N. 9, 9' 9" ec.; mentre nei luoghi segnati N. 8, rinvenni molte camere sotterranee, prive di qualunque ornato, ma di buona costruzione e di perfetta conservazione." The presence of materials consistent with a bath in this area – *tubulae* and such – have been confirmed for me in private conversation with Francesca Montella.

17 Moretti discusses the echoes of Aeschylus in *IGUR* 3:113.

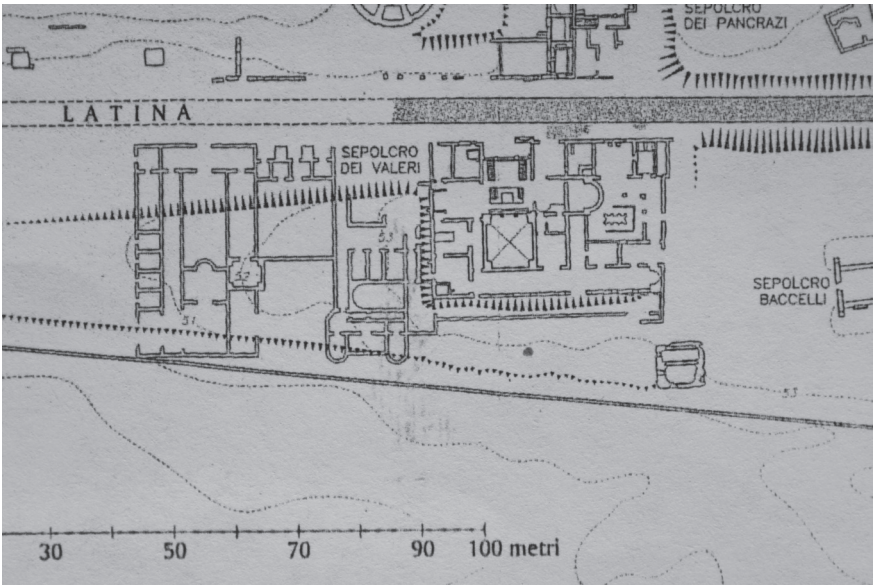


FIGURE 6.5 Modern plan of the area around the Tomb of the Valerii, from *LTURS*, 3:331
USED WITH THE PERMISSION OF EDIZIONE QUASAR

fountain, indicated by the small scalloped rectangle to the right of the tomb, just below and to the right of an apsidal room. This room, constructed in *opus vittatum*, is clearly a later addition – late third or fourth century – but most of the walls in this area are constructed of *opus latericium* brickwork contemporary with the date when the tomb was constructed (160–170 CE) or even earlier (*opus mixtum*). At one point, the area was dressed in elegant marble revetment, with mosaic flooring bearing geometric designs, features consistent with a tomb garden.[18] Similar structures have been found in the immediate vicinity. Approximately 350 meters past Mile III (at the corner of Via di Campo Barbarico and Via di Monte Onorio), an inscription was recovered that mentions a walled area enclosing a *taberna*, a shrine (*aedificium*), shelters (*tutelae*) and burial monuments.[19] In an inscription recovered around the fourth mile on the Via Latina, the proprietor mentions, "this place or garden (*hortus*) of about five twelfths of a iugerum [about one quarter of an acre] enclosed with a

18 For the many kinds of furnishings and structures found in tomb gardens, see Gregori, "*Horti sepuchrales*."

19 *CIL* 6, 13061; *LTURS*, 3:171; Stevenson, "Scavi," 226.

wall…."[20] And at about the fifth mile of the Via Latina, Priscus Gamianus situated his tomb, furnished with a *taberna* and endowed with 50,000 sesterces.[21]

The open area between these structures and the Sepolcro Baccelli (seen on the right edge of Fig. 6.5) is also filled with a complicated warren of rooms and walls, running well back from the road (not represented in the diagram). Fig. 6.6 shows the remains of the walls and structures revealed by excavations in 2006–7.

This area has not yet been published or received careful stratigraphic analysis. The interested reader can easily see outlines of the excavated area with the aid of Google or Apple maps. Dating the rooms relies chiefly on brickwork, and while there are a few late features in *opus vittatum*, the great majority consists of *opus reticulatum*, *opus mixtum* and *opus latericium*, all typical of the first and second centuries CE. The ownership and function of these rooms is not at all clear. The remains of at least two stairways indicate the presence of two-story buildings. A long hallway between sections of the structure may have separated distinct properties.[22] What once looked to be an access road to the Tomb of the Baccelli was found to contain a fine geometric mosaic with blue glass; the means of approach to that tomb has not been established. The precinct is open to the street: there are various points of access, in one case, a wide travertine threshold with features for double doors, suggesting the presence of a *popina* (restaurant) or a *taberna* of some sort. Rooms to the rear, perhaps on floors above ground, with latrines underneath stairwells, could be interpreted as belonging to a small inn (*caupona* or *mansio*).[23] In any event, even though this general area features a good many tombs, it seems to have been much more than a quiet burial ground, well before the two-story tomb in its midst was erected around 170 CE. The situation testifies to a remarkable integration between commercial and sepulchral spaces: apparently, there was a good bit of traffic and movement in this area.

A most important feature in the immediate vicinity – one that surely would have made its presence felt in the local neighborhood – was the large villa, previously mentioned, that lay immediately across the Via Latina.

---

20 *CIL* 6, 29961. This reference and the translation are from John Bodel, "Roman Tomb Gardens," unfortunately, as yet unpublished. I am grateful to Dr. Bodel for sharing this paper.

21 *CIL* 6, 10245; see *LTURS*, 3:183.

22 A suggestion of Francesca Montella, in private conversation.

23 Montella, "Mile III," 168, also raises the possibility of a *mansio*.

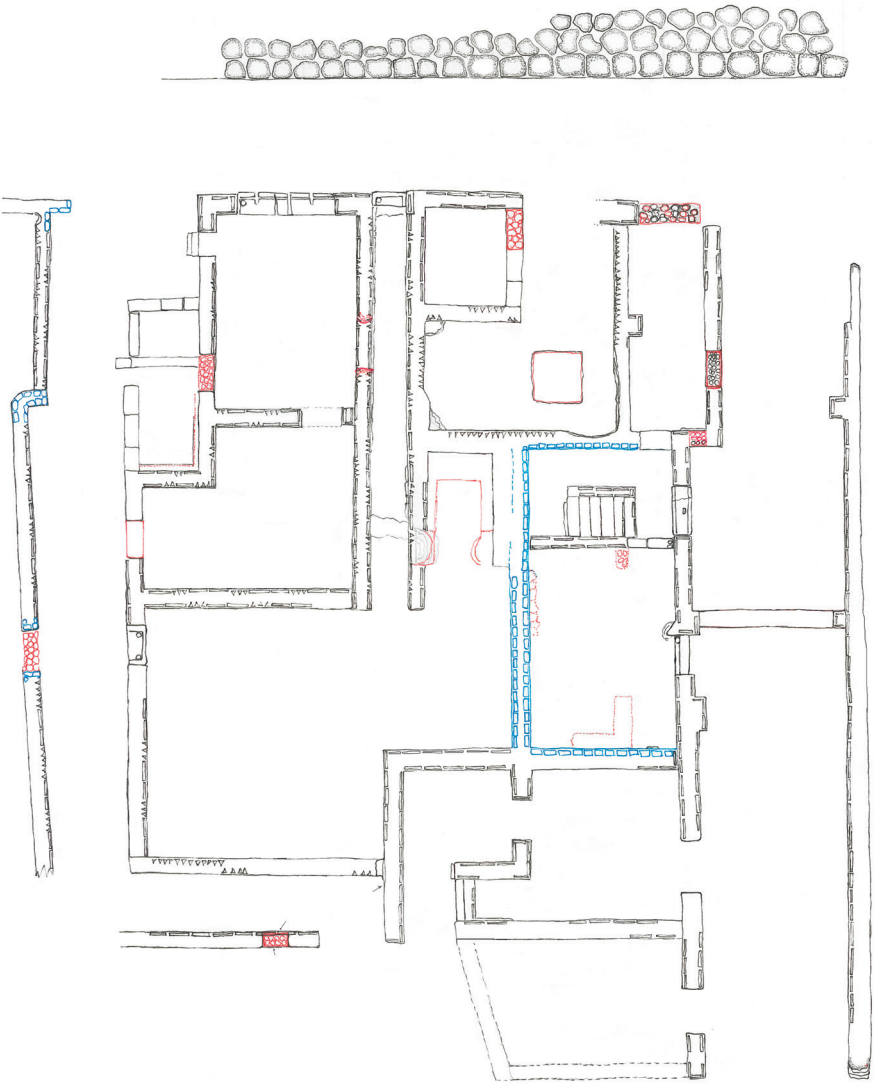


FIGURE 6.6 Area between the Tomb of the Valerii and the Tomb of the Baccelli
DRAWING BY AUTHOR

The villa often goes under the name of the Villa Anicii, after its fourth century owners, who donated it to the Christians; a basilica to Stephen the protomartyr was eventually constructed within its precincts. The size of the villa can be easily inferred from the soccer fields, marked in the schematic, that now lie at its edges. The structure was first built at the end of the first century CE by Valerius Paulinus, suffect consul for 107 CE, and further developed by his

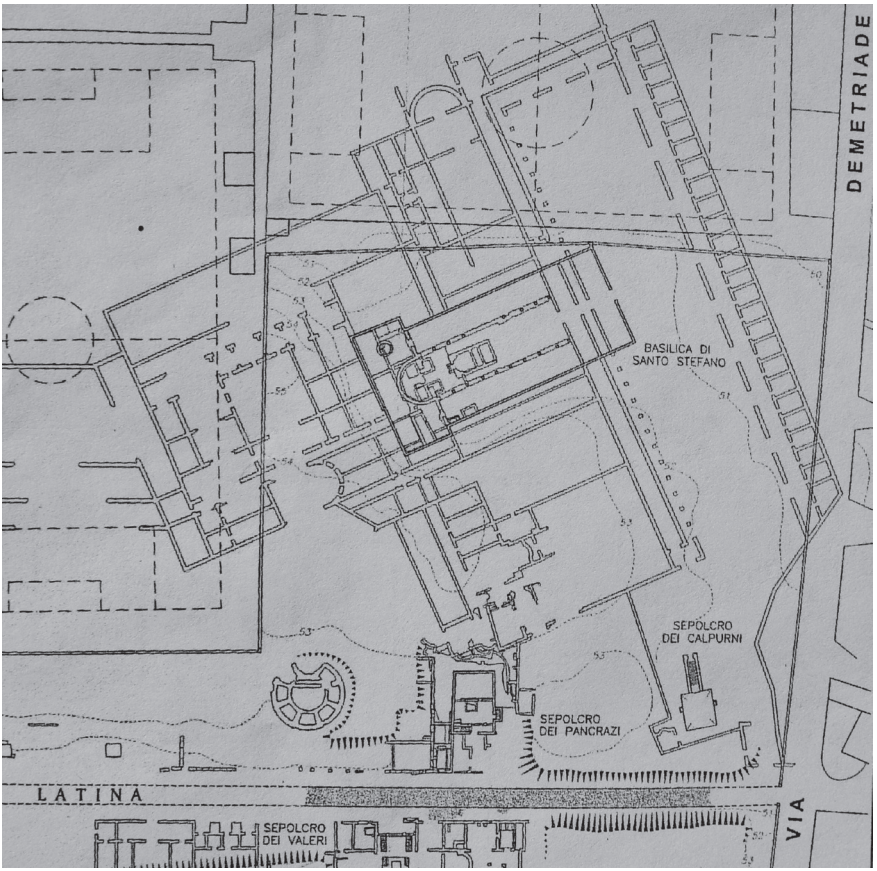


FIGURE 6.7 Villa belonging (originally) to Valerius Paulinus; from *LTURS*, 3:331
USED WITH THE PERMISSION OF EDIZIONE QUASAR

daughter, Valeria Paulina, in the early second century.[24] The burial area, labeled in the figure as the "Sepolcro dei Pancrazi," was originally the tomb of Paulinus, whose massive, unadorned sarcophagus still stands there. It would, therefore, be more appropriate for this burial plot to be called the Tomb of the Valerii, rather than the tomb across the street, which might reasonably be assigned to the Servilii. As noted above, the Servilii were in possession of the villa when the tomb across the street was constructed, between 160–70 CE. Had they wanted a prominent tomb by the side of the road, but were unable or unwilling to displace the tomb of Valerius Paulinus, it is possible that they could

24 Paulinus was a friend of Pliny the Younger and appears frequently in the latter's correspondence (*Ep.* 2.2, 4.9, 4.16, 5.19, 9.3, 9.37, 10.104, 10.105).

have acquired the property just across the street and built their tomb there. If so, the "Tomb of the Valerii" should perhaps be called the "Tomb of the Servilii." In the reign of Commodus, the Servilii were relieved of both their villa and their lives, at which time the property entered the portfolio of imperial real estate holdings.[25] At some point in the third century, the tomb was separated from the villa and came into the possession of the Collegium Pancratiorum, a burial college for wrestlers (*CIL* 6, 10279). Today, the point of entry is from the street, but originally, the tomb was oriented to the villa immediately behind; only in the third century was a wall erected between the tomb and the villa.[26] So we encounter here an instance where owners situated their tombs in close proximity to their residence.

This close conjunction between residential and burial areas returns us to Lampe's conjecture that Flavia's family lived on the Caelian hill. It is by no means impossible that Flavia could have lived elsewhere, only to be brought here for burial. In fact, an example can be found right across the street. Looking at Fig. 6.7, the reader will notice, in the lower right-hand corner, the "Sepolcro dei Calpurni." The tomb pertains to the person and family of L. Calpurnius Daphnus, an *argentarius* (money lender) in the Macellum Magnum on the Caelian Hill.[27] A funeral stele found within it depicts Daphnus between two workers, each carrying baskets of fish. As a freedman of Claudius, Daphnus should be situated in the first century. It seems likely that he lived in the city, close to the site of his work, and then acquired a property outside the city limits for his own burial and that of his family, precisely the scenario that Lampe suggests for Flavia Sophe. The crucial difference, I would argue, is that Daphnus is buried in a self-contained, subterranean monument that stands in no obvious relationship to its surrounding environment. Flavia, on the other hand, is buried in one part of an extensive building that features burials of different kinds, both cremations and inhumations, a bath, and other rooms of various descriptions. It is more likely, in my view, that the building within which Flavia is buried was connected with a nearby residence – perhaps the villa across the street, when it was under the ownership of the Servilii – or to another nearby residence as yet undiscovered. Flavia's burial context is therefore quite different than that of Daphnus, which probably dates from a century earlier.

25 Coarelli, "L'urbs e il suburbio," 47–49. This might also explain the unfinished character of the subterranean burial rooms in 8 and 8', which are "perfectly preserved but devoid of ornament"; perhaps the Servilii family was dispatched before using all the spaces they had prepared for themselves.

26 Borg, *Crisis and Ambition*, 146.

27 *CIL* 6, 9183. For a recent treatment, see Marzano, *Harvesting the Sea*, 285–87.

Might there indeed have been other residences in the area, perhaps on the opposite side of the Via Latina, behind the two-story tomb? This is a question we would like to answer, and which can only be settled with the help of further surveys and excavations. In the meantime, some inferences may be made based on the presence of the baths in the rear of the structure where the Flavia Sophe inscription was discovered. When baths are found alongside burial areas, it is reasonable to ask whether the building stands in relationship to a nearby villa: who would maintain these baths, who would operate them, if not the slaves connected with a local residence? A great many fixtures, furnishings, features and spaces can be found in Roman tomb gardens: *tabernae*, *trichliae*, *aedificia*, *aediculae*, *pergulae*, *mensae*, *habitationes*, *sedes*, *castelli*, *cisterne*, *dietae*, etc., but never baths (*balneae* or *thermae*).[28] Heating up a bath is a laborious and time-consuming exercise that requires trained staff. With respect to his villa at Laurentum, Pliny the Younger observes:

> There is also a village, just beyond the next house, which can satisfy anyone's modest needs, and here there are three baths for hire, a great convenience if a sudden arrival or too short a stay makes us reluctant to heat up the bath at home.[29]

Baths without the support of a surrounding town or nearby villa with trained personnel to maintain them would have been most impractical. And so, when baths and burial areas are discovered together, the presence of a nearby villa is a reasonable conjecture.

An example of precisely this sort of configuration exists on the Via Flaminia, at the Villa di Cimitero Flaminio, in the northwestern suburbs of Rome (Fig. 6.8). The bath complex was installed during the second century, while the mausoleum shows characteristics that might date from the beginning of the second century up to the middle of the third.[30]

Another site of interest is the bath complex at Capo di Bove on the Via Appia, a little over a kilometer away from the Via Latina. Installed in the mid-second century, on property apparently owned by Herodes Atticus, the baths are somewhat puzzling as to their position. They lie quite close to the street, yet not in immediate juxtaposition to a villa. Their size and level of craftsmanship exceed what would be appropriate for a *mansio* or *mutatio* (a rest stop). It may have simply been a neighborhood bath that could survive commercially,

28 Gregori, "*Horti sepuchrales*."
29 *Ep*. 2.17 trans. Radice, *Letters*, 78.
30 So Mancinelli, "Cimitero Flaminio," 206.

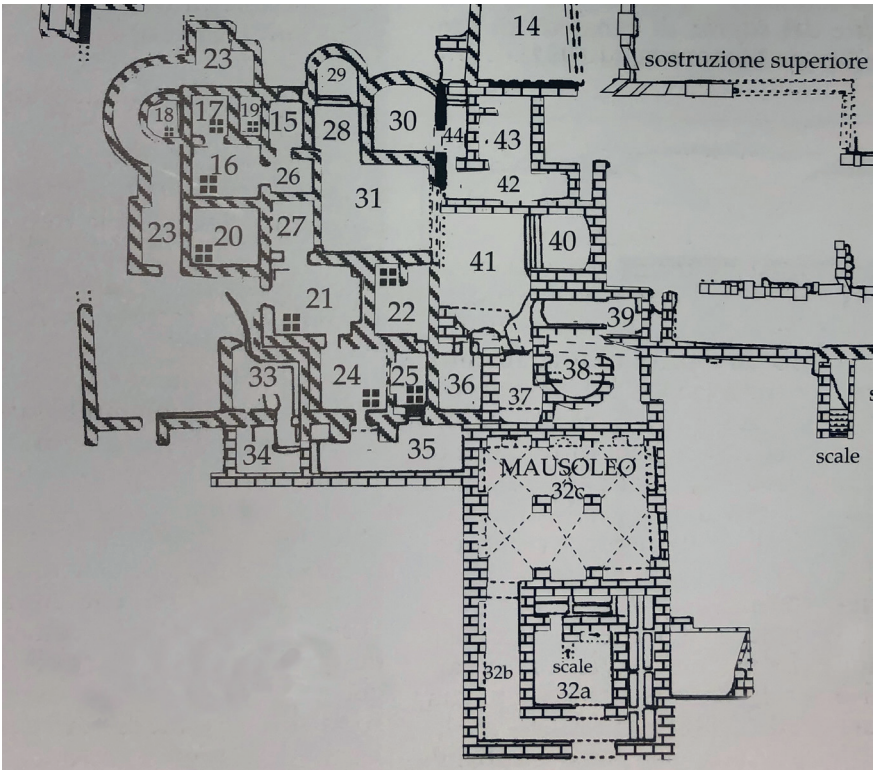


FIGURE 6.8 Part of the Villa di Cimitero Flaminio. The rooms in the upper left corner (15–40) pertain to the baths; 32 is the mausoleum. The schematic is from De Franceschini, *Ville dell'agro romano* (Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 2005), 15, based on Mancinelli, "Cimitero Flaminio."
IMAGE USED WITH THE PERMISSION OF "L'ERMA" DI BRETSCHNEIDER

given the population of the densely settled suburbs. But it may also be the case that it is related to other structures put up in this same area by Herodes Atticus in memory of his spouse, Annia Regilla. In the excavation of the *frigidarium*, a marble plaque inscribed, "Regilla, light of the house," turned up, deriving from an earlier structure and re-used in a later renovation. Nearby, the presence of an edifice featuring caryatids has been established, and a temple dedicated to Demeter containing a statue of Annia Regilla, described as "neither mortal nor goddess."[31] The whole area, known as the Triopion, seems to have been something of a memory park dedicated by Herodes Atticus to his deceased wife, and the bath complex may have been a part of this.[32] If so, it would constitute

31 Coarelli, *Rome and Environs*, 393–94.
32 So Mazzotta, in Paris, Mazzotta, and Naccarato, "Via Appia Antica," 312–16.

a connection between bathing and memorialization, nicely captured in a funeral inscription from Gaul:

> To the spirits of the departed. To the eternal memory of Blandinia Martiola, a most blameless girl who lived eighteen years, nine months, and five days. Pompeius Catussa, a Sequanian citizen, a plasterer, to his incomparable wife, who was very good to him. She lived with me for five years, six months, eighteen days without a hint of a nasty reproach. While alive, Catussa saw to the setting up (of this monument) for himself and his wife and he dedicated it while it was still under construction. You who read this, go to be washed in the baths of Apollo, which I did with my wife; I would wish to, if I still could.[33]

Pompeius Catussa was probably not the only person in the ancient world who felt that bathing and remembering might coincide with each other. Perhaps the ease and relaxation of the bathing experience was an opportunity to conjure up memories of deceased loved ones. And the tropes connected with water and immersion, with remembering and forgetting, immediately come to mind: in bathing, one momentarily forgets the cares of life; in dying, the deceased drinks of the River Lethe, forgetting their former identity. As part of funeral rites, the body is bathed and washed. The River Styx marks the boundary between worlds, making it a liminal space between the realms of the living and the dead. The bath, therefore, is a fertile space for the imagination to roam, especially when that bath is small and private, located near spaces dedicated to burial and memorialization.

Returning to the Via Latina, we observe other conjunctions between baths and burial sites. About 400 meters further down the road, near the modern intersection of the Via di Torre del Fiscale and Via Campo Barbarico, Fortunati discovered another small bath in tandem with a burial area (Fig. 6.9). The complex dates to the second and third centuries.[34]

The structure on the margin of the road with rooms labeled K–P, represents a tomb complex, as do the areas marked d and f–F. An inscription recovered here suggests a third-century date. The rooms just above f–F and immediately attached represent the remains of a bath, labeled A, B, C, D, E, and G, clearly indicated by heating tubes and pylons supporting the heated floor. The sepulcher (f–F) does not obviously connect to the bath: a wall separates them, but they are clearly part of the same structure. The building is in *opus latericium*, typical of second-century construction. Entry to the facility appears to have

33 *CIL* 13, 1983; trans. Fagan, *Bathing*, 320–21.

34 Discussed briefly in *LTURS*, 3:171.

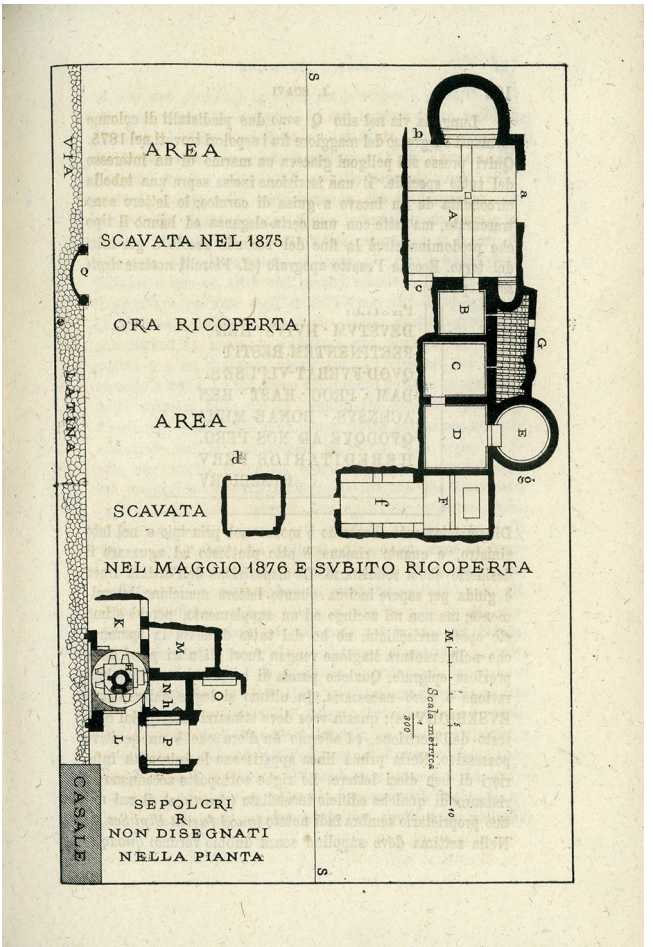


FIGURE 6.9 Excavations carried out by Fortunati in 1875–76
SCHEMATIC TAKEN FROM STEVENSON, "SCAVI," 195

been from the back, away from the street, through the doorway marked with a small "a." The area around it, further back from the street has not been excavated, and it is unclear what kinds of structures lay here, but a residence of some kind is a likely possibility.

An example of this, in fact, lies a short distance further down the Via Latina. Just before Mile IV, where Tor Fiscale stands, another tomb-bath combination was found, in this case, clearly part of a villa complex.[35] The Via Latina can

35 This particular site has the advantage of being discovered and explored recently (1998–99) under controlled conditions. See Rea, "Via Latina."

FIGURE 6.10 Villa near Mile IV of the Via Latina; from *LTURS*, 3:341
USED WITH THE PERMISSION OF EDIZIONE QUASAR

be glimpsed in the very lower left-hand corner of the figure. The site is cut by railroad tracks, but the general features of the property are clear enough. In the center of the figure, directly under the tracks, lay a villa, dating originally to the first century BCE, but modified in the second century CE and thereafter. In the upper right-hand corner, the small dark square marks a sepulcher; just below and to the left, the pentagonal feature attached to a wall represents a fountain. On the opposite side of this wall lay the main area of the villa. The atrium ("atrio") lies just to the left of the railroad tracks. Taking off from this point, a trench was dug in a south-westerly direction, heading towards the Via Latina; a sepulcher was discovered at the end of this trench. Directly below the atrium lie the remains of a small bath, marked by the apse-shaped room. And

below this bath, another trench was dug in the direction of the Via Latina that coincided with the surface of a side street fronted by a number of *tabernae*. This small road probably offered access to the amphitheater, represented by the circular wall, that lay behind the villa. The configuration resembles that of the building where the Flavia Sophe inscription was recovered: an access road leading off the main avenue to the structures behind it; a small bath complex featuring an apsidal room, and the remains of burial areas. The buildings have undergone several different phases of development, and the relations between the villa and the baths are not entirely clear but its origins and main features, including the bath, can be dated to the second century.[36]

Roughly five hundred feet further down the Via Latina, more buildings came to light that bear comparison with the structure within which the Flavia Sophe inscription was recovered (Fig. 6.11).

The first of these – to the upper left in the diagram – is a villa in use from the first to the fourth centuries CE, now lying under the modern Via del Quadraro. In later stages of development, water features and gardens were added, similar to those around the "Tomb of the Valerii." The original villa complex was augmented by sepulchral areas constructed in the third century.[37] Perhaps this is not so surprising: if a villa were to remain in the hands of the same family for a significant period of time, it would be natural for sepulchral areas to expand, as family members died and were buried – especially as inhumation, which required more space, took over from cremation – or as more distant members of the extended family living in other parts of the city obtained burial plots on land belonging to relatives. In general, there is an increasing tendency for the dead and the living to mingle and share space, a development that becomes noticeable in the second century and thereafter.[38]

To the south and east, another structure came to light, of uncertain function, dating from the first century BCE, containing, among other things, the remains of a bath complex. The excavator suggests that the area may have been a *mansio*, a rest stop, that in the third century was taken over for burial purposes.[39] The third structure in the schematic, still further to the southeast, is yet another burial area with cisterns and water features. A subterranean burial chamber with well-preserved stucco work was also brought to light. Scenes with images of Demeter, Triptolemus, and Dionysus led the excavator, Roberto

36 The baths were added to the earlier structure in the second century and further augmented in the fourth (Rea, "Via Latina al IV miglio," 208, 212).

37 Egidi, "Ritrovamenti," 309–12; also De Franceschini, *Ville dell'agro romane*, 197–99.

38 See Griesbach, "Villa e mausoleo."

39 Egidi, "Ritrovamenti," 314.

978-90-04-41481-5

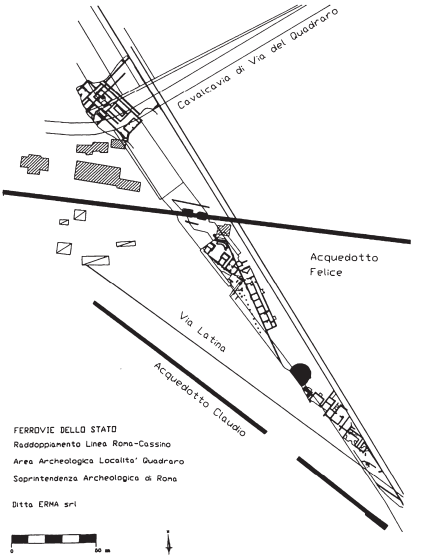


FIGURE 6.11
Villa near Via del Quadraro, just past Mile IV of the Via Latina
SCHEMATIC FROM EGIDI, "RITROVAMENTI," 309

Egidi, to assert that the proprietors of the space were adherents of an Orphic religious cult, portraying in artistic terms their hopes for a beatific existence after death.[40] Of course, the use of such motifs may reflect general design conventions rather than deeply held beliefs or membership in an actual group, but even so, the narrative represented by these images expresses sentiments that the people behind the Flavia Sophe inscription would also have recognized.

Shortly past these buildings, on the north side of the Via Latina, lie the remains of a sprawling villa from the Hadrianic period known in the literature as the Villa delle Vignacce.[41] The (probable) owner, Quintus Servilius Pudens, was a friend of Hadrian and later, consul in 170 CE. The villa has recently been the subject of excavations by the American Institute of Roman Culture, but no formal excavation report has yet appeared. At a minimum, however, we have a large villa, dating from the Hadrianic period, with extensive facilities for bathing. Burial areas are yet to be discovered and excavated, but based on other examples in the immediate neighborhood, the presence of such features would come as no surprise. The quantity and quality of the statuary recovered, the glass paste mosaics, and the sheer size of the property – some five acres in extent – testify to an extremely affluent owner.

40 Egidi, "Ritrovamenti," 317.

41 See Coarelli, "L'urbs e il suburbio," 49–50, and the short treatment by Altieri, in *LTURS*, 3:179–81.

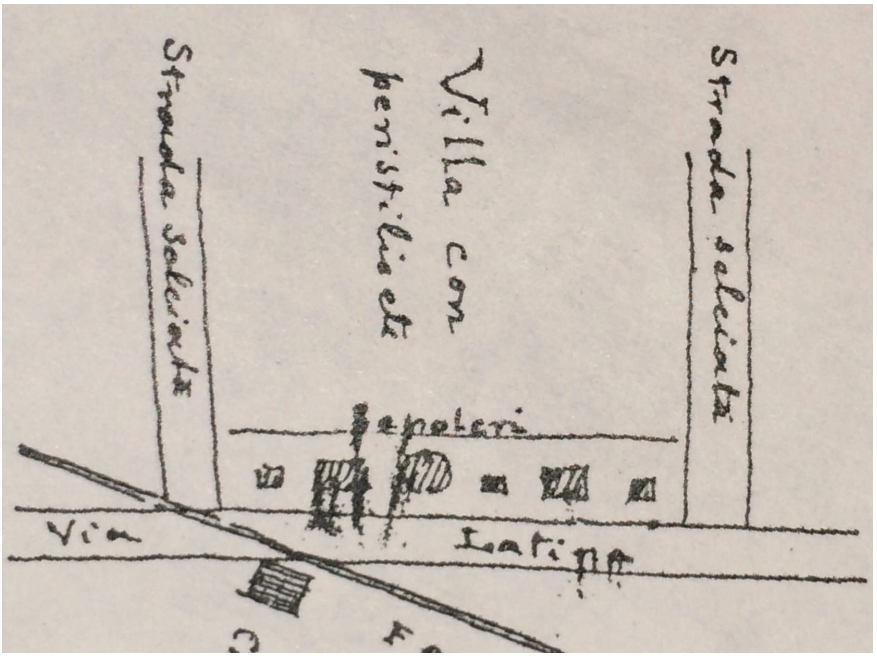


FIGURE 6.12 A sketch by Rodolfo Lanciani of a tomb-villa combination; *LTURS*, 3:347 USED WITH THE PERMISSION OF EDIZIONE QUASAR

And finally, a bit further down the Via Latina, just beyond Mile V, another villa-tomb combination was discovered close by where a set of railroad tracks once again crosses the Via Latina. The sketch is from a report by Rodolfo Lanciani, dated 22 May, 1882, based on notes from an amateur excavation, so the evidence should be employed with caution.[42] But the plan with "sepolcri" fronting on the road, with a villa in back and small paved alleys ("strada selciata") running perpendicular to the main road is similar in form to the villa at Mile IV, next to Tor Fiscale.

In the absence of modern excavations around the site where the Flavia Sophe inscription was discovered, we cannot be positive about the nature of the building in which it was found, and whether a villa stood close by. A fuller exploration of this area is called for, especially since the villa across the street was, by the later fourth century, in the hands of Christians who donated it to the church. There is, accordingly, archaeological evidence for a more or less continuous Christian presence in the neighborhood for an extended period of

42 The letter is in the series Dir. Gen. AABBAA, busta 133, fasc. 236/11, held at the Archivio Centrale dello Stato. It is also mentioned by Diamanti, "V miglio," 184.

time. But even in the absence of such excavations, we find ample precedents for the type of building within which the Flavia Sophe inscription was discovered: buildings featuring both baths and burial areas, standing in close conjunction with villas. It is reasonable and consistent with the evidence to posit that the building in which the Flavia Sophe inscription was found was related to a nearby villa – perhaps the villa across the street, or an as yet undiscovered one on the west side of the Via Latina – and that the proprietors of this villa were the owners of the baths and the burial space. Such a space would have been a natural environment for members of a small community of Valentinian Christians, perhaps attached to the familia Servilii, to celebrate the "rite of the bridal chamber."

While these suburban environs are certainly quieter than a *domus* or apartment flat within the city, the area was surprisingly busy. During the second century, this band of the suburbs was humming with activity. Tombs lined the sides of these arterial roads, especially for the first few miles after leaving the city, but these accounted for a relatively thin strip of territory. Behind and among the tombs, villas large and small could be found, along with *tabernae*, inns, restaurants, even small amphitheaters. To quote one authority on Roman topography,

> The city presented a metropolitan dynamism that embraced all the territory and surrounding regions, involving them as participants of one grand hinterland of development. Thus, the residential areas and their thickly settled habitations would have developed very amply along the roads, contending for space with the monuments, the parks, with the bigger and richer villas, with the extended suburban cemeteries, creating clumps, expanding rapidly, and in a long belt, forming a packed backdrop of hamlets and villages, with a density of settlements that would have been at its maximum up to at least 4–7 kilometers.[43]

The reasons for this intense development may be sought in the general real estate dynamics experienced by a large city at the height of its prosperity: those with the means to do so would naturally seek property that offered the benefits of proximity to the city as well as the space and relative tranquility to be found in the *suburbium*. The appeal of such a place is evident from remarks of the Younger Pliny:

43 Quilici, "La villa nel suburbio romano," 316.

> … easy access to Rome, good communications, a modest house, and sufficient land for him to enjoy without taking up too much of his time. Scholars turned landowners, like himself, need no more land than will suffice to clear their heads and refresh their eyes, as they stroll around their grounds and tread their single path, getting to know each one of their precious vines and counting every fruit tree.[44]

Legal developments also played a role in the accelerated settlement during this period. Pliny mentions that Trajan required foreign candidates for the Senate to have at least a third of their holdings in Italian real estate, which resulted in a sudden demand for property close to Rome and a consequent increase in price (*Ep.* 6.19). Coarelli has argued that this accounts for the buying and development spree that took place in this area under Hadrian and Antoninus Pius, and for the international origins of some of the named landowners.[45]

The area where the Flavia Sophe inscription was recovered thus falls within a very active band of suburban development: a district "densely inhabited and much-frequented."[46] It is in a setting such as this that we can place the Christians who celebrated the bridal chamber ritual to which the Flavia Sophe inscription alludes, a ritual that probably took place within a structure featuring small baths and other water sources for washing, private spaces for gatherings, and areas for burial.

In conclusion, with the Flavia Sophe inscription, we have a Christian inscription quite possibly dating from the Antonine period, recovered roughly *in situ*. The person who commissioned it understood death and burial as a kind of marriage, where the deceased entered the light-filled bridal chamber of the Father; these beliefs would surely have influenced the liturgy of the burial ritual celebrated for the deceased. The building within which the inscription was recovered was not a stand-alone tomb but rather a building with baths, *tabernae*, and other burials. Given the number of other structures in the neighborhood in which villas, baths, and burial areas are intimately related, it is quite likely that the people who celebrated this ritual and buried Flavia Sophe here lived in this very neighborhood, in a nearby villa. The Villa of the Servilii is a distinct possibility. If these claims be granted, we have concrete evidence of Christian ritual activity and residential presence in this specific location, dating from the second century.

---

44 *Ep.* 1.24 (trans. Radice).

45 Coarelli, "L'urbs e il suburbo," 54–55.

46 Rea, "La via Latina al IV Miglio," 214.

The claim about the Antonine period must remain tentative, and I advance it with some caution. In favor of that claim, we have another inscription (NCE 156) from the same neighborhood, featuring very similar literary and theological traits, for which a second-century date can be strongly argued. We know that in the second century, teachers such as Valentinus and many of his followers were active in the city of Rome. Indeed, we have more evidence for Valentinian Christians in Rome in the second rather than in the third century. Presumably, these individuals lived somewhere, died, were buried, and commemorated. NCE 156 and the Flavia Sophe inscription are precisely the kinds of literary and theological artifacts one would expect from such people, based on what is known about their social placement, their educational attainments, and their theological commitments, in particular, the use of bridal chamber imagery.

And quite apart from arguments about dating, we have here an opportunity to see Christians imbedded in an actual, localizable neighborhood, dwelling among other suburban landholders, whose villas, with their baths, gardens and tombs, formed the backdrop of everyday life. But this immediate area featured more than just tombs, quiet gardens, and grand residences. Judging from the structures between the "Tomb of the Valerii" and the Tomb of the Baccelli, as described above, the area also featured commercial buildings like inns and restaurants, making it more than a quiet suburban enclave, seen briefly from a passing cart or glimpsed by a pedestrian hastening to or from the city. It seems rather to have been a stopping point, a local destination, where people who lived in the neighborhood and who were passing through, people of different social classes, could have met and mingled. Residents of smaller villas or residences farther back from the street would have necessarily passed through these buildings on their way to the Via Latina, along narrow byways like the one running alongside the building where the Flavia Sophe inscription was recovered.

Such a location would have been a convenient place for a traveler arriving at Rome from abroad to rendezvous with someone from inside the city. Acts 28:15 mentions just such a meeting, when Paul first visited Rome: "The believers from there, when they heard of us, came as far as the Forum of Appius and Three Taverns to meet us." It would also be an easily identifiable spot for anyone coming from the city to the suburbs to visit or attend a meeting. The difficulty of finding one's way in the city or giving directions in the absence of named streets or numbered buildings would be alleviated by specifying this easily located destination along a major thoroughfare. And a villa situation would have afforded a certain measure of privacy and also physical space for

meetings and rituals, more than one might enjoy in a cramped apartment in the city.

Further study and exploration of the surrounding area would be highly desirable, not simply because a very early Christian household or community seems to have existed here, but because the combination of residential, commercial, and sepulchral space along a major road presents a rich environment for anyone interested in local neighborhoods in the Roman Suburbium. The excavations already performed allow for a diachronic study of the area, an especially rare opportunity. The Villa of Valerius Paulinus, begun in first century, the "Tomb of the Valerii" from the mid-second century, the transfer of ownership to the Servilli and then to the imperial portfolio, the new construction and remodeling of the area throughout the third century, e.g., the Tomb of the Pancratii, culminating in the acquisition of the villa by the Anicii in the fourth century – this rich archaeological and literary documentation creates a rare and precious opportunity for detailed study of an area developing through a critical period of change. Familiar nostrums about the divisions and supposed tensions between Christian and "pagan" (a term not in use at the time) are likely to be challenged and overturned by a better understanding of this area, where people of different socio-economic classes and religious persuasions mingled, practiced their rituals, and buried their dead, side by side.

Bibliography

Beard, Mary, John North, S. R. F. Price. *Religions of Rome*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press 1998.

Bodel, John. "Roman Tomb Gardens." Unpublished paper.

Borg, Barbara. *Crisis and Ambition: Tombs and Burial Customs in Third-Century Rome*. Oxford: Oxford University Press 2013.

Coarelli, Filippo. *Rome and Environs: An Archaeological Guide*. Translated by James Clauss and Daniel Harmon. 2nd ed. Berkeley: University of California Press 2014.

Coarelli, Filippo. "L'urbs e il suburbio." In A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico. II. Roma politica economia paesaggio urbano* (Rome: Laterza 1986), 1–58.

De Franceschini, Maria. *Ville dell'agro romane*. Rome: "L'Erma" di Bretschneider 2005.

Diamanti, F. "V miglio." *LTURS*, 3:181–190.

Egidi, Roberto. "Ritrovamenti al IV miglio della via Latina antica." *Archeologia Laziale* 12 (1995) 309–317.

Fagan, Garrett. *Bathing in Public in the Roman World*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press 2002.

Fortunati, Lorenzo. *Relazione generale degli scavi e scoperte fatte lungo la Via Latina*. Rome: Tiberina 1859.

Gregori, G. L. "Horti sepuchrales e cepotaphia nelle iscrizione urbane." *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma* 92 (1987–88) 175–188.

Griesbach, Jochen. "Villa e mausoleo: trasformazioni nel concetto della memoria nel suburbio romano." In B. Santillo Frizell and A. Klynne (eds.), *Roman villas around the Urbs: Interaction with landscape and environment. Proceedings of a conference held at the Swedish Institute in Rome, September 17–18, 2004* (The Swedish Institute in Rome; Projects and Seminars 2; Rome 2005), 113–123.

IGUR. *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*. Ed. Luigi Moretti. 4 vols. Rome 1968–1990.

Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Translated by Michael Steinhauser, edited by Marshall Johnson. Minneapolis: Fortress Press 2003.

Lewis, Nicola Denzey. "*Apolytrosis* as Ritual and Sacrament: Determining a Ritual Context for Death in Second-Century Marcosian Valentinianism." *JECS* 17 (2009) 525–561.

LTURS. *Lexicon Topographicum Urbis Romae: Suburbium*. Ed. Adriano La Regina. 5 vols. Rome: Quasar 2001–2008.

Mancinelli, M. C. "Via Tiberina. Cimitero Flaminio. Villa Romana (Circ. XX)." *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma* 94 (1991–92) 197–209.

Marzano, Annalisa. *Harvesting the Sea: The Exploitation of Marine Resources in the Roman Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press 2013.

Montella, Francesca. "Mile III." *LTURS*, 3:155–170.

Paris, Rita, Bartolomeo Mazzotta, and Maria Naccarato. "Via Appia Antica. Capo di Bove e il Triopio di Erode Attico." In *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 119 (2013) 275–331.

Quilici, Lorenzo. "La villa nel suburbio romano: Problemi di studio e di inquadramento storico-topografico." *Archeologia Classica* 31 (1979) 309–317.

Radice, Betty. *The Letters of the Younger Pliny*. Baltimore, MD: Penguin 1975.

Rea, Rosella. "Via Latina." In P. Pergola, R. S. Valenzani, and R. Volpe (eds.), *Suburbium. Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno* (Collection de l'École Française de Rome 311; Rome 2003), 241–266.

Rea, Rosella. "Via Latina al IV Miglio. Tor Fiscale." In L. Quilici and S. Q. Gigli (eds.), *Viabilità e insediamento nell'Italia antica* (Rome: "L'Erma" di Bretschneider 2004), 187–215.

Rea, Rosella, and Roberto Egidi. "Sepolcri della via Latina." In F. Filippi (ed.), *Archeologia e giubileo: Gli interventi a Roma e nel Lazio nel piano per il grande giubileo del 2000* (Naples: Electra 2001), 309–317.

Shackleton Bailey, D. R. *Martial: Epigrams*. 3 vols. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press 1993.

Snyder, H. Gregory. "Bed, Bath, and Burial: NCE 156 Revisited." *JECS* 23 (2015) 305–316.

Snyder, H. Gregory. "The Discovery and Interpretation of the Flavia Sophe Inscription: New Results." *VC* 68 (2014) 1–59.

Snyder, H. Gregory. "A Second-Century Christian Inscription from the Via Latina." *JECS* 19 (2011) 157–195.

Stevenson, Henry. "Scavi della via Latina." *Bullettino dell'Istituto di corrispondenza archeologica* 10 (October, 1876) 193–204.

978-90-04-41481-5

CHAPTER 7

Florinus – ein valentinianischer Gnostiker in Rom?

Niclas Förster

War Florinus tatsächlich ein valentinianischer Gnostiker, der sich als Presbyter der römischen Gemeinde dem Valentinianismus zuwandte, darum sein Amt niederlegen musste und die Gemeinde verließ? Die Beantwortung dieser Frage soll im Zentrum der folgenden Untersuchung stehen. Sie leitet sich von dem Bild ab, das Eusebius in seiner Kirchengeschichte von Florinus mit einigen kurzen, teils recht summarischen Angaben zeichnet. Seine Nachrichten haben bis heute die Sicht nachfolgender Generationen auf Florinus und seine Lehre maßgeblich geprägt und werden in den entsprechenden Handbüchern und Lexika immer wieder fortgeschrieben. Es bleibt aber zu fragen: Ist dieses Bild zutreffend und lässt es sich durch zusätzliche Quellen unter Umständen sogar modifizieren oder korrigieren? War Florinus wirklich ein Gnostiker, der „aus dem Presbyterkollegium der Kirche abgefallen war"[1] und schließlich „sich zum Irrtum nach Valentin hinüberziehen ließ"[2] und deshalb von Irenaeus von Lyon in zwei heute leider verlorenen Schriften heftig attackiert wurde, wie es Eusebius darstellt? Eusebius hatte diese beiden Schriften des Irenaeus, einen an Florinus adressierten Brief und ein „Traktat" (σπούδασμα), das sich an eine weitere theologisch interessierte Öffentlichkeit richtete,[3] noch vorliegen und zitiert aus ihnen. Leider teilt er aber keine Einzelheiten über die von Irenaeus kritisierten Überzeugungen des Florinus mit, sondern beschränkt sich auf einige allgemein gehaltene Bemerkungen. Aus dem genannten Brief zitiert Eusebius lediglich einen langen Abschnitt,[4] der Jugenderinnerungen des Irenaeus enthält. Demzufolge hatte er als junger Mann Florinus in Kleinasien persönlich kennengelernt, der älter als er selbst war und ebenfalls Kontakt zu Polykarp von Smyrna suchte. Diese biographischen Mitteilungen haben mehrfach das Interesse der Historiker gefunden, tragen jedoch zur Beurteilung der Lehre des Florinus wenig bei. Klar ist immerhin die Intention des Irenaeus in dem betreffenden Textabschnitt: Er appelliert an gemeinsame Erinnerungen aus einer lange zurückliegenden Zeit, in der Florinus von Polykarp eine

1 *Hist. eccl.* 5.15 (Schwartz 197): πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών.
2 *Hist. eccl.* 5.20.1 (Schwartz 207): ὑποσυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντῖνον πλάνῃ.
3 Diesen Punkt unterstreicht Bardenhewer, *Geschichte*, 414; vgl. auch Förster, *Marcus*, 47–48.
4 *Hist. eccl.* 5.20.4–8 (Schwartz 207–8).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_009

völlig andere Lehre vermittelt bekommen habe, als er sie nun selbst vertrete. Dabei lässt Irenaeus einen eher beiläufigen Hinweis auf die gehobene soziale Stellung des Florinus in seinen Text einfließen, der damals „eine glänzende Stellung am kaiserlichen Hof“[5] innehatte. Daraus muss man nicht unbedingt auf eine Zugehörigkeit zur Reichsaristokratie schließen, denn durch die Nähe zur kaiserlichen Macht erfuhren auch Hofbeamte in einer vergleichsweise untergeordneten Position ein gewisses Prestige. Allerdings fällt im Bezug auf den Inhalt des Lehrsystems des Florinus ein Satz aus dem langen Zitat des Eusebius besonders auf, dem wir uns noch ausführlich zuwenden werden: Irenaeus hebt darin den analogielosen Charakter der δόγματα des Florinus hervor, die „noch nicht einmal die Häretiker außerhalb der Kirche aufzustellen wagten“.[6] Wenn man diese Worte nicht als rhetorische Floskel interpretiert, so schimmert in ihnen etwas von der Sonderstellung des Florinus durch. Mehr lässt sich daraus aber auch nicht ableiten. Im Übrigen bleiben uns zur Beurteilung des Inhalts des florinischen Lehrsystems – jedenfalls auf der Basis des bei Eusebius gebotenen Materials – noch die Titel der beiden von Irenaeus an bzw. gegen Florinus gerichteten Schriften, die uns der Kirchenhistoriker überliefert: Der Brief des Irenaeus sei demnach „An Florinus über die Alleinherrschaft oder darüber, dass Gott nicht Schöpfer von Bösem sei“[7] überschrieben gewesen, und das Traktat, das Eusebius expressis verbis mit dem angeblichen Hang des Florinus zum Valentinianismus verknüpft, sei „Über die Achtheit“[8] betitelt gewesen. Auf der Grundlage dieser Überschriften kann man zumindest erkennen, dass Florinus sich mit der Grundfrage vieler von der Großkirche als häretisch angesehener Gruppierungen befasste, die nach Tertullian *unde malum et quare* lautete. Vieles andere muss aber Vermutung bleiben:[9] Dies gilt beispielsweise für

5 *Hist. eccl.* 5.20.5 (Schwartz 207): λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ. Mit der etwas verschwommenen Formulierung ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ können vielleicht kaiserliche Freigelassene gemeint sein; vgl. Irenaeus, *Haer.* 4.30.1 (Rousseau/Doutreleau 100/2: 773) und die Diskussion bei Hill, *Lost Teaching*, 21.

6 *Hist. eccl.* 5.20.4 (Schwartz 207): οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφήνασθαί ποτε.

7 *Hist. eccl.* 5.20.1 (Schwartz 207): Πρὸς Φλωρῖνον περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν.

8 *Hist. eccl.* 5.20.1 (Schwartz 207): Περὶ ὀγδοάδος.

9 Aus der Formulierung περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν eine Verbindung zu Markion abzuleiten, liegt zumindest nahe, wie etwa Hill vorschlägt (*Lost Teaching*, 14), denn laut Irenaeus habe Markion den Schöpfergott *malorum factorem* genannt; *Haer.* 1.27.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 350), vgl. 3.12.12. Ob diese stichwortartige Formel aber schon ausreicht, um Florinus als Markioniten zu identifizieren, ist m.E. nicht überzeugend, zumal auch Eusebius, der Irenaeus' Schrift noch vorliegen hatte, ihn in diese Richtung nicht einordnet.

978-90-04-41481-5

die nicht unwichtige Frage, ob sich die „Achtheit" im Titel der Irenaeusschrift auf die acht Äonen, die im valentinianischen Pleroma vorkommen, bezieht oder doch etwas anderes damit gemeint ist.

Bevor wir uns mit diesem Problem auseinandersetzten, soll uns noch ein weiteres Quellenstück, ein Zitat aus einem Brief des Irenaeus an Bischof Viktor von Rom,[10] das in syrischer Übersetzung erhalten ist,[11] beschäftigen, da es wichtige Informationen über das Verhältnis des Florinus zur römischen Gemeinde enthält. Die von Irenaeus bekämpften Ansichten des römischen Presbyters bleiben jedoch auch in diesem Fragment weitgehend im Dunkeln. Daher soll es hier nur kurz gestreift werden. Irenaeus verweist in diesem Brieffragment auf „Schriften" des Florinus, die ihm bekannt geworden seien und bedrängt den römischen Bischofskollegen, gegen diese Veröffentlichungen und ihren Verfasser, der doch seiner Gemeinde angehöre, vorzugehen. Anscheinend hatte Irenaeus dabei deren ausdrückliche Verurteilung im Sinn. Eben dies hatte Viktor offenbar über längere Zeit unterlassen. Die möglichen Gründe werden wir noch erörtern. In der Zitateinleitung des syrischen Sammelcodex, wird Florinus zudem als valentinianischer Gnostiker vorgestellt, was aber nur aus den Mitteilungen des Eusebius übernommen sein kann.[12] Bei der Frage nach dem Gehalt der florinischen Lehrbildung und seinem Verhältnis zur Gnosis kann uns dieses Brieffragment demnach nicht weiterhelfen. Es beleuchtet aber die unentschlossene Haltung Viktors, der zögerte, etwas gegen seinen Presbyter zu unternehmen.

Außerdem verfügen wir noch über eine dritte Quelle, die 1911 erstmals gedruckte Weltchronik des Agapius, Sohn des Konstantin, oder – mit arabischem Namen – Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn.[13] Agapius war melkitischer Bischof in Mabbug bzw. Hierapolis in Syrien und verfasste um das Jahr 942 die erste christliche Weltchronik in arabischer Sprache mit dem Titel Kitāb al-ʿUnwān. Der Quellenwert dieses Geschichtswerkes ist durchaus unterschiedlich zu beurteilen. Agapius griff auf legendäre „Erbauungsliteratur"[14] ebenso zurück wie auf heute verlorene patristische Quellen. Immerhin bemerkten schon mehrere Forscher, dass in diesem Werk sonst nirgendwo tradierte Informationen über

10 Dies setzt die Wirkungszeit des Florinus deutlich nach dem Amtsantritt Viktors 189/190 n.Chr. voraus, vgl. Harnack, *Chronologie*, 321; Markschies, „Valentinianische Gnosis", 161.

11 Frg. 28 (Harvey 2: 457).

12 Vgl. dazu die Edition von Harvey 2: 457 Anm. 1.

13 Vasiliev, *Kitab al-ʿUnvan*; vgl. auch Cheikho, *Agapius*, mit Verwendung anderer Handschriften.

14 Graf, *Geschichte*, 39; Wood, „Agapius", 18.

978-90-04-44481-5

verschiedene Gnostiker wie Markus den Magier,[15] Markion oder Bardaisanes enthalten sind. Dazu kommen Bischofslisten der syrischen Metropolen, Papiasfragmente und eine Fülle verarbeiteter historischer Quellen,[16] wobei Agapius für die spätere Zeit muslimische Geschichtsschreiber auswertete.[17] Für die uns interessierende römische Epoche bildet die Chronik des Eusebius den Rahmen seiner Darstellung, in deren chronologisches Gerüst Agapius – bzw. wahrscheinlich schon eine seiner Quellen – zusätzliche Nachrichten einfügte. Als direkte Vorlage, aus der die Mitteilungen über Florinus und diverse Gnostiker entnommen sein könnten, kommt vor allem die syrische Chronik des Theophilus von Edessa infrage, den Agapius ausdrücklich als eine seiner Quellen erwähnt.[18] Theophilus wirkte als Astrologe sowie als Übersetzer aus dem Griechischen[19] am Kalifenhof und starb im Jahr 785. Einige erhaltene Seiten, die vermutlich seiner Chronik zuzuordnen sind, verraten ein besonderes Interesse für häretische Gruppen, u.a. für Gnostiker. Leider ist der Florinus entsprechende Abschnitt nicht erhalten geblieben. Es bleibt aber auch möglich, dass Agapius selbst die Passage über Florinus in seine Weltgeschichte eingearbeitet hat, obwohl vieles dafür spricht, dass sein Florinusbericht bereits durch mehrere Hände gegangen war, bevor er in seinem Werk Aufnahme fand und zuvor schon aus griechischsprachigen Quellen ins Syrische übersetzt worden war. Was die ursprüngliche Herkunft der Nachrichten des Agapius über Florinus anbelangt, so ist sie an keiner Stelle explizit bezeugt. Es lässt sich aber vermuten, dass die Exzerpte letztlich aus dem heute verlorenen Briefwechsel des Irenaeus – möglicherweise sogar in syrischer Übersetzung – stammen. Verbindet man sie mit den Überlieferungen des Eusebius, so kann man die Lehre des Florinus wenigstens in einigen Grundzügen erheben und bei der Beantwortung der anfangs aufgeworfenen Frage weiterkommen.

Im Folgenden gebe ich die 1912 von Anton Baumstark[20] vorgelegte Übersetzung der Passage im Geschichtswerk des Agapius wieder:

15 Vgl. dazu Förster, *Marcus*, 44–52.

16 Graf, *Geschichte*, 39.

17 Wood, „Agapius," 18.

18 Vgl. Vasiliev, *Kitab al-ʿUnvan*, 525. Zur Herkunft des Theophilus aus Edessa passt, dass die Hinweise zu Häretikern selbst in der Chronik des Agapius, der nicht von dort stammte, ein Interesse an dieser Stadt verraten, dazu Wood, „Agapius", 18.

19 Baumstark, *Geschichte*, 341 erwähnt die Übertragung Homers und die Übersetzung eines philosophischen Sammelwerks ins Syrische. Vgl. dazu ferner idem, *Die christlichen Literaturen*, 92 und Förster, *Marcus*, 45–46.

20 Idem, „Lehre", 307–9.

978-90-04-44481-5

Alsdann erschien in Rom ein anderer, Florinus geheißen, und war Priester. Man nahm an ihm Anstoß. Er wurde aus seinem Priesteramte ausgestoßen. Er trat (sc. aus der Kirche) aus und ergrimmte und legte sich Schüler zu.

Er erwähnt, dass es der Götter drei eng verbundene gibt, der eine von ihnen oben angeordnet, der andere unter ihm in der Mitte und der andere unter diesem zu unterst, und dass ein jeder von ihnen beiden denjenigen, welcher über ihm ist, ehrt und ihn anerkennt und ihm den Vorrang vor sich zugesteht, und dass der Gott, welcher in der Mitte ist, den Gott, welcher über ihm ist, Vater nennt und der, welcher zu unterst ist, den welcher […], gleichfalls Vater nennt, und ein jeder von ihnen dem gegenüber, welcher über ihm ist, gleichsam Sohn wurde, und dass sie die Schöpfung insgesamt schufen.

Anfänglich schufen sie eine feine Substanz.

Alsdann schufen sie nachher den Menschen und machten ihm den Ort, welcher zwischen dem Himmel und der Erde ist, und schmückten ihn mit diesen Feuern und Lichtern und machten ihm ein Paradies und pflanzten darin köstliche Fruchtbäume verschiedener Art. Sie ließen ihn (sc. in diesem Paradies) beim Anfang seiner Erschaffung zeitweilig wohnen.

Als dies einer von den Engeln sah, beneidete er den Menschen. Er stieg ohne Erlaubnis der Götter herab. Er wohnte mit einer Anzahl seiner Genossen mit ihm zusammen und hob an, den Menschen zu befehden, und wollte ihn aus dem Paradies verdrängen. Er hörte nicht auf, ihn zu befehden und ihn zu bekämpfen, bis er ihn aus demselben hinausgestoßen und sich desselben bemächtigt hatte.

Der Mensch pflanzte sich fort. Seiner Nachkommen wurden es viele. Er gelangte nicht zum Paradies (sc. zurück).

Als dies die Götter sahen, sandten sie ihm jemanden, der ihn auffordern sollte zur Rückkehr in seine Ordnung und dazu, den Menschen und sein Geschlecht ins Paradies zurückzuführen. Aber er wollte es nicht tun.

Es ergrimmten die Götter über den Engel und seine Genossen. Alsdann unterzog sich der zu unterst geordnete Gott dieser Aufgabe. Er nahm die äußere Form des Menschen an. Er erschien dem Satan, welcher sich empört hatte, und seinen Genossen und hörte nicht auf, sie zu bekämpfen, bis er sie aus dem Paradies verdrängt und den ersten Menschen an seinen Platz zurückgeführt hatte.

Auch leugnete er die Auferstehung der Toten und sagte noch andere gottlose Dinge, die er aufstellte.

Am Anfang des Agapiusberichts über Florinus steht eine knappe biographische Einleitung.[21] In großer Kürze wird mitgeteilt, dass Florinus aus seinem Presbyteramt, wohl durch den römischen Bischof Viktor, entfernt wurde.[22] Irenaeus hatte also – dies kann man zumindest vermuten – mit seiner

21 S.o. in der Übersetzung des Berichts des Agapius Z. 1–3.

22 Z. 2.

erwähnten Intervention Erfolg. Darüber hinaus teilt Agapius mit, dass Florinus sich im Zorn von der römischen Gemeinde trennte und eine eigene Schule gründete. Florinus dürfte sich also unter die in Rom tätigen christlichen Lehrer eingereiht haben, zu denen auch etliche Valentinianer zählten. Obwohl seine „Schüler" ausdrücklich genannt werden,[23] scheint dieser Lehrbetrieb keinen bleibenden Erfolg und vor allem keine Nachfolger gehabt zu haben. Wahrscheinlich war Florinus schon im vorgerückten Alter, wenn er ebenso wie der deutlich jüngere Irenaeus noch persönlich mit Polykarp bekannt war und lebte nicht lange genug, um eine eigene Gruppe, die seine Lehre nach seinem Tod weiterführte, zu etablieren. Dies erklärt vielleicht, warum sich Hippolyt in seinem antihäretischen Kompendium nicht mehr mit ihm auseinandersetzt und auch Eusebius kein großes Interesse an dem Lehrsystem des Florinus zeigt, das für ihn einer fernen Vergangenheit angehörte und keine Anhänger mehr hatte.

Im Anschluss geht Agapius zu dem uns interessierenden Lehrreferat über: Er beginnt mit der Schöpfung der Welt durch drei Götter,[24] die in von oben nach unten absteigender Abstufung angeordnet seien. Der oberste Gott hat dabei den Vorrang gegenüber dem in der Mitte und der unterste hat die niedrigste Stellung von allen.[25] Die Rangfolge bildet sich darin ab, dass der mittlere und der unterste Gott den jeweils übergeordneten als Vater bezeichnen, so dass es insgesamt zwei Väter und zwei Söhne gibt.[26] Diese gegenseitige Anrede muss aber nicht unbedingt implizieren, dass die Götter auseinander hervorgegangen sind, was von Agapius auch nicht erwähnt wird. Möglicherweise existierten die drei Götter schon immer gemeinsam. Denkbar ist nämlich, dass die Bezeichnung als Vater bzw. als Sohn nur eine Form der Anerkennung der Vorrangstellung bzw. ein Ausdruck der ehrenden Unterordnung sein sollten.[27] Diese drei eng miteinander verbundenen Gottheiten,[28] die jedoch keineswegs identisch sind, sind sodann weltschöpferisch tätig.[29] Ob dies eine gemeinsame Schöpfertätigkeit impliziert, ist im arabischen Text nicht eindeutig ausgedrückt, muss also hypothetisch bleiben, ist aber durchaus denkbar.[30] Eine

23 Z. 3.
24 Z. 4–14.
25 Z. 4–8.
26 Z. 7–9.
27 Z. 6–7.
28 Z. 4.
29 Z. 9–10.
30 Vgl. zu dieser Unschärfe im arabischen Text, die sowohl die Interpretation, dass die Götter die gesamte Schöpfung hervorbrachten als auch diese gemeinsam erschufen, zulässt: Baumstark, „Lehre", 308 Anm. 2.

978-90-04-44481-5

andere Option besteht darin, dass jeder von ihnen nur bestimmte Aufgaben im Schöpfungsgeschehen übernahm, was Agapius in seinem oben zitierten Kurzreferat lediglich übergangen hat.

Fragen wir nach möglichen gnostischen Parallelen zu den Agapiusmitteilungen, so erinnert die am Anfang stehende Göttertriade des Florinus auf den ersten Blick an gnostische Lehrgebäude vom Typus der sog. „Drei-Prinzipien-Systeme“[31] bzw. an sethianische Texte oder die Doktrin der sog. Ophiten. Bei all diesen Systemen stehen drei mehr oder minder getrennte göttliche Wesen am Beginn der Schöpfung. Trotzdem sind bei genauerer Analyse die Unterschiede zu Florinus unverkennbar: In Kirchenväterreferaten über die genannten Gruppen oder in den einschlägigen Texten aus Nag Hammadi fehlt nämlich in der Dreiheit nie ein weibliches Element, das zu den Urprinzipien zählt. Dieses kann z.B. in der Megale Apophasis des Simon, aus der Hippolyt zitiert, zwar als Bestandteil einer einzigen Urkraft existieren, hat aber stets eine wesentliche Aufgabe, denn jene Kraft ist zugleich „ihre eigene Mutter, ihr eigener Vater, ihre eigene Schwester, ihr eigener Gemahl, ihre eigene Tochter, ihr eigener Sohn, Mutter, Vater, eins, Wurzel des Alls“.[32] In sethianischen Traktaten übernimmt häufig Barbelo eine ähnliche Funktion. Sie bringt einen Sohn des ersten Vaters zur Welt.[33] Für die Ophiten stehen am Anfang der Welt drei göttliche Wesen, und zwar der „Vater aller“,[34] der „Sohn“ und als drittes der „Heilige Geist“,[35] der das Weibliche vertritt und den sie „die erste Frau nennen“.[36] Von einer vergleichbaren familienähnlichen Dreiheit aus Vater, Mutter und Sohn findet sich bei Florinus keine Spur. Seine drei Götter des Anfangs sind vielmehr ausschließlich männlich, und eine weibliche Gottheit fehlt ebenso wie jede Anspielung auf Mythologeme wie, dass zwei Götter aus dem ersten durch Zeugung bzw. Geburt entstanden.

Zu den valentinianischen Pleromavorstellungen, etwa in der sog. Valentinianischen Abhandlung aus Nag Hammadi oder in den entsprechenden Referaten bei Irenaeus und Hippolyt, sind ebenfalls deutliche Divergenzen festzustellen. So werden keine typisch valentinianischen Syzygien der obersten Äonen erwähnt, die stets einen weiblichen Bestandteil einschließen. Ebenso

---

31 Vgl. zu dieser Bezeichnung Foerster, *Gnosis*, 315.

32 *Haer.* 6.17.3 (Marcovich 223): αὐτῆς μήτηρ οὖσα, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς θυγάτηρ, αὐτῆς υἱός, [μήτηρ, πατήρ], ἓν οὖσα· ῥίζα τῶν ὅλων.

33 Vgl. z.B. die Geburt des Monogenes durch Barbelo im *Ap. John* (NHC II,1 p. 6 [Waldstein 41]); dazu Pearson, „Jewish Elements“, 153.

34 *Haer.* 1.30.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 364): *esse autem hoc Patrem omnium.*

35 *Haer.* 1.30.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 364): *Ennoeam autem eius progredientem filium dicunt emittentis.... Sub his autem Spiritum sanctum esse.*

36 *Haer.* 1.30.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 364): *Primam Feminam eum vocantes.*

978-90-04-41481-5

wenig kommen bei Florinus Äonen bzw. deren Entstehung durch Emanation[37] sowie die charakteristische Untergliederung des Gesamtpleromas in Gruppen aus acht, zehn und zwölf Äonen vor.[38] Darüber hinaus kann man wohl eine Verbindung zur Trinitätslehre ausschließen, denn der Heilige Geist spielt im Bericht des Agapius keine Rolle,[39] dafür kommen Vater und Sohn gleich zweimal vor.

Unverkennbar sind hingegen gewisse Parallelen zu den im sog. Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi entwickelten Lehren über den Beginn des kosmogonischen Prozesses. In dieser Schrift steht bekanntlich der Vater am Anfang, der vor allem Anderen existiert. Er ist „derjenige, der er selbst ist, wobei er aber nicht in der Art eines ‚einer allein' ist"[40] und er „ist ein einziger, wobei er ist wie eine Zahl".[41] Dieser Vater bringt den Sohn hervor, in dem er sich erkennt.[42] Dabei offenbart der Vater sich selbst als der Vater, der er ist. Ebenso tut es auch der Sohn, der „als Bruder für sich selbst" existiert.[43] In den referierten Ausführungen aus der langen Einleitungspassage des Tractatus Tripartitus findet sich die spekulative Denkfigur einer Verdopplung und Entfaltung durch Selbsterkenntnis, wobei ein göttliches Wesen in der Folge sowohl Vater als auch Sohn ist und der Sohn sich selbst als Sohn gegenübertritt.[44] Möglicherweise liegt auch dem theologischen Denkmodell des Florinus eine ähnliche Überlegung zugrunde, der, wie es Agapius verkürzt und in seinem Referat deutlich vergröbert ausdrückt, die Existenz von drei nicht identischen

37 Die Welt- und Menschenschöpfung wird also nach Florinus direkt von den drei Göttern ausgeführt und verantwortet, s. auch den Hinweis von Fliedner, *Die ketzergeschichtlichen Angaben*, 175.

38 Das weibliche Element ist demnach die Sige, der der Vorvater zur Emanation den Samen „gleichsam in den Mutterschoß legt" (καταθέσθαι ὡς ἐν μήτρᾳ, *Haer.* 1.1.1 [Rousseau/Doutreleau 264: 29]). Ähnliche Bilder begegnen ebenfalls bei Hippolyt, *Haer.* 6.29.6 (Marcovich 238), wo Nus und Wahrheit „Mutter aller Äonen" (μήτηρ πάντων … αἰώνων) heißen und in *Val. Exp.* (NHC XI,2 p. 22 [Turner 106]), wo die Rolle der Sige als Partnerin des Vaters ausdrücklich erwähnt ist.

39 Ich kann ebenso keine Verbindung zu den allegorischen Überlegungen im *Gos. Truth* (NHC I,3 p. 24 [Attridge/MacRae 92]) erkennen, wonach der Heilige Geist der Busen des Vaters ist, der Sohn aber der Schoß, weil der Heilige Geist nicht explizit genannt wird und sich bei Florinus keine ähnlichen körperlichen Metaphern finden; anders Markschies, „Valentinianische Gnosis," 171.

40 *Tri. Trac.* (NHC I,5 p. 51 [Attridge/Pagels 192]): ⲡⲉⲧⲉ ⲛ̅ⲧⲁϥ ⲟⲩⲁⲉⲉⲧϥ̅ ⲡⲉ· ⲉϥⲟ̅ ⲙ̅ⲡⲣⲏⲧⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲉⲉⲓ ⲟⲩⲁⲉⲉⲧϥ̅ ⲉⲛ.

41 *Tri. Trac* (NHC I,5 p. 51 [Attridge/Pagels 192]): ⲡⲓⲱⲧ ⲟⲩⲉⲉⲓ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ· ⲉϥⲟ ⲙ̅ⲡⲣⲏⲧⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲏⲡⲉ.

42 *Tri. Trac* (NHC I,5 p. 56 [Attridge/Pagels 200]).

43 *Tri. Trac* (NHC I,5 p. 58 [Attridge/Pagels 202]): ⲉϥⲟ ⲛ̅ⲥⲁⲛ ⲛⲉϥ ⲙ̅ⲙⲓⲛ ⲙ̅ⲙⲟϥ.

44 Auch die Frage der Benennung spielt im *Tri. Trac* eine Rolle (NHC I,5 p. 65 [Attridge/Pagels 214]).

„Göttern" gelehrt habe, die dennoch untereinander „eng verbundene" sind.[45] Die bisher skizzierte Variante einer spekulativen Theologie des Florinus, die in der Schrift aus Nag Hammadi gewisse Parallelen hat, führt uns in ein der valentinianischen Gnosis zumindest nahestehendes Milieu, wobei aber eingeräumt werden muss, dass sich Florinus durch eine durchaus eigenständige Theoriebildung auszeichnet. Sie ist – soweit dies die kurzen Mitteilungen von Agapius noch erkennen lassen – dadurch charakterisiert, dass sie aller mythischen Elemente bewusst entbehrt, ebenso finden sich keine für den Valentinianismus typischen Emanations- oder Pleromavorstellungen.

Für das System des Florinus scheint ferner kennzeichnend zu sein, dass in ihm die Figur des Demiurgen als Weltschöpfer nicht vorkommt und die drei Götter ohne Mitwirkung eines Demiurgen schöpferisch tätig sind. Die Kosmogonie baut jedoch auch für Florinus auf dem Dualismus zwischen einem geistig-spirituellen Bereich und dem irdischen Gegenpol alles Materiellen auf, das allerdings nicht per se negativ aufgefasst wird. Zuerst bringen die drei Götter nämlich eine „feine Substanz" hervor,[46] womit wahrscheinlich das pneumatische Element gemeint ist; doch muss diese Identifikation wegen der skizzenhaft gehaltenen Angaben des Agapius bis zu einem gewissen Grad hypothetisch bleiben. Auch die Bedeutung dieser Substanz im Rahmen des weiteren Schöpfungsprozesses, etwa im Hinblick auf die unmittelbar danach erwähnte Menschenschöpfung, wird von Agapius nicht genauer ausgeführt. Sicher ist lediglich aufgrund der Notizen über die Götter, die dem Menschen einen besonderen „Ort" über der Erde machen,[47] der sich unterhalb des mit Gestirnen versehenen Fixsternhimmels befindet, dass sich Florinus mit Kosmogonie und Anthropogonie beschäftigte. Dabei ist eine gewisse Anlehnung an biblische Vorlagen wohl kaum zu bestreiten. Daher werden beispielsweise die Himmelskörper entsprechend biblischer Terminologie als Lichter bezeichnet.[48] Dass das mit dem genannten Ort identifizierte Paradies,[49] das als Garten mit fruchttragenden Bäumen dargestellt wird,[50] oberhalb der Erdoberfläche in himmlischen Sphären zu lokalisieren ist,[51] wird auch von Paulus in 2 Kor 12:4 vorausgesetzt. Bei dieser Himmelsgeographie stehen wahrscheinlich jüdische Vorstellungen Pate, nach denen das Paradies im dritten

45 Z. 4.
46 Z. 11.
47 Z. 12–13.
48 Z. 13; vgl. Gen 1:14–16.
49 Z. 14.
50 Z. 14; vgl. Gen 2:9.
51 Für Fliedners Vorschlag, den „Ort" von dem auf Erden gelegenen Paradies zu trennen, sehe ich im Text keinen Anhaltspunkt (*Die ketzergeschichtlichen Angaben*, 175).

978-90-04-44481-5

oder siebten Himmel[52] zu suchen sei. An welcher Stelle Florinus im Rahmen seiner Weltentstehungslehre den Ort mit dem Paradiesgarten angesiedelt hat, bleibt allerdings wegen der unpräzisen Mitteilungen des Agapius im Dunkeln. Betrachtet man jedoch die Beschreibung des Ortes durch Agapius aber genauer, so fällt auf, dass von einem irdischen Paradies bei Florinus allem Anschein nach keine Rede war. Es gab für ihn vielmehr wohl nur einen einzigen überirdischen Paradiesgarten, in dem Adam sich bis zu seiner Vertreibung aufgehalten hat.[53] Dies divergiert deutlich von jüdischen Parallelen. Gleichfalls fehlt bei Florinus, soweit wir dies noch erkennen können, jeder Hinweis auf eine Verbindung zum himmlischen Jerusalem und seinem Tempel, die in vielen jüdischen Quellen hergestellt wird.[54] Ferner erfahren wir nicht, wie der Körper des ersten Menschen aus den Elementen erschaffen wurde und ob die von Agapius erwähnte „Substanz" in ihn einging. Dass dies der Fall war, liegt zumindest nahe und würde geläufigen gnostischen Vorstellungen entsprechen.

Eine ähnliche Beobachtung lässt sich im Hinblick auf das im Himmel liegende Paradies in gnostischen Texten machen: Als Beispiel sei hier das Traktat „Vom Ursprung der Welt" genannt, nach dem das Paradies jenseits des irdischen Bereiches geschaffen wurde: „Es liegt außerhalb des Kreises des Mondes und des Kreises der Sonne in dem üppigen Land, das im Osten inmitten der Felsen liegt".[55] Dort befinden sich zudem noch die vom Verfasser erwähnten, herrlich aussehenden Bäume der Erkenntnis und des Lebens. Sie sind wie das Paradies selbst dem Einfluss der Himmelskörper, d.h. der Sonne und des Mondes, entzogen. Wichtig ist außerdem, dass die Seelen der Gnostiker vom Baum des Lebens essen und folglich „die Mächte und ihre Engel verurteilen."[56] Hinter dieser Bemerkung verbirgt sich offenbar der Glaube, dass jene Engelsmächte in Opposition zur künftigen Erlösung an diesem überirdisch-geistigen Ort stehen, und als ein weiteres Kernstück gnostischer Lehren, dass man nach dem Tod ihren Widerstand überwinden und sich den Weg zurück zum himmlischen Paradies bahnen könnte. Vergleichbare Gedanken werden uns auch bei Florinus noch begegnen.

---

52 Nach *bHag.* 12b halten sich die Gerechten im siebten Himmel auf; vgl. dazu Bietenhard, *Himmlische Welt*, 170. Dass es im Himmel ein Paradies gibt, das sogar – wie von Paulus (2 Kor 12:4) – zu Lebzeiten in der Ekstase besucht werden kann, setzen verschiedene rabbinische Texte voraus, s. z.B. *tHag* 2,3; *bHag* 14b; dazu Maier, „Gefährdungsmotiv", 28.

53 Z. 12–15.

54 Vgl. hierzu die Diskussion des Quellenmaterials bei Morray-Jones, „Paradise Revisited", 203–4.

55 NHC II,5 p. 110 (Painchaud 174): ⲉⲛⲉⲥⲱϥ ⲉϥⲙ̅ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲡⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲟⲟϩ ⲙⲛ̅ ⲡⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲣⲏ ϩⲙ̅ ⲡⲕⲁϩ ⲛ̅ⲧⲣⲩⲫⲏ ⲉⲧⲙ̅ⲙⲁ ⲛ̅ϣⲁ ϩⲛ̅ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲛ̅ⲱⲛⲉ; dazu Alexander, „Fall", 101.

56 NHC II,5 p. 110 (Painchaud 176): ⲛ̅ⲥⲉⲣ̅ⲕⲁⲧⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛⲛ̅ ⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙⲛ̅ ⲛⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ.

In diesem Zusammenhang sei nicht übergangen, dass andere gnostische Gruppierungen ähnliche Paradiesvorstellungen vertraten. So besitzen wir Beschreibungen einer besonderen Weltbildzeichnung, des sog. Diagramms der Ophiten, über das sowohl der Christengegner Celsus als auch sein Kritiker, der Kirchenvater Origenes, in seiner erhaltenen Verteidigungsschrift gegen Celsus informieren.[57] Nach dieser Zeichnung liegt das Paradies mit den beiden Bäumen jenseits der sieben Planetenkreise und der ihnen zugeordneten Archontenmächte im achten Himmelsbereich.[58] Möglicherweise vertrat Florinus ähnliche Überzeugungen, was dann den Titel der Gegenschrift des Irenaeus „Über die Achtheit" (Περὶ ὀγδοάδος) erklären könnte, die sich demzufolge auf die Verortung des Paradieses im achten Himmel beziehen würde.[59]

Darüber hinaus sei hervorgehoben, dass sich in valentinianischen Lehrsystemen Einflüsse in vieler Hinsicht vergleichbarer Paradiesspekulationen nachweisen lassen: Beispielsweise referiert Irenaeus aus der ihm vorliegenden Quelle in seiner sog. großen Notiz, „der Demiurg aber sei auch selbst ein Engel, der Gott gleiche, wie sie auch behaupten, das Paradies, das über dem dritten Himmel ist, existiere als vierter Erzengel der Macht nach, und von diesem her habe Adam etwas angenommen, als er sich in ihn aufgehalten habe".[60] In diesem Exzerpt wird das Paradies im Bereich der sieben Planetensphären, und zwar über dem dritten Himmel, verortet, wobei eine Verbindung zu speziellen Engelwesen, die die sieben Himmel bevölkern, ebenfalls gegeben ist. Dort habe sich Adam aufgehalten, ja er wurde sogar – einer Notiz des Clemens in den Excerpta ex Theodoto zufolge – „in dem Paradies, dem vierten Himmel, geschaffen",[61] was mit Florinus' Grundannahme durchaus konvergiert. Die Achtheit, die auch in den valentinianischen Quellen Erwähnung findet,[62] ist

57 Das Diagramm veranschaulicht in Form einer Zeichnung das ganze Weltsystem des Kosmos unter spezifisch gnostischen Prämissen; vgl. auch die Rekonstruktionszeichnung bei Rudolph, *Gnosis*, 78.

58 Die Ausführungen des Origenes in seiner Beschreibung der Zeichnung der Ophiten sind nicht ganz klar. Er setzt aber voraus, dass das Paradies nach einem „Aufstieg und Toren" angeordnet ist (*Cels.* 6.34). In ihm befinden sich beide Paradiesbäume, wobei der des Lebens mit der „Auferstehung des Fleisches" verbunden wird.

59 Für jüdische Parallelen zu dieser Begriffsverwendung s. Deutsch, *Gnostic Imagination*, 43.

60 *Haer.* 1.5.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 80–81): τὸν Δημιουργὸν δὲ καὶ αὐτὸν Ἄγγελον, θεῷ δὲ ἐοικότα, ὡς καὶ τὸν Παράδεισον, ὑπὲρ τρίτον οὐρανὸν ὄντα, τέταρτον Ἀρχάγγελον λέγουσι δυνάμει ὑπάρχειν καὶ ἀπὸ τούτου τι εἰληφέναι τὸν Ἀδὰμ διατετριφότα ἐν αὐτῷ.

61 *Exc.* 51.1 (Sagnard 164): ὅθεν ἐν τῷ παραδείσῳ, τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ, δημιουργεῖται.

62 So z.B. in den Exzerpten des Irenaeus aus valentinianischen Quellen, *Haer.* 1.5.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 80) oder bei Hippolyt, *Haer.* 6.31.7 (Marcovich 242). Sie ist Abbild der oberen Ogdoas der acht Pleromaäonen; dazu Sagnard, *Gnose valentinienne*, 335–36.

978-90-04-41481-5

in ihnen allerdings mit der unteren Sophia Achamoth gleichgesetzt,[63] die im Lehrsystem des Florinus nicht vorkommt. Mit dem Paradies hat sie nach dieser valentinianischen Lehrtradition nichts zu tun.

Aufs Ganze gesehen ließ sich Florinus also von gnostischen Paradiesvorstellungen anregen, die ihrerseits auf ältere jüdische Vorgänger zurückzuführen sind. Sehr ähnliche Gedanken lassen sich in valentinianischen Systemen nachweisen, ohne dass Florinus seine Informationen unbedingt aus dem Valentinianismus geschöpft haben muss.

Kommen wir nun zur Vertreibung des ersten Menschen aus dem Paradies, über die uns Agapius etwas ausführlicher berichtet:[64] Ihre Begründung scheint bei Florinus durchaus konventionell gewesen zu sein, denn dasselbe Motiv begegnet sowohl in jüdischen[65] als auch in christlichen Texten.[66] Demnach führte der Neid einen bestimmten Engel, womit Satan gemeint ist,[67] wie Agapius am Ende seines Berichts erkennen lässt, gemeinsam mit weiteren abgefallenen Engeln[68] dazu, den ersten Menschen aus dem Paradies zu vertreiben. Er tat dies – wie Agapius mitteilt – zusammen mit den anderen Dämonen gegen den Willen der drei Götter, indem er seine ihm vorgegebene Ordnung verließ.[69] Wie die Vertreibung im Detail vonstattenging, berichtet Agapius nicht, weshalb die Rolle Evas und der Schlange bei diesem Geschehen im Dunkeln bleiben. Klar ist lediglich, dass sich Florinus die Vertreibung als eine Art Kampf vorstellte, den der Satan und sein Anhang zunächst für sich entscheiden konnten.

Vergleicht man den Agapiusbericht über diesen zentralen Punkt mit anderen gnostischen Texten, so fällt auf, wie bereits erwähnt, dass nirgends von einem weltschöpferisch tätigen Demiurgen die Rede ist, der eine gegengöttliche Position zu den drei Urgottheiten einnimmt. Ebenso dient die Adaption der biblischen Paradiesgeschichte nicht dem Zweck zu erklären, wie der Vorhang, der Adam von der Wahrheit über seine Herkunft trennte, ein Stück beiseite gezogen wurde und der erste Mensch Kenntnis von seiner eigentlichen gottnahen Position erhielt. Diese Einsicht bildet in der Tat einen Kerngedanken einiger gnostischer Systeme, nach denen Adam das Essen vom

63 DeConick, „Heavenly Temple", 319–20; Förster, *Marcus*, 254.

64 Z. 16–20.

65 Vgl. z.B. Weish 2:24; Josephus, *A.J.* 1.41 und in rabbinischen Texten wie *bSanh.* 59b. Weiteres Material findet sich gesammelt bei Ginzberg, *Legends*, 94 Anm. 60.

66 Beispielsweise mehrfach bei Irenaeus in *Epid.* 16 bzw. *Haer.* 3.23.5 u.ö.

67 Z. 16 bzw. 28.

68 Der Satan und die ihn begleitenden Engel sind also zuvor von Gott erschaffen, wobei man in jüdischer Tradition meist an den zweiten Schöpfungstag denkt; s. Kruse, „Reich", 50; Bogaert, „Une tradition", 135–39. Den Teufel als eines der abtrünnig gewordenen Wesen aus Gottes Nähe erwähnt auch *Val. Exp.* (NHC XI,2 p. 38 [Turner 13]).

69 Z. 16–17.

Baum der Erkenntnis das entscheidende Wissen über seine wahre Stellung als gottverwandtes Wesen vermittelte. Der neidische Demiurg und niedere Weltschöpfergott hatte nämlich zuvor dem ersten Menschen das Essen von der Frucht des Baumes verboten,[70] die Schlange aber gab ihm eine Belehrung im Auftrag des höchsten Gottes[71] und bewirkte, dass Adam zu der Einsicht gelangte, wer er eigentlich ist.[72]

Statt einer vergleichbaren Nacherzählung der biblischen Geschichte unter umgekehrten Vorzeichen[73] beschrieb Florinus allem Anschein nach das Drama eines Kampfes zwischen einem der drei Götter des Anfangs und Satan bzw. den abgefallenen Engeln.[74] Dabei wird anders als in der biblischen Version der Paradiesgeschichte vorausgesetzt, dass Satan mit seinem Gefolge das Paradies besetzt hielt und nicht bereit war, es freiwillig wieder zu verlassen.[75] Erst als Adam außerhalb des Paradieses auf der Erde, so ist zu vermuten, auch wenn Agapius dies nicht ausdrücklich lokalisiert, Vater vieler Nachkommen wurde,[76] fordern die drei Götter von Satan und seinen Helfern durch einen Boten, wohl einen Engel, das Paradies wieder zu räumen, in ihre vorherige Stellung zurückzukehren und „den Menschen und sein Geschlecht ins Paradies zurückzuführen".[77] Nachdem dieser Aufforderung nicht Folge geleistet wird, werden die Götter zornig und der unterste der Dreiheit übernimmt selbst diese Aufgabe.[78] Er erscheint dem Satan in Menschengestalt, womit höchstwahrscheinlich eine himmlische Christus-Figur gemeint ist,

70 Pearson, „Problem", 136; vgl. ferner idem, „Jewish Haggadic Traditions", 466–69; van Unnik, „Neid", 120–21; Koschorke, „Der gnostische Traktat", 108; Nagel, „Auslegung", 56–57; Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 77–78.

71 Sie wird sogar mit der Weisheit gleichgesetzt, wie Irenaeus überliefert, *Haer.* 1.30.15 vgl. auch 1.30.7. Auch die Gruppe der sog. Peraten schreibt nach Hippolyt der Schlange als der „weisen Rede Evas" (ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος) rettende Kraft zu, *Haer.* 5.16.8 (Marcovich 25: 183); dazu Nagel, „Auslegung", 55; Magne, „L'exégèse", 265.

72 *Hyp. Arch.* (NHC II,4 p. 90 [Barc 58]); *Orig. World* (NHC II,5 p. 119 [Painchaud 196]); *Testim. Truth* (NHC IX,3 p. 47 [Mahé 112]); vgl. ferner Rudolph, *Gnosis*, 111; Kaestli, „L'interprétation", 119. Hierbei wird die Schlange ausdrücklich mit dem Satan identifiziert s. *Testim. Truth* (NHC IX,3 p. 47 [Mahé 112]); ähnlich Justin, *1 Apol.* 28.1 (Munier 72): ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος.

73 Rudolph urteilt treffend, dass in den gnostischen Versionen der biblischen Paradiesgeschichte „deren Aussage aber in ihr Gegenteil verkehrt wird, weil sie Ausdruck der Ebene des Weltschöpfers ist, der Adam als sein Produkt begreift und nicht um seine höhere Bestimmung weiß" (*Gnosis*, 112). Von dieser Grundannahme findet sich bei Florinus, soweit dies das Agapiusreferat erkennen lässt, keine Spur.

74 Z. 26–29.

75 Z. 18 bzw. 23–25.

76 Z. 21–22.

77 Z. 24.

78 Z. 26–27.

und erkämpft dem ersten Menschen durch einen Sieg über Satan und dessen Gefolge die Rückkehrmöglichkeit in das Paradies.[79] Diese realisiert sich wahrscheinlich nach Adams Tod, wovon auch andere nichtgnostische Schriften wie die Vita Adae et Evae bzw. die Apokalypse des Mose berichten,[80] nach denen der verstorbene Adam von Engeln zurück ins Paradies geleitet wird.[81] Diese Rückkehr an den Ursprungsort im Paradies gilt nach Florinus anfangs nur für den ersten Menschen.[82] Seinen Nachkommen wird sie erst durch das irdische Erscheinen Jesu – wie man voraussetzen kann – eröffnet. Dass die gesamte Menschheit im Blick ist, wird aus der Notiz des Agapius ersichtlich, wonach der Satan zunächst von dem erwähnten Boten aufgefordert wurde, „den Menschen und sein Geschlecht"[83] ins Paradies zurückkehren zu lassen. Die Voraussetzung dieses Ansinnens bildet wohl die Vorstellung von einer Art Reise, die die menschliche Seele nach dem Tod antreten soll und die sie durch die Himmelssphären führen wird, was Agapius aber nicht ausdrücklich überliefert. In Konsequenz dieser Erwartungen lehnte Florinus wohl die Auferstehung der Toten ab,[84] denn sie konnte den Weg in die paradiesische Erlösungsregion über der Erde nicht ermöglichen, sondern musste ganz dem Irdischen verhaftet bleiben, wo die Toten aus ihren Gräbern auferstehen. Auch die Dämonen mit Satan als ihrem Oberhaupt werden für ihn weiterhin eine Gefahr dargestellt haben, gegen die sein Lehrsystem sicherlich entsprechende Schutzmittel zu ihrer Abwehr bereithielt. Die dämonischen Widersacher waren ja mit Satan nur aus dem Paradies vertrieben worden, sind jedoch nicht völlig verschwunden. Über diesen interessanten Gesichtspunkt teilt uns Agapius leider nichts Genaueres mit. Er bricht sein Referat mit dem Sieg über die abgefallenen Engel und der Rückkehr des ersten Menschen (bzw. der daraus resultierenden Auferstehungsleugnung) ab. Jesu Erscheinen auf der Erde und sein Wirken als Erlöser aller Menschen fehlt daher in dem Kurzabriss des

79 Z. 27–30.

80 Ich stütze mich hier auf den lateinischen Text. Die verwickelte Textgeschichte der apokryphen Beschreibung des Lebens von Adam und Eva soll hier nicht aufgehellt werden. Auch das Problem des komplizierten Verhältnisses der griechisch-sprachigen Apokalypse des Mose und anderer Versionen, z.B. in armenischer Übersetzung, zum lateinischen Text kann hier nicht gelöst werden; vgl. dazu Merk und Meiser, *Leben*, 742–56; Levison, „Portraits", 163–64.

81 In *Apoc. Mos.* 37 wird Adams Seele nach seinem Tod in das Paradies im dritten Himmel entrückt, wo er bis zum Ende der Welt verbleiben wird; vgl. Michl, „Engel", 66; Bietenhard, *Himmlische Welt*, 162. *L.A.E.* 25 setzt eine Himmelsreise zum Paradies zu Adams Lebzeiten voraus. Ein Eingehen in das Paradies unmittelbar nach dem Tod scheint auch Lukas nach Lk 23:43 anzunehmen; dazu Volz, *Eschatologie*, 416.

82 Z. 29–30.

83 Z. 24.

84 Z. 31–32.

Florinussystems. Dass dies Teil der soteriologischen Reflexion des Florinus war, kann man wohl voraussetzen.

Trotz solcher Lücken reichen die Angaben des Agapius aus, um den Kern der Gedankenwelt des Florinus zu ermitteln: Kennzeichnend für sein Lehrsystem war offenbar vor allem dessen ausgesprochen dualistischer Charakter. Am Ende läuft bei ihm alles auf einen Kampf zwischen Satan und dem in Menschengestalt erscheinenden Gott heraus. Dabei kann die dämonische Gegenseite durchaus vorübergehende Erfolge verbuchen, wie die zeitweilige Eroberung und Besetzung des Paradieses, zu der sich, soweit ich sehe, keine Parallelen nachweisen lassen. Ein kosmischer Erlösungskampf im Paradies, wie auch immer man sich dies genau vorzustellen hat, ist ein weiteres Spezifikum des Lehrgebäudes des Florinus. Dieser dualistische Grundzug passt zu dem von Eusebius überlieferten Titel[85] des von Irenaeus an Florinus gerichteten Briefes. Demnach ging es Irenaeus darum, einer scharfen Trennung zwischen Gott und einem satanischen Gegenspieler entgegenzutreten, weil dies die „Alleinherrschaft" Gottes in Frage gestellt hätte.

Abschließend möchte ich noch einmal auf die anfangs gestellte Frage zurückkommen: War Florinus tatsächlich ein valentinianischer Gnostiker? Dass Florinus, sofern man den Angaben des Agapius vertraut, tatsächlich Gedankengut gnostischer Systeme übernommen hat, ist wohl unbestreitbar. Sicher scheint mir auch zu sein, dass er dabei in eine gewisse Affinität zum Valentinianismus geriet.[86] In diesem Punkt sind die polemischen Attacken des Irenaeus sicherlich nicht völlig aus der Luft gegriffen. Man muss aber einschränken, dass sich Florinus nicht einfach einer bereits vorhandenen Gnostikergruppe angeschlossen hat, sondern bestimmte Motive und Gedanken adaptierte, ohne im eigentlichen Sinne Valentinianer zu werden. Solche Divergenzen erklären uns vielleicht auch, warum Viktor zögerte, gegen Florinus vorzugehen, dessen theologische Einordnung die dafür nötige Eindeutigkeit vermissen ließ. Immerhin schimmert das eigenständige Profil der Lehre des Florinus in der knappen Agapiusnotiz noch durch: So fehlen unverkennbar zentrale Motive der valentinianischen Gnosis wie das Pleroma, die Sophia, der Demiurg, die Dreiteilung der Menschheit in die Klasse der Pneumatiker, Psychiker und Hyliker, wie überhaupt alle mythischen Anklänge etwa bei der Entstehung der drei ersten Götter. Insbesondere verlagert sich

85 S. o. S. 172.

86 Man muss daher auch nicht aus den Notizen des Eusebius herauslesen, dass Florinus nach und nach zum Valentinianer wurde, während er zuvor „reiner Dualist" war; so z.B. Hilgenfeld, „Petrus," 380 und idem, *Ketzergeschichte*, 448. Im Denken des Florinus vereinten sich vielmehr Motive unterschiedlicher Herkunft; vgl. auch schon die Überlegungen von Haase, *Kirchengeschichte*, 356.

978-90-04-44481-5

der in der Gnosis immer wieder anzutreffende Dualismus bei Florinus vom Gegensatz zwischen Demiurg und dem obersten Gott im Pleroma zu einem Kampf zwischen Satan und Christus um die Herrschaft u.a. über das Paradies.

Unter dieser Voraussetzung enthält die polemische und daher zugespitzte Bemerkung des Irenaeus durchaus ein Körnchen Wahrheit, nämlich dass die δόγματα des Florinus „noch nicht einmal die Häretiker außerhalb der Kirche aufzustellen wagten": Florinus profilierte sich demnach als ein eigenständiger Denker, cum grano salis bemerkt, vielleicht sogar als eine Art Querkopf. Er ließ sich von keiner Seite völlig vereinnahmen. Das stimmt mit seiner sozialen Stellung zusammen, verließ er doch laut Agapius im Zorn die stadtrömische Gemeinde und gründete seine eigene Schule. So wurde er zu einem unabhängigen Lehrer in der Ambiance der Gemeinde,[87] der in Konkurrenz mit keinem geringeren theologischen Gegenspieler als Irenaeus, seinen eigenen Weg einschlug.

Bibliographie

Alexander, Philip S. „The Fall into Knowledge: The Garden of Eden/Paradise in Gnostic Literature." In P. Morris and D. Sawyer (eds.), *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (JSOT.S 136; Sheffield: JSOT Press 1992), 91–104.

Attridge, Harold W. und George W. MacRae. „The Gospel of Truth. Introduction, Text and Translation by Harold W. Attridge and George W. MacRae. Appendix: Fragments by Frederik Wisse." In H. W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I* (*The Jung Codex*)*: Introductions, Texts, Translations, Indices* (NHS 22; Leiden: Brill 1985), 55–122.

Attridge, Harold W. und Elaine H. Pagels. „The Tripartite Tractate: Introduction, Text and Translation." In H. W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I* (*The Jung Codex*)*: Introductions, Texts, Translations, Indices* (NHS 22; Leiden: Brill 1985), 159–337.

Barc, Bernhard. *L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes* (*NH II 4*)*, suivi de Noréa* (*NH IX 2*) *par Michel Roberge*. BCNHT 5. Québec: Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 1980.

Bardenhewer, Otto. *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* Bd. 1. *Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*. 2. umgearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder 1913. Repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962.

87 Wegen seiner unabhängigen Stellung kann man daraus nicht unbedingt auf eine Toleranz der Gemeinde gegenüber valentinianischen Lehrern schließen; anders Dunderberg, „Valentinian Teachers", 168.

Baumstark, Anton. *Die christlichen Literaturen des Orients.* Bd. 1. *Einleitung: Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum*. SG 527. Leipzig: Göschen 1911.

Baumstark, Anton. „Die Lehre des römischen Presbyters Florinus." *ZNW* 13 (1912) 306–319.

Baumstark, Anton. *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn: Marcus & Weber 1922.

Bietenhard, Hans. *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. WUNT 2. Tübingen: Mohr Siebeck 1951.

Bogaert, Pierre-Maurice. „Une tradition Juive sur la création de l'esprit mauvais au deuxième jour." In J. Ries (éd.), *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25–26 novembre 1987* (HoRe 14; Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1989), 135–146.

Casey, Robert Pierce. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, edited with Translation, Introduction, and Notes. StD 1. London: Christophers 1934.

Cheikho, Louis. *Agapius Episcopus Mabbugensis: Historia universalis*. CSCO.S 65. Beirut: Typographus Catholicus/Paris: Poussielgue/Leipzig: Harrassowitz 1912. Repr. Louvain: Peeters 1962.

DeConick, April D. „Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in the Second Century." In C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (JSJSup 63; Leiden: Brill 1999), 308–341.

Deutsch, Nathaniel. *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*. Brill's Series in Jewish Studies 13. Leiden: Brill 1995.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Dunderberg, Ismo. „Valentinian Teachers in Rome." In J. Zangenberg and M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (JSNTSup 243; London: T. & T. Clark International 2004), 157–174.

Fliedner, Friedrich. *Die ketzergeschichtlichen Angaben des Agapius und das System des Presbyters Florinus*. Münster: Diss. theol. (masch.) 1935.

Foerster, Werner. *Die Gnosis*. Bd. 1. *Zeugnisse der Kirchenväter*. Unter Mitwirkung von Ernst Haenchen und Martin Krause eingel., übers. und erläutert. BAW. Zürich: Artemis Winkler. 2. Aufl. 1979. Repr. 1995.

Förster, Niclas. *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*. WUNT 114. Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews.* Vol. 5. *Notes to Volumes I and II: From the Creation to the Exodus*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1955.

978-90-04-41481-5

Graf, Georg. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* Bd. 2. *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*. StT 133. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1947.

Haase, Felix. *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*. Leipzig: Harrassowitz 1925.

Harnack, Adolf von. *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius.* Theil 2. *Die Chronologie.* Bd. 1. *Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus: nebst einleitenden Untersuchungen*. Leipzig: Hinrichs 1897.

Harvey, William Wigan. *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis libros quinque adversus Haereses: Textu Graeco in locis nonnullis locupletato, versione Latina cum codicibus claromontano ac arundeliano denuo collata, praemissa de placitis gnosticorum prolusione, fragmenta necnon Graece, Syriace, Armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis*. Bd. II. Cambridge: Typis Academicis 1857.

Hilgenfeld, Adolf. *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums: Urkundlich dargestellt*. Leipzig: Fues 1884. Repr. Hildesheim: Olms 1963.

Hilgenfeld, Adolf. „Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien." *ZWTh* 15 (1872) 349–383.

Hill, Charles E. *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum*. WUNT 186. Tübingen: Mohr Siebeck 2006.

Kaestli, Jean-Daniel. „L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la Gnose ‚Ophite'." In J. Ries, Y. Janssens et J.-M. Sevrin (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique: Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve. 11–14 mars 1980* (PIOL 27; Louvain-la-Neuve: Peeters 1982), 116–130.

Koschorke, Klaus. „Der gnostische Traktat ‚Testimonium Veritatis' aus dem Nag-Hammadi-Codex IX: Eine Übersetzung." *ZNW* 69 (1978) 91–117.

Kruse, Heinz. „Das Reich Satans." *Biblica* 58 (1977) 29–61.

Levison, John R. *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*. JSPSup 1. Sheffield: JSOT Press 1988.

Luttikhuizen, Gerard P. *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*. NHMS 58. Leiden: Brill 2006.

Magne, Jean. „L'exégèse du récit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens." *Aug* 22 (1982) 263–270.

Mahé, Annie und Jean-Pierre Mahé. *Le témoignage véritable* (*NH IX, 3*)*: Gnose et martyre. Texte établi et présenté par Annie Mahé et Jean-Pierre Mahé*. BCNHT 23. Québec: Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 1996.

Maier, Johann. „Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und ‚Gnosis'." *Kairos* 5 (1963) 18–40.

Marcovich, Miroslav. *Hippolytus: Refutatio omnium haeresium*. PTS 25. Berlin: De Gruyter 1986.

Markschies, Christoph. „Die valentinianische Gnosis und Marcion – einige neue Perspektiven." In G. May und K. Greschat in Gemeinschaft mit M. Meiser (Hg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / Marcion and His Impact in*

978-90-04-41481-5

Church History: Vorträge der internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz (TU 150; Berlin: De Gruyter 2002), 159–175.

Markschies, Christoph. *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

Markschies, Christoph. „Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School." In J. D. Turner and A. M. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (NHMS 44; Leiden: Brill 1997), 401–438.

Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT 65. Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

Merk, Otto und Martin Meiser. „Das Leben Adams und Evas." In W. G. Kümmel und H. Lichtenberger (Hg.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 2, *Unterweisung in erzählender Form*, Lfg. 5 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998), 739–870.

Michl, Johann. „Engel II (jüdisch)." *RAC* V (Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1962), 60–97.

Morray-Jones, Christopher P. A. „Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources." *HTR* 86 (1993) 177–217.

Munier, Charles. *Saint Justin, Apologie pour les chrétiens. Édition et traduction*. Par 39. Fribourg: Éditions universitaires 1995.

Nagel, Peter. „Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis." In K.-W. Tröger (Hg.), *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis: Neue Studien zu Gnosis und Bibel* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1980), 49–70.

Painchaud, Louis. *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde* (*NH II 5 et XIII 2 et Brit. Lib. Or. 4926* (*1*)), avec deux contributions de Wolf-Peter Funk. BCNHT 21. Québec: Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 1995.

Pearson, Birger A. „Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition." In E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Bd. 1, *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries* (Philadelphia: Fortress Press 1980), 151–160.

Pearson, Birger A. „Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX,3)." In J. Bergman, K. Drynjeff, H. Ringgren (Hg.), *Ex orbe religionum: Studia Geo Widengren, 24 mense apr. 1972 quo die lustra 13 feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus*, Bd. 1 (SHR 21; Leiden: Brill 1972), 457–470.

Pearson, Birger A. „The Problem of ‚Jewish Gnostic' Literature." In C. W. Hedrick and R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson 1986), 15–35. Repr. in idem, *The Emergence of the Christian Religion: Essays on Early Christianity* (Harrisburg: Trinity Press International 1997), 122–146.

978-90-04-41481-5

Rousseau, Adelin und Louis Doutreleau. *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre I. Édition Critique*. Tome 1 : *Introduction, notes justificatives, tables.* Tome 2 : *Texte et traduction*. SC 263, 264. Paris: Les Éditions du Cerf 1979.

Rousseau, Adelin, Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau und Charles Mercier. *Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre IV. Édition Critique d'après les versions Arménienne et Latine*. Tome 2: *Texte et traduction*. SC 100. Paris: Les Éditions du Cerf/Lyon: Éditions E. Vitte 1965.

Rudolph, Kurt. *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3. durchges. und erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.

Sagnard, François-M.-M. *Clément d'Alexandrie : Extraits de Théodote. Texte grec, introduction, traduction et notes*. SC 23. Paris : Les Éditions du Cerf 1948.

Sagnard, François-M.-M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. EPhM 36. Paris: J. Vrin 1947.

Schwartz, Eduard. *Eusebius, Kirchengeschichte, Kleine Ausgabe*. 4. Aufl. Leipzig: Hinrichs 1932 (=Repr. der 2. durchges. Aufl. 1914).

Thomassen, Einar. *Le Traité tripartite* (*NH I 5*). *Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen, traduit par Louis Painchaud et E. Thomassen*. BCNHT 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval 1989.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the „Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Turner, John D. „The Valentinian Exposition with: 2a: On the Anointing; 2b, c: On Baptism A and B; 2d, e: On the Eucharist A and B, Introduction by Elaine H. Pagels, Transcription and Translation by John D. Turner, Notes by Elaine H. Pagels and John D. Turner." In C. W. Hedrick (ed.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII* (NHS 28; Leiden: Brill 1990), 89–172.

Unnik, Willem C. van. „Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten." In M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* (NHS 3; Leiden: Brill 1972), 120–132.

Vasiliev, Alexandre (éd.). *Kitab al-ʿUnvan: Histoire universelle écrite par Agapius* (*Mahboub*) *de Menbidj*. Éditée et traduite en français par Alexandre Vasiliev. Bd. 2/1. PO 7/4. Paris: Firmin-Didot 1911.

Völker, Walther. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*. SQS 5. Tübingen: Mohr Siebeck 1932.

Volz, Paul. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*. Tübingen: Mohr Siebeck 1934. Repr. Hildesheim: Olms 1966.

Waldstein, Michael und Frederik Wisse. *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8501, 2*. NHMS 33. Leiden: Brill 1995.

Wood, Philip. „Agapius of Manbij." *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Vol. 1 (Leiden: Brill 2010), 17–18.

978-90-04-41481-5

PART 2

Valentinian Doctrine

978-90-04-41481-5

978-90-04-41481-5

CHAPTER 8

Once Again, the Valentinian Expression "Saved by Nature"

Jean-Daniel Dubois

The well-known expression "saved by nature" is attested referring to the pneumatic Gnostics in a Valentinian document in the *Excerpts from Theodotus* 56.3:

> Τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σῳζόμενον …
>
> So the spiritual element is saved by nature …

Understood as a characteristic of the first of the three classes of humans, pneumatics, psychics and hylics, this expression has often been taken as a summary of Valentinian soteriology. This expression has been discussed recently by Einar Thomassen in his article: "Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism," published in 2013 after the Berlin Conference of Patristic scholars in 2011. Ismo Dunderberg, who participated at the same conference also published his contribution in the same volume: "Valentinian Theories on Classes of Humankind." It is needless to repeat all their respective arguments, as I recommend everyone a thorough reading of these two contributions. It is to be hoped that this conference on Valentinianism will help bringing some progress in the understanding of Valentinian soteriology. I will use the usual three adjectives – pneumatics, psychics and hylics – in spite of the difficulty of finding a correct English translation of the term ψυχικοί that avoids the negative connotations of the term "psychics"; Dunderberg prefers the term "animate" for this reason.[1]

Thomassen opens his article with the following remark: "The accusation of soteriological determinism was a stock theme in the Church father's representations of the gnostic heresy,"[2] and adds that, in their view, the spiritual nature of the pneumatics "guaranteed them salvation whatever acts they were to commit."[3] Yet, Thomassen concedes that recent scholarship has tended to

1 Dunderberg, "Valentinian Theories", 113 n. 2.
2 Thomassen, "Saved by Nature?" 129.
3 *Ibid.*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_010

be critical of this deterministic approach to Valentinian soteriology and to regard it as a "polemical distortion."[4] Nevertheless, in his view "the issue is not so clear-cut, and a more nuanced approach to the problem is needed."[5] Following his and Dunderberg's approach, I will discuss Valentinian direct evidence *versus* the testimony of the Church Fathers. First, however, I find it necessary to recapitulate some arguments that I have developed these last years about Valentinian soteriology, in order to make myself clear. I will therefore start with a series of preliminary remarks about the history of Valentinianism, before treating Irenaeus' evidence and then the Valentinian documents. My intention is to situate our understanding of Valentinian soteriology within the philosophical framework of Middle Platonism.

1 Some Preliminary Remarks

First, in the history of the research on Valentinianism, it is often accepted that there has been an opposition between an oriental branch of Valentinianism and an occidental one, because of a paragraph of the *Refutatio* (6.35.1–7) where it is stated that Valentinians disagreed on the psychic or pneumatic component of the body of the Saviour.[6] Since a conference organized by our colleagues in Québec in 1993, I have held the view that this opposition is constructed by the heresiologist and that it should not be taken as a historical fact.[7] On internal grounds it can be concluded that the two branches defend the same view about the body of the Saviour as the result of a joint action of Sophia or the Spirit and the Demiurge; they are presented as being opposed to each other while, in fact, they hold almost the same position, if one is to follow the Greek manuscript of the *Refutatio* and not the editor's, P. Wendland's, conjectures. On external grounds the unreliability of this chapter of the *Refutatio* is also demonstrated by the fact that a distinction between an Italic or occidental, and an Ionian or oriental tendency is a current theme of the presentation of successions (διαδοχαί) of philosophers, since Sotion of Alexandria (between 200–170 BC); this distinction is well attested in Diogenes Laertius' *Lives, Doctrines and Sentences of illustrious philosophers* (1.1, 7, 13).

Second, the debate whether the Saviour had a psychic body or only a pneumatic body is a false one. Valentinian sources affirm that the Saviour had a

4 *Ibid.*
5 *Ibid.* 130.
6 Cf. Kaestli, "Valentinisme italien et valentinisme oriental"; Thomassen, *Spiritual Seed*, 7–129.
7 Dubois, "La sotériologie valentinienne du *Traité Tripartite*," 232.

spiritual body, an animate body and a body which was not hylic but made of a certain kind of animate matter, "visible, and passible" according to the *Excerpts* (59.3–4) and Irenaeus (*Haer.* 1.6.1).

Third, as a result, the question of the purpose of the coming of the Saviour is also made difficult because of the preceding problem. Did the Saviour come for the psychics only, as it is often claimed Irenaeus says (1.6.1)? Or, did he come for the salvation of the pneumatics as we read in the *Tripartite Tractate* 122:17–19, where it is stated that before everything the Saviour came for the sake of the Election, or the pneumatics? And Einar Thomassen also rightly refers to Heracleon's Fragment 13,[8] where it would be wrong to think that the Saviour came only for the sake of the psychics, who are deprived of the Spirit. For me, one passage that refers to the Saviour's coming to save the psychics does not mean that the Saviour did not come for the pneumatics, and vice versa. One has to take **all** Valentinian sources to reconstruct the puzzle of Valentinian theology.

Last but not least, it's about time to abandon the translation of the Greek term γένος as "race." Even if most translations of Irenaeus use the term "race" to refer to the three classes of men, it implies too often a deterministic understanding of Valentinian anthropology, like the one Irenaeus had, and it hinders an understanding of the relations between the three categories.

To conclude these preliminary remarks, I would like to emphasize that we should definitely abandon the use of Irenaeus, *Adversus Haereses*, as a criterion to judge of the correctness of Valentinian theology. Nag Hammadi studies have made us aware of the necessity to evaluate direct Gnostic sources for themselves but also to critically evaluate Gnostic sources and Patristic testimonies in their reciprocal relations.

2 Heresiological Sources

To come back to the meaning of the expression "saved by nature," what can we learn from Iren. *Haer.* 1.6.1–2? In the threefold presentation of the categories of humans, I find it useful to note that the pneumatic category has to undergo a "formation" and to participate in "mysteries" and rituals in order to be made perfect, while the middle category of the psychics is mostly defined by the necessity of its being educated in good conduct; otherwise, there is no salvation for the psychics. This pedagogical dimension of the formation of both psychics and pneumatics is underlined in Irenaeus, *Haer.* 1.6.1, where the pneumatics

8 Cf. Orig. *In Ioh.* 10.210.

are to be co-educated with the psychics; the pneumatics represent the "salt and the light of the world" (Matt 5:13–14) while the psychics are to perform services for the elect, as can be seen from the *Tripartite Tractate* (134–135).

The heresiological tendency of Irenaeus' text makes us believe that pneumatics are "naturally saved" – regardless of what they do – whereas psychics are saved by faith and good works. An Irenaean reading of the parallel fragment in *Excerpts* 56.3, would highlight the middle category of the psychics, who are given the free choice between faith and incorruptibility on the one hand and to unbelief and corruption on the other. This does not mean that pneumatics have no access to free choice. The following extract 57 makes this clear: the pneumatics have to experience a "formation" (μόρφωσις; cf. also 45.1 and 60), while the psychics are to be transformed (μετατίθημι[9]), passing from bondage to freedom, just as female elements are to be changed into male elements (*Excerpts* 21.3 and 79), the apostles replace the twelve signs of the zodiac (25.2) and the coming of the Saviour allows the faithful to pass from the dominance of fate to divine providence (74.2) and from death to life (80.1).

If one consults the list of Patristic references to "salvation by nature" of the pneumatics, established by Einar Thomassen in the first note of his article, it looks as if the criticism of the Fathers on Valentinian immorality has quickly spread in different milieus. For Clement of Alexandria, for example, the Valentinian position resembles Basilides' position about "a superior race, naturally saved and having come from heaven to abolish death" (*Strom.* 4.89.4 and 91.2); Clement argues that the Valentinian position is contradictory because it implies that the Valentinians deny the role of the Saviour in the destruction of death, attested by 2 Tim 1:10. In another passage, *Strom.* 5.2.3–4, Clement deduces from the Valentinian position that commandments given in the Old or the New Testament are useless if one is "saved by nature," as the Valentinians think, whereas they declare necessary the coming of the Saviour in the process of salvation. Here, too, Clement tries to refute his adversaries by showing how their position contradicts itself, since the coming of the Saviour is central to all Christians. And a little later Clement affirms against the Valentinians the doctrine of salvation by grace (Eph 2:5) but not without good deeds (*Strom.* 5.7.2–3). But one cannot attain perfection without effort, which for Clement implies having a sound intention (γνώμη), a right doctrine, a pure and good disposition (εὐπάθεια) and the need to receive divine grace.

With Origen, it seems that the accusation of immorality against the Valentinians is already a stock theme taken from the debate about the morality

9 The noun μετάθεσις is also used with reference to the Demiurge in Irenaeus 1.8.4, corresponding to 1.7.4.

of philosophers. For Origen, *C. Celsum* 5.61, for example, the idea that salvation is obtained in consequence of the constitution (κατασκευή) of the individual is equivalent to the denial of Providence by the Epicureans. In *De Princ.* 3.1.8–9, Origen criticizes the Valentinians' denial of free will, because it is a denial of God's pity or God's justice and goodness. A little later in the same book, he criticizes the heretical position on a plurality of souls (3.1.23 and 4.5), attributing the diversity of human behaviour to different orientations of the will: beside the two categories of spiritual and terrestrial beings, certain people progress from the worse to the best, others from the best to the worse, others stay in domain of the good, still others progress to the best, while others can remain under the influence of evil. All this diversity illustrates for Origen the domain of free will and the orientation of the will (προαίρεσις 3.1.24).

Origen's *Commentary on John* gives us a glimpse of Heracleon's own commentary on John. Even if Origen is refuting the allegorical interpretation of the Gospel by Heracleon, he gives us access to some original Valentinian materials. I will not enter here into the discussion of the divergent interpretations of John 4 by Einar Thomassen[10] and Ismo Dunderberg.[11] Let me just note that it is generally admitted that the episode of the encounter of Jesus with the Samaritan woman can explain how the Valentinians think of the life in spirit, while the officer of Capernaum can be a figure of the psychics, and the Jews of John 8, a figure of the hylics, although the adjectives referring to these three categories are not explicitly employed by Heracleon in each context. What I would like to underline regarding Origen's discussion of John 4 is the moral orientation of the Valentinian commentary of Heracleon. In several instances, it is easy to discern a moral preoccupation in Heracleon's position. Commenting on the Johannine expression "God is Spirit" (John 4:24), Heracleon asserts that the pneumatic nature of an individual may be lost (frags. 23 and 24),[12] but the action of the Spirit guarantees that the soul is drawn to the Saviour (frag. 27).[13] In connection with the food of the Father, which is to do his will, in John 4:34, Heracleon notes that the will of the Father is that humans should know the Father and be saved (frag. 31).[14] And regarding the interpretation of the term βασιλικός (frag. 40), Origen criticizes Heracleon for denying the immortality of the soul, but Heracleon does not think that the soul as such will be saved, but it has nevertheless a disposition towards salvation by some form

10 Thomassen, *Spiritual Seed*, 136–37; Thomassen, "Heracleon."

11 Dunderberg, "Valentinian Theories," 120–23; Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 134–46.

12 *In Ioh.* 13.122 and 149.

13 *In Ioh.* 13.187.

14 *In Ioh.* 13.247–48.

of transformation, by "putting on imperishability."[15] Besides, Heracleon sees a portrait of the zeal of the pneumatics to preach the Gospel in the gesture of the Samaritan woman who abandoned her pitcher and went back to the city to announce the good tidings (frag. 27).[16] This reminds me of the excellent thesis written by Alexandrine Schniewind under the supervision of Dominic O'Meara in Fribourg, Switzerland, on the ethics of the wise man in Plotinus, where she examines the notion of σπουδή and σπουδαῖος in the Platonic tradition up to Plotinus and in Plotinus.[17] Without being interested in drawing parallels between Plotinus and Gnostics texts, A. Schniewind offers a portrait of the philosopher which resembles the figure of the pneumatic believer among the Valentinians. It can easily be compared with the description of the pneumatic in the *Tripartite Tractate* as the one who runs to the Saviour and has access to his revelation ϩⲛ̄ ⲟⲩϭⲉⲡⲏ, immediately (118:33–36; 123:6), in contrast to the psychic, who needs more time (118:38–119:2). The same characteristic is used to describe the pneumatic way of life in the *Apocryphal Epistle of James* (NHC I 7:10.38, 8:10, 10:27, 12:28). Several characteristics of the moral progress sought by the philosophers can be compared to the way the Valentinians aim for moral progress in their anthropology. So, once again, it is biased to think along the lines of Irenaeus and assume that only the psychics can lead a life according to their free will.

Arguing in the same direction, Ismo Dunderberg has proposed that, "ancient philosophical theories related to moral progress can help us go behind Irenaeus' polemical picture of the Valentinians."[18] To illustrate this point, he gives examples of Stoic traditions lying behind Valentinian ideas.[19] I quote one of his conclusions: "The Valentinian distinction between the spiritual ones, who are free to do what they want, and the animate ones, who need moral guidelines, is basically similar to that between the perfect sage and the 'progressing ones' in Stoic philosophy."[20] The common concern of both pneumatics and psychics to lead a life devoted to moral virtue could explain the insistence on a fraternal community made in *The Interpretation of Knowledge* (NHC XI,*1*). Because the coexistence of psychics and pneumatics in the same community may lead to sentiments of jealousy (15–17), it is important to stress the nature of the ecclesial body as a unity made of several members. Einar Thomassen has also stressed the point that "the essence of each of the three

15 *In Ioh.* 13.417–18; cf. 20.213.
16 *In Ioh.* 13.187–92.
17 Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin.*
18 Dunderberg, "Valentinian Theories," 116.
19 Dunderberg, "Stoic Traditions," 229–32; Dunderberg, "Judas' Anger," 205–11.
20 Dunderberg, "Valentinian Theories," 116.

kinds of categories can be known from its fruit," according to the formulation of the *Tripartite Tractate* (118:21–23).[21] This brings us back to the starting point: how are we to understand the expression "saved by nature"?

3 The Expression "Saved by Nature"

In the history of research, this expression has been the object of several contributions, from Langerbeck to Buell, passing by Schottroff, Pagels, Mühlenberg, Aland, Löhr, Williams and Wucherpfennig.[22] This last commentator of Heracleon's fragments has also enlarged the scope of research in order to put into perspective Heracleon's notion of φύσις, on which his distinction of the three classes of humans is based. In his monograph *Heracleon Philologus*, Wucherpfennig examines how the Samaritan woman in John 4 serves to illustrate Heracleon's view of the pneumatics, the officer of Capernaum the nature of the psychics and the Jews, "the sons of the devil" in John 8 that of the hylics.[23] In a very clever manner Ansgar Wucherpfennig links Heracleon's methodological approach to biblical exegesis to the allegorical methods used in this period for interpreting Homer. As a result, he is able to show that Heracleon's discourse on φύσις aims at finding the real meaning of a text below its surface, just as *Excerpts* 54 gives an allegorical understanding of the three sons of Adam: Cain, Abel and Seth. In other words, it is misleading to regard Heracleon's thought about "nature" with the eyes of Origen and to apply the deterministic approach that the Fathers have developed since Irenaeus.[24]

In the Greek expression translated as "saved by nature," the dative φύσει cannot be taken as a complement of agent but should be translated as an equivalent to an adverb: 'naturally.' How then can we explain what is meant by a "natural" salvation by the Valentinians? If we abandon the deterministic approach of Irenaeus, who thinks in terms of "classes" of individuals, and read the Valentinian sources for themselves, we will find that Valentinian anthropology asserts the existence of three elements in human beings – think of the use of the neutral τὸ πνευματικόν in *Excerpts* 56.3. These elements are not shared in the same proportion in all humans. Yet humanity is endowed with three elements, including a living part of their souls moved by the spiritual Logos (*Tri. Trac.* 104:31–34, 105:25–27). This Logos has a triple disposition (διάθεσις)

21 Thomassen, "Saved by nature?" 139.

22 See Thomassen, "Saved by nature?" 129 n. 2, and 139 n. 13.

23 Wucherpfennig, *Heracleon Philologus*, 332–53.

24 *Ibid.* 353–57.

through which the three classes of men are produced (118:18–21); and from the good disposition salvation may be obtained for those who are assigned to proclaim the coming of the Saviour (120:7–10), as well as for those who "confess the Lord and the thought of what is pleasing to the Church" (121:20–31; cf. also 130:26–35, 131:14–22).

Another approach to the meaning of 'nature' in the expression "saved by nature" can be taken from the frequent use of the term σπέρμα in the Valentinian writings. In the *Excerpts*, this biological metaphor is used several times to express the role of the pneumatic, psychic and hylic seeds. Being equivalent to all the elect (1.1, 41.2) or the Church (40, 41.2), the pneumatic seeds are part of the body of the Saviour (1.1, 26.1, 59.1; cf. *Tri. Trac.* 114:9–12) and correspond to the role of the pneumatic seeds in the noetic realm in *Tri. Trac.* (60:32–61:10). These seeds accompany the Saviour in his descent from the Pleroma (*Excerpts* 1.1–2, 35.1; cf. *Tri. Trac.* 101:12–14), but also in his re-entry into the Pleroma (*Excerpts* 26.2–3, 38.3, 42.2), after the setting right of the seed (30.2, 35.2) or its illumination (41.3–4). The pneumatic seed is implanted invisibly by the Logos into the soul (2.1) or by Sophia (53.2–5; cf. *Tri. Trac.* 112:2–4), without the knowing of the demiurge or Adam (*Excerpts* 53.2) so that the soul should be filled with its pneumatic marrow (53.5). Not much is being said of the female seeds which have to be transformed into male seeds (21.2–3, 67.3–4, 68, 79), while the hylic seed is only referred to in the use of the biblical parable of the good seed mixed with the chaff (Matt 13:25; *Excerpts* 53.2). For the Valentinians, this metaphor of the seed, taken from everyday life, ideally expresses the complexity of the relations between the different domains; a seed is planted and its action is invisible until it grows, as a good plant or a bad plant. Every man has a pneumatic seed implanted into him, but its fruit will grow according to the disposition of his soul (cf. the two sorts of souls in Iren. *Haer.* 1.7.5).

My main approach to understanding the terminology of the Valentinians about the three categories of men is to look for sources in the Platonic traditions. The three classes of men we have referred to is an elaboration of the three kinds of souls in Plato's *Republic* 4.427d ff. In a discussion about justice in the state, Plato is explaining that a just state should be governed by wisdom (σοφία 428b–429a), courage (ἀνδρεία 429a–430c) and moderation (σωφροσύνη 430d–432b). In the last part of the discussion, there is a hint of two parts of the soul of an individual (431a), a better part and an inferior one; the better part has the inferior under its domination, but the reverse may also be the case. A little later in the same book Plato raises the question whether there exist in a human soul the three kinds (note the term γένος here) of functions that are needed for virtuous men to rule the state (435b–c) according to their dispositions and qualities (πάθη καὶ ἕξεις). There is then a presentation of human

psychology where Plato discusses the respective roles of reason, anger and desire in the nature of a human soul (436a–444a) in order to conclude that a just man has to conduct harmoniously the different parts of his soul (443d) according to nature (κατὰ φύσιν 444d). Beside book IV of the *Republic*, one should also take into account some passages of the *Phaedrus* (244c ff).

These discussions were studied in the Platonic schools. We can find traces of them in the environment of the Valentinians. Let us take a look at a few examples from Philo, Alkinoos, Clement of Alexandria and Plotinus. In his *Allegorical Laws*, Philo gives an allegorical interpretation of the four rivers of paradise (1.64–87). The first three rivers correspond to the three parts of the body (head, chest and stomach), the three parts of the soul (reason, heart and desire) and the three platonic virtues, prudence (φρόνησις), courage (ἀνδρεία) and moderation (σωφροσύνη) (70–71). The fourth river of paradise corresponds to justice, which functions when the three parts of the soul act harmoniously (72–73). There would be much more to say about Philo and his Stoic understanding of the functions of the soul (1.22 ff., 3.114 ff.;[25] *Quaest. in Gen.* 1.12), but this is enough for now.

The compendium of Platonic doctrines, *Didaskalikos*, by Alkinoos,[26] dating from the middle of the second century AD, describes the way to initiation (181) by referring to Plato's summary of the virtues in the *Republic* (182–183). His conclusion insists on the perfect harmony of all the virtues: "The perfect virtues are inseparable" (ἀχώριστοι) (183).[27] In §188, there is a discussion of love which depends on the description of the three states of the soul (good, bad and intermediary) and of the role of the rational part of the soul. Thus, there is a vile love, a good sort of love and an intermediary love, directed towards the body of the loved one and the beauty of the soul. But love of the good brings the wise man to pass from the state of lover and loved one to the state of a friend.

Clement of Alexandria, on his part, ends the fourth book of *Stromata* with some considerations on attitudes toward the body (4.25.163). And Clement finds in the Gnostic attitude – the Gnostic of Clement, not the Valentinian one – the practice of the three Platonic virtues, linked to each other according to Stoic doctrine.[28] The search for wisdom in the Gnostic attitude makes the Gnostic morally, physically and logically devoted to divine realities.

25 Cf. in particular Dunderberg, "Judas' Anger," 208–11.

26 *Alcinoos*, ed. Whittaker.

27 Cf. Whittaker's note 485, p. 143–44, on this passage.

28 Cf. SVF III, 295, 299, 302 according to A. Van den Hoek in the SC edition of Clement's *Stromata* 4, 330 n. 1.

Lastly, let us note two examples from Plotinus.[29] In his 5th tractate (*Enn.* 5.9.1), on *Intellect, Ideas and Being*, Plotinus is describing three kinds of moral teachings. The first one is directed towards sensible realities and derives good and bad from pain and pleasure; Epicureans are here described as heavy birds that are attached to the earth and cannot fly. The second group can fly a little above the first one, but can only arrive at a right conduct; these are the Stoics who rely on practical advice for a virtuous life. The Platonists, on the contrary, are keen to head for the light and to penetrate truth, like birds that can fly above the clouds.

In another text, the 20th tractate (*Enn.* 1.3.1–4), *On Dialectics*, Plotinus gives a presentation of the path to the noetic world. If we start from the bottom going upwards, the figure of the musician illustrates the way man may be impressed by emotions. He is sensible to sounds, rhythm and beauty in order to try to find a noetic harmony. In this way the musician becomes a lover who is incapable of understanding transcendent realities, but is impressed by beauty and realizes that beauty comes from elsewhere and thus gradually proceeds from virtues to the intelligible world. The philosopher has a natural disposition to move in the heights and only needs a guide; as he is virtuous by nature, his virtues have to be raised as high as possible and after having learned the different sciences he is to practice dialectics. This last passage shows the reuse of several Platonic traditions including those coming from Plato's *Republic*. It's a presentation of the path to the noetic world through the portrayal of three characters passing through three categories or three ways of life.

• • •

To conclude briefly, we will make the observation that these passages exemplify the three categories of virtues from Plato's *Republic* without the explicit use of the three categories known from Valentinian anthropology. The last passage shows metaphorically how the path to enlightenment may be understood as a path leading to higher degrees of consciousness: from musician to lover, and from lover to philosopher. What is striking in all these examples is that the middle category is always specifically linked to the pursuit of a virtuous life, just like the category of psychics in the Valentinian system. This does not mean that the philosopher is not virtuous, quite the contrary: he is virtuous "by nature." All these examples taken from the Platonist traditions serve as a

29 I want to thank Prof. Daniele Taormina for having directed my attention to these passages in Plotinus.

978-90-04-44481-5

renewed admonition not to take the views of Irenaeus, Clement or Origen on the Gnostics for granted. "Saved by nature" is not a matter of "essence" but of a "disposition of the soul." Valentinian sources may well exploit Platonist traditions without our realizing it. If you don't want to study Valentinian sources as a part of the history of ancient philosophy, you will be well advised to study them as a musician, and perhaps then as a lover.

Bibliography

Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon. Ed. John Whittaker. Paris: Les Belles Lettres 1990.

Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate IV. Ed. Annewies Van den Hoek. SC 463. Paris: Les Éditions du Cerf 2001.

Dubois, Jean-Daniel. "La sotériologie valentinienne du *Traité Tripartite* (NH I, 5)." In L. Painchaud and A. Pasquier (eds.), *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (BCNHE 3; Québec: Les Presses de l'Université Laval/Paris: Peeters 1995), 221–232.

Dubois, Jean-Daniel. "Controverses sur la sotériologie des gnostiques valentiniens." In H. Seng, L. G. Soares Santoprete, and C. O. Tommasi (eds.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2016), 65–80.

Dubois, Jean-Daniel. "Le docétisme des christologies gnostiques revisité," *NTS* 63 (2017) 279–304.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Dunderberg, Ismo. "Judas' Anger and the Perfect Human." In A. D. DeConick (ed.), *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston Texas, March 13–16, 2008* (NHMS 71; Leiden: Brill 2010), 201–222.

Dunderberg, Ismo. "Stoic Traditions in the School of Valentinus." In T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen and I. O. Dunderberg (eds.), *Stoicism in Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson 2010), 220–238.

Dunderberg, Ismo. "Valentinian Theories on Classes of Humankind." In C. Markschies and J. van den Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin Spandau* (Leuven: Peeters 2013), 113–128.

Kaestli, Jean-Daniel. "Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps du Christ." In B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism* (SHR 41–42; Leiden: Brill 1980), vol. 1, 391–403.

Kalvesmaki, Joel. "Italian Versus Eastern Valentinianism," *VC* 62 (2008) 79–89.

Löhr, Winrich. "A Variety of Docetisms: Valentinus, Basilides and their Disciples." In J. Verheyden et al. (eds.), *Docetism in the Early Church* (WUNT 402; Tübingen: Mohr Siebeck 2018), 231–260.

Schniewind, Alexandrine. *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du* spoudaios. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique XXI, Paris: J. Vrin 2003.

Thomassen, Einar. "Heracleon." In T. Rasimus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel* (NovTSup 132; Leiden: Brill 2009), 173–210.

Thomassen, Einar. "Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism." In C. Markschies and J. van den Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin Spandau* (Leuven: Peeters 2013), 129–149.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Wucherpfennig, Ansgar. *Heracleon Philologus: Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*. WUNT 142. Tübingen: Mohr-Siebeck 2002.

CHAPTER 9

The Ethics of Higher and Lower Levels of Salvation in the *Excerpts from Theodotus* and the *Tripartite Tractate*

Alexander Kocar[1]

There is an ongoing debate among scholars over how best to interpret the language of soteriological and anthropological difference espoused in a few Valentinian sources: some have argued that the language of hylics, psychics, and pneumatics referred to ritual categories and fixed eschatological ends that emerged from theoretical speculation about the composition of the cosmos and the derivation of matter; others have argued that these three classes were pedagogical stages of moral development through which a person advanced.[2] To highlight the crux of this disagreement: these Valentinians either believed a person was "saved by nature," and thus salvation had little to do with ethical merit; or these Valentinians were just like many other early Christian authors who connected ethical growth and salvation, and they differed from their peers only insofar as they used Pauline terminology to describe benchmarks along this pedagogical path.[3] Drawing upon insights from both camps, I will carve out a middle position that affirms that some Valentinians deployed a soteriology with multiple and fixed levels of salvation, but that they also maintained standards for ethical conduct and moral responsibility via this soteriology.

1 I thank Christoph Markschies and Einar Thomassen for inviting me to participate in such an excellent and thought-provoking conference. This paper has benefited greatly from the penetrating questions of and active debate with Ismo Dunderberg and my dissertation adviser, Elaine Pagels. My thanks also to Martha Himmelfarb, Ben Nickodemus, Geoffrey Smith, and Mike Williams whose comments prompted me to clarify my discussion; if any ambiguity remains, the responsibility is mine.

2 For the most recent instances of these two views, see the competing 2013 articles by Dunderberg, "Valentinian Theories," and Thomassen, "Saved by Nature?"

3 Both camps, however, especially the recent work of Thomassen and Dunderberg, can often come very close to agreeing with each other in terms of a final portrait of Valentinians, despite privileging very different *comparanda* (Thomassen: Neo-Pythagorean metaphysics; Dunderberg: Hellenistic, especially Stoic, study circles) in their discussions. In addition to the two previous cited articles, see also Thomassen, *Spiritual Seed*; idem, "Valentinian Ideas"; Dunderberg, "School of Valentinus"; idem, *Beyond Gnosticism*; and idem, "Stoic Traditions."

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_011

To this end, I will consider two Valentinian texts: the *Excerpts from Theodotus* and the *Tripartite Tractate*.[4] I agree with the first camp that in the case of these two texts the three classes are ritually differentiated categories of people with fixed salvific ends. As such, both texts use compelling visual and spatial metaphors drawn from biblical sources to articulate these soteriological distinctions. Their tripartite anthropogony and its apparent devaluation of choice does not, however, preclude ethical responsibility and practice.[5] Instead, both the *Excerpts* and *Tri. Trac.* deploy a version of moral responsibility that privileges *causal* moral responsibility. According to causal moral responsibility, an agent is morally responsible if there is a causal relationship between the agent and his or her actions, i.e., it is the agent and not something else that brought about the action.[6] As we will see, the *Excerpts* and *Tri. Trac.* tailored their notion of moral responsibility to balance their commitments to a teleological and predetermined narrative of salvation history with ongoing expectations of proper conduct. By interpreting their notion of moral responsibility as motivated by their ideological commitments and a specific social context, I contend that the *Excerpts* and *Tri. Trac.* rhetorically highlight their self-identity as a sub-group of Christians called to special missionary practices.

In the course of this article, I will first introduce passages pointing to belief in higher and lower salvation in *Tri. Trac.* and the *Excerpts*.[7] Following this, I will briefly summarize how scholars have interpreted these passages differently, i.e., as either final eschatological ends or progressive stages of advancement. Moving beyond the false binary that Valentinian anthropology is either indifferent to ethical merit or refers only to transient stages of moral development, I will conclude instead that both the *Excerpts* and *Tri. Trac.* privilege a different

4 It is important to note that in this article I am considering only one current of Valentinian anthropology and soteriology. Heracleon's *Commentary on John*, for example, differs from the *Excerpts* and *Tri. Trac.* in its treatment of this tripartite division of humanity, especially regarding the causes for each class.

5 Kocar, "Humanity."

6 Causal responsibility is often associated with ancient Stoics and their interests in preserving the autonomy of an agent in spite of universal causation and the overriding power of Fate. See especially Bobzien, *Determinism and Freedom*; eadem, "Inadvertent Conception."

7 I focus especially on the third major section of the *Excerpts* (43.2–65) since it has been at the center of the debate surrounding Valentinian soteriology. I will not discuss Heracleon's *Commentary on John* because it does not explicitly describe soteriological ends, and its commentarial genre requires additional considerations beyond the scope of this article. I do, however, explore the more opaque views of Heracleon in my Princeton dissertation. On the constraints and impact of the commentarial genre on Heracleon's anthropology, see further Pagels, *Johannine Gospel*; Trumbower, *Born from Above*; Wucherpfennig, *Heracleon Philologus*; and Thomassen, "Heracleon."

978-90-04-41481-5

framework, causal responsibility, for ascribing moral praise and blame. As we will see, both the *Excerpts* and the *Tri. Trac.* appeal to higher and lower levels of salvation to justify and motivate committed readers towards their ethical ideal of proselytizing and saving others.

1 Higher and Lower Salvation

According to the *Excerpts from Theodotus* and the *Tripartite Tractate*, there are three classes of people (choic or hylic, psychic, and pneumatic), and each has a distinct salvific end. Both the *Excerpts* and *Tri. Trac.* contain the classic formulation of this tripartite division, which adopts and synthesizes into a single hierarchical anthropology Paul's rhetorical classification of pneumatic, psychic, and earthly types of people, thereby combining chapters 2 and 15 from Paul's First Letter to the Corinthians.[8] Furthermore, each of the three classes has a different salvific profile:

> The pneumatic race will receive complete salvation in every respect. The hylic race will perish in every respect, as happens to an enemy. The psychic race, however, since it is in the middle by virtue of the way it was brought forth as well as by virtue of its creation, is double according to its assignment to good as well as to evil....
>
> *Tri. Trac.* 119:16–24[9]

Similarly, the *Excerpts* also contains a threefold division of humanity and ascribes different soteriological profiles to the pneumatic, psychic, and hylic:

> Now the pneumatic (τὸ πνευματικόν) is saved by nature, but the psychic (τὸ ψυχικόν), having power over itself, is suited for faith and incorruptibility as well as for unbelief and corruption according to its particular choice, but the hylic (τὸ ὑλικόν) is by nature destroyed.
>
> *Exc.* 56.3[10]

8 See further Irenaeus (*Haer.* 1.8.3) who observes that the Valentinian anthropology merged 1 Cor 2:14–15 ("Those who are psychic do not receive the gifts of God's spirit ... because they are spiritually [*pneumatically*] discerned. Those who are pneumatic discern all things ...") with 1 Cor 15:48 ("As was the man of earth, so are those who are earthly ...").

9 All translations are my own unless otherwise indicated.

10 In *Exc.* 56 and following, neuter and masculine forms of the three classes of pneumatic, psychic, and hylic are used in complex and interrelated ways. Though it has been suggested that the three neuter terms were salvifically autonomous from their eponymous

978-90-04-44481-5

Elsewhere, this hierarchical stratification of hylic, psychic, and pneumatic is further accentuated by descriptions of the higher and lower levels of salvific reward enjoyed by pneumatics and psychics respectively, as well as the different roles they play over the course of salvation history. One of the Valentinian authors preserved in the *Excerpts* appeals to a sophisticated scriptural metaphor to illustrate the compatibility of greater and lesser rewards within shared salvation. *Exc.* 56–58 deploys Paul's metaphor of the olive tree from Romans 11 to describe the dynamic process through which two groups – the Gentiles, representing the psychics, and Israel, representing the pneumatics – are both saved.

> When, therefore, the psychic ones (τὰ ψυχικά) "are engrafted on the olive tree" (Rom 11:24) into faith and incorruptibility and share "the richness of the olive tree" (Rom 11:17) and "when the Gentiles come in," then "thus shall all Israel." (Rom 11:25–26)
>
> *Exc.* 56.4[11]

Yet, although both are saved, hierarchy persists in this olive tree as our Valentinian author refers to the elect or pneumatics as the root and the called or psychics as the shoots (*Exc.* 58.1–2). In this way, our author imports Paul's hierarchy of the sure salvation of all of Israel and the secondary salvation of Gentiles to underscore the superior status of the pneumatic over and above that of the psychic.[12] Therefore, according to our Valentinian author, different salvific statuses await psychic and pneumatic types:

> For when the body died and death was lord over it, the Savior sent forth the ray of power which had come upon him and destroyed death and raised up the mortal body which had put off passion. In this way, therefore, the psychic ones (τὰ ψυχικά) are raised and saved, but the pneumatic

classes of people, this, as I will show below, misconstrues the overall meaning of the text. As I understand these terms: *pneumatika*, for example, refers not only to the distinctive *part* of a person (a *pneumatikos*) but also corporately to a class of persons (the *pneumatikoi*). See below for my discussion of the exegetical justification of this interpretation.

11 For Pauline exegesis in the *Excerpts*, see further Pagels, "Valentinian Claim"; Kovacs, "Echoes"; eadem, "Clement"; eadem, "Language of Grace." For a possibly parallel use of Rom 9–11 in the *Tripartite Tractate*, see Alexander Kocar, "Humanity," 212–16.

12 Cf. *Exc.* 56.5, which continues to identify pneumatics with Israel: "But Israel allegorizes the pneumatic (ὁ πνευματικός), the one who sees God, the son of faithful Abraham, true-born of a free-woman."

> ones (τὰ πνευματικά), having believed, have a superior salvation to theirs, having received their souls as 'wedding garments.'
>
> *Exc.* 61.7–8

In addition to containing the same tripartite division of humanity, the *Tripartite Tractate* posits two separate but interrelated eschatological timelines: on the one hand, a realized eschatology enacted ritually through baptism for the pneumatics, and on the other, a final day of judgment for hylics and psychics.[13] In this vision of salvation history, the church, consisting of pneumatics (*Tri. Trac.* 123:3–12),[14] is set apart from the rest of humanity by ritually participating in the body of the Savior as a "preliminary" unification prior to the final restoration that will occur only after the reunification of the Pleromatic realms.[15] This preliminary unification of the pneumatics is described in symbolic language emerging from the use of Pauline baptismal formulae in ritual

13 Thomassen, *Spiritual Seed*, 182–86; Kocar, "Humanity," 212–16.

14 While some scholars suggest that psychics are included in the "members" of the ecclesial body that require a school (*Tri. Trac.* 123:12), this interpretation is not certain. The interpretative dispute regarding this passage is over the identity of the "perfect man" and the "members" of the Savior mentioned in *Tri. Trac.* 123:3–12. According to Harold Attridge and Elaine Pagels, the perfect man refers to the pneumatic portion of the "Man of the Church" (*Tri. Trac.* 122:30), and so the "members" are the psychics who still require instruction after the pneumatic portion of the community "immediately received knowledge and returned to its unity" (*Tri. Trac.* 123:4–7). In support of identifying the perfect man with the pneumatic component of the community, Attridge and Pagels note that his "immediate" response is characteristic of pneumatics. Furthermore, the fact that the "members" need instruction demonstrates, according to Attridge and Pagels, that pneumatics – who "receive gnosis immediately" – cannot be these "members" who require instruction. In contrast, Einar Thomassen argues that the perfect man is the Savior (*Spiritual Seed*, 55); in addition, Thomassen ("Valentinian Ideas") provides instances in which pneumatics need and/or receive instruction. Moreover, the following section of the *Tripartite Tractate*, which focuses on the link between the restoration of the Church and the aeons, sets the members of the community in opposition to the dominion of those on the left *and* right, i.e., psychics (*Tri. Trac.* 123:23–124:25), thereby suggesting that the Church community and its "members" are most easily identified as pneumatics. See Attridge and Pagels, *Nag Hammadi Codex I*, 2:460–64; Thomassen and Painchaud, *Traité tripartite*, 436–37. In contrast, see *Exc.* 58.1, which states the Church consists of both the pneumatic elect and the psychic called.

15 "The Pleroma possesses a first mutual concord and union, which is the concord belonging to the Father, and through which the members of the All receive [his] countenance from him. The final restoration is at the end after the All is manifested in him who is the Son – the one who is the redemption, who is the road toward the incomprehensible Father, who is the return to the preexistent – and after the members of the All have been manifested in him who is truly the inconceivable, ineffable, invisible, and ungraspable, so that the All obtains its redemption" (*Tri. Trac.* 123:23–124:3).

practice: "The Election is consubstantial with the Savior and of one body with him. Because of its oneness and union with him, it is like a bridal chamber" (*Tri. Trac.* 122:12–17). Following this initial or preliminary unification, the pneumatics, according to the *Tripartite Tractate*, will escape beyond the powers of the hylic (those on the left) and psychic (those on the right) by receiving the complete redemption which

> … was not only the release from the domination of the left ones, nor was it only [escape][16] from the powers of those of the right … but the redemption is also an ascent [to] degrees which are in the Pleroma and [to] those who have named themselves according to the power of each of the aeons, and an entrance into what is silent, where there is no need for voice … but where all things are light, while not needing to be illumined.
>
> *Tri. Trac.* 124:3–25

While it is clear that these Valentinians used biblically inspired categories to differentiate among types or natures – hylic, psychic, and pneumatic – the social and salvific implications of these different classes is still hotly contested. As we have seen, the pneumatics are unquestionably saved; the hylics are unquestionably damned; but the fate of the psychics is uncertain (*Tri. Trac.* 119:16–24; *Exc.* 56; cf. Iren. *Haer.* 1.7.5). Will psychics be saved, and if they are, is it to the *same degree* as pneumatics? In other words, are psychics in a preliminary stage, like catechists, and will they ultimately become pneumatics, or are they permanently differentiated from pneumatics and thus cannot enjoy the highest level of salvation?

A microcosm of the contours of the debate surrounding Valentinian soteriology are the contrasting views of Elaine Pagels and James McCue, who clashed over how best to interpret the accounts of Valentinian soteriology preserved by two early Christian polemicists, Irenaeus of Lyons and Clement of Alexandria.[17] According to Pagels, Irenaeus polemically altered his summary of Valentinian soteriology in order to claim that Valentinians excluded ordinary ("psychic") Christians from full inclusion and co-equal celebration alongside the Savior at the eschatological celebration.[18] In contrast, James McCue

16 For a clear discussion about the likely corruption of ⲧⲟⲩⲱ to ϯϩⲱ, see Attridge and Pagels, *Nag Hammadi Codex* I, 2:468.

17 Pagels, "Conflicting Versions"; McCue, "Conflicting Versions."

18 Comparing *Exc.* 63.1f and Iren. *Haer.* 1.7.1, Pagels ("Conflicting Versions," 44–45) claims: "If we reject the attempt to harmonize the two accounts, recognizing that they contain irreconcilable differences, we can see what Theodotus clearly states: that '*all* who are saved' – pneumatics and psychics alike – are joined together until 'all are made equal and come to know each other' in reciprocal communion."

978-90-04-44481-5

argued that Irenaeus' account, while certainly polemical, is nonetheless reliable.[19] Moreover, while there may be an "equalization" among pneumatic and ordinary (psychic) Christians at the penultimate eschatological stage of the wedding feast, it is clear, according to McCue, that both versions of Valentinian soteriology agree that ordinary Christians do not participate in the highest eschatological reward, symbolized by the bridal chamber.[20]

Undergirding much of Pagels' and McCue's disagreement were their opposing responses to the question: according to the Valentinians, could a person change his or her "nature" in order to earn different salvific deserts? Central to their debate is the account of the eschatological celebration beginning at *Exc.* 63.

> Now the repose of the pneumatics (τῶν πνευματικῶν) on the Lord's Day is in the Ogdoad, which is called the Lord's Day, and is with the Mother who keeps the souls, the wedding garments, until the end; but the other faithful souls are with the Creator, but at the end they also go up into the Ogdoad. Then comes the marriage feast that is common to all of those who are saved until all might be made equal (ἀπισωθῇ) and know each other. Afterwards, the pneumatic ones (τὰ πνευματικά), having put aside the souls, are led by the mother, who is guiding the bridegroom, and these same ones [lead] bridegrooms, i.e., their own angels, and go into the bridal chamber beyond the Limit and go towards the vision of the spirit/pneuma, having become intellectual aeons through the intellectual and eternal marriages of the syzygy.
>
> *Exc.* 63–64

On the basis of *Exc.* 63–64, Pagels proposed that psychics could and would be saved in the end, claiming that the difference between ordinary (psychic) and Valentinian (pneumatic) Christians is only "provisional" since it will be "obliterated" during the eschatological celebration, wherein psychics and pneumatics receive the same salvific reward.[21] In reply, McCue contended that the wedding feast of *Exc.* 63–64 refers only to a preliminary eschatological reward. The logic of Valentinian soteriology, McCue argued, is such that the composition of one's nature indicates how high one can climb on the eschatological

19 McCue, "Conflicting Versions," 404.

20 Ibid. 415: "The equalization must take place among all those who are to be saved, the psychics as well as the pneumatics. Given the radical difference between the psychic and pneumatic elements, which Pagels does not contest, the only sense that I can make of this is that *at this penultimate stage*, i.e., at the wedding feast, they are equal; they sit down, so to speak as equals. But immediately after, they are again differentiated."

21 Pagels, "Conflicting Versions," 44–53, see especially 50–51.

ladder of rewards, i.e., pneumatics, who possess pneumatic, psychic, and hylic elements, can, once stripped of the lower two elements, ascend to the rewards of pneumatic elements.[22] In contrast, psychics, who lack the pneumatic elements, simply cannot ascend into the final bridal chamber described in *Haer.* 1.7.1, 5 and *Exc.* 64–65.[23]

> Afterwards, the pneumatic ones (τὰ πνευματικά), having put aside the souls … go into the bridal chamber beyond the Limit … having become intellectual aeons through the intellectual and eternal marriages of the syzygy. And the "master" of the feast who is the bridesmaid for the ceremony, "and the friend of the bridegroom, standing in front of the bridal chamber and hearing the voice of the bridegroom, rejoices greatly" (John 3:29). This is "fullness of his joy" and his repose (John 3:29).
>
> *Exc.* 64–65

From this, McCue concluded that the difference between psychics and pneumatics is not provisional, but is a fundamental distinction that continues to separate Valentinians from ordinary Christians forever.

To adjudicate between these two competing interpretations, we must explain the presence of both masculine and neuter categories (e.g., οἱ πνευματικοί vs. τὰ πνευματικά), determine who is present at the final stage of the bridal chamber, and decide whether and to what degree Valentinian soteriology preferred radical equality or salvific hierarchy. As we will see, both the *Excerpts* and *Tri. Trac.* express ideological commitments to eschatological unity; this does not mean, however, that salvation in either text is a simple binary between the saved and the damned. Nor are the *Excerpts* and the *Tri. Trac.* the only ancient texts that attempt to simultaneously maintain equality and hierarchy. One need look no further than the Apostle Paul to find the uneasy tension of extolling equality among ritual initiates while simultaneously maintaining hierarchical relationships among members.[24] Moreover, the phenomenon of higher and lower rewards within shared salvation is not unique to the *Excerpts* or *Tri. Trac.* The Shepherd of Hermas,[25] Clement of Alexandria,[26] and

22 McCue, "Conflicting Versions," 413, referring to *Exc.* 54–58.

23 McCue, "Conflicting Versions," 415.

24 Martin, *Corinthian Body*.

25 "All those who have repented have a dwelling place in the tower. All those who *repent more slowly* will dwell within the walls. But those who do not repent but remain in their deeds will certainly die" (*Sim.* 8.7; cf. *Sim.* 8.6–8, *Vis.* 3.5 and 3.7).

26 "As then the remotest particle of iron is drawn by the influence of the magnet … so too through the attraction of the Holy Spirit are the virtuous drawn to dwell in the highest

even Irenaeus[27] all describe higher and lower levels of reward within shared salvation. For these authors, as well as for the *Excerpts* and *Tri. Trac.*, the phenomenon of higher and lower levels of salvation was a useful technology that could help maintain expectations for ethical conduct, but could also help account for moral shortcomings.[28]

Let us examine an important point of contention: is the distinction between psychic and pneumatic a permanent division or is it simply provisional? In support of her view that all difference between pneumatics and psychics will be obliterated, Pagels argued that natures or elements, in the neuter (e.g., τὸ πνευματικόν / τὰ πνευματικά), were fundamentally distinct from classes of people, in the masculine (e.g., ὁ πνευματικός / οἱ πνευματικοί).

> According to Theodotus, it is not the "pneumatics" (οἱ πνευματικοί) who "leave off their souls" and enter into the pleroma, but the pneumatic elements (τὰ πνευματικά). Since after the equalization "psychics" and "pneumatics" no longer exist as distinct species, the πνευματικά can only be the pneumatic seed, or τὰ ἀγγελικά of *both* those who previously were psychics and pneumatics (cf. *Exc*. 21 and 39).[29]

Thus, in *Exc.* 56 and following,[30] the roadmap of salvation outlined above describes the salvific fate of different "elements" or "seeds," but not people.[31] As I will show below, however, both the "pneumatic elements" and "seeds" are uniquely and exclusively connected with pneumatic persons and the salvation of pneumatics as a corporate class.

---

room, and the others are organized one after another until the last room" (*Strom.* 7.2.9; cf. *Strom.* 4.18.114, 6.13.107, and 6.14.111, 114).

27 "And thus the Lord declared, 'In my Father's House there are multiple rooms." (John 14:2) "For all things belong to God, who supplies all with a suitable dwelling-place; even as his Word says, that a share is allotted to all by the Father, according to how each person is or will be worthy." (Iren. *Haer.* 5.36; trans. Roberts and Donaldson, *ANF*, vol. 1).

28 See further my Princeton dissertation: "On Earth as it is in Heaven."

29 Pagels, "Conflicting Versions," 46. McCue ("Conflicting Versions," 405–7) disputed Pagels' claim that this twofold emission of the pneumatic seed was available to both the pneumatics and the psychics who were attending the eschatological celebration (*Exc.* 63–65) by observing that Pagels had homogenized earlier sections of the *Excerpts* (21 and 39) with 43.2–65; most scholars, McCue noted, consider these passages to come from different and at times incompatible sources.

30 *Exc*. 56.3: "Now the pneumatic is saved by nature, but the psychic, having power over itself, is suited for faith and incorruptibility as well as for unbelief and corruption according to its particular choice, but the hylic is by nature destroyed."

31 Pagels, "Conflicting Versions," 44–6; Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 139–40.

Similarly supporting the view that Valentinian soteriology is concerned with saving certain elements or parts of a person but not classes of people, Ismo Dunderberg observed that *Exc.* 50–57 is building on an extended exegesis of Genesis 1–2 and the composite creation of Adam.[32]

> "Taking a clump from the earth" (Gen 2:7) not of dust but from a portion of matter of various parts and colors, he fashioned an earthly and hylic (ὑλικήν) soul, irrational and consubstantial with the one (i.e., the soul) of the beasts. This is the human being "according to the image" (Gen 1:26). But the one "according to the likeness" is the one that the Demiurge himself "breathed into" (Gen 1:26, 2:7) and in which he sowed and placed something consubstantial with himself through angels.
>
> *Exc.* 50.1–2

After differentiating between two types of souls (the hylic or earthly and the psychic or divine soul),[33] *Exc.* 53–54 describes a third soul, the logical or heavenly soul, that comes to be after Wisdom sows the spiritual seed into Adam.[34] After listing his three (hylic, psychic, and pneumatic) souls, the *Excerpts* mentions an additional component, a leathery cloak of earthly material, which surrounds Adam (55.1–2). In summary, Adam's anthropology is an elaborate dualism between earthly flesh and immaterial soul, wherein there are three types of soul (hylic, psychic, and pneumatic). Extrapolating from this narrative of the composite creation of Adam, Dunderberg claims that at the eschatological celebration a person would be separated again into these component parts.[35] In other words, these "elements," in the neuter, are distinct from classes of persons, in the masculine, and it is these "elements" that receive different salvific rewards.[36]

---

32 Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 139.

33 "This is the human being then, 'psychic' in 'earthly,' not part by part, but as a whole united altogether by God's ineffable power … this is the meaning of 'this is now bone of my bones' (Gen. 2:23): it hints at the divine soul which is hidden in the flesh, solid, impassive, and very powerful. And 'flesh from my flesh' [hints] at the material soul (τὴν ὑλικὴν ψυχὴν) which is a body for the divine soul" (*Exc.* 51.1–2).

34 "Thus Wisdom first put forth a pneumatic seed into Adam in order that it should be 'the bone' (Gen. 2:23), the logical and heavenly soul, not empty but full of pneumatic marrow …" (*Exc.* 53.5).

35 *Exc.* 64: "[After the marriage feast], the pneumatic (τὰ πνευματικά), having put aside the souls (τὰς ψυχάς), are led by the mother, who is guiding the bridegroom, and these same ones [lead] bridegrooms, i.e., their own angels, and go into the bridal chamber beyond the Limit…."

36 Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 139: "[After the eschatological marriage banquet], the spiritual element (*ta pneumatika*) will be separated from the souls and it will leave them.

978-90-04-41481-5

This is a significant observation and an important distinction; however, this rigid binary between elements and classes of people overlooks the Pauline exegetical inter-texts motivating and undergirding this portion of the *Excerpts*.[37] Thus, in order to clarify the overlapping referents of the neuter singular and plural forms of pneumatic, psychic, and hylic and their eponymous anthropological classes, it is necessary to uncover and explain their underlying exegetical framework, in particular Pauline metaphors of sowing and the corporate body of the Savior. As we will see, our Valentinian author composed a complex and exegetically driven narrative. In this way, the *Excerpts* accounts for how different people emerge by analogy to the sowing of disparate seeds, and it illustrates their corresponding salvific deserts via the body of the Savior and its internal hierarchy. It is not coincidence that the three types of souls have the same names as the three classes of humanity. The physiological hierarchy of the paradigmatic and first human (Adam) is a blueprint of the salvific hierarchy of the three classes of humanity, and the salvific destinies of each class are illustrated by their eponymous level in the corporate body of the Savior, which is modeled after Adam.

Let us look more closely at this Pauline exegesis, beginning with the metaphor of sowing. Expanding upon its exegesis of Genesis, *Exc.* 53 also claims that the sowing of different seeds (σπέρμα), a neuter noun, accounts for the differences among Adam's three sons: Cain, Abel, and Seth:

> From Adam three natures were begotten: first the irrational, which was Cain's, the second the rational and just, which was Abel's, and third the pneumatic, which was Seth's. And the one that is earthly is "according to an image," and the psychic "according to a likeness" with God, and the pneumatic according to [God's] own property.
>
> *Exc.* 54.1–2

The *Excerpts* exegetically blends the story of Adam and his progeny with Paul's metaphor of sowing and his terminological distinction between psychic and

---

It is this element – strikingly not the spiritual beings (*hoi pneumatikoi*) – that is allowed to enter the 'bridal chamber within the Limit,' that is, the Fullness, and to see the Spirit … the salvation envisioned here in this passage means that the believers belonging to the psychic class attain the very same salvation as spiritual beings." Cf. Pagels, "Conflicting Versions," 46.

37 As I will show in the second half of this paper, it also overlooks how Valentinians deployed a single, naturalistic discourse to explain all physical, ethical, and eschatological difference. See further Brad Inwood's article on the rhetorical appeal of naturalistic explanations: Inwood, "Moral Causes."

978-90-04-44481-5

pneumatic from 1 Cor 2–3.[38] This metaphor of sowing seeds illustrates how difference arose and was obliquely transmitted:

> Therefore, Adam sows neither from the pneumatic nor from "that which was breathed into [him]" (Gen 2:7). For both are divine and both sprout through him but not by him. But his hylic is energetic towards seed and generation, as though blended with its seed and unable to separate from this merging in life.... And if Adam had sown from the psychic and the pneumatic just as he had from the hylic, everyone would have been equal and righteous and everyone would have the teaching. Therefore, many are the hylics (οἱ ὑλικοί), not a lot are the psychics (οἱ ψυχικοί), and a few are the pneumatics (οἱ πνευματικοί)
>
> *Exc.* 55.1–56.2

In the same way that we do not interpret Paul's seeds as autonomous or separate entities from their current manifestation as his congregation members, so too we should not obscure the meaning of the narrative in the *Excerpts* by creating an absolute distinction between these seeds and their manifestation.

This sowing metaphor has several important interpretative implications: first, there is a causal relationship between these seeds and the emergence of different types of people. Importantly, this relationship is not strictly biological or predictable; instead, the differences represented by these seeds are transmitted obliquely.[39] The imagery of a seed, which disappears and whose contents are unknown before they reappear, is particularly useful because it

38 Harmonizing Paul's language in 1 Cor 2–3 with Luke 2:40, *Exc.* 61 differentiates between psychics and pneumatics by claiming pneumatics need wisdom, whereas psychics, as children, require growth. Judith Kovacs has convincingly shown that Clement of Alexandria went to great lengths to respond to precisely this sort of Valentinian exegesis of 1 Cor 2–3; see especially Clement's extended and complex exegetical argument at *Paed.* 1.6: Kovacs, "Clement of Alexandria and the Valentinian Gnostics"; eadem, "Echoes."

39 *Exc.* 55.2: "Therefore, Adam sows neither *from* (ἀπὸ) the pneumatic nor *from* (ἀπὸ) 'that which was breathed into [him]' (Gen. 2:7). For both are divine and both sprout *through* him (δι' αὐτοῦ) but not by him (ὑπ' αὐτοῦ)." Interestingly, according to Origen (*In Ioh.* 2.14.102), Heracleon, in his interpretation of John 1:3 ("All things came to be through him, and without him not one thing came into being"), makes use of similar prepositional distinctions to describe the relationship of the Logos/Savior to the creation of the world: "The one who provided the demiurge with the cause for the genesis the world, that is the Logos, is not the one 'from whom,' (ἀφ' οὗ) or 'by whom,' (ὑφ' οὗ), but the one 'through whom' (δι' οὗ)." For a meticulous discussion of this passage and its different modes of agency, see further, Wucherpfennig, *Heracleon Philologus*, 139–51; for analogous language in the *Tripartite Tractate*, see further Attridge, "Greek Equivalents."

can convey both theoretical fixity as well as sociological fluidity.[40] In theory, Valentinian soteriology has fixed, or predetermined salvific classes; yet in practice there is sociological fluidity in how persons might discover their true identities and accept the codes of conduct attendant to their roles in the ongoing drama of salvation history. Thus in practice, the imagery of a seed, the true nature of which is only later revealed, places the emphasis on the actualization of these seeds because it is only after a person is identified as one of the three classes that the cause, his or her seminal nature, is retrospectively realized.[41] In this way, these seeds function as Aristotelian-like causes insofar as they are explanatory, i.e., with hindsight they can be appealed to in order to explain the actualization of different sorts of people.[42] Finally, the metaphor of a seed works only in one direction: it describes how certain people emerge as a result of their seeds. It does not, however, work in the opposite direction such that a person can change or transform his or her seed; such an interpretation would destroy the power and clarity of the metaphor.

In addition to this metaphor of sowing, the *Excerpts* is also drawing upon the Pauline imagery of the corporate body of the Savior. *Exc.* 63–65 describes the higher level of salvific reward awaiting the pneumatic (τὰ πνευματικά) in the bridal chamber, and some scholars have similarly interpreted this passage as indicating that the highest level of salvation is rewarded not to pneumatic people, but to pneumatic elements. This interpretation, however, overlooks the Pauline metaphor of a corporate ecclesial body constructed from differing members.[43] At *Exc.* 58.1, "the Great Champion, Jesus Christ" "takes up" the church, consisting of the pneumatic elect (τὸ ἐκλεκτόν) and the psychic called (τὸ κλητόν), and saves them according to the logic of participation.[44] According to this salvation by participation, the "Great Champion Jesus Christ," becomes a composite whole made of differing parts, and will save the different classes

40 For this two-sided dynamic of fixity and fluidity, see further Buell, *Why This New Race?*, 6–7.

41 Cf. Aristotle, *NE* 10.9 (1179b20–30) who similarly uses the imagery of seeds and growth to note that the fortunate "through some divine causes" (διά τινας θείας αἰτίας) have superior natures and are thus better suited for virtue.

42 For an overview of Aristotle's (in particular *Metaphysics* 6) discussion of cause, explanation, and necessitation, see Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*.

43 See further Judith Kovacs, "Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis," who outlines how Clement and the Valentinians deployed the compelling Pauline imagery of the Church as the Body of Christ.

44 Thomassen, *Spiritual Seed*, 66: "This notion rests … on a logic of mutual participation between the Saviour and the *salvandi*. The Saviour submits himself to the condition from which he saves…."

of humanity by redeeming that respective and consubstantial part of himself manifested by each class:

> Jesus Christ took up through his own power the Church, the elect and the called; the former is the pneumatic (τὸ πνευματικόν) from the Mother, and the latter is the psychic (τὸ ψυχικόν) through the salvific organization (ἐκ τῆς οἰκονομίας). He saved and bore up what he had taken up and through them also what was consubstantial. "For if the first fruit is holy, the dough will be also; and if the root is holy, the branches will be also" (Rom 11:16).
>
> *Exc.* 58.1–2

As at 56.4, *Exc.* 58.2 mines Romans 11 for imagery that conveys hierarchy within shared salvation.

Moreover, our Valentinian author appeals to the composite nature of the Savior in order to explain that apparently incongruent sayings of the Lord emerged from these different parts of his corporate body (*Exc.* 61.1–8; cf. Iren. *Haer.* 1.7.3). Drawing upon several scriptural inter-texts, these parts of the composite Savior are personified differently, referencing the hierarchy of bodily members and the corresponding hierarchy among its eponymous classes of people:

> Now the psychic Christ sits at the right hand of the creator, just as David said: "Sit at my right hand," (Ps 110:1) and so on. And he sits until the completion, "in order that they may see whom they pierced" (John 19:37). But they pierced the appearance, which was the flesh of the psychic. For it says "not a bone of his shall be broken" (John 19:36). Just as in the case of Adam, the prophecy allegorizes bone as the soul (Gen 2:23). For the soul deposited itself into the hands of the father while the body of Christ suffered, but the pneumatic in the bone is not yet deposited, but he preserves it.
>
> *Exc.* 62.1–3

By the time we arrive at the eschatological celebration, our Valentinian author is juggling several scriptural inter-texts; most importantly for our current purposes are Adam's composite creation and Paul's ecclesial body with multiple members. We have a description of a single, paradigmatic person composed of various parts, but we also have a corporate body, made up of different members and each represents a whole class of people. The soteriology of this blended exegesis maintains that corporate salvation works analogously to the

978-90-04-44481-5

hierarchy of the single, paradigmatic human being and vice versa.[45] Therefore, τὰ πνευματικά does not *exclusively* refer to either the highest part of an individual or to a corporate class of people, but rather to both.

Moreover, this interpretation, which highlights that people and not just elements are saved, makes better sense of the descriptions of the higher salvific award reserved for the bridal chamber:

> Afterwards, the pneumatic ones, having put aside the souls, are led by the mother, who is guiding the bridegroom, and these same ones [lead] bridegrooms, i.e., their own angels, and go into the bridal chamber beyond the Limit and go towards the vision of the spirit/*pneuma*, having become intellectual aeons through the intellectual and eternal marriages of the syzygy.
>
> *Exc.* 64

Though some scholars have interpreted the "equalization" that occurs at the dinner celebration as a radical transformation of all guests into a single substance or element (τὰ πνευματικά), this overlooks other passages that explain the varying statuses of the wedding attendees. Foreshadowing this eschatological scene where "the pneumatic ones put aside the souls," these souls are referred to as the "wedding garments" for the pneumatic ones (*Exc.* 61.8, 63.1). Thus, although the marriage festival is celebrated co-equally by the participants – psychics and pneumatics alike – this coequal marriage feast does not entail a complete merging between the dinner guests (psychics) and the bridal party (pneumatics). Instead, it is quite the opposite: because of what happens in the bridal chamber, there is a stripping off of the wedding garments (souls), and thus the celebration therein consists exclusively of the pneumatics (and their syzygies) without the garments of their souls.[46] The exclusiveness of this reward is further underscored by the spatial metaphor in play, i.e.,

45 David Aune makes notes of similar analogical reasoning in Paul and some of Paul's near-contemporaries in his "Two Pauline Models."

46 This passage is unclear, but "souls" likely has multiple referents, i.e., both a part of a person (which a pneumatic, like a psychic, possesses) as well as to the class of persons who are "faithful souls" (*Exc.* 63.1), which based on the μέν and δέ contrast with *pneumatika* likely refers to the *psychika*. It is important to note, however, that there is no explicit reference to psychic salvation after 61.8, at which point the *Excerpts* states simply that psychics enjoy an inferior salvation to that of the pneumatics. See also Thomassen ("Saved by Nature," 140) who similarly points to the ambiguity and likely overlap of meanings between "soul" and "psychic."

the highest salvation is limited because a bedroom is a private place and is not spacious enough to accommodate the entire dinner party of the saved.

In addition to the passages outlined above, the specific terms deployed in this eschatological scene to demarcate higher and lower levels of salvation may provide additional evidence of the soteriological hierarchy between psychics and pneumatics in the *Excerpts*. For example, the higher and lower salvific levels are characterized by different and gradated sensory experiences: the pneumatics in the bridal chamber *see*, whereas those standing outside the bridal chamber only *hear* the sounds of celebration (*Exc.* 64–65). We find this same sensory hierarchy between pneumatics and psychics in *Tri. Trac.* (118–119), where pneumatics receive knowledge through revelation and the psychics are instructed by means of voice.[47] Moreover, at this final eschatological phase, only the pneumatic pass beyond the Limit and become pure aeons through "the marriage of the syzygy." Though from another part of the *Excerpts* and likely from a different author/source,[48] *Exc.* 21–22 and 35–36 state that the angelic syzygies required to cross the Limit and enter into the Pleroma are available only to pneumatics.[49] This unifying syzygy, *Exc.* 35–36 declares, not only redeems the pneumatics themselves, but it also restores angels to the Pleroma through their reenactment and participation in the Savior's baptism.[50] Consequently, through these ritualized unions, pneumatics play a different and much more active role than psychics in the ongoing drama and salvation history, i.e., one intimately involved with the restoration of the cosmos and the salvation of others:[51]

> For, as they [angels] are bound for the sake of a part [of themselves] and, though being restrained in their desire to enter on account of us they plead and beg remission for us in order that we might enter together with

47 *Exc.* 56.5 also allegorically characterizes the pneumatic as "Israel … the one who sees God."

48 I follow Sagnard's division of the *Excerpts* into four main sections/sources: (1) 1–28; (2) 29–43.1; (3) 43.2–65; (4) 66–86 (Sagnard, *Extraits*).

49 Thomassen, *Spiritual Seed*, 377–83.

50 *Exc.* 36.2: "Since we had been divided, Jesus was baptized on account of this, so that the undivided [our angels] be divided until he should unite us in the Pleroma in order that we, the many, having become one, should all be united with the one who was divided for us."

51 To put as fine point on this as possible: in some Valentinian texts, pneumatics can save others through the ritual of baptism; in contrast, psychics are either saved by others or can save themselves, but they never save others. See further Alexander Kocar, "Humanity," 213 and 220 for my suggestion that Pauline exegesis fuels the contention that pneumatic baptism hastens the Pleromatic restoration in *Tri. Trac.*

978-90-04-44481-5

> them. For it is almost as if they need us in order to enter, since without us they are not permitted (on account of this not even the mother has entered without us, they say), probably because they are bound for our sake.
>
> *Exc.* 35.3–4

In summary, although it consists of several Valentinian sources, the *Excerpts* repeatedly maintains that pneumatics and psychics are distinct and play different roles in the drama of salvation history. This does not mean that psychics cannot be saved, but rather within the shared salvation of pneumatics and psychics, pneumatics enjoy greater rewards and honors: "The psychic ones are in this way raised and saved then, but the pneumatic ones, having believed, receive a higher salvation …" (*Exc.* 61.8).[52]

We find a similar soteriology of higher and lower rewards within shared salvation in the *Tripartite Tractate*. Drawing on the radical equality of the Pauline baptismal formula found in Galatians 3, the author claims that there will be a return to the primordial unity such that all differences shall be abolished.

> For if we confess the kingdom that is in Christ it is an abolishment from all multiplicity, inequality, and change. For the end will receive a unitary existence just as the beginning is unitary – the place where there is neither male nor female nor slave nor free, nor circumcised nor uncircumcised neither angel nor man, but all in all is Christ.
>
> *Tri. Trac.* 132:16–28; cf. 127:19–25

Nonetheless, *Tri. Trac.* goes on to clarify that, while all the saved – angels and humans – will obtain the Kingdom, the confirmation, and salvation, "some are exalted because of the *oikonomia*, having been set up as causes for the things that happened …" (133:8–10).[53] Consequently, though *Tri. Trac.* imagines a final

---

52 *Pace* Ismo Dunderberg (*Beyond Gnosticism*, 140) who states that there is a strict binary between the saved and the damned with no gradients of salvation: "In consequence, although there are three different essences present in humankind, there are only two destinies for humans: either salvation, reserved for both the spiritual beings and the faithful souls, or destruction, reserved both for the hylics and the unfaithful souls."

53 Thomassen ("Saved by Nature," 144) argues that some markers of salvific difference are abrogated at the eschatological finale, e.g., the rewards of the bridal chamber are made available to saved psychics. Thomassen's interpretation, however, is uncertain since it depends entirely on a reconstruction of the text: "And the Church will remember them as good friends and faithful servants once it has been redeemed, and [it will give them] (ⲉ̣[ⲥⲛⲁϯ] ⲛ̣̀[ⲛⲉⲩ ⲛ̅) the rewards consisting of the joy that reigns in the bridal [chamber] (*Tri. Trac.* 135:25–31). In contrast, Attridge and Pagels render this passage differently: "The Church will remember them as good friends and faithful servants, once she has received

apokatastatic return to unity (133, 135–36), there are still persistent indications of difference.[54] Moreover, this original unity to which the saved will return is the Pleromatic union, and that unity is comprised of the concord of aeons of various stations and powers. It is likely, therefore, that this imagined eschatological ideal will resemble the hymning aeons of the Pleroma who form a "union, a mutual intermingling, and oneness" through their hymns despite *individually* remaining different and having different powers:

> But every name that is thought or is spoken about him is brought forth in glorification as a trace of him according to the power of each of those who glorify him.
>
> *Tri. Trac.* 65:39–66:5; cf. 68:20–28, 70:8–19

Consequently, although differing from the *Excerpts*, *Tri. Trac.*, nonetheless, similarly expresses a belief in soteriological hierarchy.

Ultimately then, if the *Excerpts* and *Tri. Trac.* did devise a soteriology consisting of predetermined levels of salvation and different classes of humanity, were they indifferent, as some heresiologists claimed, to ethics and moral responsibility? As we will see, such allegations presuppose a model of ethical responsibility that privileges voluntariness and the choice between alternatives. This model, however, was not the only notion of moral responsibility deployed in antiquity. Instead and similar to earlier Stoic philosophers, the Valentinians employed a model of causal moral responsibility. This observation makes two contributions to the study of Valentinianism: first, it enables us once and for all to put aside the heresiological cliché that Valentinians were unethical determinists.[55] Secondly, by extrapolating from what practices Valentinians privileged through their model of causal responsibility, we can reconstruct the ethics of higher and lower salvation, i.e., the idealized portrait of what a pneumatic ought to do.

---

the redemption [from the one who gives] (ⲉ̀[ⲃⲁⲗ ϩ]ⲙ̀ [ⲡⲉⲧⲁⲓ]) requital. Then the [grace] which is in the bridal [chamber]…." In either case, what follows this passage (*Tri. Trac.* 136:11–28) maintains a hierarchy of deserts and honors among the saved, tailoring salvific rewards to the relative praiseworthiness of different soteriological roles. Consequently, as Attridge and Pagels observed, the pneumatic Church mirrors the saving power of the Savior such that "just as the revelation of the Savior provided exaltation to the spiritual Church (124:3–25), [so too does] the spiritual Church provide some form of salvation to the beings who serve her" Attridge and Pagels, *Nag Hammadi Codex I*, 2:496.

54 For other instances of salvific hierarchy in *Tri. Trac.*, see 119:20–120:14, 121:25–38, 125:24–127:25, 131:14–133:15.

55 See further the excellent summary of this enduring cliché provided by Michael Williams in *Rethinking Gnosticism*, 189–212.

2 Responsibility and Ethics

In the second part of this article, I will introduce two types of moral responsibility: causal and two-sided. Both are heuristic categories designed to illustrate that ancient thinkers could privilege different theoretical and social commitments while still retaining moral accountability. Following this overview, I will argue that the fixed anthropogony and eschatology of the *Excerpts* and *Tri. Trac.* preserve moral responsibility insofar as agents, due to either their essence or nature, are still the cause of their moral or immoral actions. Finally, I will examine what discrete ethical practices the *Excerpts* and *Tri. Trac.* expect pneumatics to enact. I will conclude that, according to the *Excerpts* and *Tri. Trac.*, a pneumatic is morally responsible for missionizing to and saving others.

Over the past two decades, Susanne Bobzien, an expert on determinism and freedom in ancient philosophy, has persuasively demonstrated that there were different modes or ways of articulating moral responsibility.[56] An agent is morally responsible when moral praise or blame can be assigned to the agent on the basis of his or her moral choices and actions.[57] Too often we have reduced moral responsibility to the question: did an agent use his or her free will for good or for evil? However, as numerous studies have shown, a "free will" as an autonomous, governing psychological faculty, distinct from reason, was a complex and often elusive concept; moreover, it did not coalesce until rather late in antiquity and even then it was not consistently formulated.[58] A better question for determining moral responsibility is to ask: "what is up to or dependent upon us?" Based upon their differing interests and presuppositions, however, ancient theorists disagreed about what precisely *is* up to us, and for what, therefore, we are morally responsible as agents.

In light of those disagreements, Bobzien devised two types of moral responsibility.[59] In the first case, described as causal moral responsibility, an agent

56 Bobzien, "Inadvertent Conception," 135.

57 For moral praise and blame and their conditions, see especially Bobzien, "Choice and Moral Responsibility."

58 The most influential study remains Albrecht Dihle's teleological narrative in which he concludes that the modern notion of the will was not "discovered" until the writings of Augustine. See Dihle, *Theory of Will*. Dihle's study has since been updated by subsequent scholars who have privileged competing conceptions of a will and freedom: Kahn, "Discovering the Will"; Bobzien, "Inadvertent Conception"; eadem, "Did Epicurus Discover"; and Frede, *A Free Will*.

59 In the following three paragraphs, I am simplifying and synthesizing Bobzien's "Inadvertent Conception," *Determinism and Freedom*, and "Did Epicurus Discover" to create for heuristic purposes a clear dichotomy between causal and "two-sided," (i.e., could do otherwise) models for moral responsibility.

978-90-04-41481-5

is morally responsible when the agent is causally the source for an action or choice, i.e., it is the agent and not something else that brought about the action. In this first case, the primary concern is that the agent is autonomous and free from external compulsions. As we see in Cicero's *De Fato*, causal moral responsibility is associated with the views of Stoics, in particular Chrysippus who was attempting to balance universal causation with moral accountability. Chrysippus' solution was to claim that events are co-determined by external and internal causes, and that even if external or auxiliary causes are fated, an agent is still responsible for the internal or principal cause.[60]

> "Some causes," [Chrysippus] says "are perfect and principal, others auxiliary and proximate. Thus, when we say that everything happens by fate owing to antecedent causes, what we wish to be understood is not perfect and principal causes, but auxiliary and proximate causes."
>
> CICERO, *De Fato* 41

As we will see below, causal moral responsibility posits an agent and self that is foreign to many modern readers because it does not subdivide him or her into competing, internal faculties; rather, an agent is causally responsible when he or she, treated as a whole, is the source of an action or decision.

In Bobzien's second type of moral responsibility, an agent can be praised or blamed only if he or she could have done otherwise; in other words, there is not a strong belief in universal causation, and thus there is an element of indeterminateness to our choices and actions. In this second case then, autonomy from external compulsion is not the primary concern; instead, to be morally accountable, we must have made a voluntary and deliberate choice between the alternatives of x and not x.[61] Emblematic of this second type of moral responsibility, the second to third century Peripatetic Alexander of Aphrodisias describes *prohairesis* as a choice between alternatives that is not predetermined by preceding causes:

60 Chrysippus explains the difference between internal and external causes by analogy to the spinning of a cylinder or a top: an external cause provides the force necessary to spin the objects, but it is internal cause (i.e., the nature of the cylinder or top) that determines the manner and duration of their spinning (Cicero, *De Fato* 42–43; cf. Gellius, *NA* 7.2 [*SVF* 2.1000]).

61 "It is clear even in itself that 'what depends on us' is applied to those things over which we have the power of also choosing the opposite things." (Alexander of Aphrodisias, *De Fato* 181.5; trans. Sharples, *Alexander*.)

978-90-04-44481-5

> For we assume that we have this power in actions, i.e., we can choose the opposite, and not that everything which we choose has causes laid down beforehand on account of which it is not possible for us not to choose it.
>
> ALEXANDER OF APHRODISIAS, *De Fato* 180.26–28

In this way, Bobzien sets out two competing notions of moral responsibility by asking "what is up to us?" In the first case, an action depends upon us if a cause for the action originated in us and not elsewhere;[62] in the second case, we are responsible for an action if we voluntarily chose it and could have chosen otherwise. These two models privilege different concerns and construct moral agents differently.

Accordingly, there are also different formulations for what constitutes the "us" in the programmatic question, "what is up to us?" Causal responsibility often depends upon a notion of self that Bobzien refers to as "the whole person" model; on the opposite end of the spectrum is a notion of the self that is divided with parts or mental faculties in conflict with one another.[63] According to the "whole person model," a person's choices and actions result from his or her disposition and character and are entwined with his or her past experiences and memories. The "divided self," on the other hand, frequently portrays decision-making as a contest of rival parts or separate faculties, wherein the "I" who decides is distinguishable from beliefs, experiences, and character. For the purpose of this article, it is important to keep in mind that an agent is causally responsible when he or she, treated as an aggregate whole, is the source of a decision or action. Because any decision or choice is contingent upon the type of person I am, I could not have done otherwise because there is no additional faculty or "I" separable from the type of person I am. As we will see, the Valentinian soteriology of higher and lower levels of salvation has striking parallels with both Bobzien's two models of responsibility and different types of selves. In what follows, I will appeal to Bobzien's heuristic categories in order to describe with greater clarity the ethics and moral psychology underlying the Valentinian soteriology of higher and lower levels of salvation.

Much of the previous research and discussion about Valentinian ethics and soteriology has been influenced by the heresiological cliché that Valentinians, without the capacity to choose otherwise, were determinists with no sense of

62 Importantly, actions or choices that result from our own character and dispositions are still said to have originated in us because our internal quality (character and disposition) is never *external* to ourselves. See Salles, *Stoics*, 47.

63 In addition to the Bobzien works listed above, especially "Did Epicurus Discover," 290–92, see also Gill, *Structured Self*.

moral accountability.[64] As a result, subsequent scholars have debated the veracity of this polemic, disputing whether it was a deliberate mischaracterization or an accurate description. Rather than playing a zero-sum game of right or wrong, I think it more advantageous to consider Valentinian soteriology – and its opponents – as espousing competing and at times incompatible ideologies.[65] In other words, the Valentinians *privileged* different commitments, and even different rationales, than their opponents.[66] Once we uncover these underlying commitments and rationales, we can better understand the social position and ethical ideals of Valentinians and their opponents.

For example, Clement of Alexandria was an influential promoter of the claim that Valentinians, due to their absence of voluntary choice, were unethical determinists. In *Stromata* 2, Clement characterizes the Valentinians as soteriological determinists who believe they are saved by nature and concludes, therefore, that they have no regard for ethical accountability. Without the ability to assent to or reject God voluntarily, Clement asserts, we are simply "… lifeless puppets controlled by natural forces and led involuntarily by predetermined impulse … and moved by external cause" (*Strom.* 2.11.1–2). Clement's critique mirrors anti-Stoic polemics that claimed that if an action was the result of external causes, then there could be no room for moral accountability.[67] Moreover, although Clement himself does not endorse a completely voluntary portrait of moral psychology, he, nonetheless, strategically deploys Peripatetic terminology to privilege the voluntariness of the choice between obedience and disobedience as part of his polemic against Valentinian soteriology.[68] Choice, as Clement uses the term, does not possess the indeterminate sense of a deliberative choice from all possible sets of alternatives; instead, it is functionally synonymous with a single choice between the alternatives of offering or withholding *sugkatathesis* or assent to God.[69]

As a result, "what is up to us," according to Clement, is often described as the moral choice between obedience or disobedience to the commandments of God and the instruction of the *Logos*: "What is in our power is readiness for

64 Cf. Iren. *Haer.* 4.37.2: "If, on the other hand, some are by nature good and others are by nature bad, then neither the former ones are worthy of praise on account of their goodness, since they were created like this; nor the latter ones are worthy of blame, since they, too, were created like this."

65 For a discussion of the problem of incompatible ethical systems in modern moral philosophy, see MacIntyre, *After Virtue*.

66 In making this claim, I depend upon the discussions of embedded or situated rationality in Stout, *Flight from Authority*, and MacIntyre, *Whose Reason?*

67 Löhr, "Gnostic Determinism."

68 Clark, *Clement's Use of Aristotle*.

69 *Strom.* 4.24.153.1; cf. 2.6.27.4, 2.12.55.1–2, 5.1.3, 5.13.86, 6.17.156.2, and 7.15.91.

education and obedience to the commandments" (*Strom.* 2.15.62; cf. *Prot.* 11.115.1, *Paed.* 1.12.100.2, *Strom.* 2.20.115). Such an emphasis on a person's preparedness and willingness for instruction makes sense from an individual, such as Clement, who likely made his living as a teacher.[70] In this way, Clement's construction of moral psychology is an expression of his own ideological commitments, including his social position as a professional instructor.[71]

For their part, the *Excerpts* and *Tri. Trac.* deploy a soteriology that privileges naturalist (physical) explanations of ethical difference and a causal model for ethical responsibility. Moreover, this soteriology not only encourages correct behavior, as we will see below, but it also can help explain moral shortcomings. For example, *Exc.* 56.3, which I introduced above as evidence of Valentinian belief in higher and lower levels of salvation, also provides a tantalizing psychological portrait of psychics:

> Now the pneumatic is saved by nature, but the psychic, having power over itself,[72] is suited for faith and incorruptibility as well as for unbelief and corruption according to its particular choice, but the hylic is by nature destroyed.
>
> *Exc.* 56.3

According to *Exc.* 56.3, psychics have a limited range of choice: they can select between the alternatives of "faith and incorruptibility as well as unbelief and corruption."[73] Merging several disparate scriptural passages, *Exc.* 51–52 describes in detail the inner turmoil and psychological struggles of these divided persons:

---

70 Scholars often question Eusebius' (*Hist. eccl.* 6.6.1) claim that Clement was the head of the Alexandrian catechetical school; as such, a debate continues over whether Clement might have been a private household teacher as opposed to Eusebius' propagandist portrait of him as a successive link in the chain of instructors at the Alexandrian catechetical school. See further, Le Boulluec, "L'école d'Alexandrie"; idem, "Aux origines"; van den Broek, "Christian 'School'"; van den Hoek, "'Catechetical' School"; Dawson, *Allegorical Readers*; and Grafton and Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 70–78.

71 In recognizing the significance of the social and ideological context for ancient thinkers, I am indebted to the insightful article by Brent Shaw ("Divine Economy"), wherein he examined Stoicism as an ideology that was dynamic and interconnected with the social and political situations in which its "propagators" lived.

72 This translation for αὐτεξούσιον avoids the problem of importing the ideological foreign language of a "will." Cf. Epictetus' use of αὐτεξούσιον in his "On Freedom" (*Diss.* 4.1).

73 Cf. *Tri. Trac.* 119:20–24: "The psychic race, however, since it is in the middle by virtue of the way it was brought forth as well as by virtue of its creation, is double according to its assignment to good as well as to evil."

> This is the meaning of "this is now bone of my bones" (Gen 2:23): it hints at the divine soul which is hidden in the flesh, solid, impassive, and very powerful. And "flesh from my flesh" [hints] at the material soul (τὴν ὑλικὴν ψυχὴν) which is a body for the divine soul (Gen 2:23). Concerning these two [the material and divine souls], the Savior says: "One must fear the one able to destroy that soul and that psychic body in Hell" (Matt 10:28). For the Savior calls the flesh an "adversary" (Matt 5:25), and Paul calls it a "law warring against the law of my mind" (Rom 7:23) and the Savior urges us "to bind" and "to plunder the property as of a rich man," (Matt 12:29) who was warring against the heavenly soul....
>
> *Exc.* 51.2–52.1[74]

Taken together, *Exc.* 51–52 and 56 portray the psychics as internally divided and struggling between the alternatives of faith and unbelief. This is a useful caricature, underscoring the capriciousness of psychics, and thus can account for good and bad psychic conduct vis-à-vis pneumatics.[75] Moreover, as we will see, the *Excerpts*' contrast between the internal instability of the psychics and the ethical consistency of pneumatics helps justify their soteriological hierarchy as well as remind pneumatics of ethical expectations.

In contrast to these psychics who are internally conflicted about whether to choose faith or unbelief, certain Valentinian sources, in particular *Tripartite Tractate*, portray pneumatics as holistic agents who are causally responsible, due to their nature or essence, for their correct conduct. As I outlined above, someone is causally responsible if it is through the agent and not something else that an action is brought about. In the case of the early Stoic Chrysippus, the primary concern was reconciling universal causation or "fatalism" with his belief that a person can still be held morally responsible. To accomplish this, Chrysippus distinguished between two types of causes – internal or *perfect* and external or *auxiliary* – and argued that, though events might be fated to happen, they are nonetheless also codetermined by internal responses to

74 For a more thorough discussion of the contemporary philosophical debates relating to Romans 7 and its formulation of an internal, psychological conflict, see further Wasserman, *Death of the Soul*.

75 Cf. *Tri. Trac.* 121:25–38: "For those on the right [good psychics] who will be saved, the road to eternal rest leads from humility to salvation. After they confessed the Lord, the thought as to what is good for the Church, and the song of the humble with the Church, they will, for all the good they have been able to do for it, sharing its afflictions and sufferings like people who have consideration for what is good for the Church, they will share her hope."

978-90-04-41481-5

external causes. Therefore, "what is up to us," is how we respond, either giving or withholding assent, to external impressions.

The *Tripartite Tractate* presents an instance of this co-determinism that is strikingly similar to the Stoic account of internal and external causes:[76]

> Now, humanity came to be according to three essential types – pneumatic, psychic, and hylic – reproducing the pattern of the three kinds of dispositions of the Logos, from which sprung hylic, psychic, and pneumatic beings. The essences of the three kinds can each be known by its fruit. They were nevertheless not known at first, but only when the Savior came to them, shedding light upon the saints and revealing what each one was.
>
> *Tri. Trac.* 118:14–29

According to *Tri. Trac.*, how people reacted to the advent of the Savior is causally linked to their "essence" and thus indicates to which class of humanity they belong, that is, whether they are pneumatic, psychic, or hylic. In this way, the anthropogonic section has structural parallels to Stoic compatibilism and causal moral responsibility. The advent of the Savior acts like an impression to which people respond, and the manner in which each individual responds reflects his or her moral quality:

> The pneumatic race is like light from light and like spirit from spirit. When its head appeared, it immediately rushed to it. At once it became a body for its head. It received knowledge straightaway from the revelation. The psychic race, however, being light from fire, tarried before recognizing the one who had appeared to it, and still more before rushing to him in faith. And it was instructed only by means of voice … the hylic race, however, is alien in every respect: it is like darkness that avoids the shining light because it is dissolved by its manifestation.
>
> *Tri. Trac.* 118:29–119:13

Consequently, each race's essence is identified with the appropriate *diathesis* of the Word, and their essences are shorthand for the types of actions and agency each race will display.[77] In addition to emphasizing the *causal* relationship

76 For a fuller treatment of the parallels between Stoic moral psychology and the *Tripartite Tractate*, see further Alexander Kocar, "Humanity."

77 Alexander of Aphrodisias preserves a similarly naturalistic account of conduct: "… and the things that are brought about by each thing come about in accordance with its nature – those of a stone in accordance with that of a stone, those by fire in accordance with that of fire and those by a living creature in accordance with that of a living creature … for it

between an agent's essence and action, *Tri. Trac.* also represents agents holistically, that is, an agent's past experiences and present dispositions are not separable.[78] In *Tri. Trac.*, how an agent responds to the Savior is not determined by an autonomous decision-making faculty, but rather is the product of the whole person and is indicative of his or her soteriological class. To summarize its anthropogonic section, *Tri. Trac.* assigns ethical praise or censure on the basis of whether an agent gave or withheld assent to a deserving external cause, in this case – the advent of the Savior. Thus, from the point of view of causal responsibility the pneumatic is morally praiseworthy because it is through and on the basis of his or her essence and its *diathesis* that he or she responded favorably to the Savior.

In what sense, then, is a person morally responsible for his or her nature or essence? Although less explicit than *Tri. Trac.* about the moral psychology of pneumatics, the *Excerpts*, as we have seen, provocatively claims that they are "saved by nature" (56.3). In his recent article, Einar Thomassen observed that Valentinian texts deploy naturalistic language to unify disparate topics, such as the composition of the world, the emotional discharges of the *logos/sophia*, the gradated parts of a person, and whole types of humanity, into a single physical discourse.[79] In addition to the Pauline exegetical interests outlined above, the Valentinians also devised their naturalistic cosmogony and anthropogony in order to economically provide the same explanation for material difference as for ethical difference. Consequently, the *Excerpts*, like *Tri. Trac.*, deploy these multifaceted terms to denote a person's constitution, ethical profile, and even his or her eschatological destiny. Moreover, as *Exc.* 53–54 asserts, pneumatic conduct comes about because of one's nature. Thus, pneumatics are causally

---

is not possible for a stone, if it is released by some height, not to be carried downwards, if nothing hinders. Because it has weight in itself, and this is the natural cause of such a motion, whenever the external causes which contribute to the natural movement of the stone are also present, of necessity the stone is moved in which it is its nature to be moved … and as it is in the case of inanimate things, so it is also the case for living creatures" (*De Fato*, 181.18–182.6, trans. Sharples).

78 See further Gill, *Structured Self*, ch. 1.4–5 and Bobzien, "Did Epicurus Discover," passim.

79 See Thomassen's list ("Saved by Nature," 130) of the three different contexts for the threefold classes: "First it has a place in the etiological myth that is a fundamental feature of the Valentinian system and which explains the origins of the substances (*ousiai*) of matter, soul, and spirit. Second, the theme also appears in the context of descriptions of how the Saviour's revelation of saving *gnosis* was differently received among humankind. A third context is eschatology: the accounts of the ultimate fates reserved for each of the three human kinds."

responsible for their conduct because it originates in them and not elsewhere. Also, as we will see, since pneumatic nature *qua* agency is entirely rational, pneumatics can be held morally accountable for their conduct, even if they could not choose otherwise, i.e., act against their nature.[80]

As the *Excerpts* describes them, pneumatics do not appear to have an "I" separable from their rational, pneumatic nature. As a result, a pneumatic's agency and self is synonymous with his or her eponymous nature. Furthermore, the rational marrow of the pneumatic seed and pneumatic soul operating throughout his or her body is structurally reminiscent of the Stoic *hegemonikon* or "control center" of the person, which is infused into and dispersed throughout the pneumatic's body (*Exc.* 53).[81]

> … therefore the soul is found to be natural breath (*naturalis igitur spiritus anima esse invenitur*) … the soul's parts flow from their seat in the heart, as if from the source of a spring, and spread throughout the whole body. They continually fill all the limbs with vital breath, and rule and control them with countless different powers – nutrition, growth, locomotion, sensation, impulse to action. The soul as a whole dispatches the senses (which are its proper functions) like branches from the trunk-like commanding-faculty to be reporters of what they sense, while itself like a monarch passes judgment on their reports.
>
> CALCIDIUS 220 (SVF 2.879) trans. LONG AND SEDLEY, 53 G; cf. 53 H, K–M

The *Excerpts* employs an eclectic, exegetically motivated, and naturalistic narrative of salvation history committed to a recurrent hierarchy of terms, which are thus strained to encompass all material, anthropological, psychological, and ethical difference. From the perspective of the *Excerpts* and its teleological narrative, pneumatics, on the basis of their pneumatic nature, are both destined and responsible for a specific soteriological role and will, accordingly,

80 According to at least one strain among the ancient debates over moral responsibility, this would be enough for assigning moral praise or blame because "what happens through us according to our nature depends upon us," since we are responsible for such conduct when it comes about through our nature as persons, which is rational. (Nemesius, *On the Nature of Man* 106.3–4) Attributing this claim to the late Stoic Philopator, Bobzien (*Determinism and Freedom*, 386) explicates that the linchpin for moral accountability for Philopator was that an action "come about through us," where the "us" is rational; cf. Ricardo Salles, *Stoics*, 52–54.

81 Gill, *Structured Self*, 33–34.

receive their appropriate salvific reward.[82] It is not necessary for a pneumatic to have been able to act otherwise in order to be morally accountable.[83]

Therefore, *that Tri. Trac.* and the *Excerpts* could reasonably assign moral praise or blame despite privileging such naturalistic explanations for difference is now clear.[84] But just what sort of conduct should a pneumatic embrace? The *Excerpts* and *Tri. Trac.* both describe the *types* of characters who play specific roles in the drama of salvation history in the past, present, and future. Although these are, of course, highly imaginative and idealistic descriptions, pneumatics *could* be held accountable for whether or not they embodied the ethical ideals expressed in these texts.[85] For example, the *Tripartite Tractate* represents pneumatics as perpetuating the savior's saving actions by caring for the fallen, preaching the good news, and teaching those who need instruction:

> … they have been appointed to care for those who have fallen. These are the apostles and the evangelists. They are the disciples of the Savior and are the teachers for those who need instruction.
>
> *Tri. Trac.* 116:15–20

82 As modern readers, we might question whether a pneumatic is truly morally responsible without an account justifying how an agent is causally responsible for his or her own internal dispositions; the *Excerpts*, however, does not appear to address itself to this issue. Instead, the *Excerpts*, like *Tri. Trac.*, contains a totalizing and teleological narrative of salvation history, wherein past, present, and future events are all told through the lens of knowing precisely how everything will eventually turn out. Consequently, though there are very real theoretical difficulties, e.g., internal determinism, that arise from this narrative of salvation history and its predetermined types of persons and soteriological ends, this does not mean that the *Excerpts* or *Tri. Trac.* advocated internal determinism; rather, this was likely an unintended (and likely unrecognized) outcome of their choice of literary genre and their preceding ideological commitments. For more on "internal determinism," see further Bobzien, "Did Epicurus Invent?"

83 For example, see Aristotle (*NE* 3.5), who argues that it is not necessary for a virtuous person to be able to have done vicious actions for him or her to be morally responsible for his or her virtuous acts.

84 This is, however, only in *theory* and based upon the logic internal to *Tri. Trac*. and the *Excerpts*. In practice, there was likely a great deal of fluidity and uncertainty.

85 See Michel Desjardins' seminal *Sin in Valentinianism.* See also the twofold ethical imperatives in the *Gospel of Truth* (33:1–32). These ethical imperatives could not only encourage missionary actions, e.g., "Make firm the feet of those who stumbled and stretch out your hands to those who are ill. Feed those who are hungry and give repose to those who are weary," but they also could simultaneously reinforce ethical ideals among community member so that adherents would not revert to previous sins, e.g., "do not return to what you have vomited." For an analysis of the *Gospel of Truth* that highlights the paraenetic function of these ethical imperatives, see further Tite, *Valentinian Ethics.*

978-90-04-41481-5

Moreover, and based on the importance of typology in the logic of salvation throughout the *Tripartite Tractate*, it is likely that conduct expected of pneumatics was patterned in part after analogous types that appear at other cosmic levels. For example, the aeon of the images, which is analogous to pneumatics in the tripartite division of the aeons and is similarly designated as a church comprised of pneumatic powers (*Tri. Trac.* 97:5–27), may represent ethical expectations for an ideal community which is "filled with everything agreeable – brotherly love and great generosity" (*Tri. Trac.* 96:35–97:3). Consequently, the pneumatics who emerge alongside the incarnation of the Savior (*Tri. Trac.* 116:1–5) were expected to care for the fallen, teach those who needed instruction, and preach the special revelation that leads to the redemptive unity of the cosmos (*Tri. Trac.* 116:7–117:23).[86]

Similarly, a Valentinian author preserved in *Exc.* 76 deploys the missionizing language of Matthew 28:19 to encourage adherents to actively save others through proselytizing and baptism:

> For the one baptized into God, advanced towards God, and has received "authority to tread on scorpions and snakes" (Luke 10:19) (who are) from the powers of the evil ones. And he commanded his Apostles, "Go and preach, and baptize those who believe in the name of the Father, and the Son, and the Holy Spirit" (Matt 28:19), in whom we have been born again, having come to above all the other powers.
>
> *Exc.* 76.2–4[87]

Moreover, prior to these missionary activities, *Exc.* 83–84 enumerates the lengthy training, culminating in baptism, that is required in order to ensure

86 This compassionate concern and care for others, especially those who are less advanced, is a major, motivating concern throughout the *Tripartite Tractate*. In this way, *Tri. Trac.* programmatically portrays advanced persons and aeons as lending assistance to others in order to guide them towards perfection/unity. For example, see *Tri. Trac.* 85:33–86:18: "For the aeons of the Father of the All, who had not suffered, took upon themselves the fall that had happened as if it were their own, with concern, goodness, and great sweetness.… They gathered together and prayed to the Father with a useful mind that help might come from above, from the hand of the Father, for his glory.…"

87 Cf. the missionary practices contained in Heracleon's *Commentary on John* in which pneumatics, represented by the Samaritan woman, are expected to engage in missionary work by proclaiming the advent of the Savior: "She returned to the world, proclaiming the coming of Christ to the 'Calling.' For through the Spirit and by the Spirit the soul is brought to the Savior. 'They went out of the city,' i.e., out of their former worldly way of life; and through faith they came to the Savior'" (Heracleon frag. 27 [cf. frag. 37], trans. Grant, *Gnosticism*, 195–208).

"that only one who is pure goes down into the water. There are fasts, supplications, prayers, laying on of hands, genuflections because a soul is saved from the world and 'mouths of lions' (Ps 22:21)." Once the initiate has proven his or her commitment and, as *Exc.* 78.2 indicates,[88] has undergone the proper instruction, he or she is baptized.[89] *Tri. Trac.* 127–29 also may provide evidence of a similar process of catechetical training in which an initiate must "come to believe what has been said to them are real," before receiving baptism (*Tri. Trac.* 128.1–2). Everett Ferguson links this passage and its apparent recitation of previous instruction and profession of faith with Tertullian's claim from *Against Valentinians* 1 that "the perfect disciples" of the Valentinians required five years of training and instruction.[90] As a result, these initiates were highly trained and committed to the Valentinian view of the cosmos; moreover, by accepting their roles as missionaries they fulfilled the part they had discovered they were meant to play.

Consequently, ethics and soteriology were intimated linked and mutually reinforcing in the *Excerpts* and the *Tripartite Tractate*. Although the *Excerpts* and *Tri. Trac.* do claim that pneumatics are saved by nature or essence and that their salvific rewards are superior to psychics, this does not entail ethical indifference; rather the *Excerpts* and *Tri. Trac.* expect pneumatics to be actively engaged in saving others. As a result, these specialized and highly committed ritual initiates are charged with a special and salvifically important task. To a hostile observer like Irenaeus, in contrast, such self-important missionaries would likely resemble pompous, preening roosters:

> For this is the subterfuge of false persons, evil seducers, and hypocrites, as they act who are from Valentinus … such a one is puffed up to such an extent that he thinks he is neither in heaven nor on earth, but that he has passed within the Pleroma; and having already embraced his angel, he walks with a strutting gait and a supercilious countenance, possessing all the pompous air of a cock.
>
> IREN. *Haer.* 3.15.2

But from the perspective of the *Excerpts* and the *Tripartite Tractate*, these soteriological distinctions would motivate ongoing missionary practices and explain the difficulties and resistance these pneumatic missionaries might

88 *Exc.* 78.2: "It is not, however, the bath alone that makes us free, but the knowledge of who we were; what we have become; where we were; where we have been placed; where we are going; from what we have been cleansed; what birth is and what is rebirth."

89 See Thomassen, *Spiritual Seed*, 333–41, for a discussion of initiatory rites present in *Exc.* 66–86.

90 Ferguson, *Baptism*, 284; see also Thomassen, *Spiritual Seed*, 353–55.

978-90-04-44481-5

encounter. Thus, through a soteriology of higher and lower levels of salvation, the *Excerpts* and *Tri. Trac.* both promote an ethical ideal in which the more advanced were responsible for the less advanced.

3 Conclusion

This article has sought to bridge a divide in current Valentinian studies by arguing that though some Valentinians espoused a soteriology of higher and lower levels of salvation, they, nonetheless, were committed to establishing norms for ethical conduct. This soteriological speculation likely arose among a group of second-century Christians who, similar to Paul, viewed themselves as having received a special calling and revelatory knowledge.[91] Moreover, Paul and his language of different types of persons supplied the terminology needed to describe and justify why some people might immediately accept, delay before being persuaded, or categorically and resolutely reject the proselytizing efforts of these spiritually elected individuals. By removing a false binary of either free choice or determinism, we can recognize that ancient authors could, for a variety of reasons, privilege different and sometimes incompatible models for moral responsibility. Ultimately, the *Excerpts* and the *Tripartite Tractate* both deploy a soteriology with higher and lower levels of salvation in order to motivate and reinforce expectations that a pneumatic ought to be engaged in proselytizing and other practices meant to save others.

Bibliography

Attridge, Harold. "Greek Equivalents of Two Coptic Phrases: CG I, 5. 65. 9–10 and CG II, 2. 34. 26." *BASP* 18 (1981) 27–32.

Attridge, Harold W., and Elaine Pagels. *Nag Hammadi Codex I: The Jung Codex*. 2 vols. NHS 22–23. Leiden: Brill 1985.

Aune, David. "Two Pauline Models of the Person." In D. Aune and J. McCarthy (eds.), *The Whole and Divided Self* (New York: Cross Road Publishing Company 1997), 89–114.

Bobzien, Susanne. "Choice and Moral Responsibility in *Nicomachean Ethics* iii, 1–5." In R. Polansky (ed.), *Cambridge Companion to Nicomachean Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press 2014), 81–109.

Bobzien, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press 1998.

91 Stendahl, "Call rather than Conversion"; cf. *Exc.* 23.2–4.

978-90-04-44481-5

Bobzien, Susanne. "Did Epicurus Discover the Free Will Problem?" In D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy XIX* (Oxford University Press 2000), 287–337.

Bobzien, Susanne. "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-will Problem." *Phronesis* 43 (1998) 133–175.

Buell, Denise Kimber. *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press 2005.

Clark, Elizabeth. *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. New York: Edwin Mellon Press 1977.

Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley: University of California Press 1992.

Desjardins, Michel. *Sin in Valentinianism*. SBLDS 108. Atlanta: Scholars Press 1990.

Dihle, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press 1982.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Dunderberg, Ismo. "The School of Valentinus." In A. Marjanen and P. Luomanen (eds.), *A Companion to Second Century Christian "Heretics"* (Leiden: Brill 2005), 64–99.

Dunderberg, Ismo. "Stoic Traditions in the School of Valentinus." In T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen, I. Dunderberg (eds.), *Stoicism in Early Christianity* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2010), 220–238.

Dunderberg, Ismo. "Valentinian Theories on Classes of Humankind." In C. Markschies and J. van Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau* (Leuven: Peeters 2013), 113–128.

Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: Eerdmans 2009.

Frede, Michael. *A Free Will: Origins of a Notion in Ancient Thought*. Berkeley: University of California Press 2011.

Gill, Christopher. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford: Oxford University Press 2006.

Grafton, Anthony, and Megan Williams. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 2006.

Grant, Robert M. *Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*. New York: Harper & Brothers 1961.

Inwood, Brad. "Moral Causes: The Role of Physical Explanation in Ancient Ethics." In P. Machamer and G. Woltes (eds.), *Thinking About Causes: From Greek Philosophy to Modern Physics* (Pittsburg: University of Pittsburg Press 2007), 14–36.

Kahn, Charles H. "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine." In J. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy* (Berkeley: University of California Press 1988), 234–259.

978-90-04-41481-5

Kocar, Alexander. "'Humanity Came to Be According to Three Essential Types': Ethical Responsibility and Practice in the Valentinian Anthropogony of the Tripartite Tractate (NHC I, 5)." In L. Jenott and S. K. Gribetz (eds.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity* (TSAJ 155; Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 193–221.

Kocar, Alexander. "On Earth as it is in Heaven: The Social and Ethical Dimensions of Higher and Lower Levels of Salvation." Ph.D. diss., Princeton University 2016.

Kovacs, Judith. "Clement of Alexandria and the Valentinian Gnostics." Ph.D. diss., Columbia University 1978.

Kovacs, Judith. "Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the *Excerpts from Theodotus*." *Studia Patristica* 41 (2006) 187–200.

Kovacs, Judith. "Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen: The Interpretation of I Cor. 3:1–3." In L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava* (Leuven: Peeters 2003), 317–329.

Kovacs, Judith. "The Language of Grace: Valentinian Reflection on New Testament Imagery." In Z. Bennett and D. B. Gowler (eds.), *Radical Christian Voices and Practice: Essays in Honour of Christopher Rowland* (Oxford: Oxford University Press 2012), 69–85.

Le Boulluec, Alain. "Aux origines, encore, de l'école d'Alexandrie." *Adamantius* 5 (1999) 7–36.

Le Boulluec, Alain. "L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique." In *Alexandrina: Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie: Mélanges offerts à Claude Mondésert* (Paris: Les Éditions du Cerf 1987), 402–417.

Löhr, Winrich A. "Gnostic Determinism Reconsidered." *VC* 46 (1992) 381–390.

Long, A. A., and D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press 1987.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981.

MacIntyre, Alasdair. *Whose Reason? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame 1988.

Martin, Dale. *The Corinthian Body*. New Haven, Connecticut: Yale University Press 1995.

McCue, James. "Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the *Excerpta ex Theodoto*." In B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1 The School of Valentinus* (SHR 61; Leiden: Brill 1980), 404–416.

Pagels, Elaine. "Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpts from Theodotus." *HTR* 67 (1974) 35–53.

Pagels, Elaine. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. SBLMS 17. Abingdon Press: Nashville 1973.

Pagels, Elaine. "The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as the Basis for Anthropological Theory." *VC* 26 (1972) 241–258.

Sagnard, François. *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote*. SC 23. Paris: Les Éditions du Cerf 1970; 1st ed. 1948.

978-90-04-41481-5

Salles, Ricardo. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Burlington, VT: Ashgate 2005.

Sharples, R. W. *Alexander of Aphrodisias on Fate*. London: Duckworth 1983.

Shaw, Brent. "The Divine Economy: Stoicism as Ideology." *Latomus* 64 (1985) 16–54.

Sorabji, Richard. *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Chicago: University of Chicago University Press 1980.

Stendahl, Krister. "Call rather than Conversion." In K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Minneapolis, MN: Fortress Press 1976), 7–23.

Stout, Jeffrey. *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*. Notre Dame: University of Notre Dame 1981.

Thomassen, Einar. "Heracleon." In T. Rasimus (ed.), *The Legacy of John: Second Century Reception of the Fourth Gospel* (NovTSup 132; Leiden: Brill 2010), 173–210.

Thomassen, Einar. "Saved by Nature? The Question of Human Races and Soteriological Determinism in Valentinianism." In C. Markschies and J. van Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau* (Leuven: Peeters 2013), 129–149.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Thomassen, Einar. "Valentinian Ideas about Salvation as Transformation." In T. K. Seim and J. Økland (eds.), *Metamorphoses: Resurrection, Body, and Transformative Practices in Early Christianity* (Berlin: De Gruyter 2009), 169–187.

Thomassen, Einar, and Louis Painchaud. *Le Traité tripartite* (*NH I, 5*). BCNHT 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval 1989.

Tite, Philip. *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*. NHMS 67. Leiden: Brill 2009.

Trumbower, Jeffrey. *Born from Above: The Anthropology of the Gospel of John*. HuTh 29. Mohr Siebeck: Tübingen 1992.

van den Broek, Roelof. "The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries." In R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (NHMS 39; Leiden: Brill 1996), 197–205.

van den Hoek, Annewies. "The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and its Philonic Heritage." *HTR* 90 (1997) 59–87.

Wasserman, Emma. *The Death of the Soul in Romans 7: Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology*. WUNT 256. Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

Williams, Michael. *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1996.

Wucherpfennig, Ansgar. *Heracleon Philologus: Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*. WUNT 142. Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

978-90-04-41481-5

CHAPTER 10

« Tu as vu le Père, tu deviendras père » (EvPhil NHC II 61,31–32). Comment devient-on père dans l'Évangile selon Philippe ?

Louis Painchaud

Depuis la thèse de Jean-Marie Sevrin consacrée aux sacrements dans l'*Évangile selon Philippe* jusqu'à celle de Bas van Os[1] et même après, on ne compte plus les contributions à l'étude du contenu sacramentaire ou rituel de ce texte. Toutefois, une formule saisissante associée au baptême (EvPhil 61,29–32) a été peu touchée par ces études :

> Tu as vu l'Esprit, tu es devenu esprit ; tu as v[u] le Christ, tu es devenu christ ; tu as vu le [Père, tu] deviendras père[2].

Intervenant, on le verra, dans un contexte baptismal, et résumant de manière concise la transformation opérée par le baptême chez le nouveau baptisé, cette formule trinitaire soulève plusieurs questions. D'abord, comment voit-on dans le baptême l'Esprit, le Christ et le Père ? Ensuite, comment cette vision opère-t-elle une transformation du baptisé, déjà réalisée en esprit et en christ, mais encore à venir en père ? Et enfin, que nous apprend cette formule sur la performance rituelle du baptême dans le milieu qui a produit l'*Évangile selon Philippe* ? C'est à ces questions que l'on tentera de répondre dans la présente contribution en faisant appel au contexte immédiat, à divers passages de l'*Évangile selon Philippe* et à quelques sources baptismales de l'Antiquité tardive.

Avant de poursuivre, il importe toutefois de dire un mot de l'*Évangile selon Philippe* que l'on considérera, contrairement à ce que l'on a parfois soutenu, comme un texte dont la cohérence globale n'est pas affectée par le manque

1 Sevrin, « Pratique et doctrines » ; van Os, « Baptism in the Bridal Chamber ».

2 ⲁⲕⲛⲁⲩ ⲁⲡ̅ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲁⲕ'ϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲁ̣ⲕⲛ̣ⲁ̣[ⲩ ⲁ]ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲕϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲕⲛⲁⲩ ⲁ̣ⲡ̣[ⲉⲓⲱⲧ ⲕ]ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲉⲓⲱⲧ' (EvPhil 61,29–32 ; Schenke 32). Les traductions de l'*Évangile selon Philippe* sont miennes, voir Painchaud, « Évangile selon Philippe » ; le texte copte utilisé est celui de l'édition de Schenke, *Philippus-Evangelium*, les références sont données aux pages et non aux numéros des paragraphes découpés par Schenke.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_012

de cohésion locale[3], c'est-à-dire que le manque d'articulation au niveau des petites unités ne semble affecter ni la cohérence de la pensée dans son ensemble ni l'homogénéité générale de style. On s'accordera donc avec le jugement d'Einar Thomassen :

> (The Gospel of Philip) expresses a reasonably coherent system of thought, which can have represented the shared beliefs of a community and is hardly adequately described as an unmethodical collection of disparate quotations[4].

Sur le plan méthodologique, cela justifie que l'on fasse appel, pour interpréter un passage donné, à différentes parties du texte, soit le contexte immédiat, même en l'absence d'articulation textuelle claire, soit des passages éloignés qui offrent des liens thématiques ou littéraires avec ce passage. Il en va ainsi de la formule sous examen, que l'on tentera d'élucider à la lumière d'autres passages de l'*Évangile selon Philippe*.

1 Le contexte baptismal

Il est généralement reconnu, donc, que le thème sacramentaire, en particulier baptismal, est central dans l'*Évangile selon Philippe*, certains considérant même ce texte comme directement lié à une catéchèse baptismale[5]. Cela n'implique évidemment pas que toutes les parties du texte traitent explicitement ou implicitement du baptême. Toutefois, dans le cas de la formule qui nous occupe, cela ne fait aucun doute. En effet, elle est précédée d'un texte comparant le baptême à une teinture d'immortalité opérant une transformation chez le baptisé (EvPhil 61,13–15)[6] :

> Dieu est un teinturier. Comme les bonnes teintures dites « grand teint » meurent avec ce qu'elles ont teint, de même en va-t-il pour ceux que Dieu a « teints » : puisque ses teintures sont immortelles, ils deviennent

3 J'emprunte cette distinction à la linguistique textuelle ; voir Jaubert et Biraud, *Cohésion et cohérence* ; voir en particulier l'introduction par A. Jaubert.

4 Thomassen, « How Valentinian » ; Turner, « On the Coherence » ; voir aussi Borchert « Analysis » ; Painchaud, « Composition ».

5 Van Os, « Baptism in the Bridal Chamber » ; idem, « The *Gospel of Philip* as Gnostic Initiatory Discourse ».

6 Charron et Painchaud, « God is a Dyer ».

978-90-04-41481-5

> immortels à cause de ses couleurs. Mais Dieu baptise ceux qu'il baptise dans l'eau[7].

Le thème baptismal et celui de la transformation qui s'ensuit étant ainsi introduits, la suite du texte fait appel à une autre métaphore, celle de la vision[8] qui, dans l'ordre des réalités stables, contrairement à ce qui se passe dans l'ordre des réalités mondaines, entraîne l'assimilation de celui qui voit à l'objet de sa vision (61,20–35) :

> Il est impossible à quiconque de voir quelque chose des réalités stables, à moins de devenir comme elles. L'homme dans le monde voit le soleil sans être le soleil, et il voit le ciel et la terre et tout le reste sans être rien de cela. Il n'en va pas de même en haut dans la vérité ; au contraire, tu as vu quelque chose de ce lieu-là et tu es devenu cela.

La formule sous examen conclut l'ensemble en introduisant une double précision : la vision de l'Esprit, du Christ et du Père entraîne la transformation de celui qui voit en ce qu'il voit[9]. De plus, étant ainsi transformé en ce qu'il voit, il se voit lui-même (EvPhil 61,29–35) :

> Tu as vu l'Esprit et tu es devenu esprit, tu as v[u] le Christ et tu es devenu christ, tu as vu le [Père et tu] deviendras père. C'est pourquoi [en ces lieux-ci] tu vois toute chose sans te voir toi-même, mais tu te vois dans [ce lieu]-là car ce que tu vois, tu le [deviend]ras[10].

---

7 ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩϫⲟⲓⲧ ⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϫⲱϭⲉ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ϣⲁⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ’ ϫⲉ ⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲛ ϣⲁⲩⲛⲟⲩ ⲛⲏ̄ ⲛⲉⲛ’ⲧⲁⲩϫⲱϭⲉ ϩⲣⲁⲓ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲁⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲛ’ⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲟϭⲟⲩ· ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϩⲛ̄ⲛⲁⲧ’ⲛⲟⲩ ⲛⲉ ⲛⲉϥϫⲱϭⲉ ϣⲁⲩⲣ̄ⲁⲧⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ’ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ’ ⲛⲛⲉϥ’ⲡⲁϩⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲣ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧϥⲣ̄ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲛ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲟⲩ (EvPhil 61,12–21 ; Schenke 32).

8 Ainsi, chez Irénée de Lyon (*Démonstration* 7), vision et connaissance sont étroitement associées en contexte baptismal ; Rousseau, *Irénée de Lyon : Démonstration*, 92–93.

9 Comment ne pas penser à cette belle sentence de Plotin au sujet de l'âme : « Chacune, contemplant des choses différentes, est et devient ce qu'elle regarde » (*Enn.* IV, 3, 8, 15) citée par P. Hadot à la fin d'un chapitre où il dresse le portrait de Plotin ; voir Hadot, *Plotin*, 22.

10 ⲁⲕⲛⲁⲩ ⲁⲡⲛ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲁⲕ’ϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲁⲛ̣ⲛ̣[ⲩ ⲁ]ⲡϫ̅ⲥ̅ ⲁⲕϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϫⲥ̄ ⲁⲕⲛⲁⲩ ⲁⲡ̣[ⲉⲓⲱⲧ ⲕ] ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ’ ⲇⲓⲁ ⲧⲟⲩⲧⲟ [ⲛ̄ⲛⲉⲓⲙⲁ] ⲛⲉⲛ ⲕⲛⲁⲩ ⲁϩⲱⲃ ⲛⲓⲏ’ ⲁⲩⲱ ⲕ̣[ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟ]ⲕ’ ⲁⲛ ⲟⲩⲁⲁⲕ’ ⲕⲛⲁⲩ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲕ’ ⲡ̄ⲡ̣[ⲙⲁ ⲉⲧⲡ̄]ⲙⲁⲩ ⲡⲉⲧⲕⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ’ ⲉⲣⲟϥ’ ⲉⲕⲛⲁϣ[ⲱⲡⲉ ⲡ̄ⲏ]ⲟϥ̣ (61,29–35 ; Schenke 32).

Comme l'ont bien vu H.-M. Schenke[11], et avant lui, G. L. Borchert[12], le fil conducteur de tout ce passage dépourvu de « cohésion locale » est celui de la transformation, plus précisément la transformation opérée par le baptême. Il est donc permis de croire que cette vision de l'Esprit, du Christ et du Père et la transformation qui s'ensuit surviennent à l'occasion du baptême ; donc dans le cadre d'un rituel. Il reste toutefois à expliquer à quels éléments de ce rituel elles sont rattachées.

Curieusement, les principales contributions à l'étude du système sacramentaire dans l'*Évangile selon Philippe* ont négligé ce passage. Eric Segelberg, qui a publié dès 1960 la première étude consacrée aux sacrements dans ce texte, n'en dit rien[13], ni Wesley Isenberg, dont la thèse de 1968 est partiellement consacrée à ce thème, qui cite ce passage, mais sans le commenter[14]. Hans-Georg Gaffron, ne le commente pas davantage[15], ni Jean-Marie Sevrin[16]. En 1982, Jorunn Jacobson Buckley utilise ce passage pour illustrer l'abolition de la distinction entre le connaissant et le connu[17], puis, à nouveau en 1988, pour illustrer la transformation par identification[18]. Dans *The Spiritual Seed*, Einar Thomassen mentionne ce texte, mais ne le commente pas[19]. Dans ce qui suit, on abordera successivement le thème de la vision, puis celui de la transformation.

2 Voir l'Esprit, le Christ et le Père dans le baptême

Comment la vision de l'Esprit, du Christ et du Père prend-elle place dans le rituel du baptême? On emploie ici à dessein la formule « prendre place »[20]. Le rituel est en effet l'affaire du corps et des sens, il « prend place dans un temps et un espace ». Pour répondre correctement à cette question, il faut prendre au sérieux le rituel et tâcher d'imaginer sa performance physique et les éléments matériels qu'il implique à travers les traces littéraires et symboliques que nous en procure l'*Évangile selon Philippe*.

11 Schenke, *Philippus-Evangelium*, 304.
12 Borchert, « Analysis », 179.
13 Segelberg, « Sacramental System ».
14 Isenberg, « Coptic Gospel According to Philip ».
15 Gaffron, « Studien ».
16 Sevrin, « Pratique et doctrines » .
17 Buckley, « Cult-Mystery ». Ce passage n'est pas davantage touché dans Buckley et Good « Sacramental Language ».
18 Buckley, « Conceptual Models », 4170–71.
19 Thomassen, *Spiritual Seed*, 101 ; voir aussi idem, « How Valentinian », 271–72.
20 Smith, *To Take Place.*

978-90-04-41481-5

Or les éléments matériels utilisés dans le rituel du baptême sont l'eau et le chrême. Voici ce qu'en dit un autre passage de l'*Évangile selon Philippe* (EvPhil 57,22–28) :

> Par l'eau et par le feu toute chose est purifiée, ce qui est visible par ce qui est visible, ce qui est caché par ce qui est caché. Il y a des choses cachées dans ce qui est visible : il y a une eau dans une eau, il y a un feu dans un chrême[21].

Donc, l'eau et le chrême, éléments visibles du baptême, cachent autre chose, une eau et un feu. Ailleurs, le texte précise que l'eau et le chrême réunis dans le baptême forment un miroir dans lequel le baptisé se voit lui-même, et associe ces deux éléments au Christ et à l'Esprit (EvPhil 69,5–14)[22] :

> Par l'Esprit Saint, nous sommes engendrés à nouveau ; mais par le Christ, nous sommes engendrés dans les deux (éléments). Nous sommes oints par l'Esprit, quand nous avons été engendrés, nous avons été réunis.
>
> Personne ne peut se voir dans l'eau ou dans un miroir sans lumière. Et tu ne peux (te) voir à la lumière sans eau ou miroir. C'est pourquoi il faut baptiser dans les deux, dans la lumière et dans l'eau ; la lumière, c'est le chrême[23].

Dans le baptême, l'eau/miroir et le chrême/lumière constituent un miroir dans lequel le baptisé se voit lui-même. Or se voyant lui-même, il voit l'Esprit et le Christ puisqu'il est transformé en esprit et en christ. C'est donc dans

---

21 ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ' ⲉⲩⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ' ⲛⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲑⲏⲡ' ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲑⲏⲡ' ⲟⲩⲛ ϩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲉⲩϩⲏⲡ' ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲛ̄ ⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲟⲩⲛ̄ ⲕⲱϩⲧ' ϩⲛ̄ⲛⲟⲩⲭⲣⲓⲥⲙⲁ (EvPhil 57,22–28 ; Schenke 24) ; pour la traduction de la locution ⲡⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ, voir Painchaud, Bussières, Kaler, « Le syntagme ⲡⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ ».

22 ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲙ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲥⲉϫⲡⲟ ⲙⲉⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ' ⲥⲉϫⲡⲟ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡⲉϫⲥ̄ ϩⲛ̄ ⲡⲥⲛⲁⲩ ⲥⲉⲧⲱϩⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲡ'ⲡⲙ̅ⲁ̅ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲟⲩϫⲡⲟⲛ ⲁⲩϩⲟⲧⲣⲛ̄ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁϣⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ' ⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲙⲟⲟⲩ ⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲉⲓⲁⲗ' ϫⲱⲣⲓⲥ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲕⲛⲁϣⲛⲁⲩ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϫⲱⲣⲓⲥ ⲙⲟⲟⲩ ϩⲓⲁⲗ ⲇⲓⲁ ⲧⲟⲩⲧⲟ ϣϣⲉ ⲁ̅ⲣ̅ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ϩⲛ̄ ⲡⲥⲛⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ' ⲙⲛ̄ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲭⲣⲓⲥⲙⲁ (EvPhil 69,5–14 ; Schenke 48). Dans ce passage, il est possible que les relations entre les différents éléments aient été confondues. On attendrait en effet une association de l'onction avec le Christ plutôt qu'avec l'Esprit.

23 Un autre passage de l'EvPhil est étroitement relié à celui qui nous occupe : « C'est de l'eau et du feu que l'âme et l'esprit sont issus ; le fils de la chambre nuptiale, c'est de l'eau et de la lumière. Le feu, c'est le chrême ; la lumière, c'est le feu. Je ne parle pas de ce feu informe, mais de l'autre, dont l'aspect est éclatant, qui est lumière radieuse et qui donne la beauté » (EvPhil 67,2–9).

978-90-04-44481-5

les éléments visibles de l'eau et du chrême que le baptisé a vu l'invisible, c'est-à-dire l'Esprit et le Christ.

Pour ce qui concerne l'Esprit, son identification à l'eau repose sur une longue tradition biblique sur laquelle on ne reviendra pas ici. Il suffira de noter l'identification de l'eau à l'Esprit dans le contexte même d'une catéchèse baptismale de Jean Chrysostome (Catéchèse III, 3 Piédagnel)[24] :

> C'est pourquoi Dieu nous a donné deux sortes d'yeux : ceux du corps et ceux de la foi. Lorsque tu entres pour être initié aux saints mystères, les yeux du corps voient l'eau, tandis que les yeux de la foi discernent l'Esprit.

Compte tenu du contexte général de l'*Évangile selon Philippe* et des passages que nous venons d'évoquer, il y a tout lieu de penser que la vision de l'Esprit se réalise, tout comme chez Jean Chrysostome sous les apparences visibles de l'eau.

Qu'en est-il donc de la vision du Christ ? Le même passage de Jean Chrysostome est intéressant à cet égard ; alors que les yeux du corps voient le prêtre, ceux de la foi voient le Grand Prêtre, le Christ (Catéchèse III, 3 Piédagnel)[25] :

> … ceux-là voient le prêtre élever, puis imposer la main droite et toucher la tête, ceux-ci contemplent le Grand Prêtre qui étend invisiblement sa main droite du haut des cieux et qui touche la tête. Car celui qui baptise alors n'est pas un homme, mais le Fils Unique, Enfant de Dieu en personne.

Toutefois, les passages de l'*Évangile selon Philippe* évoqués plus haut suggèrent plutôt, par analogie, que la vision du Christ se réalise sous les apparences du chrême, l'autre élément matériel utilisé dans le rituel du baptême, tout comme celle de l'Esprit se réaliserait sous les apparences de l'eau, d'autant plus que dans un autre passage, le chrême est directement associé au Christ (EvPhil 74,13–18) :

> Le chrême est supérieur au baptême (ici entendre l'immersion proprement dite), car nous nous appelons chrétiens à cause du chrême, et non à cause du baptême. Car c'est à cause du chrême qu'on a donné son nom

24 Piédagnel et Doutreleau, *Jean Chrysostome : Trois catéchèses baptismales*, 220–21 ; voir aussi Wenger, *Jean Chrysostome : Huit catéchèses baptismales*, 138–39 (catéchèse II, 9–10).

25 Piédagnel et Doutreleau, *Jean Chrysostome : Trois catéchèses baptismales*, 222–23.

978-90-04-41481-5

> au Christ. Car le Père oignit le Fils, le Fils oignit les apôtres, et les apôtres nous oignirent[26].

Ainsi donc, l'Esprit et le Christ invisibles seraient donc vus, dans l'*Évangile selon Philippe*, à travers les apparences visibles de l'eau et du chrême. On l'a vu plus haut l'eau est miroir et le chrême est lumière ; ce sont l'Esprit et le Christ. À travers eux, le baptisé a vu, au moment de son baptême, l'Esprit et le Christ ; et grâce à leur combinaison il se voit en eux, devenu lui-même esprit et oint, c'est à dire, christ ou chrétien.

Mais alors, si l'Esprit et le Christ sont vus sous les apparences visibles de l'eau et du chrême, sous quelles apparences le Père est-il vu ? Hans-Martin Schenke, considérant que le Père ne peut être objet de vision, suggère que sa vision pourrait s'expliquer par analogie en référence aux cieux ouverts à l'occasion du baptême de Jésus (Mc 1,9–11 ; Mt 3,13–17 ; Lc 3,21–22) ou encore en référence au martyre d'Étienne (Ac 7,56), et que la transformation annoncée constitue une anticipation eschatologique[27]. On peut toutefois objecter à cela que les récits du baptême de Jésus mentionnent une vision de l'Esprit sous la forme d'une colombe et non celle du Père ; quant à Étienne, il voit certes la « gloire de Dieu », mais c'est Jésus qui est au centre de sa vision. Enfin, la transformation du baptisé en père paraît étrange puisque le baptême est habituellement compris comme produisant des fils par rapport au Père, ou encore des frères et des sœurs, en rapport à la communauté. Pourtant, cette vision du Père est déjà réalisée, « tu as vu [le Père] » (ⲁⲕⲛⲁⲩ ⲙ̀[ⲡⲉⲓⲱⲧ) et semble bien se situer sur le même plan que celles de l'Esprit et du Christ ; il n'y a donc pas de raison qui impose qu'on la considère à un niveau ou dans un registre différent de celles-ci.

La seule différence n'est pas du côté de la vision, mais du côté de la transformation : déjà réalisée en esprit et en christ, celle-ci est encore à venir en un père. On doit se demander à quoi peut faire référence cette vision du Père dans le déroulement du rituel baptismal, ou encore, si l'on veut, comment elle y « prend place » ; ensuite, quand et comment cette transformation en un père se réalisera ; on y reviendra. C'est là une des multiples énigmes que pose l'*Évangile selon Philippe* à son lecteur.

---

26 ⲡⲭⲣⲉⲓⲥⲙⲁ ϥⲟ ⲛ̅ⲭ̅ⲟ̅ⲓ̅ⲥ̅ ⲉⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲙ̅ ⲡⲭⲣⲓⲥⲙⲁ ⲁⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲛ’ ϫⲉ ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲁⲛ’ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲁⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲭⲣⲓⲥⲙⲁ ⲁⲡⲉⲓⲱⲧ’ ⲅⲁⲣ’ ⲧⲱϩⲥ ⲛ̅ⲡⲱⲛⲣⲉ ⲁⲡⲱⲛⲣⲉ ϫⲉ ⲧⲱϩⲥ ⲛ̅ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲁϩⲥⲛ̅ (EvPhil 74,13–18 ; Schenke 58).

27 Schenke, *Philippus-Evangelium*, 306.

Il faut donc chercher dans le rituel l'élément à travers lequel le néophyte a vu le Père. On peut penser que celui-ci est « vu » simplement dans l'énoncé de la formule trinitaire elle-même, mais il n'est pas interdit de spéculer un peu. En effet, bien que la chose ne soit pas dite explicitement dans l'*Évangile selon Philippe*, on peut faire l'hypothèse que le Christ et l'Esprit étant « vus » dans l'eau et le chrême, le Père était peut-être vu dans le ministre du baptême, évêque ou presbytre. Comme il est généralement reconnu que les rituels des chrétiens valentiniens ne différaient ni par la matière ni par la forme de ceux qui étaient accomplis par les autres chrétiens[28], il faut admettre que ce baptême était administré par un ministre. Ainsi, comme chez Chrysostome, le baptisé serait invité à voir dans le ministre, avec les yeux de la foi ou, si l'on veut, en termes de « réalité stable », non pas un presbytre ou un évêque, mais une réalité invisible, là le Christ, ici le Père.

L'*Évangile selon Philippe* procure quelques éléments pour étayer cette hypothèse. En effet, c'est Dieu qui baptise (EvPhil 61,12–20)[29]. C'est également de Dieu, précisément du Père que provient l'onction (EvPhil 74,16–21)[30]. Il n'est donc pas impossible que le baptisé soit amené à voir dans la réalité terrestre ou mondaine du ministre du baptême, prêtre ou évêque, la réalité stable, c'est-à-dire le Père lui-même.

3 Devenir esprit, christ et père dans le baptême

Ainsi donc, dans l'*Évangile selon Philippe* comme chez Jean Chrysostome, le baptisé « voit » à travers les réalités physiques du rituel baptismal, l'eau, le chrême et la formule trinitaire ou encore le ministre lui-même, l'Esprit, le Christ et le Père. Selon l'explication donnée par le texte lui-même, contrairement à ce qui se produit dans le monde, on devient ce que l'on voit dans l'ordre des réalités stables. C'est ainsi que voyant dans l'eau et dans le chrême les réalités stables de l'Esprit et du Christ, le baptisé devient esprit et christ. On a traité ailleurs ce thème dans la perspective de la *théôsis*[31] ; on s'en tiendra ici au côté rituel et performatif.

La transformation du baptisé en un « christ » ou un oint est un thème connu en contexte baptismal. Ainsi, Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques* III, 1, 1–8[32] :

28 Thomassen, « Baptism among the Valentinians ».

29 Texte déjà cité plus haut. Un autre passage (64,25–30) associe plutôt le motif de la teinture au Fils de l'homme, mais sans référence explicite au baptême.

30 Cité supra.

31 Painchaud, « Tu as vu le [Père et tu] deviendras père » (à paraître).

32 Piédagnel et Paris, *Cyrille de Jérusalem : Catéchèses mystagogiques*, 120–21.

978-90-04-41481-5

> Baptisés dans le Christ, et ayant revêtu le Christ, vous êtes devenus conformes au Fils de Dieu. Dieu en effet, qui nous a prédestinés à l'adoption de fils, nous a rendus conformes au corps glorieux du Christ. Désormais donc, participants du Christ, vous êtes à juste titre appelés « christs » [...]. Or vous êtes devenus des christs (χριστοὶ δὲ γεγόνατε), ayant reçu l'empreinte de l'Esprit-Saint, et tout s'est accompli sur vous en images parce que vous êtes les images du Christ.

Toutefois, si la transformation des baptisés en esprits, en fils et filles ou en frères et sœurs est attendue, leur transformation en « pères » étonne. Contrairement à ce qui se passe en ce qui concerne la vision de l'Esprit et du Christ, la vision du Père ne s'accompagne pas d'une immédiate transformation en père puisque celle-ci est annoncée au futur. La question se pose alors de savoir si ce devenir père sera réalisé rituellement et si oui, comment. On pourrait croire que les travaux consacrés aux thèmes de la chambre nuptiale ou de la génération dans l'*Évangile selon Philippe* puissent éclairer cette question, mais ce n'est pas le cas. De Robert Grant, « The Mystery of the Marriage in the *Gospel of Philip* » à Jorunn J. Buckley, « Libertines or Not : Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism » et « Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the *Gospel of Philip* », à Elaine Pagels « The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip Revisited », et à April DeConick « True Mysteries » et sa contribution de 2003 au sujet du sexe et de la conception dans la tradition valentinienne[33], aucune ne considère le passage en question. De même les thèses de Jean-Marie Sevrin[34] et de Hans Georg Gaffron[35] demeurent silencieuses sur ce passage de même que celle de Bas van Os, consacrée au baptême et à la chambre nuptiale[36].

Il semble donc que Hans-Martin Schenke soit le seul à avoir tenté d'expliquer cette formule énigmatique, mais sans la relier à un élément du rituel lui-même, en renvoyant dans l'eschatologie ce « devenir père »[37]. Pourtant, Jean-Marie Sevrin a montré, avec raison, que dans l'*Évangile selon Philippe*, « chacun des rites anticipe sa réalisation dans le plérôme »[38]. Plus récemment Einar Thomassen, dans un excellent article sur le baptême dans le valentinisme, a décrit en ces termes l'interaction de la dimension rituelle avec les dimensions protologique et historique dans le valentinisme, que :

33 DeConick, « The Great Mystery of Marriage ».
34 Sevrin, « Pratique et doctrines ».
35 Gaffron, « Studien ».
36 Van Os, « Baptism in the Bridal Chamber ».
37 Schenke, *Philippus-Evangelium*, 306.
38 Sevrin, « Pratique et doctrines », 163.

978-90-04-41481-5

> the ritual dimension of the (Valentinian) system systematically interacts with those two other dimensions : the protological myth provides the model and the general framework for baptism conceived as a process of generation, while the baptism of Jesus, seen as an integral part of the account of his incarnation, is the prototype for all subsequent performances of baptism, through which the initiates are assimilated to the redemption that was first obtained in this world by the Saviour himself[39].

Déjà en 2006, il affirmait que la dialectique entre l'aspect physique de l'acte rituel et sa signification symbolique jouait un rôle essentiel dans la relation entre la théologie du baptême et l'histoire du Sauveur[40]. Par conséquent, même si Hans-Martin Schenke a raison de voir dans cette formule trinitaire une anticipation eschatologique, on peut légitimement former l'hypothèse d'une réalisation rituelle, elle-même anticipation de l'*eschaton*, de chacun de ses trois aspects, y compris celui de voir le Père et de devenir père.

Si la vision de l'eau, du chrême et, peut-être, du ministre avec les yeux de l'âme s'accompagne d'une transformation dans les deux premiers cas, c'est sans doute parce que celle-ci se réalise dans la matérialité du rite lui-même par l'immersion dans l'eau et l'onction du chrême, qui toutes deux engagent le corps. Il reste à se demander dans quel geste rituel s'incarnerait la transformation du nouveau baptisé en père ; en effet, si le rituel est le reflet des réalités spirituelles, il doit y avoir un élément du rituel d'initiation qui engage aussi le corps. Or le seul élément du rituel baptismal qui reste disponible pour cela est le baiser sur la bouche[41]. Davantage relié à l'eucharistie qu'au baptême, le baiser n'en demeure pas moins un geste d'accueil des nouveaux baptisés dans la communauté au témoignage de Justin[42] ; ritème postliminaire, pour reprendre les catégories de van Gennep, si l'on envisage sa performance en lien avec le rituel baptismal, ou préliminaire dans le cadre de l'eucharistie[43].

Or, ce baiser qu'échangent entre eux les parfaits, est rituel d'engendrement mutuel, de sorte que les parfaits, s'engendrant mutuellement, on peut croire qu'ils soient les uns pour les autres des pères (EvPhil 59,3–6) :

---

39 Thomassen, « Baptism among the Valentinians », 895.

40 Thomassen, *Spiritual Seed*, 333 : « In this relationship [of a theology of baptism and a soteriology of history] the dialectics between the physicality of the ritual acts and the immateriality of their symbolic significance play a crucial role » ; voir aussi tout le chapitre 16 « Salvation in history and ritual ».

41 Thomassen, *Spiritual Seed*, 348.

42 Munier, *Justin : Apologie*, 302–5.

43 van Gennep, *Rites de passage* ; voir aussi Turner, *Ritual Process*, en particulier 94–130.

978-90-04-44481-5

> Car les parfaits, c'est par un baiser qu'ils sont conçus et engendrés. C'est pourquoi nous aussi nous embrassons mutuellement et c'est par la grâce qui est en nous mutuellement que nous sommes conçus[44].

Or sans être exclusif au valentinisme puisqu'il s'agit d'un rituel omniprésent dans le christianisme de l'Antiquité tardive, le thème de la génération par le baiser est bien attesté dans les sources valentiniennes comme le *Traité tripartite* (NH I 57,40–59,16) et l'*Évangile de la vérité* (NH I 41,14–34) ou encore retouchées en contexte valentinien, par exemple Eugnoste (NH V 9,13–21). Or si l'on peut tenir pour acquis que la description des réalités célestes tend à procurer le modèle de l'action rituelle elle-même considérée comme participation aux réalités célestes et eschatologiques, on peut former l'hypothèse que dans le milieu que reflète l'*Évangile selon Philippe*, le baiser qui suivait l'immersion et l'onction et précédait l'eucharistie était compris comme la réalisation physique de la transformation spirituelle des baptisés en pères dans un rituel de génération mutuelle.

Le passage du passé au future dans le cas de la transformation en père pourrait indiquer que la formule à l'étude était réellement prononcée au cours du rituel et prenait place après l'immersion et l'onction, mais avant l'introduction du baptisé à l'eucharistie. Cette formule pourrait ainsi nous procurer une fenêtre sur la performance du rituel baptismal dans le milieu chrétien d'où provient l'*Évangile selon Philippe*.

Bibliographie

Borchert, Gerald L. « An Analysis of the Literary Arrangement and Theological Views in the Coptic Gnostic Gospel of Philip ». Ph.D. diss., Princeton Theological Seminary 1967.

Buckley, Jorunn J. « Conceptual Models and Polemical Issues in the *Gospel of Philip* », dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.25.5 (Berlin : De Gruyter 1988), 4167–4194.

Buckley, Jorunn J. « A Cult-Mystery in the *Gospel of Philip* ». *JBL* 99 (1980) 569–581.

Buckley, Jorunn J. « Libertines or Not : Fruit, Bread, Semen and Other Body Fluids in Gnosticism ». *JECS* 2 (1994) 15–31.

Buckley, Jorunn J., et Deirdre J. Good. « Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the *Gospel of Philip* ». *JECS* 5 (1997) 1–19.

44 ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲟⲩⲡⲉⲓ ⲉⲩⲱ̀ ⲁⲩⲱ ⲉⲩϫⲡⲟ ⲇⲓⲁ ⲧⲟⲩⲧⲟ ⲁⲛⲟⲛ’ ϩⲱⲱⲛ ⲧⲛ̄ϯⲡⲓ ⲉⲣⲏ̄ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲉⲣⲏⲩ ⲉⲛϫⲓ ⲛ̄ⲡⲱ̀ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧϫⲁⲣⲓⲥ ⲉⲧϩⲏ̄ ⲛ̄ⲛ̄ⲛⲉⲣⲏⲩ (EvPhil 59,3–6 ; Schenke 28).

Charron, Régine, et Louis Painchaud. « God is a Dyer. The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic *Gospel According to Philip* (CG II,3) ». *Le Muséon* 114 (2001) 41–50.

DeConick, April D. « The Great Mystery of Marriage : Sex and Conception in Ancient Valentinian Tradition ». *VC* 57 (2003) 307–342.

DeConick, April D. « The True Mysteries : Sacramentalism in the *Gospel of Philip* ». *VC* 55 (2001) 225–261.

Gaffron, Hans-Georg. « Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente ». Diss. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät 1969.

Grant, Robert M. « The Mystery of Marriage in the *Gospel of Philip* », *VC* 15 (1961) 129–140.

Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris : Études augustiniennes 1973.

Isenberg, Wesley W. « The Coptic Gospel According to Philip ». Ph.D. diss. University of Chicago 1968.

Jaubert, Anna, et Michèle Biraud (éd.). *Cohésion et cohérence : études de linguistique textuelle*. Lyon : ENS Éditions 2005.

Munier, Charles. *Justin : Apologie pour les chrétiens*. SC 507. Paris : Les Éditions du Cerf 2006.

Pagels, Elaine. « The 'Mystery of Marriage' in the Gospel of Philip Revisited », dans B. Pearson et al. (éd.), *The Future of Early Christianity* (Minneapolis : Fortress Press 1991), 442–454.

Painchaud, L. « La composition de l'*Évangile selon Philippe* (NH II,3) : une analyse rhétorique ». *SBLSP*. Atlanta : Scholars Press 1996, 35–66.

Painchaud, L. « Évangile selon Philippe », dans J.-P. Mahé, P.-H. Poirier (dir.), *Écrits gnostiques : La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade 538 ; Paris : Gallimard 2007), 333–376.

Painchaud, L. « "Tu as vu le [Père et tu] deviendras père" (NH II 61,31). Baptême et divinisation dans l'*Évangile selon Philippe* et les textes de Nag Hammadi », dans S. C. Mimouni, M. Scopello (éd.), *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine. Judaismes et christianismes* (JAOC 6; Turnhout: Brepols 2016), 527–544.

Painchaud, Louis, Marie-Pierre Bussières, Michael Kaler. « Le syntagme ⲡⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ dans quelques textes de Nag Hammadi », dans L. Painchaud, P.-H. Poirier (éd.), *Coptica–Gnostica–Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (BCNHE 7 ; Québec : Les Presses de l'Université Laval/Louvain : Peeters 2006), 619–646.

Piédagnel, Auguste, et Louis Doutreleau. *Jean Chrysostome : Trois catéchèses baptismales*. SC 366. Paris : Les Éditions du Cerf 1990.

Piédagnel, Auguste, et Pierre Paris. *Cyrille de Jérusalem : Catéchèses mystagogiques*. SC 126bis. Paris : Les Éditions du Cerf 2004.

978-90-04-41481-5

Rousseau, Adelin. *Irénée de Lyon : Démonstration de la prédication apostolique*. SC 406. Paris : Les Éditions du Cerf 1995.

Schenke, Hans-Martin. *Das Philippus-Evangelium* (*Nag-Hammadi Codex II,3*). TU 143. Berlin : Akademie-Verlag 1997.

Segelberg, Eric. « The Coptic-Gnostic *Gospel according to Philip* and its Sacramental System », *Numen* 7 (1960) 189–200.

Sevrin, Jean-Marie. « Pratique et doctrine des sacrements dans l'Évangile selon Philippe. » Dissertation présentée pour l'obtention du grade de Docteur en théologie, Université Catholique de Louvain 1972.

Smith, Jonathan Z. *To Take Place : Toward Theory in Ritual*. Chicago : Chicago University Press 1987.

Thomassen, Einar. « Baptism among the Valentinians », dans D. Hellholm et al. (éd.), *Ablution, Initiation, and Baptism/Waschungen, Initiation und Taufe. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity/Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* (Berlin : De Gruyter 2011), tome II, 895–915.

Thomassen, Einar. « How Valentinian Is The Gospel of Philip ? », dans J. D. Turner, A. McGuire (éd.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years : Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (NHS 44 ; Leiden : Brill 1997), 251–279.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed : The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden : Brill 2006.

Turner, Martha L. « On the Coherence of the Gospel According to Philip », dans J. D. Turner, A. McGuire (éd.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years : Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (NHS 44 ; Leiden : Brill 1997), 223–250.

Turner, Victor. *The Ritual Process*. New Brunswick (NJ)/Londres : Aldine Transaction 2009 (1969).

van Gennep, Arnold. *Les rites de passage*. Paris : Émile Nourry 1909.

van Os, Bas. « Baptism in the Bridal Chamber : The Gospel of Philip as a Valentinian Baptismal Instruction ». Ph.D. diss., University of Groningen 2007.

van Os, Bas. « The Gospel of Philip as Gnostic Initiatory Discourse », dans A. DeConick, G. Shaw, J. D. Turner (éd.), *Practicing Gnosis : Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson* (NHMS 85 ; Leiden : Brill 2013), 91–112.

Wenger, Antoine. *Jean Chrysostome : Huit catéchèses baptismales inédites*. SC 50. Paris : Les Éditions du Cerf 1957.

CHAPTER 11

1 Apocalypse of James and Valentinians on Martyrdom

Karen L. King

Among recent discoveries from Egypt are two copies of a narrative ending in the violent death of James by stoning. This work was probably composed in the second to third centuries CE, possibly in Greek, but is known only from two fourth to fifth c. Coptic manuscripts: Nag Hammadi Codex V,*1* (where it is titled *The Apocalypse of James* [*1 Apoc. Jas.*]) and a better preserved copy from the Tchacos Codex (which ends simply with the name "James").[1] Accounts of James's martyrdom are also attested in Josephus and Eusebius,[2] but the account in *1 Apoc. Jas.* shows a number of remarkable oddities. His arrest appears to be a case of mistaken identity. Someone with the same name has escaped prison and fled, and James is put on trial in his stead.[3] The majority of the judges find him innocent and set him free, but a few others along with a crowd of people object, saying: "Make him leave the earth; he is not [worthy of] life" (TC 30:12–13).[4] Most of the judges are frightened at this, and apparently get up to leave, declaring they'll "have no part in this blood,[5] for a just man will perish through injustice" (NHC 43:16–21). The people proceed to stone him anyway, and the story ends abruptly with the prayer of James: "My Father [in

1 For texts and modern translations, see Schoedel, "The (First) Apocalypse of James"; Kasser et al., *Gospel of Judas*, 120–76; Brankaer and Bethge, *Codex Tchacos*, 88–129. Citations refer to the codex, line and page numbers from these editions, Nag Hammadi Codex V,*3* (NHC) and Tchacos Codex (TC). Modern scholars dub the work "first" apocalypse because a second *Apocalypse of James* follows in NHC V,*4*.

2 Josephus, *Ant.* 20.200; Eusebius, *Hist. eccl.* 2.1.5, 2.23. Eusebius in particular emphasizes James's confession of Jesus and calls him a martyr.

3 I interpret TC 30:6–7, "They seized this one instead of him," to mean (paraphrased): They seized Jesus's disciple James instead of another person, also named James, who got away by fleeing.

4 Eusebius (*Hist. eccl.* 2.23) also reports disagreement about the justice of stoning James the Just, but there is no case of mistaken identity, and James clearly confesses and is called a "martyr."

5 Compare Matt 27:24.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_013

the] heavens, forgive them for they do <not> [kn]ow what they are doing" (TC 30:24–26).[6]

It may well be asked whether the stoning of James here can rightly be called a martyrdom at all since it lacks characteristic features: no charge of being a Christian was made; there is no account of an interrogation or confession, and indeed no conviction – the stoning is the extrajudicial act of a mob, perhaps led by renegade judges. How, then, is the death of James to be understood?

Early Christians faced with the possibility of violent persecution developed a variety of theological and practical responses.[7] I want to argue in this essay that *1 Apoc. Jas.* employs the story of James and Jesus to articulate a distinctive perspective on martyrdom and to model a particular set of practices to respond to violence. These may be glimpsed by attending to central features of *1 Apoc. Jas.* and by comparing its views with materials concerning Valentinian attitudes toward death and persecution from Irenaeus, Tertullian, and the *Tripartite Tractate* (NCH I,5).

The essay will begin by examining Jesus's teaching to James, both in what Jesus says and how he acts. This teaching is crucial in understanding the text's abrupt (suspended) ending, which encapsulates and dramatizes its main themes. Mikael Haxby has clarified these themes by showing how the expected final scenes of a martyrdom have been displaced to the heavenly rise of the soul, pointing toward a distinctive perspective on martyrdom. This perspective is further illuminated by comparison with Irenaeus, *Haer.* 1.21.5, which contains a passage about a Valentinian rite for the dead that has significant parallels to the Savior's instruction on the rise of the soul in *1 Apoc. Jas.* (NHC 32:28–35:25). Finally, the essay discusses Tertullian's report of Valentinus's attitude toward confession, as well as briefly analyzes the theme of persecution in the Valentinian treatise, *Tripartite Tractate* (NHC I,5). Considered together, these materials offer a distinctive view about martyrdom and advocate a quietist position toward persecution.

1 1 Apocalypse of James

1.1 *Jesus's Teaching to James*

The First Apocalypse of James narrates a set of encounters between Jesus and James, both before and after Jesus's death, and ends with the death of James by stoning. In them, Jesus offers James the true teaching and becomes a model

6 See Luke 23:34; Acts 7:60.

7 See, for example, the discussion of King, "Rethinking."

for James to imitate in facing his own death. As the narrative progresses, readers see James move from ignorance, forgetting, grief, fear, and the desire to condemn violent oppressors toward knowledge, memory, belief, courage, and compassion. The narrative shows how accepting the truth given by Jesus through both his words and his actions enables James to overcome the ignorant passions of the world and obtain redemption.[8]

Although *1 Apoc. Jas.* ends with the violent death of James, the requirements for obtaining salvation (i.e., correct teaching and moral perfection) are not exclusive to settings of persecution, but are necessary for all Christians. The narrative context of persecution, however, does offer the opportunity to address particular issues, especially questions of justice and vengeance, and how to respond to violence aimed against one or one's group. These issues are addressed largely through the representations of what Jesus and James say and do.

Jesus is fully aware that he will soon be arrested and condemned, and he tells James these events indicate that "my redemption is near" and thus are a revelation of "the mystery" (NHC 25:6–9; TC 11:8–15). So, too, Jesus tells James: "When they arrest you and stone you, you will be delivered" (TC 11:21–23). The truth of this "mystery" is that death is redemption. In order to explain further, Jesus teaches James about the cosmic drama in which the lower Sophia (Achamoth; NHC 34:2–15) creates the world, and humanity becomes ignorant and oblivious, subject to passions and vulnerable to those who desire to dominate, torture and kill them. Jesus's own fleshly incarnation, his arrest, and presumed death and resurrection serve to rebuke ignorance with knowledge and fill oblivion with memory (NHC 28:6–10; TC 14:21–25). Through this drama James learns how to distinguish between what truly belongs to the children of the divine Father and what is not theirs (TC 11:3–7; NHC 34:7–15). "What is theirs" pertains to the redemption,[9] while "what is not theirs" belongs to this mortal life of ignorance, passion, and violent domination by the lower powers.

In overcoming the lower powers and rejecting all that belongs to them, Jesus provides a model for James (and the reader) about how to face trials and tortures without desiring vengeance: "I shall not reprove them. Rather there shall

8 Arguably one function of the text, among others, would have been to prepare readers for martyrdom (see King, "Martyrdom and its Discontents"; Haxby, "*First Apocalypse of James*," 30–67; compare Kelley, "Philosophy as Training"). Jesus also advises James to regard seven women as part of his instruction (see Marjanen, "Seven Women Disciples"; Brankaer and Bethge, *Codex Tchacos*, 235–49; Haxby, "*First Apocalypse of James*," 82–100, 125–49).

9 Thomassen states: "'That which is mine' … presumably refers to the spiritual essence hidden within the person" ("Review," 538).

be within me a silence and a hidden mystery" (NHC 28:1–3).[10] James questions whether Jesus is implying that no blame accrues here: "If they arm themselves against you, is there no blame?" (NHC 28:5–7). The answer is that Jesus's knowledge reproaches their forgetfulness, and recollection rebukes their ignorance (NHC 28:7–10). In the Tchacos Codex, James does not ask about blame, but he does later affirm to Jesus that "They did not arouse your vengeance" (TC 15:6–7).[11] The message in both versions is that aggression and blame should be met not with vengeance, but with teaching. The goal is not to punish but to instruct and remind.

James appears not yet to have understood fully, for when Jesus next returns, presumably after his death, Judas tells him: "Rabbi, I withdrew from you. I heard the things which you took on, and I grieved greatly. You know my compassion. That is why I did not want to be with you, so that I would not see this people; it will be condemned. For the things they have done are abominations to see" (TC 17:23–18:4). But Jesus again does not appear to agree with his attitude. Rather he tells James not to be concerned about this people or even about him. They did not do any evil, and he did not in fact suffer or die. What really occurred, he says, was an exposure of "the type of the rulers."[12] Jesus's point seems to be that the real struggle is with the lower rulers, not "the people," and thus condemnation of them is not in view (NHC 31:14–26; TC 18:4–16).[13] Here again, Jesus deflects James's expectation of judgment and vengeance, and tries to shift the focus elsewhere. James's concern, Jesus says, should be for his own confrontation with the "just God" and the heavenly rulers, notably the toll collectors who carry off souls. But Jesus equips him with the necessary knowledge ("the word of your power") to escape them when he is arrested (*1 Apoc. Jas.* TC

10 TC 14:15 uses the term "blame" ([ⲭ]ⲡⲟ) rather than NHC "reprove" (ⲥⲟⲟϩⲉ), but later at NHC 28:6, James uses the term ⲁⲣⲓⲕⲉ ("blame, fault").

11 Brankaer and Bethge (*Codex Tchacos*, 193–94) suggest that the sentence may indicate a kind of "divine *apatheia*," perhaps in contrast to the vengeful character of the creator god.

12 Thomassen interprets this passage to mean: "The passion of Christ at the hands of the Jews serves as a type of the afflictions of the saints brought about by the cosmic archons. The Jews themselves are not to be blamed, since they are only pawns in the cosmic battle with the archons, singled out to be instruments as well as symbolic representations of the more fundamental struggle with the invisible evil spirits" ("Review," 538). *1 Apoc. Jas.* does not, however, speak explicitly of Jews or the passion of Christ, and the absence of these terms may be purposeful on the part of the author who is trying to offer a reading of Jesus's death which denies that Jesus suffers in any essential way, and moreover may reflect the fact that "the people" persecuting the saints at the time when the author is writing are not Jews.

13 As for the world rulers, they receive the end (ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ) that was prepared through their own actions (NHC 31:14–26; TC 18:4–16).

19:21–22:23). That escape consists primarily in understanding both his own nature (that his essential nature is not subject to mortal suffering and death) and in understanding the nature of the powers who oppose him (that they belong to ignorance and flesh). They will arrest him and interrogate him, but Jesus reveals to James how he can be delivered from their grasp (NHC 32:9–33:1; TC 18:16–19:24). At the end of this revelation, Jesus admonishes James to keep all this hidden. These things will be in his heart, but he is to be silent about them (NHC 36:13–14; TC 23:10–13).[14]

In these scenes, Jesus advises James (and readers) to respond to violence by eschewing vengeance and keeping silence about the mystery, preparing instead for the soul's encounter with the heavenly rulers who will arrest and interrogate him. At the end of *1 Apoc. Jas.*, James demonstrates his understanding by displaying these attitudes and actions in the scene of his own death.

1.2 *Suspended Ending*

First Apocalypse of James ends abruptly with the execution of James, and seems to leave the story without a satisfying conclusion. No one within the story understands what is happening; it is all a case of mistaken identity. This suspended ending, however, provides readers with a synecdochic key to the larger meaning of James's death.[15] Readers could be confident about what will happen next because Jesus had already foretold it. James will put off his perishable flesh and successfully ascend past the powers. He will cease to be "James" and become in every respect "That Which (truly) Exists."[16] Readers also are enabled to grasp the wider narrative world in which James's stoning is given meaning. They know the real reason why James is being stoned: They have been taught that James got his name "the just" by worshipping the lower world ruler; but when Jesus taught James the origin and nature of this so-called "just" god, James ceased to worship him and thus became the target of the heavenly

14 At this point, apparently a concern arises that Jesus's teaching will be lost with James's death if he is completely silent, so the story includes a tradition that James did reveal the revelation to one person, Addai, who wrote it down and passed it on, thus guaranteeing a secure line of transmission (NHC 36:15–38:11; TC 23:13–25:14).

15 For a fuller discussion of the function of suspended endings, see Magness, *Marking the End*, and King, "Endings."

16 In *1 Apoc. Jas.*, readers are taught that their fate is not tied to the flesh; its suffering and death are not theirs. Like Jesus, they too do not die. Focus, Jesus tells James, on your deliverance: "(T)hrow off the blindness that is in your heart, [and] the very body that is in the flesh. Then you will attain to That Which (truly) Exists [or: "the One Who Is"], and you will no longer be James, but someone who in every respect is in That Which (truly) Exists" (TC 13:20–14:2). I take this statement to refer to ontological unification.

ruler's anger.[17] The people who kill James now appear as ignorant dupes of "the just God," who is the real power behind the violence.[18]

Or again in the final scene (NHC 43:?–44:8; TC 29:25–30:26), when James prays that the people be forgiven "for they know not what they do," readers already know they are ignorant.[19] Not only have they arrested the wrong "James," even in freeing him, they mistake his identity. Readers fully understand the irony when the majority of the judges who free James do so because they recognize James as "just" – wrongly thinking he still worships the "just god."[20] The truth is that when these judges declare James's stoning to be unjust, readers know that it is in fact the anger of the so-called "just god," the god whom the judges serve, who has incited the people against James. So, too, when the

17 Twice *1 Apoc. Jas.* characterizes the attitude of the powers that rule as anger: First, Jesus is fainthearted/afraid in the face of their anger (NHC 28:4; compare TC 17–18). Second, in the TC version, James is also fainthearted in the face of their anger and wrath against him (TC 19:7). James has quit praying to the rulers (NHC 32:5–6), thereby stirring up "great anger and wrath against [him]self" (NHC 32:9–11). The version in TC is a bit different: Jesus warns James, "'Watch out because the just God is angry, for you have been a servant to him, and that is why you received the name 'James the just.' See already you have been released, since you will know me and you will know yourself, and you yourself stopped the prayer that the just God prayed.' As for me, he embraced me and kissed me. (Jesus:) 'Truly I say to you, he has stirred up his anger and his wrath against you. But these things must also happen.' And being fainthearted, James wept and was deeply distressed." But Jesus relieves his distress by telling him the weak flesh will get what is assigned it, and James wipes away his tears (TC 19:10–21).

18 Given the correspondence between James's death and that of Jesus, it is likely that the author of *1 Apoc. Jas.* interprets Jesus's words in Luke 23:34 ("Father forgive them for they know not what they do") as indicating that the real power behind Jesus's death is not the Romans nor the Jews, but "the just God." Those who believe otherwise are ignorant.

19 James's final words, "Forgive them for they do not know what they are doing" echo Jesus's words from the cross and Stephen's as well (cf. Luke 23:34; Acts 7:60). Here we see not only James's prayer of mercy for his killers (cf., however, Shelly Matthews who offers a more nuanced interpretation of the cultural and power dynamics of granting mercy, *Perfect Martyr*, 99–130), but a blatant statement of the patently obvious: the crowd, and even the judges call James "just" and who let him go, really *don't* know what they're doing.

20 NHC 31:31–32:8 presents James as truly just, but in TC 19:10–21, it is only the so-called "just God" to whom this term is applied. In both versions, the passage seems crafted to explain why James is called "the just" when this epithet belongs to the lower deity, thus appearing to associate the hero of the story with the worship of the lower deity; NHC "fixes" this problem by noting James's change of allegiance: it is only by embracing Jesus that he has now truly become just. The TC version, however, takes a different tack and indicates that the term "just" no longer applies to James now that Jesus has embraced him. The most important implication comes, however, at the end of the story where some judges declare that James is just. In NHC, that appears correct, even if they don't recognize that James has turned from the so-called "just" god they worship and become truly just. In TC, however, claiming James is just only further demonstrates their ignorance.

people aim to "make him (James) leave the earth for he is not worthy of life" by stoning him, they do indeed ensure his departure from this world – but not as they think. In another double entendre, James's departure from the fleshly life of this earth only initiates his spiritual ascent from this material world and his assumption of eternal life above. Thus when both the judges and the people speak partial truths, they do so unknowingly. Moreover, their fear or anger demonstrates that they are in thrall to the false rulers and the passions of the lower realm.

The ending of *1 Apoc. Jas.*, then, demonstrates that James has himself appropriated fully the teaching of Jesus. He does not resist what is happening to him, but in his final statement he indicates that the real meaning of what is happening is known only through revelation, not by looking at the apparent events. And he responds appropriately, not with the desire for vengeance but with forgiveness. James knows too – as does the reader – that the real drama will only now begin as James leaves behind the weak flesh to its own assigned end,[21] and ascends to confront the powers.

2 The Rise of the Soul as Martyrdom

At the beginning of the essay, we asked whether James's death can be considered a "martyrdom." After all, many expected elements are absent: James is not arrested for being a Christian; there is no interrogation, and he never confesses. If a martyr is one who by definition gives witness to the truth, how can his death be called a martyrdom?

The answer is provided by Mikael Haxby's insight that, in *1 Apoc. Jas.*, the arrest, interrogation, and confession have been displaced from James's earthly trial and execution to the soul's heavenly ascent.[22] Every element of the typical martyrological scene is found there:

> The embedded dialogue itself bears the characteristics of a martyr's interrogation. James is first arrested. Then he is put to the question by hostile forces, and he responds with statements of identity. By means of clever responses to questions, James demonstrates his superiority to his interrogators and condemns them as lacking in virtue, knowledge, and power.[23]

21 See NHC 32:19–21; TC 19:13–14; for a discussion of the text's Christology in relation to "docetism," see Haxby, "*First Apocalypse of James*," 54–58.

22 Haxby, "*First Apocalypse of James*," 58–67.

23 Haxby, "*First Apocalypse of James*," 63.

Haxby's analysis begins with the keen observation that the term ⲁⲙⲁϩⲧⲉ is used to describe the arrests of both Jesus (NHC 25:7–8, 10–11; TC 11:[9–10], 18) and James (NHC 25:14–15; TC 11:21, 29:26–27, 30:6). Jesus also uses it in predicting James's arrest by the toll collectors who interrogate his soul as it ascends after death (TC 19:24–25; NHC 33:2–7). By using the same term in all these settings, Haxby concludes, "The text draws an analogy between this-worldly authorities who will arrest James and heavenly powers who will detain his soul after death.... The implicit argument in *1 Apoc. Jas.* is that the underlying meaning of arrest and persecution must be understood in terms of a heavenly drama."[24]

So, too, the confession is made in the context of the powers' interrogation of the rising soul. Although the expected confession "I am a Christian" is not made, Haxby argues that *1 Apoc. Jas.* "expands its performative statement of identity to encompass a complete theological justification for martyrdom."[25] The point, he argues, is that "(t)he statement *christiana sum*, for *1 Apoc. Jas.*, does not suffice for confession. The true martyr is the one whose confession articulates the full scope of theological truth, demonstrating by belief and disposition that she has inculcated true knowledge."[26] James's conduct during his arrest and stoning confirms this expectation, and offers a model of the work's understanding of what it means to be a witness to the truth. This truth is of course the subject of Jesus's revelation throughout *1 Apoc. Jas.*, but Haxby points out that the interrogation by the rulers offers a particularly concise articulation of how to interpret Christian persecution and what lessons are meant to be instilled in the believing reader:

> When one is arrested and interrogated, the text suggests, one is doing battle with the world rulers and one must not surrender. The responses which Jesus provides, which James ought to memorize and recite, are rebukes which assert that these authorities lack true power. Despite being under arrest, James will be able to resist and triumph because of his relationship with the One Who Is. The practice of discernment of the true meaning of arrest and persecution, then, is intended to instill dispositions which enable the potential martyr to resist questioning, to refuse to give in. If James understands that the people who have arrested him, who wish his death, are world rulers over whom he can win a greater victory by refusing to cooperate, then he will be able to accept martyrdom and

24 Haxby, "*First Apocalypse of James*," 59, 60.
25 Haxby, "*First Apocalypse of James*," 64.
26 Haxby, "*First Apocalypse of James*," 67.

> not recant or attempt to flee. This is precisely the attitude which can be seen in James in his final moments, as he never attempts to escape his captors or avoid his fate.[27]

In contrast to other Christians, Haxby argues, "By displacing James's confession into the divine realms, the text makes clear that the confession of the voice before the (earthly) authorities is not the ultimate goal."[28]

Haxby has shown convincingly that the death of James is presented as a martyrdom here. What more, however, can be said about what is distinctive in the text's understanding of martyrdom? One avenue is to explore further the word plays on ⲁⲙⲁϩⲧⲉ.

The *First Apocalypse of James* draws on a range of forms. As a verb with object, ⲁⲙⲁϩⲧⲉ means to "seize, detain, arrest." Without an object, ⲁⲙⲁϩⲧⲉ means to "prevail, rule," and with the preposition ϩⲓⲛ̅ it means to rule or be master over. As an entity term, ⲁⲙⲁϩⲧⲉ connotes power and possession, while the negatived attributive form, ⲁⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙⲙⲟϥ ("ungraspable, unseizable") carries connotations that its object cannot be seized, detained, ruled or prevailed over. The term also appears with the agential base to refer to people who detain or arrest (ⲛ̄ⲣⲉϥⲁⲙⲁϩⲧⲉ). All of these forms are used in *1 Apoc. Jas.* and indeed they form a kind of extended word play throughout the narrative.[29]

The verb without object is used to describe the arrests of Jesus and James by human authorities, as well as the attempted detention and seizure of James by the heavenly toll collectors, who are called "detainers" (ⲛ̄ⲣⲉϥⲁⲙⲁϩⲧⲉ NHC 34:22). At TC 15:15, James says he is afraid not because of the torture in this place, but because of "their ⲁⲙⲁϩⲧⲉ" – the toll collectors' power to detain.[30] James wants to know from Jesus what they are going to do, and what he should say to escape (NHC 28:30–29:3). Jesus tells him not to be concerned about anything except his redemption; after he gets back from his own arrest, he will tell James what he needs to know. A key passage follows in which Jesus tells

27 Haxby, "*First Apocalypse of James*," 60.

28 "*First Apocalypse of James*," 66. Haxby (ibid. 67) situates *1 Apoc. Jas.* in the context of diverse intra-Christian perspectives on martyrdom, noting that "The text implicitly challenges other martyr narratives in which the climax of both the action and the thematic content occurs in an interrogation scene in the arena." In contrast, "*1 Apoc. Jas.* dramatizes the theory of martyrdom articulated by Clement and Heracleon."

29 So also Brankaer and Bethge (*Codex Tchacos*, 201) who conclude: "Das Wort bezieht sich sowohl auf die irdische also auch auf die kosmische Ebene."

30 Similarly, NHC 28:30 reads: "I have become afraid [before them] because they rule."

978-90-04-41481-5

James that his "arrest" is really a reproof or rebuke of the powers: "I shall reveal to them that he is someone who cannot be seized (ⲟⲩⲁⲧⲉⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲡⲉ). If they do seize (ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ) him, then he will master each of them (ⲁⲙⲁϩⲧⲉ ϩⲓϫⲛ̄ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ)" (NHC 30:1–6).[31] James's initial fear of the rulers' ⲁⲙⲁϩⲧⲉ is thus demonstrated to be unnecessary. Indeed, at TC 19:26–20:1 (but not in NHC), Jesus tells James that, "Many will oppose you because of the word of your power (ⲁⲙⲁϩⲧⲉ)." The TC version thus makes it clear that even as Jesus is able to prevail over the powers, so too will James.

The passage clearly displays a play on forms of ⲁⲙⲁϩⲧⲉ: He (Jesus? and thus James?) cannot be grasped/detained/ruled. If the powers/rulers arrest him (and thus think they have seized him), the result is that he seizes/rules/prevails over them. Brankaer and Bethge conclude: "The violence during the passion has not disturbed Jesus at all. But for the powers, however, the imprisonment of Jesus is in fact the end of their power."[32] All this would seem to apply to James (and to initiated readers?) as well as to Jesus. Illegitimate domination and the violence its rulers employ are in fact ultimately powerless. For *1 Apoc. Jas.*, the implications for the meaning of martyrdom are clear: the real contest is not against earthly rulers, whether Romans or Jews, but against these heavenly forces.[33] Other Christians, too, represented martyrdom as a victory that demonstrated seemingly powerful rulers to be powerless before the truth of the martyr's witness, and they, too, pictured it in cosmic terms as the battle of God against Satan, but they did not figure this contest in the rise of the soul to God. What does it mean that *1 Apoc. Jas.* does so? To address this question, I suggest we turn first to the version of the rise of the soul preserved in Irenaeus, and then to other Valentinian materials.

31 TC has a variant but with a similar meaning: ""I shall reveal to them that he is someone who cannot be seized (ⲟⲩⲁⲧⲉⲙⲁϩⲧⲉ ⲡⲉ). When they do seize him, he has prevailed (ⲁⲙⲁϩⲧⲉ intransitive)" (TC 16:19–21). A similar point is also made in an obscure passage in TC 23:9–25:14, in which the term ⲁⲙⲁϩⲧⲉ is used twice (25:4, 14). Here James is told to keep everything secret, but when he departs the flesh, he is to reveal everything to Addai. A long prophecy follows, in which a younger son will inherit the prophecy, grow up and rule (ⲁⲙⲁϩⲧⲉ 25:4); but he will be persecuted and attacked. "And these things will happen," James is told, "in order to restrain (ⲁⲙⲁϩⲧⲉ) the rulers" (TC 25:14). NB: The corresponding passage in NHC is badly damaged.

32 "Die Gewalttätigkeit während der Passion hat Jesus überhaupt nicht berührt. Für die Archonten aber bedeutet die Verhaftung Jesu faktisch das Ende ihrer Macht" (Brankaer and Bethge, *Codex Tchacos*, 200).

33 Compare Eph 6:12.

3 Valentinians

3.1 *Irenaeus*

A close parallel to *1 Apoc. Jas.*'s account of the soul's responses to the powers (NHC V,*3* 32:29–35:25; TC 19:21–22:23) is found in Irenaeus *Haer.* 1.21.5.[34] Irenaeus says that at the moment of dying[35] initiates are redeemed by putting oil and water on their heads and pronouncing certain invocations to aid in the soul's ascent past the principalities and powers. The initiates had already been instructed what they must say when they come to the powers, and it is this speech that closely parallels *1 Apoc. Jas*.[36] In both, this speech effects the safe transit from the lower world past the powers toward perfected redemption.

In Irenaeus's account, the soul's speech appears not in a displaced martyrdom scene but in a Valentinian ritual for the dying.[37] It seems from Irenaeus's account that the content of the soul's speech was taught to all initiates prior to death, very likely in the baptismal rite (perhaps in connection with the anointing). As Thomassen suggests, this rite is most probably "derivative of baptism" and "anamnetic in character, referring back to and reinforcing the initiation undergone by the person now facing death on the occasion of his admission into the community."[38] The initiation ritual effected "the participation in the Saviour's redemptive act," but as a ritual in conjunction with dying it would have afforded protection against the attacks of the powers as the soul ascends after death[39] through the citation of "remembered" knowledge, that is, the truth about who one is and where one has come from (i.e., a précis of Valentinian teaching). In *1 Apoc. Jas.*, however, James receives this compact teaching about

34 See the discussion of Schoedel, "The (First) Apocalypse of James," 66–67; Thomassen, *Spiritual Seed*, 406–14; Brankaer and Bethge, *Codex Tchacos*, 217–27.

35 According to Unger and Dillon (*Irenaeus*, 225 n. 14), Theodoret "says the rite was performed 'after death'."

36 In Irenaeus' account, the questions addressed to the soul found in the *1 Apoc. Jas.* versions are absent. For a brief discussion of the textual history, see Thomassen, *Spiritual Seed*, 408; in relation to the Gospel of John, see Haxby, "*First Apocalypse of James*," 68–82, where he notes that the closest parallels to John 7–8 are in the questions, not the answers (a point of consideration also for understanding the relationship to Irenaeus, where the questions are absent).

37 See Veilleux, *La première Apocalypse de Jacques*, 85–93; Rousseau and Doutreleau, *Contre les hérésies Livre 1*, 1:272–76; Thomassen, *Spiritual Seed*, 406–14; Brankaer and Bethge, *Codex Tchacos*, 217–27; Haxby, "*First Apocalypse of James*," 48–49. See also Epiphanius, *Pan.* 36.3.1–6, which is likely dependent upon Irenaeus, and Theodoret, *Haer. Fab.* 1.11 (PG 83.361B), which is also not an independent witness.

38 Thomassen, *Spiritual Seed*, 412.

39 See Thomassen, *Spiritual Seed*, 412.

his true identity not in the context of baptism, but as direct revelation from Jesus specifically in the context of his upcoming death by stoning.

What difference does it make that the soul's speech is placed in this context? For initiated Valentinian readers of *1 Apoc. Jas.*, the point would have been clear: those who die violently, including from persecution, are required to have the same knowledge and make the same affirmations in the ascent as any other initiate. The ascent is the same, the need to overcome the powers is the same, no matter how one has died. In reading *1 Apoc. Jas.*, Valentinian readers vividly perceive that through ritual initiation and instruction, they have already been prepared for any kind of dying, even this violent death, and are protected from assaults of the powers that might actually harm them as they ascend. The proper place for the statement of revealed truth is the ascent, not before earthly rulers.

3.2 *Tertullian*

If we can trust Tertullian, the view that one's confession is to be made before heavenly rather than earthly powers is not an invention of the author of *1 Apoc. Jas.* Twice in *Scorpiace* (at 10.1 and 15.6), he ascribes just such a view to Valentinus. He writes:

> *Qui uero non hic, id est non intra hunc ambitum terrae nec per commeatum uitae nec apud homines huius communis naturae confessionem putant constitutam, quanta praesumptio est aduersus omnem ordinem rerum in terris istis et in uita ista et sub humanis potestatibus experiundarum? nimirum cum animae de corporibus excesserint et per singula tabulata caelorum de receptu discipi coeperint et interrogari arcana illa haereticorum sacramenta, tunc confitendum apud ueras potestates et ueros homines, Teletos scilicet et Acinetos et Abascantos Valentini.*
>
> [With regard to] the ones who truly believe that [it is] not here, that it is not on the face of this earth, not through this passage of life, nor before people of this shared nature, that [the requirement for] acknowledgement (confessionem) has been established, how much is [their] presumption contrary to the whole order of things that are to be experienced on this earth and in this life and under human power? Undoubtedly, when the souls have departed from their bodies, and have begun to be evaluated concerning the return through each level of the heavens and to be questioned about those secret mysteries (arcana sacramenta) of the heretics, they must offer acknowledgement (confitendum) before the true

> powers and true people, namely the Teleti, the Acineti, and the Abascanti of Valentinus![40]

Here we see that Tertullian ascribes to Valentinus the view that confession is not be offered in this earthly life before human rulers, but rather after souls have departed their bodies as they rise through the heavens. It is there they have to answer questions from the powers and provide their true confession. The reason for this position, Tertullian claims, is theological: the requirement of earthly confession makes it seem as though God desires human blood or demands recompense for Christ's death.

> *quodsi iam tunc Prodicus aut Valentinus adsisteret suggerens non in terris esse confitendum apud homines, minus uereor ne deus humanum sanguinem sitiat nec Christus uicem passionis quasi et ipse de ea salutem consecuturus exposcat, statim audisset a seruo dei quod audierat diabolus a domino: recede satana, scandalum mihi es.*
>
> But if, then, Prodicus or Valentinus were standing by piling up the arguments – that confession should not be made on earth before men, lest, I fear, God should develop a thirst for human blood or that Christ, rather than his own suffering, should demand [human blood?] as if he himself were pursuing his own salvation by it – straightaway he would have heard from a servant of God what the devil had heard from the Lord, "Stand back, Satan! You are offensive to me!"[41]

As Tertullian points out with his usual heat, this view is at odds with his own position and is specific to Valentinus (and Valentinians like Prodicus). The views of *1 Apoc. Jas.* are fully congruent with Tertullian's representation of Valentinus here. Jesus's eschewal of vengeance in *1 Apoc. Jas.* makes it clear that, according to this text, God does not desire revenge. Violence is ascribed only to the angry and ignorant heavenly powers. And confession is made to the heavenly powers as the soul rises past them, responding to their questions with knowledge of the hidden mysteries – precisely the mystery that Jesus tells James to guard in silence from earthly authorities. The similarity of *1 Apoc. Jas.* to Tertullian's description of Valentinus's position offers a particularly

40 *Scorp.* 10.1. Latin text in Reifferscheid and Wissowa, *Q. Sept. Florent. Tertulliani Opera*, 165.1–166.8. English trans. Dunn, *Tertullian*, 124–25.

41 *Scorp.* 15.6. Latin text in Reifferscheid and Wissowa, *Q. Sept. Florent. Tertulliani Opera*, 178.28–179.4. English trans. Dunn, *Tertullian*, 134.

tight connection between it and Valentinian views, in distinction from other Christian perspectives.

Another congruity of *1 Apoc. Jas.* with Valentinian Christianity can be seen in the attitude toward persecution offered in the treatise, *The Tripartite Tractate*.

3.3 *The* Tripartite Tractate (*NHC 1,5*)[42]

The *Tripartite Tractate* offers an expansively elaborated narrative of "eastern Valentinianism."[43] In *Tri. Trac.*, death is comprehensible only within the full story of the division of the Logos, the creation of humanity and the world, the descent and incarnation of the Savior and the Church, redemption and unification through baptism (bridal chamber ritual), and eventual return to the Pleroma. Thomassen summarizes: "The spiritual seed descends as individuals into the material world, the realm of division, and they must all go through this process of temporary incarnation before unity can be attained and re-established. Thus, when all the seed has experienced bodily existence and physical death, the 'sickness,' that is, the divisibility with which they were originally brought forth, will eventually be eliminated."[44]

In *Tri. Trac.*, the association between death and division is treated extensively, beginning with the division of the Logos as the cause of the *oikonomia* (the divine order) that was to come about (see *Tri. Trac.* 77:6–11). Readers are told that although the Logos is "complete and unitary," when he looked into the Depth, he became double-hearted/minded (ⲁϥϩⲏⲧ ⲥⲛⲉⲩ) and from this doubt arose division (ⲡⲱϣⲉ) from which derives oblivion ("forgetting" ⲟⲩⲃ̄ϣⲉ) and ignorance (ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲁⲩⲛⲉ).[45] It is this action of the Logos that

42 For Coptic texts and modern translations, see Attridge and Pagels, "*Tripartite Tractate*"; Thomassen and Painchaud, *Traité tripartite*.

43 See Thomassen, *Spiritual Seed*, 46–61, 166–90; Thomassen and Painchaud, *Traité tripartite*.

44 *Spiritual Seed*, 464.

45 "He (the Logos) looked into the depth and became double-minded/hearted. From this [doubleness] is the division which he suffered greatly, and (from this is) a turning away from the double-minded/heartedness and the division, (and from this is) an oblivion/forgetting/overlooking and an ignorance. And he who exists, namely his self-exaltation and his expectation of comprehending the incomprehensible, became firm for him and was in him. But the sicknesses [doubt, division, oblivion, and ignorance] followed him when he went beyond himself, having come into being from double-mindedness, namely from not attaining the glories of the Father, the one whose exalted status is among things unlimited. This one did not attain him, for he did not receive him" (*Tri. Trac.* 77:19–36). My interpretation here is similar to the translation of Thomassen and Painchaud (*Traité tripartite*) but I read the passage as a string of nominatives (with modifiers). The theme is ⲡⲉ; the rheme is ⲟⲩⲡⲱϣⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲣⲓⲕⲉ ⲟⲩⲃ̄ϣⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲟⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲥⲁⲩⲛⲉ. The core of the sentence is: "From this (double-mindedness) come turning (away), oblivion, and ignorance." A new sentence begins with ⲁⲩⲱ (*Tri. Trac.* 77:24). No emendation is necessary. I would

precipitates all that will lead to the creation of the world and humanity, including death and persecution.

Later in the story, readers learn that the Spirit ordained that humans should experience "that great evil which is death, that is, the complete ignorance of everything." They will also experience the violent impulses and anxieties which come from these and which belong to the divine plan (*oikonomia*) that would eventually lead to salvation.[46] Death rules over them because of the transgression of the first human.[47] Overcoming death is described as "a release from the servile [slave] nature in which they have suffered" (*Tri. Trac.* 117:34–36).

In their current state, however, human beings are portrayed as mixtures of spiritual and hylic substance, and are characterized by division[48] of mind/judgment (*gnômê*) (*Tri. Trac.* 106:18–26). All share in suffering (*Tri. Trac.* 116:21–27). Those "on the right," that is believers, also share in the hope of the Church (*Tri. Trac.* 121:29–38). But those "on the left," that is angels and (unredeemed) humans, are filled with ignorance and the desire to dominate, and they persecute the Church:

> This is to be said on the subject of how human beings and angels who are from the order of the left have a path to error: not only did they deny the Lord and plot evil against him, but also they directed their hatred and envy and jealousy toward the Church; and this is the reason for the condemnation of those who have moved and have aroused themselves for the trials of the Church.[49]

---

start the next line [п]етϣооп, which fits with the left margin better than [ⲙ̄п]. The internal doubleness leads to a division of this Logos in which part remains in the pleroma "as a remembrance for him so that he [would be] saved from his arrogance," while another figure is given over to oblivion/forgetfulness and ignorance (*Tri. Trac.* 78:13–22). (Note the Platonizing impulse in that the higher represents memory of the true things above, while the lower forgets and is therefore ignorant.) But all this is part of the plan of redemption: "Therefore, it is not fitting to criticize the movement which is the Logos but it is fitting that we should say about the movement of the Logos that it is a cause of an organization (ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ) which has been destined to come about" (*Tri. Trac.* 77:6–11). See the discussion of Thomassen and Painchaud, *Traité tripartite*, 333–42.

46 "(It was a work) which the Spirit had ordained, because it had planned in advance that the human should <experience> that great evil which is death – which is the complete ignorance of everything – and also experience all the evils that arise from that, so that he (then), after the cravings and the anxieties that result from these, might partake of the greatest good, which is eternal life, and which is the complete knowledge of everything and the partaking of all good things" (*Tri. Trac.* 107:22–108:4).

47 "Because of the transgression of the first human, death ruled" (*Tri. Trac.* 108:5–6).

48 See also *Tri. Trac.* 116:28–35.

49 *Tri. Trac.* 121:38–122:12; trans. Attridge and Pagels, "*Tripartite Tractate*"; 313, with modification. On persecution, see also *Tri. Trac.* 135:7–18.

978-90-04-41481-5

The mission of the Savior, as well as of the apostles and disciples, is to bring healing and instruction (*Tri. Trac.* 116:10–21), but in doing so, they, too, are involved in the *oikonomia* of suffering and persecution.

For *Tri. Trac.*, it is clear that suffering and death in persecution are like all suffering and death – they belong to the divine plan (*oikonomia*) to bring eternal life, perfect knowledge, and participation in all good things. Thus for an initiate who has achieved knowledge, been healed, and overcome the passions, torture and violent death have no greater efficacy in effecting salvation than any other kind of suffering and death. What is "special" about such death is only the clarity with which it reveals the nature of forces of evil who wage war against the Church. This revelation is its particular "witness," even though the truth to which it gives witness can be grasped only by those who have received the correct teaching.

This position fits well with my sense of how Valentinian readers would have interpreted *1 Apoc. Jas.*'s representation of James's death, his eventual redemption following the successful journey past the powers, and his ultimate reunification (when he ceases to be James but becomes entirely That Which Exists).

4 Final Reflections

In its (re)telling of the story of James's death by stoning, *1 Apoc. Jas.* offers a distinctive perspective on martyrdom. Jesus teaches, on the one hand, that human beings who come to know their true spiritual nature realize, as James eventually does, that because their essential nature is not fleshly, earthly powers cannot ultimately harm them. On the other hand, they do suffer while living in the world because the bodies of flesh are plagued with the passions and under the domination of an ignorant and malicious "just god." It is against this demi-god and his heavenly rulers that one must struggle. In this situation evil has two aspects that the believer must strive to overcome: the passions of the flesh and the angry malice of the rulers. Using the figure of James, who was apparently well-known to have died as a martyr, *1 Apoc. Jas.* illustrates exactly how this is to be done: James receives knowledge to overcome his own fear, grief, and desire for revenge, and in his death and ascent, he challenges the rulers' ignorance and rebukes their forgetfulness just as Jesus had done (*1 Apoc. Jas.* TC 14:21–25).

Throughout, *1 Apoc. Jas.* advocates a position of quietism (silence, non-resistance, non-violence) and forgiveness toward persecutors. This attitude is illustrated by Jesus and by James in their actions and speech, and especially by placing their active confrontation not in the earthly but in the heavenly realm, as the "martyr's" arrest, interrogation, and confession are transposed to

978-90-04-41481-5

the ascent of the spirit-soul beyond the flesh.[50] So, too, according to Tertullian, Valentinus had understood the confession to take place as the soul ascended through the spheres. In Irenaeus, the same speech of the soul is said to be performed by all initiates after death. Might Valentinus's confession of the soul, the speech of the soul to the powers in Irenaeus, and *1 Apoc. Jas.*'s teaching on the soul's rise be related? Valentinian readers may have easily recognized *1 Apoc. Jas.*'s teaching on the rise of the soul by connecting it to their own prior instruction and ritual practice, as well as to Valentinus's teaching.[51] *Tripartite Tractate*, too, teaches that suffering and death are part of the divine plan and as such they belong to the condition of all initiates while in the world. Death in persecution therefore effects nothing ultimately different from the death of *any* initiated person, even though it does teach about the nature of those who oppose the Church.

Whether or not *1 Apoc. Jas.* is classified as a Valentinian work,[52] its attitudes toward persecution resonate harmoniously with what we know of Valentinian

50 Note, too, the communicative advantage of this displacement. In the ascent, there is no apparent defeat such as is displayed by mangled bodies in the Roman arena. By detaching the confession from the killing of the martyr in the earthly sphere, the victory can be represented without ambiguity. Those who try to "collect" the soul are utterly confounded.

51 It is not, however, necessary to assume that the intelligibility of *1 Apoc. Jas*. requires knowledge of specifically Valentinian teaching. After all, we do not know how ancient readers responded to *1 Apoc. Jas*. Some might have found the whole story a cruel joke. Some might laugh, mocking the foolishness of the characters. While Valentinian readers may have recognized *1 Apoc. Jas.*'s teaching, non-Valentinian Christians, perhaps among those who may have used Nag Hammadi Codex V or the Tchacos Codex, would likely not have had this kind of prior connection to *1 Apoc. Jas.*'s views, but they would nonetheless have been able to grasp its main points. Christian or even non-Christian readers might "convert" to the text's perspective, choosing to embrace the account of Jesus's teaching, to overcome their passions, and to adopt Jesus (as well as James and the seven women) as their models. They might take James's final words as an admonition to resist their own desire for revenge and to inculcate instead an attitude of mercy toward such ignorant people. Such strategies would prepare them not only for persecution, but more generally for any kind of death – and for the ascent to life beyond the reach of worldly powers.

52 In an early publication ("Notes," 248; see also 258), Einar Thomassen included *1 Apoc. Jas.* in a list of texts classified as "provenance valentinienne certaine, ou très probable," but in a recent article, he reverses this opinion ("Valentinian Materials"). Whether or not *1 Apoc. Jas.* is "Valentinian" depends upon how firmly the boundaries of modern classificatory schemes are drawn and what criteria for inclusion or exclusion are employed. My own interest is less in classification as an end in its own right than in understanding the diversity of ways in which ancient Christians responded to violence aimed against them, theologically and in practice. Whether *1 Apoc. Jas.* is classified as Valentinian or not, at a minimum I would argue that the Christians who wrote and read *1 Apoc. Jas.* drew on Valentinian instruction for the soul's ascent after death (Irenaeus) and employed it to understand and interpret persecution; the resulting perspective agrees with Valentinus's position, insofar

attitudes toward persecution, death, and the soul's confrontation with the heavenly powers from the passages in Irenaeus, Tertullian, and *Tri. Trac.* examined above. Certainly a believer must undergo martyrdom if necessary,[53] but *1 Apoc. Jas.* implies that dramatic affirmations of identity, confrontations, provocations, and escalations serve no purpose – nor does vengeance. Even facing death courageously through horrific forms of agonizing suffering at the hands of other human beings does not alter the initiate's need to overcome the powers in the ascent. Preparation for the ascent is the task of every believer, not only the martyr who dies through persecution.

And yet the violent death of James teaches its own lesson: Death and violence are always matters of mistaken identity for they cannot harm the soul who knows its true nature. And for those who commit violence in ignorance, the reaction is always the same: "Forgive them for they know not what they do."

Bibliography

Attridge, Harold W. and Elaine Pagels (intro., ed., and trans.). "*The Tripartite Tractate*." In Harold W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I* (*The Jung Codex*)*: Introductions, Texts, Translations, Indices* (NHS 22; Leiden: Brill 1985), 159–337.

Brankaer, Johanna and Hans-Gebhard Bethge (eds.). *Codex Tchacos. Texte und Analysen*. TU 161. Berlin: De Gruyter 2007.

Dunn, Geoffrey D. *Tertullian*. London and New York: Routledge 2004.

Frend, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Basil Blackwell 1965; reprint Grand Rapids, MI: Baker Book House 1981.

Haxby, Mikael. "The *First Apocalypse of James*: Martyrdom and Sexual Difference." Ph.D. dissertation. Committee on the Study of Religion. Harvard University 2013.

Hilhorst, Anthony. "Christian Martyrs outside the Catholic Church." *Journal of Eastern Christian Studies* 60 (2008) 23–36.

as it is known to us from Tertullian, as well as with *Tri. Trac.*'s teaching about suffering, death, and persecution.

53 Although Valentinians were said to avoid martyrdom (see Irenaeus *Haer.* 4.33.9; Justin, *1 Apol.* 26), at least a few Valentinians were numbered among the martyrs, perhaps the Valentinian teacher Ptolemaeus among them (see e.g., Lampe, *From Paul to Valentinus*, 237–40). For lists of martyred "heretics" (Valentinian and others), see MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, 134 n. 13; Hyldahl, "Gnostic Critique"; Hilhorst, "Christian Martyrs." The question of who gets to say who is a "true martyr" (i.e., a witness to the truth) was a lively and contentious topic among diverse Christians (see Frend, *Martyrdom and Persecution*, 11, 244; Pagels, "Views," 271; *Gnostic Gospels*, 70–101; Koschorke, *Polemik*, 134–37; King, "Rethinking").

Hyldahl, Jesper. "Gnostic Critique of Martyrdom." In J. Engberg, U. Holmsgaard Eriksen, A. Klostergaard Petersen (eds.), *Contextualising Early Christian Martyrdom* (ECCA 8; Frankfurt am Main: Peter Lang 2011), 119–138.

Kasser, Rodolphe, Gregor Wurst, Marvin Meyer, and François Gaudard. *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition*. Washington, D.C.: National Geographic Society 2007.

Kelley, Nicole. "Philosophy as Training for Death: Reading the Ancient Martyr Acts as Spiritual Exercises." *CH* 75 (2006) 723–747.

King, Karen L. "Endings: The Gospel of Mark and The Gospel of Judas." In I. Ramelli and J. Perkins (eds.), *Early Christian and Jewish Narrative: The Role of Religion in Shaping Narrative Forms* (WUNT 348; Tübingen: Mohr Siebeck 2015), 55–72.

King, Karen L. "Martyrdom and Its Discontents in the Tchacos Codex." In A. D. DeConick (ed.), *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008* (NHMS 71; Leiden: Brill 2009), 23–42.

King, Karen L. "Rethinking the Diversity of Ancient Christianity: Responding to Suffering and Persecution." In E. Iricinschi et al. (eds.), *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels* (STAC 82; Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 60–78.

Koschorke, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. NHS 12. Leiden: Brill 1978.

Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press 2003.

MacMullen, Ramsey. *Christianizing the Roman Empire* (*AD 100–400*). New Haven and London: Yale University Press 1984.

Magness, Jodi Lee. *Marking the End: Sense and Absence in the Gospel of Mark*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers 2002.

Marjanen, Antti. "The Seven Women Disciples in the Two Versions of the First Apocalypse of James." In A. D. DeConick (ed.), *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008* (NHMS 71; Leiden: Brill 2009), 535–546.

Matthews, Shelly. *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*. Oxford: Oxford University Press 2010.

Pagels, Elaine H. "Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?" In B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1 The School of Valentinus* (SHR 61; Leiden: Brill 1980), 262–288.

Pagels, Elaine H. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House 1979.

Reifferscheid, August and Georg Wissowa (eds.). "Scorpiace." In *Q. Sept. Florent. Tertulliani Opera* (SCEL 20; Vindobonae: F. Tempsky 1980), 144–179.

Rousseau, Adelin and Louis Doutreleau. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies Livre 1.* 2 vols. SC 263–264. Paris: Les Éditions du Cerf 1979.

Schoedel, William R. "The (First) Apocalypse of James." In D. M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (NHS 11); Leiden: Brill 1979, 65–103.

Thomassen, Einar. "Notes pour la délimitation d'un corpus Valentinian à Nag Hammadi." In L. Painchaud and A. Pasquier (eds.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification Actes du colloque tenu á Québec du 15 au 19 Septembre 1993* (BCNHE 3; Québec: Les Presses de l' Université Laval/Louvain: Peeters 1995), 243–259.

Thomassen, Einar. "Review of Brankaer and Bethge, *Codex Tchacos*." *ZAC* 13 (2009) 536–541.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Thomassen, Einar. "The Valentinian Materials in James (NHC V,3 and CT,2)." In E. Iricinschi et al. (eds.), *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels* (STAC 82; Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 79–90.

Thomassen, Einar and Louis Painchaud. *Le Traité Tripartite* (*NH I,5*). BCNHT 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval 1989.

Unger, Dominic J. and John J. Dillon. *Irenaeus of Lyons. Against the Heresies Book 1.* Ancient Christian Writers 55. New York, NY: Paulist Press 1992.

Veilleux, Armand. *La première Apocalypse de Jacques* (*NH V,3*)*; La seconde Apocalypse de Jacques* (*NH V,4*). BCNHT 17. Québec: Les presses de l'Université Laval 1986.

CHAPTER 12

Der Demiurg und sein Wirken: Die Deutung des Valentinianismus im Vergleich zu der des Platonismus

Barbara Aland

„Sie sind weit davon entfernt zu wissen, wer der Demiurg ist" (ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέναι τίς ὁ δημιουργός), urteilt Plotin über die Gnostiker (II 9.6.23–24) und benennt damit einen zentralen Punkt seiner Kritik an ihnen. Diese Kritik erschöpft sich nicht in der Polemik gegen den in der Gnosis ausdrücklich „Demiurg" genannten Hersteller dieser Welt – dieser ist nur die Konsequenz eines grundsätzlicheren Ansatzes – sondern betrifft Ursachen und Wesen demiurgischen Wirkens überhaupt. Dem soll hier nachgegangen werden und dabei die Kritik Plotins, jenes intelligentesten Bestreiters und Kenners der Gnosis in seiner Epoche, für das Verstehen des gnostisch-valentinianischen Ansatzes nutzbar gemacht werden. Wir gehen davon aus, dass Plotins Polemik im Wesentlichen gegen den Valentinianismus gerichtet ist.[1] Er hält die Gnostiker für Platoniker, die an entscheidender Stelle von Platons Lehre abwichen. Nur von daher erklärt sich seine gesamte empörte Kritik wie auch die Tatsache, dass er sich einzig gegen die Gnostiker die Mühe einer ausführlichen Widerlegung gemacht hat. Es geht dabei nicht um den Nachweis einer allgemeinen platonisierenden Tendenz des Valentinianismus – sie ist längst erwiesen – sondern um die Frage, inwiefern das platonische System ein strukturbildendes Element des Valentinianismus war, ohne das zumindest der hochgnostische valentinianische Mythos nicht zu verstehen ist, und wo und warum dann doch abgewichen wurde. Dass eine nahe Verwandtschaft zwischen beiden Denkweisen besteht, lässt sich schon daraus entnehmen, dass es möglich war, wie Plotin berichtet (II 9.10.3–5), dass unter seinen Hörern Personen waren, die gnostischen Gedankengängen anhingen, bevor sie sich ihm angeschlossen hatten und dann, „man weiß nicht wie" (οὐκ οἶδ' ὅπως), bei

1 So zuletzt Alt, *Philosophie*, 9 et passim und Halfwassen, *Geist*, 34–57. Über diese Interpreten hinaus kann m.E. auch im Einzelnen gezeigt werden, dass sich Plotin gegen einen valentinianischen Mythos nach Art des bei Irenaeus, *Haer.* 1.1–8 (Rousseau/Doutreleau 264: 28–136) überlieferten wendet. Das muss an anderem Ort in extenso erwiesen werden, wird sich aber auch an den hier zu besprechenden Stellen zeigen.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_014

ihren Ansichten beharrten. Das ist ein Faktum, das der Erklärung vor allem von Seiten der Gnosisforschung bedarf. Was ist Gnosis, wenn man als engagierter Hörer platonischer Vorlesungen an ihr (zumindest zeitweise) festhalten konnte?

Wir legen unserer Untersuchung den valentinianischen Mythos in der Form zugrunde, in der ihn Irenaeus in *Adversus haereses* 1.1–8 seinem ketzerbekämpfenden Werk als repräsentativ für die „Gnosis" voranstellt.[2] Wir brauchen einen solchen Gesamtmythos, der das Geschehen von der Protologie bis zur Eschatologie umfasst, weil das demiurgische Wirken in allen Phasen des Mythos relevant ist. Denn wir gehen davon aus, dass sich nur aus der Systematik des mythischen Gesamtzusammenhangs, insbesondere der vorangestellten Lehre vom Pleroma das gnostische Anliegen erschließt. Wir sehen dieses Anliegen in der bewussten Umformung eines platonischen Systems dargestellt, für das ebenfalls die Prinzipienlehre selbstverständliche Voraussetzung ist.[3] Wir behandeln im Folgenden die valentinianische Protologie, die sich als Variation einer mittelplatonischen Prinzipienlehre verstehen lässt (1), und prüfen dann, welche Konsequenzen diese Variation und „Neuerung" (so Plotin) für das Gesamtsystem und seine Aussage hat (2). Abschließend wird untersucht, ob und inwiefern es schon vor dem irenaeischen Mythos, bei Ptolemaeus und Valentin selbst, Spuren dieser platonischen Variation gibt (3).

---

2 Damit wählen wir nur einen Ausschnitt aus den Quellen zum Valentinianismus aus. Er gehört nach dem großen, alle Quellen dazu umfassenden Werk von Thomassen, *Spiritual Seed*, 193–247 zum so genannten Typ B, dem „westlichen" Zweig der valentinianischen Schule, dem auch die meisten der von Irenaeus und seinen Nachfolgern Hippolyt und Epiphanius genannten Variationen in Einzelheiten zuzuschreiben sind. Im Allgemeinen ist auch hinter diesen Modifikationen im Einzelnen eine strukturelle Übereinstimmung zu erkennen (vgl. ibid. 198–200, 251–52), sodass es methodisch zulässig erscheint, in dieser Studie eine einzelne, umfassende Quelle zugrunde zu legen. Zur relativen Chronologie der valentinianischen Systeme siehe Thomassen, „Relative Chronology" in diesem Band.

3 In diesem Punkt anders Thomassen. Er geht in seiner Gesamtdarstellung des Valentinianismus, mit der im Übrigen der vorliegende Aufsatz viele Übereinstimmungen aufweist, von der Soteriologie aus, die er – eng gefasst – als das Wirken Christi insofern versteht, als es ein rettendes Wirken nach dem Prinzip der „mutual participation" zwischen Erlöser und zu erlösenden Pneumatikern zu verstehen sei (*Spiritual Seed*, 52–57, 81, 188–190 et passim). Daraus ergeben sich bestimmte Paradoxien („that is, the mediation of unity and multiplicity, and of ideal and empirical existence", ibid. 189), deren Lösung erst sekundär („then") in eine ontologische Problematik übertragen und in einem protologischen Mythos von „unity" und „multiplicity"/„oneness" und „plurality" behandelt worden sei. Mir scheint umgekehrt – darin platonisch denkend – ohne die Prinzipienlehre am Anfang auch die gnostische Erlösungslehre nicht zu verstehen sein.

978-90-04-44481-5

1 Die valentinianische Protologie als Variation einer mittelplatonischen Prinzipienlehre

Der Aufbau des valentinianischen Pleromas in *Haer.* 1.1–8 erschließt sich nicht von selbst. Während die früh- oder vorgnostischen Systeme, von denen Irenaeus in *Haer.* 1.23–26 berichtet, lediglich eine verursachende göttliche Kraft sowie (meist) eine sie begleitende ausführende Größe und dann die weltschaffenden Engel unterscheiden, bietet der hochvalentinianische Mythos, wie bekannt, ein viel differenzierteres Bild, das nach einem Modell entstanden sein muss und nicht freie Erfindung sein kann. Dieses Modell ist in den mittelplatonischen Prinzipienlehren gegeben, die von einer grundsätzlichen Zweistufigkeit des Göttlichen ausgehen, die eine Tendenz zu weiteren Differenzierungen aufweist.[4] Das valentinianische Geschehen im Pleroma erklärt sich in seinem strukturellen Aufbau als mythisch-narrative Darstellung einer solchen Prinzipienlehre mit einer ebenfalls zweigestuften, aber viel weiter differenzierten Gottheit. Grundsätzlich wird im Mythos zwischen einem transzendenten, nicht hervorgebrachten Ursprung und den hervorgebrachten Äonen unterschieden, was im Mittelplatonismus der Trennung zwischen transzendentem Gott und vernunftbegabter Weltseele entspricht. Wir führen das im Folgenden im Vergleich mit der Prinzipienlehre des Numenios aus, der nicht nur dem Valentinianismus, sondern auch seinem Bestreiter Plotin nahesteht.

1.1) Dem ersten Nus und Gott des Numenios entspricht der Bythos des Mythos. Dieser ist nach *Haer.* 1.1–8 προών, vorseiend, d.h. transzendent in dem Sinne, dass er mit den geschaffenen Äonen und selbstverständlich der Welt nicht in Berührung steht. Er ist unfassbar, unsichtbar, ewig und ungezeugt. Er ist in vollkommener Ruhe (ἡσυχίᾳ) und Unbewegtheit (ἠρεμίᾳ) in unendlichen Ewigkeiten (*Haer.* 1.1.1).[5] Wie der erste numenianische Gott Ursache des Seins (der Ideen) ist und daher δημιουργὸς τῆς οὐσίας genannt werden kann (frg. 16),[6] so ist auch der erste Gott des Mythos Ursache. Er ist „Vorvater" und „Voranfang"

4 Zum Problem und den Ursachen der „zunehmenden inneren Differenzierung des Göttlichen" im Platonismus vgl. Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 467–72, hier 467.

5 Rousseau/Doutreleau 264: 28–29. Damit entspricht er weitgehend dem ersten Gott und Nus des Numenios. Dieser ist das Seiende an sich (αὐτοόν), bei den Menschen vollkommen unbekannt (frg. 17; Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 76–77). Er ist ganz bei sich und unteilbar (frg. 11; ibid. 138–139). Er schafft nicht, ist „untätig und frei von allen Werken" (frg. 12; ibid. 138–41). Er ist feststehend (ἑστώς), seine στάσις entspricht der Unbewegtheit (ἠρεμία) des ersten Gottes im Mythos (frg. 15; ibid. 140–43). Ihm wird dennoch, weil er Ursache aller Bewegung des zweiten Gottes ist, eine ihm natürlich verbundene Bewegung (κίνησις σύμφυτος) zugeschrieben, wie auch für den Mythos formuliert werden könnte.

6 Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 5: 30–32.

978-90-04-44481-5

und bringt den „Vater“ und den „Anfang von allem“ hervor, d.h. den Nus, zu dem er im Verhältnis von Vater und Sohn steht, ebenso wie der erste Gott und Nus des Numenios zu dessen zweiten Gott und Nus (frg. 21).[7] Auch der erste Gott des Mythos enthält die Ideen, wie angenommen werden muss.[8]

Dem zweiten Nus und Gott des Numenios entspricht weitgehend der Nus des Mythos. Er heißt auch Monogenes, Vater und Anfang von allem, er ist allein vom Bythos hervorgebracht, ist dem Vater „ähnlich und gleich“ und erkennt ihn allein umfassend (μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ πατρός).[9] Wie der zweite Nus des Numenios, der der δημιουργὸς ἀγαθός und „Demiurg des Werdens“ ist (frg. 16),[10] ist der Nus des Mythos als eigentlicher Demiurg anzusprechen, der durch den ganzen Mythos hindurch alles Schaffen veranlasst und das nur vermag, weil er Erkenntnis des Vaters hat. Der Nus des Mythos ist, wie wir im Einzelnen noch sehen werden, Demiurg in einem umfassenden Sinne auf mehreren Ebenen des mythischen Geschehens: Er ist Demiurg der gesamten Äonenschaft, vermittelt durch den von ihm hervorgebrachten Logos, den „Vater aller künftigen Dinge nach ihm“ (*Haer.* 1.1.1). Sodann ist er Demiurg, insofern er den Äonen ihre endgültige Gestaltung bringt, vermittelt durch den von ihm hervorgebrachten Christos (*Haer.* 1.2.5). Er ist Demiurg, insofern er aus den Leiden der Enthymesis/Achamoth die unkörperlichen Materialien der Welt formt, vermittelt durch den Soter (*Haer.* 1.4.5). Schließlich ist er Demiurg, insofern er dem demiurgischen Hersteller der Welt das Vorbild liefert, vermittelt durch den Soter oder die Achamoth (*Haer.* 1.5.1, 1.5.3).

Der zweite Nus des Numenios ist διττός (frg. 16). Ihm wird die bekannte Zweiteilung in einen zweiten und dritten Gott zugeschrieben, die aber

---

7 Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 142–43.

8 In der Parallelüberlieferung bei Epiphanius heißt es wörtlich, *Pan.* 31.5.3 ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα, scil. ὁ Αὐτοπάτωρ (Bergermann/Collatz/Holl 10/1: 390). Dass der Vorvater/Bythos die Ideen in sich hat, ist auch zu erschließen aus Hippolyt, *Haer.* 6.29.5: „Weil er zeugungsfähig (γόνιμος) war, schien es ihm gut, das Schönste und Vollkommenste, das er in sich hatte (ὃ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ), zu erzeugen …“ (Marcovich 25: 238). Entsprechend heißt es bei Irenaeus, *Haer.* (1.1.1), der Bythos gedachte „aus sich“ (ἀφ᾽ ἑαυτοῦ) den Anfang von allem hervorzubringen.

9 Rousseau/Doutreleau 264: 29–30. Das entspricht der Charakterisierung des zweiten Gottes und Nus des Numenios: Dieser ist Sohn und Nachahmer des ersten Gottes. Er blickt auf den ersten und ist als dessen Abbild wegen der Teilhabe am ersten gut. Er ist Demiurg des Werdens so, wie der erste Gott Demiurg des Seins ist (frg. 16; Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 5: 30–32, 265–69: Er schafft seine eigene Idee, Gestalt, d.h. ein „Abbild der Substanz des ersten Gottes und damit wohl auch der von diesem hervorgebrachten Ideen“). Als Demiurg des Kosmos wendet er sich der Materie zu und eint sie, die chaotisch bewegt ist und einen begehrlichen Charakter hat, wird aber von ihr gespalten (frg. 11; Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 138–39, 467–82).

10 Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 5: 30–32.

dennoch eins seien (frg. 11).[11] Eine solche Zweiteilung einer prinzipiell eins seienden Gottheit findet sich strukturell auch im valentinianischen Mythos, allerdings in noch stärkerer Differenzierung: Der eins seiende zweite/dritte Nus und Gott des Numenios entspricht der Äonenschaft nach dem Bythos insgesamt. Die Einheit dieser gesamten göttlichen Wesenheit wird dadurch gewährleistet, dass alle Äonen hervorgebracht sind (im Unterschied zum ungezeugten Vorvater/Bythos), die charakteristische Zweiteilung dadurch, dass nur der Nus Erkenntnis des Vorvaters hat, die übrigen Äonen vom Logos an diese lediglich ersehnen – die Quelle der künftigen Entwicklung.

Zum dritten Nus und Gott des Numenios[12] ist daher strukturelles Pendant die gesamte, dem mythischen Nus nachgeordnete Äonenschaft vom Logos bis zur Sophia. Zwar ist die Ursache der Zweiteilung in beiden Systemen verschieden. Es gibt im Mythos noch gar keine Materie, von der die zweite/dritte Gottheit gespalten werden könnte, wie es für Numenios gilt. Zudem weicht mit dem „Fall" der Sophia als dem letzten der (nach dem Nus) nachgeordneten Äonen das mythische Geschehen grundsätzlich von dem Modell eines platonischen Systems ab. Dennoch sind gewisse strukturelle Parallelen nicht zu übersehen. Sophia hat, darin dem numenianischen dritten Gott ähnlich, einen leidenschaftlich verlangenden Charakter. Sie ist nicht Weltschöpfer, aber sie wird mit ihrem πάθος und dessen Folgen der Anlass zur Weltwerdung, und auch die übrigen nachgeordneten Äonen sind von der Gefahr, einem solchen Pathos zu erliegen, nicht frei.[13]

Daher muss man schließen: Wie der zweite und dritte numenianische Gott als „vernünftige, zur Ideenschau begabte Weltseele" fungieren,[14] so ist auch die vom Bythos ausgegangene Äonenschaft im Mythos nach dem Modell

11 Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 138–39, 474–76 und Baltes, „Numenios von Apamea," 19–29.

12 Der dritte Gott des Numenios ist ja jener, der sich der Materie zuwendet und sie eint, von ihr aber, die einen begehrlichen Charakter und eine eigene, alogische Seele hat (vgl. frg. 52; Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 4: 164–73), gespalten wird. Nach ihr hat sich der zweite Gott des Numenios verlangend ausgestreckt (ἐπορεξάμενος frg. 11; Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 138–39), dadurch sein Nus-Sein vergessend und die Spaltung hervorrufend. Vgl. auch frg. 18.12–13: Der zweite Gott empfängt, im Bild des Steuermannes, sein denkend-kritisches Vermögen von der Schau des ersten Gottes, sein Hingerissen-Sein (ὁρμητικόν) vom Begehren (der Materie).

13 Vgl. ihr nur „irgendwie ruhiges" Sehnen nach Gotteserkenntnis (Irenaeus, *Haer.* 1.2.1, 1.2.5).

14 So Pietsch in Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 475. Etwas anders sieht es Baltes (ibid. 476), der den dritten Gott und Demiurgen mit der Weltseele gleichsetzt, insofern dieser den rationalen Teil der Seele ausmacht (so auch in „Numenios von Apamea," 29). Von einer Gleichsetzung der zweiten Stufe der Gottheit mit der Weltseele sprach schon Krämer, *Geistmetaphysik*, 72 und nach ihm andere. Krämer weist in diesem Zusammenhang auch auf die Valentinianer hin, die ihren psychischen Weltschöpfer

978-90-04-41481-5

der platonischen Weltseele konzipiert, jener mittleren Substanz, Brücke und Vermittlung zwischen der Wirklichkeit der intelligiblen Dinge und der der körperlichen.[15] Denn jenen Übergang von der Welt des Seienden zu der des Körperlichen bilden auch im Mythos die in absteigender Reihenfolge qualitätsgeminderten Äonen.[16] Sie sind als Teilaspekte des Nus anzusehen, worauf ihre Namen hinweisen.[17] Die Struktur der Lehre vom Göttlichen entspricht sich also bei Numenios und im valentinianischen Mythos auf folgende Weise:

---

mit der Weltseele identifiziert hätten. Die von ihm angegebene Stelle bei Hippolyt, *Haer.* 6.33.37 ist aber nicht zu verifizieren.

15 Vgl. Platon, *Tim.* 35 a 1–6 (Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 4: 48–51, 267–68). Nach der berühmten Aussage des Timaios (35 a 1–4) ist sie „Einheit und Vielheit", „geteilt und ungeteilt" zugleich. „Die Seele im eigentlichen Sinne ist die vernunftbegabte Seele. Diese ist eine in die Welt wirkende, die Welt aber transzendierende göttliche Wesenheit." (Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 6.1: 189–90). Sie ist das Früheste von allem, was entsteht, hat also ontologische Priorität gegenüber allem Entstandenen. Sie ist nach Zahlen und Maßen gegliedert (Apuleius, *Dogm. Plat.* 1.9.199; Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 6.1: 32–33, 190–94). Vgl. dazu grundsätzlich Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 6.1, besonders 32–83. Das alles trifft auch auf die Äonenschaft insgesamt nach dem Bythos zu.

16 Zwar könnte ihre hohe Differenzierung in Tetras, Ogdoas, Zehnheit und Zwölfheit (Irenaeus, *Haer.* 1.1.1–2) gegen ein Vorbild im platonischen Seelenbegriff sprechen, aber das trifft wohl nicht zu. Denn schon im Mittelplatonismus besteht die Tendenz, die Weltseele in sich weiter zu differenzieren, weil die nicht ausreichende Abgrenzung und Trennschärfe von Intellekt- und Ideenbereich einerseits und Weltseele andrerseits als Problem gesehen wird (dazu Pietsch in Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 471–72 mit Verweis auf Alkinoos/Albinos). Insofern kann durchaus der zweite/dritte Gott des Numenios strukturell mit den 28 Äonen nach dem Bythos verglichen werden.

17 Meist werden die 28 Äonen des Pleromas nach dem Bythos dagegen als Ideen verstanden (so spätestens seit Krämer, *Geistmetaphysik*, 242–43), was nicht einleuchtet. Vielmehr muss der Bythos die Ideen enthalten. Denn weder bringt erst der Nus die Ideen hervor, sondern er durchdenkt sie, die er im Vorvater erkennt, noch trifft das auf den vom Nus erzeugten Logos zu, den „Vater alles dessen, was nach ihm sein wird" (*Haer.* 1.1.1), der keine Kenntnis des Vorvaters hat. Weder deuten die Namen der Äonen auf Ideen hin, noch ist ihr syzygienhafter Paarcharakter damit in Verbindung zu bringen. Vor allem passt es nicht zu Ideen, dass eine von ihnen fällt und an die Grenze der Auflösung kommt (*Haer.* 1.2.2) und alle andern zumindest in der Gefahr stehen, das Gleiche zu tun (*Haer.* 1.2.2, 1.2.5, 2.17.7). Ideen sind dagegen als Gedanken Gottes ewig, in sich vollendet und unwandelbar (so die Lehre der meisten Mittelplatoniker, formuliert nach Alkinoos/Albinos, *Epit.* 9, 163,14–164,6; Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 5: 20–23). Ein Fall kann von ihnen nicht angenommen werden. Die starke Vervielfältigung der Äonen, d.h. die Zerdehnung der Weltseele, dient wohl am ehesten dazu, den Abstand der Sophia vom erkennenden Nus zu verdeutlichen und damit die Möglichkeit ihres Falls zu erklären. Eine Funktion im Geschehen des Mythos haben die einzelnen Äonen nicht. Ihre deszendierende Vielfalt ist eher eine Art Lösungsversuch für das schon in mittelplatonischen Systemen anzutreffende Problem der Abgrenzung der Bereiche von Intellektgott und weltschaffender Geistseele.

	Mythos	**Numenios**
	Bythos	1. Gott/Nus
	Nus	2. Gott/Nus
Logos	Anthropos	*Weltseele*
10 Äonen	12 Äonen	
	mit Sophia	3. Gott/Nus
	Kenoma	Kosmos

Allerdings fällt nun auf dem Hintergrund dieser strukturellen Ähnlichkeit die grundsätzliche Abweichung des Mythos vom platonischen Modell besonders auf: Sophia, jener unterste Teil der mythischen „Weltseele", gerät in ein irreversibles Pathos, weil sie den Vorvater/Bythos erkennen und gleiche Gemeinschaft mit ihm haben will wie der Nus. Sophia fällt und auch die übrigen Äonen stehen in der Gefahr des Falls (*Haer.* 1.2.2, 1.2.5). Das ist gänzlich unplatonisch, und es ist folgerichtig, dass Plotin darauf als den Gipfelpunkt der gnostischen „Unsinnigkeit" (ἀτοπία) hinweist (II 9.10.17–23 und II 9.4.1–8). Mit dem Fall der Seele ist die Grenzscheide zwischen Platonismus und valentinianischer Gnosis bezeichnet. Plotin, der die Gnostiker für Platoniker hält, kritisiert sie konsequent von diesem Punkt aus. Wir werden zu fragen haben, warum die Gnostiker hier so grundsätzlich und mit so weitreichenden Konsequenzen von ihrem platonischen Modell abwichen. Zuvor aber zu Plotins Kritik am Pathos und „Fall" der Sophia.

1.2) Plotins Kritik (in II 9) bestätigt auch im Einzelnen die vorgetragene Deutung des valentinianischen Pleromas als nach dem Modell einer platonisch-pythagoreischen[18] Prinzipienlehre aufgebauten Systems. Er wendet sich an zwei Stellen gegen die Vermehrung der überweltlichen Hypostasen durch die Gnostiker und die Einführung von Zwischenstufen zwischen die von ihm einzig anerkannten Hypostasen Eines, Geist (Nus) und Seele,[19] in II 9.1.19–40 und – im Zusammenhang der Auslegung von *Tim.* 39 e – in II 9.6.14–24. Diese Stellen werden in der Literatur durchweg als gegen Numenios gerichtet verstanden.[20] Das ist sicherlich nicht falsch, wäre aber doch in dieser Ausschließlichkeit gleich im ersten Kapitel der Schrift gegen die Gnostiker

18 Die zahlenmäßigen Gruppierungen der Äonen verweisen, wie schon mehrfach festgestellt, auf neupythagoreischen Einfluss.

19 II 9.1–19.

20 Vgl. die ausführliche Interpretation von Halfwassen, *Geist*, 34–48, mit weiteren Literaturangaben 37 Anm. 107; Tornau, *Plotin*, 395–97 Anm. 3 und 24, der die erstgenannte Stelle auch gegen die Gnostiker gerichtet sieht.

978-90-04-44481-5

merkwürdig, zumal sich Plotin gleich im Anschluss an die erstgenannte Stelle fraglos gegen die Gnostiker und ihre falsche Hypostasierung des Logos wendet (II 9.1.40–63, bes. 57–63). Es ist ganz offensichtlich auch nicht der Fall. Vielmehr wendet sich Plotin an beiden Stellen vor allem gegen die Gnosis, wie sich am valentinianischen Mythos zeigen lässt. Dass die Kritik auch auf Numenios passt, beweist die große Nähe zwischen diesem und dem Valentinianismus, was jetzt zu zeigen ist.

Plotin bestreitet in II 9.1.19–40 als absurde Vorstellung, dass in der ersten Ursprungsgottheit Potenz (δυνάμει) und Akt (ἐνεργείᾳ) zu unterscheiden seien (II 9.1.23–25), so, wie auch in der nachfolgenden Hypostase, Geist, nicht ein Nus in einer Art Ruhe (ἐν ἡσυχίᾳ τινί) von einem anderen, der „gewissermaßen in Bewegung ist" (τὸν δὲ οἷον κινούμενον) abgesondert werden dürfe (II 9.1.25–30). Das passt genau auf den valentinianischen Mythos, der ja narrativ seine Prinzipienlehre in eine Abfolge von verschiedenen Aspekten zerdehnt. Bedenkt man dieses Darstellungsprinzip des Mythos, dann ist der in „grenzenlosen Ewigkeiten" vorseiende Bythos einerseits, der andrerseits „einmal (ποτέ) gedachte", den Nus als „Anfang von allem" hervorzubringen, durchaus als potentieller und aktualer Aspekt in der einen absoluten Gottheit anzusprechen. Das ποτέ meint ja in der Redeweise des Mythos keinen zeitlichen Hervorgang des Nus aus dem Bythos, sondern markiert in Absetzung von den „grenzenlosen Ewigkeiten" den Unterschied von Potenz und Akt. Paralleles gilt auch von der nachfolgenden Hypostase Geist/Nus. Deren von Plotin kritisierte Unterteilung zwischen einem Nus in Ruhe und einem in Bewegung entspricht durchaus dem Nus des Mythos, insofern dieser einerseits den Vater gleichsam „in Ruhe" erkennt (ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ πατρός), andrerseits „gewahr wird" (αἰσθόμενον), wozu er hervorgebracht ist und seinerseits Logos und Zoe hervorbringt.[21] Plotin kritisiert das, weil für ihn das Denken des Nus ein einziger zugreifender Akt ist, der nicht „ohne Bewusstsein" (οὐκ ἀναίσθητος, II 9.1.35–36) – man bemerke die Übereinstimmung der Wortwahl – seiner Wirksamkeiten (ἐνεργημάτων) ist.

In enger Beziehung dazu steht die genannte zweite Stelle im 6. Kapitel von II 9. Plotin stellt dort zunächst fest, dass die Gnostiker ihre Lehre im Wesentlichen von Platon hernähmen, aber auch davon abweichende Neuerungen einführten (καινοτομοῦσιν), die nicht der Wahrheit entsprächen (II 9.6.10–12). Er demonstriert das an der Auslegung der viel diskutierten

21 Rousseau/Doutreleau 264: 30–31. Dass dieses Hervorbringen des mythischen Nus mit Plotins Nus „in Bewegung" gemeint ist, geht auch aus seiner zusätzlichen Frage hervor: „Was soll denn Ruhe des Nus und was Bewegung und (Her)vorbringen (προφορά) sein oder was Untätigkeit (des einen) und Tätigkeit des anderen?" (II 9.1.27–29).

Aussage von *Tim.* 39 e, wonach der Schöpfer des Alls plante (διενοήθη), dass die Welt ebenso viele Arten von Wesen haben müsse, wie der Geist (νοῦς) rationale Formen (ἰδέας) in dem Lebewesen, das ist (ὃ ἔστι ζῷον), erblickte (καθορᾷ). Die Gnostiker – es ist durchaus wahrscheinlich, dass sie, wie Numenios und Plotin, die berühmte Stelle kannten und nutzten – entnehmen daraus nach Plotin eine Vierstufung des Intelligiblen: das Seiende, den Geist, einen davon verschiedenen Demiurgen (δημιουργὸς ἄλλος), die Seele (II 9.6.14–15). Sie unterscheiden nach Plotin entsprechend der Timaios-Stelle einen Gott in Ruhe (ἐν ἡσυχίᾳ), der alles Seiende in sich enthält, sodann einen von ihm verschiedenen Geist, der „schaut" (θεωροῦντα), darauf den, der plant (διανοούμενον) – häufig sei bei ihnen statt des Planenden auch die Seele demiurgisch tätig (II 9.6.19–22).

Das lässt sich auf den valentinianischen Mythos zunächst gut beziehen: Der Gott in Ruhe, der alles Seiende in sich enthält, ist wieder der Bythos wie schon in II 9.1.26–27. Der Geist, der schaut (θεωροῦντα), ist der die Größe des Vaters erfassende und erkennende Nus des Mythos (in *Haer.* 1.2.1 wird gleichlautend berichtet, der Nus erfreue sich der Schau des Vaters, ἐτέρπετο θεωρῶν τὸν πατέρα).[22] So weit gut. Aber wer ist der Geist, der plant? Der Mythos kennt auch ihn, insofern es im Folgenden bei Irenaeus (*Haer.* 1.2.1) heißt, dass der Nus „plante" (διενοεῖτο), auch den übrigen Äonen die Größe des Vaters mitzuteilen. Dieses „Planen" geht allerdings anders aus als im Platonismus, wie wir gleich sehen werden. Denn hier setzt die „abweichende Neuerung" der Valentinianer ein, die Plotin beklagt. Dazu gleich. Vorher noch zur vierten Stufe im Intelligiblen: Wer ist mit der demiurgisch tätigen Seele (II 9.6.22) gemeint? Dieser Formulierung Plotins liegt seine häufige Identifizierung von Sophia, d.h. zweiter Sophia/Achamoth und Seele zugrunde. Gemeint ist die von Christus (er wird vom Nus hervorgebracht) gestaltete, ehemals seelische und dann nach dem Eingreifen des Soters pneumatisch gewordene (*Haer.* 1.4.1, 1.4.5) und dadurch gleichsam zur Weltschöpfung befähigte Achamoth, die ihren psychischen Sohn, den herstellenden Demiurgen, anleitet und dieses wiederum nur vermag, weil sie vom Soter unterstützt wurde (*Haer.* 1.5.1, 1.5.3). Plotin vermengt also polemisch bei seiner Identifizierung von Sophia/Achamoth und Seele verschiedene Stadien des Mythos und kann insofern in II 9.6.22 – verzerrend – von einer „demiurgisch tätigen Seele" sprechen: Der herstellende und ausdrücklich so genannte Demiurg des Mythos ist zwar tatsächlich psychisch wie ehemals seine Mutter Achamoth auch,[23] aber er kann nur demiurgisch wirken, weil er von seiner pneumatisch gewordenen Mutter

22 Rousseau/Doutreleau 264: 36.

23 Man vergleiche die ihr zugeschriebene ἐπιστροφή (Irenaeus, *Haer.* 1.4.1 [Rousseau/Doutreleau 264: 66]), ein charakteristisches Kennzeichen des Psychischen.

978-90-04-41481-5

bzw. vom Soter (*Haer.* 1.5.1, 1.5.3) und das heißt letztlich: vom Christos/Nus angeleitet wurde. Im ursächlichen Sinne ist nicht der psychische Demiurg der, der demiurgisch wirkt, sondern der Soter/Christos/Nus. Plotin hat die extrem zerdehnte Redeweise des Mythos, bei der jeder einzelne Handlungsaspekt mit gesonderten Personennamen verbunden wird, zwar durchaus durchschaut, nutzt sie aber im polemischen Sinn zu Identifizierungen, die den Sinn des Mythos verkehren. – Damit scheint mir durch Plotin bestätigt zu sein, wovon wir ausgingen: Dass die Struktur des valentinianischen intelligiblen Pleromas einer mittelplatonischen Lehre von einer zweistufigen Gottheit nachgebildet ist. Wir kommen jetzt zu den „abweichenden Neuerungen", die schon hier einsetzen. Ich schicke als These voraus: Es sind Neuerungen, die darin begründet sind, dass hier Christen das platonische Modell nutzen, um ihre Überzeugung von der Rettung allein durch Christus durchdacht auszusagen.

1.3) Die abweichenden Neuerungen also: Der „Fall" der Seele[24] kommt nicht von ungefähr. Der „planende" Nus, der den übrigen Äonen die Größe des Vaters und damit Gemeinschaft mit ihm mitteilen will, wird vom Bythos durch seine ihm zugeordnete Syzygos, jetzt Sige genannt, zurückgehalten (*Haer.* 1.2.1). Dadurch bleiben die Äonen in ihrem instabilen Zustand. Sie sehnen sich lediglich „in einer Art Ruhe" (ἡσυχῇ πως) danach, den Vater zu erkennen, was letztlich zum „Fall", zum pathologisch erzwungenen Versuch der Erkenntnisgewinnung durch die Sophia führt. Das ist eine grundsätzliche Abweichung des Mythos vom platonischen Modell, die nicht nur den weiteren Handlungsverlauf, sondern vor allem auch das Konzept vom Wesen demiurgischen Wirkens vollständig ändert. Der planende (διανοούμενος) 3. Gott und Nus des Numenios wandte sich demgegenüber der Materie zu, einte sie in dieser Weltzuwendung. Er schafft den Kosmos und kann dann sogar in dieser weltzugewandten demiurgischen Tätigkeit mit dem Kosmos identifiziert werden (frg. 21),[25] weil der Gestalter mit der gestalteten Welt zusammenfällt und diese nur, insofern sie gestaltet ist, ein „sichtbarer Gott" ist.[26] Dieser planende und weltzugewandte Gott kann und muss sich aber immer wieder periodisch sich selbst, d.h. dem 2. Gott und Nus bzw. dem Ideenkosmos, dem weltfreien 1. Nus, zuwenden (frg. 12),[27] um von da her seine Inspiration zu bekommen.

24 Wir können vom Pathos der Sophia als vom Fall der Seele reden, weil die dem Bythos nachgeordnete Äonenschaft mit der Sophia als ihrem letzten Glied, wie oben S. 276–77 gezeigt, die Funktion der Weltseele ausübt.

25 Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 142.

26 Dazu Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 479 und etwas anders Halfwassen, *Geist*, 41–42.

27 Dörrie, Baltes und Pietsch, *Platonismus*, 7.1: 138–41. Vgl. das numenianische Bild vom Steuermann (frg. 18 und 19).

Demiurgisches Wirken ist für den Platoniker Numenios ein Aus-sich-Wirken des intelligiblen Seins, ein Wirken aus nicht zu hindernder Notwendigkeit. Der Kosmos muss entstehen, weil der Ideenkosmos ist.[28] Eben das trifft für den Mythos nicht zu. Sophia fällt, d.h. der unterste Teil der nach dem Modell der Weltseele konzipierten Äonenschaft ist nicht zur Rückwendung zu dem sie belebenden Ideenkosmos fähig, so dass nur ein völlig handlungsunfähiges Restwesen, die so genannte Enthymesis/Achamoth, übrig bleibt, das ganz auf Hilfe angewiesen ist (*Haer.* 1.4.1, 1.2.5).[29] Den Konsequenzen wenden wir uns jetzt zu.

2 Die Folgen der gnostischen „Neuerungen": Der Fall, seine Begründung und seine Aufhebung durch demiurgisches Wirken (nach *Haer.* 1.1–8)

Der Fall der Sophia bedingt jetzt einen völlig anderen Verlauf des Mythos als es einer platonischen Weltentstehungslehre entspricht. Wir sahen schon: Der Fall entsteht nicht infolge der Zuwendung zur Materie, sondern erfolgt aus unbefriedeter Sehnsucht nach Gotteserkenntnis, und in der Gefahr zu fallen sind auch die übrigen Äonen, die nur „irgendwie ruhig" nach Erkenntnis streben. Dennoch bleibt auch in der gnostischen Konzeption das Ziel das gleiche wie im Platonismus: Angestrebt wird die erkennende Vereinigung mit Gott. Notwendig ist die Rückwendung, die vollendete ἐπιστροφή (*Haer.* 1.4.2 u.ö.) zu Gott. Viel später ist von Proklos die Triade μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή als Strukturprinzip des Geistes entwickelt worden. Diese Denkfigur liegt als Prinzip des Kreislaufs des Seins nicht nur schon Plotins Denken,[30] sondern auch der gnostischen Theorie zugrunde. Aber eben mit dem entscheidenden und bewussten Unterschied, dass damit kein in sich notwendig selbsttätiger Kreislauf bezeichnet wird. Der Fall und dann die Rettung und Rückführung durch den vom Nus hervorgebrachten Christus ist als Versuch von Christen zu

28 Plotin kann später sogar deswegen auf die Figur des Demiurgen verzichten. Dazu Tornau, *Plotin*, 23–26.

29 Anders Thomassen, *Spiritual Seed*. Auch er hebt die zentrale Bedeutung des Falls (angemessen spricht er von „the rupture") in beiden Systemtypen des Valentinianismus hervor. Zutreffend sagt er: „The passion of Sophia is not an individual caprice"; aber ist es auch richtig fortzufahren: „but describes a structural necessity arising from the lack of mediation between the initial terms of the system", d.h. den Begriffen von Einheit und Vielheit? Ich bezweifle das. Der Fall der Seele bedeutet mehr als „the unavoidable outcome of the theoretical impossibility of mediating oneness and plurality" (ibid. 200). Vgl. auch ibid. 249, 269–314.

30 Dazu Beierwaltes, *Proklos*, 143–53.

978-90-04-41481-5

interpretieren, die geglaubte Rettung durch Christus denkend theoretisch zu begründen: Wenn Christus rettete, und nur er, dann musste ein zu Rettendes angesetzt werden. Der Fall der Weltseele musste konzipiert werden. Bei diesem Denkansatz handelt es sich um einen ersten Versuch einer theoretisch begründeten Christologie, bei der der Platonismus als Modell genutzt wurde. Das ist als Denkversuch ernst zu nehmen – und gegebenenfalls zu kritisieren. Das gnostisch-valentinianische Konzept ist aber nicht als „von Sehnsüchten aus nicht mehr nur rationalen Quellen beflügelt" zu verstehen, es ist nicht von der Hoffnung auf ein „Heil in einer besseren Welt, auf einer ‚neuen Erde'" initiiert,[31] und darin wird auch nicht Erlösung durch „religiöse Offenbarung" gelehrt, weil „die Transzendenz in den gnostischen Systemen" als „unbekannter Gott" erscheint.[32] Urteile dieser Art stammen von hochverdienten Interpreten des Platonismus und insbesondere Plotins, die – allzu verständlich – der Klarheit von Plotins Denken anhängen und die Motive gnostischen Redens schon so, wie sie herkömmlich bestimmt werden, zu kennen meinen (Erlösungssehnsucht, unbekannter, fremder Gott, Offenbarungsgläubigkeit). Das muss aber nicht ausreichend sein. Es ist eher angebracht, die Valentinianer als Denker, als christliche Denker, zu verstehen und dann, wenn nötig, zu kritisieren. Plotin zumindest hat das getan. Es ist kaum anzunehmen, dass er verschwommenen Erlösungs- und Offenbarungspredigern eine Widerlegung – die einzige, die er verfasste, – gewidmet hätte. Dass er den gnostischen Fall der Seele in den Mittelpunkt seiner Kritik rückt, zeigt, dass er genau den Punkt sah, an dem die Gnostiker sein System aufbrachen. Und es war ein kritischer Punkt auch für ihn, der von der Gefährdung der Seele, auch ihrem „Fallen" durchaus wusste, wie aus der präzisen Zusammenfassung seiner Seelenlehre, die er der Widerlegung der Gnostiker voranstellt, hervorgeht.[33]

2.1 *Begründung und Aufhebung des Falls*

Der Fall ist im valentinianischen Mythos von seiner Aufhebung her konzipiert. Der letzte und „jüngste" Äon, Sophia, „erleidet ein Unheil" (ἔπαθε πάθος), weil sie ohne die Verbindung mit ihrem Syzygos[34] nach Erkenntnis des Vaters

31 So Alt, *Philosophie*, 64–66.

32 So Halfwassen, *Geist*, 47.

33 II 9.2.4–18; vgl. auch IV 8.1.1–11; V 1.1.1–22; VI 9.11.36–43 und Beierwaltes, *Plotin*, 244–46, 248–52.

34 Die Äonen sind jeweils in Syzygien verfasst. Dabei bezeichnen die weiblichen Syzygienpartner die Wirkungen (ἐνέργειαι) der jeweils männlichen Partner. Das ist zu erschließen aus Irenaeus, *Haer.* 1.17.1, wo als valentinianische Lehre genannt wird, dass die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft, mit ihren „Wirkungen" (ἐνέργειαι) Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, Abbild der oberen Ogdoas seien. Parallel dazu scheinen

sucht (τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ πατρός) und seine Größe erfassen will (*Haer.* 1.2.2).[35] Als Begründung dafür wird τόλμη, vorwitzige Selbstverkennung und Selbstüberhebung, angegeben: Sie begibt sich auf ihre leidenschaftliche Suche, „weil sie mit dem vollkommenen Vater nicht die gleiche Gemeinschaft hatte wie der Nus."[36] Sie muss scheitern, denn zum Vater/Bythos führt von ihr allein aus keine Spur, er ist τὸ ἀνεξιχνίαστον (*Haer.* 1.2.2). Das Pathos der Sophia betrifft nicht sie allein, sondern setzt potentiell schon bei den Äonen „um Nus und Aletheia", d.h. nach Nus und Aletheia ein (*Haer.* 1.2.2), denn auch sie sehnen sich nach Erkenntnis des Vaters,[37] auch sie können fallen. Es ist also nicht, wie häufig behauptet, das Böse an sich, das den Fall der Seele verursacht, auch nicht, wie bei Numenios und bei Plotin, eine Affizierung durch die Materie oder ein Herabgezogen-Werden, weil die Seele „dem Leib des Alls an seinem Teile Besitz zu ergreifen gewährt" (II 9.2.12–13). Vielmehr ist Ursache des Falls ein allen Äonen eingewurzeltes Verlangen nach einer ihrem So-Sein angemessenen Erkenntnis ihres Ursprungs, ein Verlangen nach Rückwendung (ἐπιστροφή), das noch nicht befriedigend erfüllt ist.[38] Der Fall ist damit nicht schlechthin als Sünde qualifiziert.[39] Er erwächst aus dem unbändigen, den

bei den Syzygienpaaren die weiblichen Namen die Wirkkraft der mit den männlichen Namen gegebenen göttlichen Wesenheit zu bezeichnen. An anderer Stelle (*Haer.* 1.12.1) werden die weiblichen Partner auch als διαθέσεις καὶ δυνάμεις, Darstellungen des Inhalts oder Potentials der jeweils männlichen Partner umschrieben. Sophia jedenfalls handelt an unserer Stelle nicht „weise", gegen die Wirkkraft, die sie gegenüber ihrem männlichen Partner haben sollte. Vgl. ähnlich zur Bedeutung von Syzygos auch Clemens Alexandrinus, *Exc.* 32.1.

35 Rousseau/Doutreleau 264: 39. Sie handelt also nicht wie die Äonen Logos und Anthropos, die nur gemeinsam mit ihren Partnern, ἐν συζυγίᾳ, handeln, wenn sie weitere Äonen hervorbringen (*Haer.* 1.1.2). Das wird bei der Aufhebung des Falls wichtig werden (vgl. 1.2.5).

36 Auch Plotin nennt Übermut (τόλμα) und den „Willen, sich selbst zu gehören" (τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι) als Gründe für den Abstieg der Seele in die Körperwelt (V 1.1.1–11 [Harder 211a: 208–37]; vgl. IV 8.8.1–23; Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 6.2: 32–35), und ähnlich scheint es auch schon Numenios angenommen zu haben. Aber es ist im valentinianischen Mythos eben nicht die Körperwelt, die die Seele „ihr eigenes Wesen vergessen" lässt (V 1.1.2), sondern der Versuch, aus sich selbst und eigenständig, das gesteckte Ziel, Gotteserkenntnis, zu erlangen. Dadurch wird das Motiv, sich selbst gehören zu wollen, noch weit stärker als eigentliche Ursache des Falls betont. Vgl. eine aufschlussreiche Zusammenstellung aller Begründungen des Seelenabstiegs bei Beierwaltes, *Plotin*, 244–45.

37 Vgl. den πόθος ζητήσεως, den die Verweigerung der Erkenntnismitteilung an die Äonen durch die Sige hervorrufen sollte (*Haer.* 1.2.1). Auch für die Äonen nach dem Nus insgesamt wird ein gewisser Eigenwille angedeutet, wenn es heißt, dass Logos und Anthropos mit ihren Partnern „aus Eigenem" (διὰ τοῦ ἰδίου) den Vorvater hätten verherrlichen wollen und ihm deshalb weitere Hervorbringungen ἐν συζυγίᾳ hervorbrachten (*Haer.* 1.1.2).

38 Zum häufig benutzten Terminus ἐπιστροφή vgl. unten S. 288 mit Anm. 54.

39 So Beierwaltes, *Plotin*, 251, der, darin Hans Jonas folgend, den gnostischen Fall durch missbrauchte Freiheit verursacht sieht. Das ist aber nicht richtig, denn die Äonen sollen ja zur

978-90-04-44481-5

Äonen in ihrem So-Sein eingewurzelten Verlangen, ihren Ursprung zu sehen, einem Verlangen, dem sie gleichsam aus ihrer Natur her nachgehen müssen und das auch können, weil sie – als Seele – die Fähigkeit zur Eigenbewegung haben. Der Fall erfolgt also im Gegensatz zu Plotin, gerade weil sie ihren Vater nicht vergessen haben,[40] weil sie mit allen Kräften ihres „Willens sich selbst zu gehören",[41] ihrem eigentlichen Selbst und Ursprung zustreben, dabei sich überhebend. Das ist eine intelligente Begründung des Falls der Seele, die es verdient, neben der Plotins und der des Platonismus überhaupt ernst genommen zu werden. Für Plotin scheint klar: „Somit ergibt sich, dass der Grund für das gänzliche Vergessen jenes Oberen die Hochachtung vor dem Irdischen und die Missachtung ihrer selbst ist" (ὥστε συμβαίνει τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκείνου ἡ τῶνδε τιμὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία).[42] Aber ist es wirklich überzeugend, dass das „Hingerissensein von dem Anderen" oder, mit Numenios, das Affiziertsein von der Materie, die Seelen zum Vergessen ihres Ursprungs bewegt? Von der platonischen Konzeption her ist das eine notwendige Annahme. Vom gnostischen Ansatz her ergibt sich, dass eine Aufhebung des Falls entworfen werden muss, die gewährleistet, dass die Äonen zu einer ihrem nach Gott verlangenden, aber begrenztem So-Sein entsprechenden Gotteserkenntnis kommen können.

Das muss der weitere Verlauf des Mythos jetzt zeigen.[43] Die Aufhebung des Falls durch Rückführung, das Ziel des Mythos, wird in mehreren Stufen

---

Sehnsucht nach dem Vater gebracht werden, und dem kommen sie auch nach. Von einer Freiheit, die missbraucht werden könnte, ist im Mythos nicht die Rede.

40 Vgl. V 1.1.1–5 [Harder 211a: 208–9]: „Was hat denn eigentlich die Seelen ihres Vaters Gott vergessen lassen und bewirkt, dass sie, obgleich Teile aus jener Welt und gänzlich Jenem angehörig, ihr eigenes Wesen sowenig wie Jenen mehr kennen? Nun, der Ursprung des Übels war ihr Fürwitz (ἡ τόλμα), das Eingehen ins Werden, die erste Andersheit, auch der Wille, sich selbst zu gehören (τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι)." Vgl. IV 8.4. In diese Diskussion über die Gründe für den Abstieg und Fall der Seele, die schon im Mittelplatonismus und früher angelegt ist, schalten sich die Gnostiker mit ihren Argumenten ein. Plotin nimmt das ernst, insofern er sie einer Widerlegung würdigt, die von diesem Punkt ausgeht. Auch die moderne Platonismusforschung sollte das tun.

41 Vgl. V 1.1.5 (Harder 211a: 208–9).

42 V 1.1.16–18 (Harder 211a: 208–9).

43 Für Plotin ist der Weg zur Rückwendung zum Ursprung klar: Man muss sich von allem, was außen ist zurückziehen und sich ganz nach innen wenden. Man muss auch das Wissen von sich selbst auslöschen und in die Schau Jenes eintreten (VI 9.7.17–21 [Harder 211a: 192–93]). Denn: „Jener, heißt es, ist für keinen draußen, sondern ist bei allen ohne dass sie es wissen. Sie selbst sind es die aus ihm herausfliehen, oder richtiger, aus sich selbst herausfliehen." Daraus folgt: „Wer aber sich selbst kennt, der weiß auch, woher er stammt." (ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν, VI 9.7.29–34 [Harder 211a: 194–95]). Eine Rückwendung durch eine solche Wendung in das eigene Selbst ist für den Gnostiker nicht möglich. Vgl. dazu auch V 1.3.

978-90-04-41481-5

berichtet.[44] Zuerst wird die im Fallen begriffene Sophia von der das Pleroma stützenden und begrenzenden Kraft aufgehalten. Der Horos, der auch Stauros heißt (*Haer.* 1.2.4) – ein klarer Hinweis auf Christus –, wendet sie zu sich selbst (ἐπιστρέψαντα εἰς ἑαυτόν *Haer.* 1.2.2) und trennt ihr falsches Begehren, ihre Enthymesis, von ihr ab (χωρισθείσης τῆς ἐνθυμήσεως, *Haer.* 1.2.4).[45] Sie selbst verbleibt gereinigt im Pleroma. Damit ist die Geschichte aber nicht zu Ende, denn der abgetrennte und aus sich völlig lebensunfähige Teil von ihr bleibt als Zu-Rettender, eben als Enthymesis/Achamoth, bestehen. Weitere Rettungsaktionen sind also nach der ersten Rettung der Sophia nötig. Sie erfolgen durch verschiedene Gestaltungsvorgänge (μορφῶσαι μόρφωσιν, *Haer.* 1.4.1, 1.4.5),[46] aus denen insgesamt das Wesen demiurgischen Wirkens erhellt. Der grundlegende Unterschied zum Platonismus wird hier schon deutlich: Während im Platonismus der Demiurg durch die Notwendigkeit seines Wesens wirkt und sein denkendes Sein schon immer Wirken ist und damit ein Fallen des Geistes der Seele unmöglich wird,[47] weichen hier die gnostischen Valentinianer bewusst ab. Demiurgisches Wirken ist freie Neugestaltung und Zuwendung zu dem hilflos Gefallenen, das der Neuschaffung bedarf. Warum dieses Abweichen von dem platonischen Modell? Es kann kaum anders sein, als dass hier Christen die Funktion Christi als neuschaffender Demiurg zum Ausdruck bringen wollten. Wir besprechen die folgenden Rettungsvorgänge, die jeweils demiurgisch zum Sein rückführende Aktionen sind, und zwar 1.) die Gestaltung der Äonen (*Haer.* 1.2.5–6), 2.) die Gestaltung der Enthymesis/Achamoth (*Haer.* 1.4), und 3.) die Gestaltung der Welt und des Menschen (*Haer.* 1.5–6).

2.2 *Demiurgisches Wirken, 1. Teil:* Haer. *1.2.5–6*

Die – faktisch – unruhigen Äonen müssen gefestigt werden, „damit keiner von ihnen Ähnliches erlitte" wie die Sophia (*Haer.* 1.2.5). Es muss ihnen also vermittelt werden, wie sie das ihnen natürlicherweise innewohnende Verlangen nach Erkenntnis ihres Ursprungs angemessen und ihrem So-Sein entsprechend stillen können. Dafür bringt der Nus/Monogenes, der Vorsorge (προμήθεια)

44 In der Parallelfassung bei Hippolyt, *Haer.* (6.31 und 32.1–7) sind die ersten beiden Rettungsaktionen ineinander verschränkt.

45 *Haer.* 1.2.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 40); *Haer.* 1.2.4 (Rousseau/Doutreleau 264: 43).

46 *Haer.* 1.4.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 63); *Haer.* 1.4.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 73).

47 Tornau, *Plotin*, 23–26 hat schön beschrieben, wie Plotin den mittelplatonischen Demiurgen eliminieren und damit die Notwendigkeit des Wirkens des Seins noch steigern kann, weil die Seele, die rationale Formen (λόγοι) enthält, in der Schau dieser Formen, die im Geist/Sein enthalten sind, „auf selbstverständliche, unthematische Weise die sinnlich wahrnehmbare Welt" entstehen lässt (ibid. 26).

978-90-04-41481-5

des Bythos gemäß, den Christos mit dem Pneuma hervor. Dieser, ein anderer Aspekt des Nus,[48] festigt die Äonen durch grundsätzliche Belehrung. Es heißt:

„Christus lehrte sie, dass sie das Wesen der Syzygie angemessen als Erfassung des Ungewordenen erkennen könnten (τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν διδάξαι αὐτοὺς συζυγίας φύσιν ἀγεννήτου κατάληψιν γινώσκοντας ἱκανοὺς εἶναι). Er hat unter ihnen die Erfassung des Vaters bekannt gemacht, dass er nämlich unzugänglich und unfassbar und weder zu sehen noch zu hören ist außer allein durch den Monogenes. Und Ursache ihres ewigen Seins (τῆς αἰωνίου διαμονῆς) sei für sie alle das Unfassbare des Vaters, Ursache ihrer Entstehung (τῆς γενέσεως) und Gestaltung (μορφώσεως) aber sei das Fassbare (καταληπτὸν) an ihm, das ist der Sohn. Und dieses schuf (ἐδημιούργησε) in ihnen der gerade hervorgebrachte Christus" (καὶ ταῦτα μὲν ὁ ἄρτι προβληθεὶς Χριστὸς ἐν αὐτοῖς ἐδημιούργησε, *Haer.* 1.2.5).[49]

Der schwer verständliche, möglicherweise sogar nicht einwandfrei überlieferte erste Satz nimmt Bezug auf das Pathos der Sophia, die ohne ihren Syzygos handelte. So viel scheint klar: Christus lehrt die Äonen jetzt, sich auf ihr eigenes So-Sein und Paarsein zu konzentrieren, auf ihre Besonderheit also, als Syzygie Inhalt und Wirkung[50] zu sein, um so in der Besinnung auf ihr eigenes jeweiliges, wirkkräftiges Paarsein und Wirksamsein Gott als Ursprung allen Wirkens zu erfassen. Die Konzentration auf die Wirkfähigkeit ihres jeweils verschiedenen Selbst sei also, so lehrt Christus, für die Äonen die ihnen angemessene Art der Erfassung und Rückwendung zu ihrem Ursprung.[51] Abbild und Paradigma dieser Wirkkraft des Vaters aber ist der Sohn, der Monogenes und Nus. Wenn sie sich an ihn halten, der Ursache ihrer Entstehung und – durch diese Belehrung – Ursache ihrer Gestaltung ist, dann haben sie die ihnen als Äonen in ihrem jeweiligen So-Sein gemäße Gnosis des Vaters. Der πόθος ζητήσεως, der allen Äonen eigen ist (*Haer.* 1.2.1) wird damit befriedet. Sie können und müssen nicht wie der Sohn/Nus erkennen, aber sie können in einem ihrem Eigen-Sein entsprechenden Erkennen sich zu ihrem Ursprung hinwenden. Mit Recht wird abschließend festgestellt (*Haer.* 1.2.6), dass die Äonen „gleich gemacht" worden sind, nicht durch Aufhebung ihrer jeweiligen Verschiedenheit als Äonen, aber „nach Form und Einsicht" (μορφῇ καί γνώμῃ) aufgrund der durch und in Christus erworbenen Erkenntnis. Ihr „irgendwie ruhiger" (ἡσυχῇ πως) Zustand von dereinst ist aufgehoben in die „wahre Ruhe" (ἀληθινὴ ἀνάπαυσις). Sie sind

48 Allein der Christos wird, außer dem Logos (*Haer.* 1.1.1), vom Monogenes/Nus direkt hervorgebracht (*Haer.* 1.2.5).

49 Rousseau/Doutreleau 264: 44–46.

50 Zur Bedeutung von Syzygie s. oben Anm. 34.

51 Vgl. dazu Beierwaltes, *Platonismus*, 177–79.

978-90-04-44481-5

vollendet und danken. Als Ausdruck dessen bringen sie nun selbst hervor, eine gemeinsame Frucht: Jesus, der auch Soter, Christos, Logos und Alles heißt.[52]

Die Vermittlung dieses Wissens an die Äonen, das sie vollendet, wird als δημιουργεῖν durch Christus bezeichnet. Es ist ein auf Zuwendung zu dem Gefallenen gründendes Neu-Schaffen. Demiurgisches Wirken ist im Valentinianismus Hervorbringen *und* Gestalten und beruht auf freier und willentlicher Zuwendung zu dem Gefallenen und Hilflosen. Das ist ganz unplatonisch. Daher der eingangs zitierte Satz des Plotin. „Sie (die Gnostiker) sind weit davon entfernt zu wissen, wer der Demiurg ist". Wer ist aber der Demiurg? Es ist zweifellos – wie auch für Plotin selbst – der Nus, der bewegt durch den Urgrund nicht nur die erste Schöpfung der Äonen hervorbringt, sondern diese durch den von ihm hervorgebrachten Christus auch vollendet. Auch der expressis verbis „Demiurg" Genannte wird nur sein Werkzeug sein.

2.3 *Demiurgisches Wirken, 2. Teil:* Haer. *1.4.1–5*

Eine weitere gestaltende Rettungsaktion (nach der der Sophia und der der Äonen) wird „außerhalb des Pleromas" notwendig. Sie betrifft das von der Sophia abgetrennte Begehren, die in die „Räume des Schattens und der Leere" herausgeschleuderte (ἐκβεβράσθαι) Enthymesis der Sophia. Sie ist zwar als Begehren eines Äons eine „pneumatische Substanz", aber form- und gestaltlos (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος), ein ἔκτρωμα im Wortsinne (*Haer.* 1.2.4, 1.4.1).[53] Die Rettung dieses vollständig hilflosen, nicht lebensfähigen Restteiles der Sophia, jetzt bezeichnend Achamoth genannt, steht an, und sie vollzieht sich parallel zum Geschehen im Pleroma. So wie dort die Äonen zuerst hervorgebracht wurden, so erhält die Achamoth hier zunächst durch Christus eine Gestaltung zur Existenz (μόρφωσις κατ᾽ οὐσίαν). So wie dort aber der Nus zuerst gehindert wurde, den Äonen Gotteserkenntnis zu vermitteln (*Haer.* 1.2.1), so zieht sich hier der Christus nach diesem ersten Gestaltungsvorgang von ihr zurück, damit sie „ihre irrigen Leiden (πάθη) wahrnähme und sich nach dem Besseren sehne", wodurch sie zur Suche (ζήτησις) und Rückwendung (ἐπιστροφή) nach ihrem Lebendigmacher (ζωοποιήσαντα) befähigt wird (*Haer.* 1.4.1, 1.4.2).[54] So wie dort schließlich der Christus die Äonen belehrte und ihnen damit zu der

52 *Haer.* 1.2.6 (Rousseau/Doutreleau 264: 48). Ähnlich heißt es von den Äonen, dass sie alle zu Noes, Logoi, Anthropoi und Christoi würden, was wieder zeigt, dass es sich bei diesen Benennungen nicht um jeweils verschiedene Personen, sondern um Aspekte *einer* Größe handelt, hier des Nus, die auf verschiedenen Ebenen des Mythos agieren.

53 *Haer.* 1.2.4 (Rousseau/Doutreleau 264: 44); *Haer.* 1.4.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 62).

54 *Haer.* 1.4.1, 1.4.2 (Rousseau/Doutreleau 264: 64–66, 66–67). Die Fähigkeit zur ἐπιστροφή (vgl. den Begriff in 1.2.3, 1.4.1, 1.4.2, 1.4.5, 1.5.1, 1.5.4 und ἐπιστρέφειν in 1.2.2) hat die Achamoth erst, nachdem sie die μόρφωσις κατ᾽ οὐσίαν erhalten hat, also dadurch seelisch geworden ist.

978-90-04-41481-5

ihnen angemessenen und sie vollendenden Gotteserkenntnis verhalf, so erhält die Achamoth jetzt durch den von Christus gesandten Parakleten und Soter die Gestaltung durch Erkenntnis (μόρφωσις κατὰ γνῶσιν) und bringt, wie die vollendeten Äonen im Pleroma, jetzt selbst pneumatische Frucht mit den Engeln des Soters hervor (*Haer.* 1.4.5). Und schließlich nimmt sich der Soter auch des übrigbleibenden Restes, der Leiden (πάθη) der Achamoth an, die er von ihr abtrennte (χωρίσαντα), so, wie im ersten Rettungsvorgang der Horos/Stauros die Pathe der Sophia abtrennte und der Christos sich ihrer, in Gestalt der Achamoth, erbarmt hatte. Der Soter formt daraus „unkörperliche Materie", die in „Masse und Körper" eingehen kann, und zwar aus Trauer, Angst, Ratlosigkeit und Unwissenheit (λύπη, φόβος, ἀπορία, ἄγνοια) die „schlechte" Materie, aus der Rückwendung (ἐπιστροφή) die zur leidenschaftlichen Hinwendung befähigte (ἐμπαθῆ), d.h. psychische Substanz (*Haer.* 1.4.1 und 1.4.5).[55] Damit liegen, wiederum in Form eines übrigbleibenden „Restes", der der Behandlung und Sorge bedarf, die Materialien zur Weltentstehung vor. Und wiederum endet die Geschichte, wie schon oben in *Haer.* 1.2.5, mit der deklarativen Feststellung: „Und deswegen, sagen sie, habe der Soter potentiell demiurgisch gewirkt" (καὶ διὰ τοῦτο δυνάμει τὸν Σωτῆρα δεδημιουργηκέναι φάσκουσι, *Haer.* 1.4.5).[56] Die Feststellung bezieht sich auf den gesamten Vorgang der Rettung der Achamoth.

Diese kunstvoll komponierte Rettungsgeschichte bestätigt und interpretiert die erste. Bestätigt wird: Demiurg ist der Soter, der von Christus beauftragt ist, der wiederum vom allein zur Erkenntnis des Vorvaters befähigten Nus/Monogenes hervorgebracht ist.[57] Vom Soter heißt es in unserer Geschichte, dass ihm alle Macht des Vaters[58] verliehen und alles unter seine Gewalt gegeben sei, auch die Äonen, damit „in ihm alles erschaffen werde, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Gottheiten, Herrschaften" (*Haer.* 1.4.5). Mit diesem Zitat aus Kol 1:16 wird bekräftigt, dass für den christlichen Valentinianer schaffendes

55 *Haer.* 1.4.1, 1.4.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 65–66, 74).

56 Rousseau/Doutreleau 264: 74–75.

57 Diese Identifizierung des Soters mit dem eigentlichen und wahren Demiurgen wird anderweitig bestätigt. In der valentinianischen Auslegung des Johannes-Prologs (*Haer.* 1.8.5) heißt es, alle Dinge außerhalb des Pleromas seien durch den Soter gestaltet worden, ihn, der die Frucht des ganzen Pleromas sei (vgl. 1.2.6) – damit eine eindeutige Identifizierung mit dem Nus. Die Parallelüberlieferung bei Clemens Alexandrinus, *Exc.* 45.3 lautet entsprechend: „So entsteht durch das Erscheinen des Soters die Sophia (scil. die Achamoth) und das Außerhalb-des-Pleromas wird geschaffen. Denn: ‚Alles ist durch ihn geworden und ohne ihn ist nichts geworden'." (Sagnard 23: 156).

58 Damit muss wohl der Vorvater und Bythos gemeint sein. Nicht ganz deutlich ist der Bezug der im Folgenden genannten Äonen. Sind sie dem Nus untergeben oder ihm gleichgestellt? Dann wäre nur die erste Ogdoas gemeint. Auch die alte lateinische Übersetzung, die das Letztere zu meinen scheint, ist hier nicht ganz klar.

Wirken allein von Gottes Nus herkommt.[59] Zusätzlich ergibt sich: Objekt des gestaltenden Wirkens ist das aus sich Hilflose und Lebensunfähige. Es wird lebendig gemacht.[60] Der Achamoth hilft keine Wendung ins Innere, keine Konzentration auf ihr Selbst, wie es nach Plotin gefordert wäre.[61] Achamoth lebt allein aus der sich ihr zuwendenden und sie neu gestaltenden demiurgischen Kraft des Nus/Christos. Diese Aussage wird sich auch in der valentinianischen Konzeption vom Menschen auswirken, wie wir im letzten noch zu besprechenden Gestaltungs- und Rettungsvorgang sehen werden.

2.4 *Demiurgisches Wirken, 3. Teil:* Haer. *1.5–6*

Der letzte Gestaltungsvorgang betrifft die Entstehung der Welt und des Menschen. Sie steht wieder im Zeichen der – jetzt endgültigen – Rettung des Gefallenen. Sie ist nicht – platonisch – Folge des notwendigen Wirkens des ersten Gottes. Der Vorgang ist im Einzelnen bekannt (*Haer.* 1.5–6). Die Materialien für die Welt, Hylisches, Psychisches und Pneumatisches, stehen bereit. Die pneumatisch gewordene Achamoth bringt aus der psychischen Substanz den herstellenden Demiurgen hervor,[62] den „Gott und Vater und König aller Dinge". Er schafft die Welt, insofern sie psychisch und materiell ist (*Haer.* 1.5.2), dabei heimlich bewegt von seiner „Mutter" Achamoth (*Haer.* 1.5.1), die wiederum vom Soter belehrt wurde. Die Ursachenfolge ist also klar: Ausführender Demiurg und ideengebende Vernunftseele sind nicht – platonisch – eins, sondern strikt getrennt. Der Demiurg kennt die Ideen der Dinge, die er schafft, nicht. Er erhält sie über seine Mutter vom Soter und kann daher meinen, alles selbst zu schaffen (*Haer.* 1.5.3). Sein darauf gründender Ausspruch ist bekannt. Für unsern Zusammenhang ist festzuhalten: Demiurgisches Wirken geht auch hier wie in den vorhergehenden Gestaltungsvorgängen vom Nus/Christos aus. Der herstellende Demiurg hat keinen Zugang zur seienden Welt. Er wird aber dennoch nicht gänzlich abgewertet, wie das meist für die Gnosis angenommen wird, sondern begründet sogar „Gott und König" genannt. Denn er entsteht ja aus der Psyche, jener zur Hinwendung (ἐπιστροφή) zum Soter befähigten Substanz, die sich aus der ersten Gestaltung der Achamoth und ihrer dadurch erst erfolgenden ἐπιστροφή ergab (*Haer.* 1.4.1). Auch das Psychische, nicht nur

59 Darin mit dem Platonismus und auch dem Bestreiter der Gnosis, Plotin, zwar formal übereinstimmend, aber doch von ihnen geschieden, insofern dieses Wirken sich nicht notwendig und ewig aus dem Wesen des seienden Nus ergibt, sondern auf freier und willentlicher Zuwendung beruht.

60 Vgl. den „lebendig Machenden" (ζωοποιήσαντα, *Haer.* 1.4.1 [Rousseau/Doutreleau 264: 66]).

61 Vgl. oben Anm. 43.

62 Alles, was sie schafft, schafft sie „nach den Belehrungen (μαθήματα, doctrinae) des Soters" (*Haer.* 1.5.1 [Rousseau/Doutreleau 264: 76]).

978-90-04-41481-5

das Pneumatische, weist als solches Spuren des Wirkens Christi auf.[63] Nur dadurch ist es, geformt und, angeleitet von der Achamoth, zum Schaffen befähigt. Das wird sich auch in der Bewertung der Welt zeigen, die einen bestimmten Zweck in der Rückführung alles Gefallenen zu Gott hat (vgl. *Haer.* 1.6.1).[64]

Der Mensch, genauer: jeder pneumatische Mensch (und um ihn geht es), besteht aus Pneuma, Psyche und Leib.[65] Aufgabe und Ziel des Menschen ist es „zu wachsen und bereit zu werden zur Aufnahme des vollkommenen Logos" (*Haer.* 1.5.6), zur ihm gemäßen Gotteserkenntnis also, soweit das möglich ist. Das ist wieder dem platonischen Modell entnommen und entspricht der anzustrebenden ὁμοίωσις θεῷ. Während aber für den Platoniker dieses Ziel stets prinzipiell erreichbar ist, weil er ja göttliche, niemals gänzlich gefallene Seele hat und ihm der Aufstieg zur Transzendenz daher immer möglich ist,[66] ist das für den valentinianischen Gnostiker nicht so. Wegen des Falls der Seele kann er nicht in intellektueller Selbsttätigkeit das dem Menschen bestimmte Ziel erreichen kann, auch nicht aufgrund des ihm gegebenen Pneumas. Das bedeutet nun aber keineswegs, dass es – wie es christliche und platonische Gnosisgegner einst und heute gern behaupten – für den gnostischen Menschen zur Rettung genüge, wenn ihm eine göttliche Offenbarungsrede zukomme, die ihn zum „Sohn Gottes" erklärt. Das ist zu einfach und, verknüpft mit dem Vorwurf der Anmaßung und Selbstüberhebung, polemische Verzerrung.[67] Wie ist also das

63 Einen radikal bösen, vom herstellenden Demiurgen unterschiedenen Kosmokrator kennt der valentinianische Mythos auch (*Haer.* 1.5.4). Er spielt aber im mythischen Handlungsverlauf keine Rolle.

64 Die Parallelüberlieferung des Clemens Alexandrinus, *Exc.* 47.1–3 bestätigt die hierarchische Gliederung der einzelnen demiurgisch wirkenden Größen: „Erster" und „allgemeiner" Demiurg ist der Soter, als „zweite" wirkt die Sophia (gemeint ist die vom Soter gestaltete und pneumatisch gewordene Achamoth). Sie bringt drittens den „Gott, durch den sie den Himmel und die Erde gemacht hat, hervor" (d.h. den herstellenden Demiurgen). Zusätzlich heißt es, der Demiurg sei „Bild des Vaters" (d.h. des demiurgischen Nus), so, wie der psychische Christus – er wird die Menschen belehren – „Bild des Sohnes" (d.h. des Christus) sei. Auch darin kommt die keineswegs völlig abzuwertende Stellung des Demiurgen gut zum Ausdruck (Sagnard 23: 156–58).

65 Zur Entstehung im Einzelnen vgl. *Haer.* 1.5.6, 1.5.3 und 1.17.1.

66 Plotin formuliert: „Jener (der Gott, der Nus) ist für niemanden außerhalb, sondern er ist bei allen (σύνεστιν), auch wenn sie es nicht wissen" (VI 9.7.29–30 [Harder 211a: 194–95]). Und: „Jenes ist gewiss niemandem fern, und doch ist es allen fern, es ist gegenwärtig und doch nur gegenwärtig für diejenigen, die es aufnehmen können und gerüstet sind, dass sie zu ihm passen und es gleichsam anfassen und berühren können vermöge der Wesensähnlichkeit" (ὁμοιότητι, VI 9.4.24–27 [Harder 211a: 182–83]). Die große Nähe und doch grundsätzliche Verschiedenheit des platonischen und christlich-gnostischen Denkansatzes kommt hier gut zum Ausdruck.

67 Eine der eindrücklichsten polemischen Passagen in Plotins Schrift gegen die Gnostiker ist die Schilderung einer fingierten Szene, in der ein „bis dahin gedrückter, bescheidener

dem Menschen gesetzte Ziel und damit die Rettung des letzten Restes des Gefallenen zu erreichen?

Von den drei Aspekten des Menschen, Pneuma, Seele und Leib, ist keiner in seiner Eigenart vollendet. Vielmehr bedürfen alle der endgültigen Gestaltung und Formung durch den Christos, so wie das schon bei den Äonen und der Achamoth der Fall war. Das Pneuma ist unfertig (νήπιον) in diese Welt gesandt (*Haer.* 1.6.4, 1.7.5) und muss hier aufgezogen und vollendet werden (1.6.1, 1.7.5). Pneuma zu haben heißt fähig zu sein, die Botschaft des gnostischen Mythos aufnehmen zu können und, analog den von Christus belehrten Äonen, eine dem Menschen gemäße Gotteserkenntnis zu erlangen.[68] Wichtig ist, dass das Pneumatische in dieser Welt stets mit dem Psychischen zusammengespannt ist (συζυγέν) und mit ihm zusammen in diesem Leben erzogen (συμπαιδευθέν) und so gestaltet wird (μορφωθῇ, *Haer.* 1.6.1, vgl. 1.7.5).[69] Beides ist also in keinem Menschen je getrennt. Während das Pneumatische eines Menschen durch Belehrung (durch den Mythos) gestaltet und zur Gnosis vollendet wird, bedarf sein Psychisches der geistigen und sinnlichen Zucht. Deshalb ist auch die Welt geschaffen (διὸ καὶ κόσμον κατεσκευάσθαι λέγουσι, *Haer.* 1.6.1), als Erziehungsort für den Menschen, insofern er psychisch ist. Auch die Psyche ist gemäß ihrer Entstehung aus dem Fall eine zu Rettende, auch zu ihr kommt ausdrücklich der Soter (*Haer.* 1.6.1).[70] Sie ist – mit freiem Willen begabt (*Haer.* 1.6.1) –, ansprechbar auf den Soter, wie eindrücklich das Endgeschick des psychischen Demiurgen zeigt, der nach langer, unruhig strebender Unrast im Eschaton dem Soter bei dessen Parusie voller Freude entgegeneilt und sich, wie es

---

kleiner Mann" von gnostischen Predigern zu hören bekommt: „Du bist Gottes Sohn" – also der Extrakt einer gnostischen Missionspredigt, die die Hörer auf die Gabe des Pneumas aufmerksam machte. Plotin macht daraus satirisch gelungen und polemisch eine Rede, die lediglich zur allerdümmsten Selbstüberhebung und Frechheit verleitet. Für Plotin ist das ein Beispiel für gnostische αὐθάδεια, in Wahrheit eher ein Beispiel für die gnostische Predigt, die sich an die Niedrigen und „Kleinen", die sich nicht selbst helfen können, wendet (II 9.9.52–64).

68 Grundsätzlich stimmt Plotin mit den Gnostikern darin überein, dass den Menschen „von Anbeginn an bis heute" ein Streben nach Gotteserkenntnis innewohnt, auch wenn sie es vergessen haben. „Denn alles verlangt nach Jenem und strebt nach ihm aus einer Nötigung durch die Natur (φύσεως ἀνάγκῃ), gleich als ahnte es, dass es ohne jenes nicht sein könnten", so in der antignostischen Großschrift V 5.12.5–9 (Harder 213a: 96–97). Auch Sophia wie ebenfalls alle Äonen strebte und verlangte nach Gotteserkenntnis, aber im Unterschied zu Plotin bleibt ihr Streben unbefriedigt. Es kann nicht aus ihrer „Natur" durch Konzentration auf ihr Selbst und die „Wendung nach innen" erfüllt werden. Der Fall tritt ein. Der christliche Gnostiker will aussagen, dass Christus allein die der Sophia bzw. den Menschen gemäße Gotteserkenntnis vermitteln kann und tut das, indem er den platonischen Erkenntnisweg abändert. Vgl. unten Anm. 71.

69 *Haer.* 1.6.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 90–91).

70 Rousseau/Doutreleau 264: 91.

978-90-04-41481-5

ihm gebührt, belehren lässt, vergleichbar dem Hauptmann im Evangelium (*Haer.* 1.7.4). Getrennt werden Pneumatisches und Psychisches erst dereinst, wenn der gesamte pneumatische Same gestaltet und vollendet ist, und das Ende der Welt kommen kann, weil sie ihre Aufgabe als Erziehungsort des pneumatisch-psychischen Menschen erfüllt hat (*Haer.* 1.6.1, 1.7.1).[71]

Wenn man auf das enge Zusammengebundensein von Pneumatischem und Psychischem im Menschen, in jedem Menschen, achtet, nimmt das der valentinianischen Anthropologie viel von dem Anstößigen, das ihr ihre Gegner so reichlich anlasten. Irenaeus trennt Pneumatiker bekanntlich von Psychikern und behauptet, sie gehörten nach gnostischer Ansicht unterschiedlichen Menschenklassen an. Er weiß Unglaubliches von dem elitären Hochmut der Pneumatiker gegenüber den angeblich providentiell psychischen Kirchenchristen zu berichten (*Haer.* 1.6.2–4). Kirchenchristen, Psychiker, sind nach gnostischer Ansicht aber keineswegs determiniert defizitär, sie sind es nur faktisch, weil sie die richtige Belehrung, die zur Rettung führt, noch nicht erfahren haben. Sie sind gleichsam im Zustand der Achamoth, bevor ihr die Gestaltung durch den Christos zukam. Der Vergleich macht deutlich, dass es im Valentinianismus wie in aller Gnosis – Fall-bedingt – auf das rettend zugesprochene Wort ankommt,[72] was aber weder den freien Willen und die sich bemühende Anstrengung aufhebt, noch gar zur Anmaßung berechtigt.[73]

---

71 Nach Thomassen, der die soteriologischen Konzepte beider valentianischer Systemtypen A und B vergleicht, tendiert im späteren westlichen Zweig, dem Irenaeus angehört, die Hauptbetonung „towards the salvation of the psychics" (*Spiritual Seed*, 81). Ich kann das aus Irenaeus, *Haer.* 1.1–8 nicht unbedingt entnehmen, obgleich zuzugeben ist, dass das psychische Element, das jeder pneumatische Mensch hier hat, deutlich betont ist – mit Recht, denn dieses psychische Element ist es ja, was die schwierige Existenz des pneumatischen Menschen in dieser Welt ausmacht, wie auch die Platoniker wissen.

72 Ein solches für die Rettung und die Gotteserkenntnis notwendiges und ihm neu zukommendes Wort ist für Plotin ganz unsinnig, da ja eine solche Notwendigkeit den immerwährenden Zusammenhang des Ganzen leugnen würde. Wohl aber kann es sein, dass das „körperlich-seelische Mischwesen" Mensch (Tornau) von der ihm innewohnenden Seelenkraft nichts weiß. Dann gilt es, da das Seelenvermögen immer in uns und ständig aktiv ist und „wir nicht nur ein Teil der Seele, sondern die ganze Seele sind", den eigenen Aufnehmungssinn (ἀντίληψις) nach innen zu wenden (εἰς τὸ εἴσω ἐπιστρέφειν) und dorthin seine Aufmerksamkeit zu richten (V 1.12.6–20). Plotins Schrift endet mit den Worten, es gälte, „die Fähigkeit der Seele zum Aufnehmen rein zu bewahren und bereit, die Töne von oben zu hören." Wie nahe und doch wie charakteristisch unterschieden die Denkwege des Platonismus und der Gnosis sind! Zum Erkenntnisweg Plotins vgl. sehr klar Tornau, *Plotin*, 36–42.

73 Plotin klagt in seiner Schrift gegen die Gnostiker charakteristischerweise nicht über ein ethisches Versagen der Gnostiker. Zwar beklagt er ihre Anmaßung, aber sie bezieht sich nicht auf ein Fehlverhalten, sondern auf den Glauben der Gnostiker, von Gottes Pronoia beschenkte Pneumatiker zu sein. Er tadelt im Übrigen ihre Weltverachtung, aber auch

978-90-04-41481-5

2.5 *Ergebnis: Das Wesen des demiurgischen Wirkens*

Zunächst: Demiurg im ursächlichen Sinn ist der Nus mit seinen Aspekten Horos/Stauros und Christos sowie im außerpleromatischen Bereich Soter und Logos. Alles herstellende Schaffen, was sich aus dessen demiurgischen Wirken ergibt, das der Achamoth und des herstellenden Demiurgen, wird durch den Nus/Christos/Soter ursächlich ermöglicht. Das ist dem Platonismus formal noch kongruent. Aber im Unterschied dazu fällt das Wirken des Demiurgen nicht notwendig mit seinem Sein zusammen, der Gott wirkt nicht, weil er ist, sondern im Mythos muss demiurgisches Wirken als willentlich aus freier Zuwendung Gottes kommend verstanden werden.[74] Von einem notwendigen Wirken kann spätestens nach dem Fall nicht mehr gesprochen werden. Wenn es daher im Mythos heißt, dass der Bythos „einmal gedachte" (ποτὲ ἐννοηθῆναι), den Nus als „einen Anfang von allem" aus sich hervorzubringen (*Haer.* 1.1.1), dann muss das schon hier als eine willentliche Setzung verstanden werden. Die Weltwerdung erfolgt im Zuge der Rettung des Gefallenen. Die Welt ist nicht naturhafte Auswirkung des göttlichen Seins, sondern gestalteter Raum zur Rückführung des Gefallenen.[75] Auch die Materie entsteht erst und wird gestaltet, um die Nachwirkungen des Falls, die Leiden der Achamoth, in eine Form zu bringen. Demiurgisches Wirken ist vor allem erlösendes Wirken zur Rettung aus der Selbstbezogenheit des sich vom Ursprung freiwillig/notwendig Entfernenden, demonstriert an der Sophia. Die gnostische Konzeption bedient sich des platonischen Modells, um in ihrem Rahmen und sozusagen in ihrem „Stoff" die eigene theologische und soteriologisch-christologische Aussage zu machen.[76] Dabei wird viel übernommen. Grundzüge der Struktur

---

dies nur, weil sie ihrer Überzeugung gemäß die Welt nicht als Hinweis auf Gott betrachten können (II 9.16).

74 Das bestätigt Plotin, wenn er in der zur antignostischen Großschrift gehörigen Enneade V 8.12.20–22 diejenigen (wahrscheinlich Gnostiker) im Unrecht sieht, die behaupten, die Welt könne vergehen, solange ihr Vorbild, das geistig Erkennbare ist und beharrt, und sie könne so entstehen, als wenn ihr Schöpfer einmal den Entschluss gefasst hätte, sie zu erschaffen (ὡς ποτὲ βουλευσαμένου τοῦ ποιοῦντος ποιεῖν). Der Zusammenhang dieser gesamten Stelle macht eindrücklich den Unterschied zwischen beiden Positionen klar.

75 Vgl. so auch schön Thomassen in der Auslegung des Tractatus Tripartitus (*Spiritual Seed*, 55).

76 Der Modellcharakter des Platonismus für die Ausbildung des gnostischen Systems gilt m.E. in einem viel grundsätzlicheren Sinn, als es Thomassen annimmt. Für ihn ist das Ergebnis der valentinianischen Protologie die Lehre, „that plurality gave rise to passion, and from passion came matter through an act of separation" (*Spiritual Seed*, 269). Diese Lehre sieht er als eine „Allegorie" einer philosophischen Doktrin an, deren philosophische Quelle die „physical theory of monistic Neopythagoreanism" sei, gemeint ist der platonisierende Neupythagoreismus (ibid. 269). Thomassen hat in diesem Zusammenhang bedeutende terminologische Übereinstimmungen zwischen Moderatos und den valentinianischen Quellen festgestellt. Aber diese Übereinstimmungen gibt es, wie wir

978-90-04-41481-5

des Göttlichen, der Anlage und des Ziels des Menschen kehren prinzipiell unverändert wieder. Nur innerhalb dieses übernommenen Rahmens wird versucht, durch bewusste, konsequente Änderungen (absoluter Fall, willentliche, rettende und neu schaffende Zuwendung Gottes) das christliche Anliegen, d.h. die Bedeutung des Kommens Christi, zum Ausdruck zu bringen. In wie weit das gelungen ist oder eben nicht gelungen ist, muss theologisch entschieden werden. Aber auch im Rahmen der Platonismusforschung sollte der valentinianische Mythos ernst genommen werden als eine zwar extreme, aber eben doch dem Platonismus zugehörige Variation seines Systems. Der Fall der Seele ist kein „Schauerdrama",[77] sondern der – vom christlichen Glauben aus inspirierte – Lösungsversuch für ein philosophisches Problem, auch des Platonismus.

Wir haben im Vorhergehenden den valentinianischen Mythos, wie er bei Irenaeus überliefert ist, als Anlehnung an und als spezifische Abweichung von einem platonischen System zu verstehen gesucht. Es stellt sich nun die Frage, ob diese spezielle Nutzung des platonischen Modells erst auf den Autor oder die Autoren dieses Mythos bei Irenaeus, *Haer.* 1.1–8 zurückgeht oder ob sie ein Merkmal des Valentinianismus überhaupt sein könnte. Wir überprüfen daraufhin die relevanten Zeugnisse vor dem behandelten Mythos. Klar scheint von vorn herein zu sein, dass es sich bei *Haer.* 1.1–8 schon um ein relativ differenziert ausgearbeitetes System handelt. Wir können also bestenfalls Spuren erwarten. Das Kriterium für solche Spuren wäre die Anlehnung und die spezifische Abweichung von einem platonischen System, d.h. ein Zeugnis müsste, um verstanden werden zu können, den Fall der Seele und seine Konsequenzen im demiurgischen Wirken voraussetzen.

3 Frühe valentinianische Quellen vor dem Mythos in *Haer.* 1.1–8

3.1 *Der Brief des Ptolemaeus an die Flora*[78]

Der bemerkenswerte Brief ist sehr häufig bis in die jüngste Zeit hinein besprochen worden. Wir setzen die Diskussion, deren Scharfsinnigkeit, aber

seinen Spuren folgend jetzt sehen, zu anderen platonischen Autoren und insbesondere zu Plotin auch in reichem Maße (vgl. dazu den Gesamtzusammenhang ibid. 269–98). Der Platonismus insgesamt ist daher so grundsätzlich als Modell für die Ausbildung des christlich-valentinianischen Systems zu sehen, dass ohne ihn ein Mythos wie der von Irenaeus, *Haer.* 1.1–8 nicht denkbar wäre. Das hat Relevanz für die Entwicklung der christlichen Theologie und Christologie.

77 So polemisch Plotin (II 9.13.7), aber erst nachdem er sich philosophisch mit der gnostischen Position auseinandergesetzt hat.

78 Epiphanius, *Pan.* 33.3–7.

978-90-04-41481-5

doch auch Ungelöstheit ich bewundere, voraus und stellen nur die hier relevante Frage: Liegt dem Brief lediglich ein schlichter, mittelplatonisch gefärbter Popularplatonismus von drei prinzipienartigen Wesenheiten und ihrem Verhältnis zueinander zugrunde oder ist der Brief nur von den Grundvorstellungen des Mythos, eben vom Fall und seinen Konsequenzen her zu verstehen? Mir scheint, dass diese Frage und damit das Problem der Einordnung des Briefes kaum stichhaltig zu beantworten ist, daher hier nur in Kürze einige überaus vorsichtige Erwägungen zum Thema.

Alles hängt am Verständnis des Abschnitts *Pan.* 33.3.6 und damit der Frage des Verhältnisses von Soter und Demiurg ab. Sind sie als zwei verschiedene Wesenheiten anzusehen, wie Herbert Schmid[79] meint, oder sind sie nach der Mehrheitsmeinung (Quispel, Thomassen, Rasimus)[80] zwar zu identifizieren, aber doch so, dass an dieser Stelle der Soter nur in gewisser Hinsicht und „vermittelt"[81] als Schöpfer anzusprechen sei, oder sind beide gleichzusetzen, wenn auch nur – vorsichtig – „connected by *some kind* of relationship of identity" (Markschies)?[82] Die erste Lösung ist auszuschließen. Denn das umstrittene ἰδίαν in *Pan.* 33.3.6 nicht auf den zuvor genannten Soter beziehen zu wollen (so Schmid), ist doch allzu unwahrscheinlich. Eine direkte Identifizierung ist aber auch nicht möglich. Denn der Demiurg ist eine mittlere Wesenheit (*Pan.* 33.7.4–6) und gerecht (33.3.6–7) und er ist „ein anderer" als der höchste Gott und der Widersacher (33.7.4). Der Soter dagegen ist als die „Wahrheit" erschienen (33.5.9), er hebt als „von jenem gekommener Sohn" (33.5.7) vollmächtig Teile des Gesetzes Gottes auf, „setzt" andere „um" (33.5.9) und erfüllt das reine und eigentliche Gesetz Gottes, das „das Vollkommene nämlich nicht hatte", offenbar: die vollkommene Erfüllung noch nicht hatte (33.5.1). In welcher Beziehung stehen also Demiurg und Soter? Genügt zur Erklärung des ersten Satzes von *Pan.* 33.3.6 („Zudem sagt der Apostel, dass die Schöpfung der Welt sein – des Soters – eigen sei und alles sei durch ihn geworden und ohne ihn sei nichts geworden …") der Hinweis auf Joh 1:11, den schon Harnack in seiner Edition der Epistula gab, damit alle Spitzfindigkeiten der In-Beziehung-Setzung von ursächlicher, göttlicher Macht und ausführendem

79 Vgl. Schmid, „Soter" (mit weiterer Literatur).

80 Quispel, „Ptolémée"; Thomassen, *Spiritual Seed*, 119–29. „That the Saviour has a demiurgic function is standard Valentinian doctrine." (ibid. 123); Rasimus, „Ptolemaeus."

81 Quispel zitiert dafür das 1. Fragment Herakleons, in dem es heißt, der Demiurg habe „durch den Logos" (nicht Gott oder den Nus) geschaffen und verweist ohne weitere Erklärung auf (ein verkürztes) Zitat von Irenaeus, *Haer.* 1.4.5 („Ptolémée," 78–79).

82 Markschies, „Individuality," 428. Vgl. auch idem, „New Research".

Werkzeug wegwischend?[83] Es ist nicht ausgeschlossen, aber nicht wahrscheinlich. Denn zumindest die etwas späteren Valentinianer (in *Pan.* 33.8.5) haben in der Auslegung des Johannesprologs den göttlichen Ursprung so genau in einzelne Aspekte unterschieden, dass eine differenzierte, keine sorglose Redeweise, auch schon bei dem sehr genau formulierenden Ptolemaeus zu vermuten ist. Die Beziehung von Demiurg und Soter, die ausdrücklich verschiedenen Wesenheiten angehören (s. ἕτερος in 33.7.3, 33.7.4), kann aber dann nur so aussehen, dass es der eigentliche Gott und „Vater des Alls" (33.3.7) ist, der über seinen „Sohn" (33.5.7) in dem ausführenden Demiurgen wirkt und ihn befähigt, die Welt zu schaffen.[84] Eine Unterscheidung zwischen wirkender Ursache und aktualem Schaffen ist nicht selten. Sie entspricht sowohl der platonischen Vorstellung von der Seele, jener „mittleren Wesenheit", die von dem Nus über ihr erleuchtet wird und von daher „gleichsam hinableuchtet" (ὥσπερ ἐλλάμπουσα ἀεὶ ἐλλάμπεται), indem sie die Welt schafft (Plotin II 9.2.14–18; vgl. II 9.1.29–33 et passim), als auch dem valentinianischen Mythos von *Haer.* 1.1–8, in dem die Achamoth bzw. der Soter den Demiurgen befähigen, die Welt zu erstellen (*Haer.* 1.5.3). So muss auch vom mittleren und gerechten Gott und Demiurgen der Epistula ad Floram, der „geringer ist als der vollkommene Gott und niederer als dessen Gerechtigkeit", angenommen werden, dass er schafft, weil in ihm der Vater wirkt, „aus dem alles ist, da im eigentlichen Sinne (ἰδίως) alles von ihm abhängt" (*Pan.* 33.7.6).[85] Deshalb kann auch in *Pan.* 33.3.6 ganz selbstverständlich Joh 1:3 angezogen werden: Die Schöpfung *ist* sein, des Soters, Gottes Sohns, eigen (ἰδίαν) sei. Denn ohne ihn wäre sie nicht.

Mir scheint also, dass die Darlegung an Flora nicht ohne den Grundsatz verstanden werden kann, dass der eigentliche Gott über seine vermittelnden Wesenheiten wirkt, und ein anderer, Niederer und deutlich von ihm Abgesetzter, ausführt.[86] Dieser Grundsatz stammt aus dem valentinianischen

83 *Pan.* 33.3.6 (Bergermann/Collatz/Holl 10/1: 451). Harnack übersetzt den Passus: „… und dass die Welt Gottes Werk ist (da ja Alles durch ihn geworden ist und ohne ihn nichts geworden ist), sagt der Apostel …" („Der Brief des Ptolemäus," 1980, 597, 609–10).

84 Quispel, „Ptolémée," 78 weist zu Recht auf Herakleons Auslegung von Joh 1:3 hin: … ἀλλ' αὐτου ἐνεργοῦντος ἕτερος ἐποίει. So auch Thomassen, *Spiritual Seed*, 123.

85 Bergermann/Collatz/Holl 10/1: 456–457.

86 Die oben angeführte Streitfrage, ob Demiurg und Soter zu identifizieren seien oder nicht, greift zu eng und wird meist auch nicht in dieser isolierten Weise behandelt. Der Soter der Epistula ist in der Weise Demiurg, wie bei Irenaeus, *Haer.* 1.2.6 und 1.4.5 der Christos bzw. der Soter „Demiurg" ist, nämlich demiurgisch wirkt: Indem er die Äonen belehrt und damit zu Gott zurückwendet (*Haer.* 1.2.6) und indem er die hilflose Achamoth gestaltet und hinwendet zu ihrem Ursprung (ἐπιστροφή, *Haer.* 1.4.5). Das im Mythos an beiden Stellen ausgesagte demiurgische Handeln bezieht sich umfassend auf den Gestaltungsvorgang, den der Christos/Soter dem Gefallenen angedeihen lässt. Mit dem psychischen Demiurgen ist

Mythos von *Haer.* 1.1–8 und ist dort umfassend mit dem Fall der Seele begründet. Er stammt nicht aus dem Platonismus, denn dort sind Nus und Seele zwar verschiedene Hypostasen, aber die Seele ist als λόγος νοῦ die Selbstentfaltung des Geistes und damit nicht in derselben Weise von ihm abgesetzt wie der Demiurg vom Soter/Gottvater.[87] Der Platonismus kennt keinen Fall der Seele, der wieder aufgehoben werden müsste.[88] Was ist daraus zu folgern? Müssen wir annehmen, dass Ptolemaeus' Brief an Flora in unmittelbarer Beziehung zum Mythos in *Haer.* 1.1–8 steht, ihm direkt vorausgeht oder ihn gar voraussetzt? Die Fragen sind so nicht zu beantworten. Der Brief ist als propädeutisches und absichtlich thematisch begrenztes Schreiben so geschickt formuliert, dass man ihm die mythischen Begründungen für das Gesamtsystem des Autors nicht entnehmen kann, *außer* eben den genannten Grundsatz der grundsätzlichen und qualitativen Trennung von bewirkender Ursache und faktisch wirkendem Ausführungsorgan. Wenn das aber so ist, muss der Verfasser des Briefes, der Grundkenntnisse im Platonismus hatte, vom Fall der Seele und damit der entscheidenden valentinianischen Abweichung vom Platonismus gewusst haben. Er steht also dem Mythos aus *Haer.* 1.1–8 nahe, ohne dass das Verhältnis näher differenziert werden könnte.

Auf die Frage dieses Aufsatzes nach dem Demiurgen und seinem Wirken zurückkommend lässt sich sagen: Auch für die Epistula ad Floram ist demiurgisches Wirken rückführendes, den Fall überwindendes, erlösendes Wirken.

---

er nicht gleich, er nutzt ihn nur für sein demiurgisches Wirken zur Rettung des rückzuführenden pneumatischen Samens.

87 Auch im Mittelplatonismus, der von einer Zweistufigkeit des Göttlichen ausgeht, ist der erste Nus und Intellekt-Gott zwar als Ursache der gesamten Weltgestaltung von der Weltseele als zweitem Nus unterschieden, aber dieser erste Gott und Demiurg wirkt unter „Zuhilfenahme" des zweiten, oder mit Albinos/Alkinoos: „Nach seinem Willen hat er (der erste Gott) alles mit sich erfüllt, indem er die Seele des Kosmos aufgeweckt hat und auf sich hingewendet hat (εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέψας), wobei er die Ursache ihrer Vernunft ist". (*Epit.* 10, 164,42–165,2; Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 7.1: 56–65, 324–28). Diese vermittelnde Wesenheit Weltseele ist ganz und gar verschieden von dem qualitativ minderen, lediglich gerechten Demiurgen der Epistula. Zwischen diesem ptolemäischen Demiurgen und dem vollkommenen Vater liegt wohl doch der Fall.

88 Wesentlich ist, dass der Begriff der „Mitte" (μέσος, μεσότης), der im Platonismus auf die Seele und in der Epistula ad Floram auf den Demiurgen angewandt wird, hier und da ganz Verschiedenes bedeutet. Während die platonische Seele als μέση οὐσία eine vermittelnde und kontinuierlich verbindende und zusammenhaltende Funktion zwischen Geist und Materie, zwischen „dem wahren Sein der Ideen und dem ständigen Werden der Welt" hat (Dörrie und Baltes, *Platonismus*, 6.1: 36–43, 201–14; 6.2: 392–93), ist die Bezeichnung „Mitte" oder der „Mittlere" für den Demiurgen und Gesetzgeber in der Epistula (vgl. *Pan.* 33.7.4, 33.7.5, 33.7.8) zunächst lediglich die Angabe für sein Zwischen-Sein zwischen vollkommenem Gott und Teufel (33.7.3–4). Zwar nutzt ihn der vollkommene Vater über seinen „Sohn" für seine Zwecke der Schöpfung, aber sie hat keine die Prinzipien verbindende Funktion.

978-90-04-41481-5

Das zeigt sich möglicherweise auch am Gesetz: Auch der Gesetzgeber ist wie der Weltschöpfer vom vollkommenen Gott abhängig, weil dieser ihn zu seinem Tun befähigt, ihm möglicherweise die Paradigmen für seine Gesetzgebung lieferte – wir hören nichts über die Weise seiner Befähigung. Aber auch das „reine" Gesetz, das Gott selbst zugehört und im eigentlichen Sinn Gesetz ist, „hatte nicht das Vollkommene".[89] War es durch den minderen Demiurgen nur unvollkommen aufgestellt? Es bedurfte der Erfüllung durch den Soter, also der demiurgischen und vollendenden Gestaltung durch ihn. Entspricht das dem gestaltenden Wirken des Christos/Soter an den Äonen, der Achamoth, dem psychischen Äonen und den Menschen aus dem Mythos? Die Frage muss offen bleiben.

Eine letzte Überlegung: War der Brief des Ptolemaeus für Flora, die als Adeptin den oben benannten Grundsatz der Trennung von wirkender Ursache und ausführendem Organ ja noch nicht kannte, überhaupt ganz verständlich? Ja, er war für sie verständlich, *wenn* sie sich mit der unvermittelten Einführung eines „gerechten, das Böse hassenden Gottes" in *Pan.* 33.3.6 zufrieden gab. Dass sie das aber tat und nach der Absicht ihres Lehrers Ptolemaeus tun sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Die Einführung dieses gerechten Gottes ist eine Art Musterbeispiel für eine pädagogische „Leerstelle" im Text. Selbstverständlich wird und soll die Schülerin weiterfragen, und das Schlusskapitel nimmt diese Frage ja auch auf, ohne sie befriedigend zu beantworten, aber als starken Anreiz für die noch ausstehende Unterrichtung im Gesamtsystem. Dass diese prinzipiell anders aussehen könnte als der Mythos in *Haer.* 1.1–8 mag ich mir nicht vorstellen. Aber sicher ist es nicht.

3.2 *Valentin*

Wir werfen einen abschließenden Blick auf Valentin selbst. Zu behandeln ist nicht die Frage, ob er überhaupt Anleihen bei der platonischen Rede- und Denkweise macht. Dass er das tut, ist nicht zweifelhaft.[90] Zu fragen ist auch nicht, ob er in einen sinnvollen und in gewisser Weise sogar begründenden Zusammenhang mit den übrigen Zeugnissen des Valentinianismus gebracht werden kann. Dass das der Fall ist, hat E. Thomassen m.E. überzeugend gezeigt.[91] Zu untersuchen ist lediglich, ob die spezielle und grundsätzliche Abweichung von platonischem Denken, die wir für den Mythos von *Haer.* 1.1–8 feststellten, den grundsätzlichen und von ihr selbst nicht zu behebenden Abfall der Seele

89 *Pan.* 33.5.1 (Bergermann/Collatz/Holl 10/1: 454).

90 Dazu vor allem Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, der Valentin als „platonisierenden Bibelexegeten" versteht, und Holzhausen, *Der ‚Mythos vom Menschen'*.

91 Thomassen, *Spiritual Seed*, 430–90. „It is reasonable to assume that important themes in later Valentinianism were introduced or prefigured by the founder of the movement. The preceding study has shown that the latter is indeed the case." (ibid. 489).

978-90-04-41481-5

von ihrem Ursprung und seine funktionalen Folgen auch schon für Valentin vorauszusetzen ist. Ein sicheres Ergebnis ist nicht zu erlangen. Daher nur in Kürze eine Problemanzeige.

Frg. 1 nimmt Bezug auf einen anthropogonischen Mythos. Genannt werden als demiurgisch-herstellende Potenz Engel, nicht ein herstellender Demiurg, die erschrecken, als ihr Gebilde Größeres sagt, als von seiner Bildung her zu erwarten war. Das wird darauf zurückgeführt, dass in ihr Gebilde ein „Samen des oberen Seins" gegeben war, offenbar von einem göttlichen Geber, der „offen sprach". Das lässt sich im Sinne von Thomassen als Vorform der späteren Mythenbildung verstehen. Der „Same des oberen Seins" entspricht dann dem in den Menschen gelegten pneumatischen Samen, im Mythos von *Haer.* 1.1–8 der pneumatischen Leibesfrucht der gestalteten Achamoth (*Haer.* 1.5.6 bzw. 1.4.5). Die an das Fragment Valentins zu stellende Frage ist aber: Begründet schon dieser Same im Menschen allein als substantiale Gegebenheit die rettende Erkenntnis des Menschen und damit seine Erlösung oder ist der Same selbst lediglich Objekt der noch ausstehenden Rettung, die dem Menschen durch offenbarende Belehrung noch zuteil werden muss? Nur im zweiten Fall wäre eine spezifische Abweichung von platonischen Anschauungen denkbar. Aber das ist vom Text her nicht zu entscheiden. Das bloße Vorhandensein eines pneumatischen Samens im Menschen, der die psychischen herstellenden Engel erschreckt, weil er natürlich „Größeres" sagt, als es seine psychischen Hersteller erwarten können, ist nur eine sehr verbreitete Vorstellung. Aber: Was bedeutet es, dass der Geber des „Samens des oberen Seins", wie es heißt, „offen sprach"?

Auch im kosmogonischen Frg. 5 ist über eine spezifische, das platonische Modell verändernde Nutzung dieser Vorlage nichts Sicheres auszumachen. Das Fragment ähnelt in Terminologie und inhaltlicher Aussage sehr dem ersten. In beiden Fällen ist von einem bildenden Vorgang (πλάσις) die Rede, dessen Ergebnis defizitär ist, und dem durch das „Unsichtbare Gottes" (vgl. ἀοράτως/τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον) aufgeholfen werden muss. Während es aber im ersten Fall nicht klar wurde, ob mit der Gabe des „Samens des oberen Seins" schon ein Rettungsvorgang endgültig beschrieben war, ist es hier etwas anders. Das „Unsichtbare Gottes" wirkt mit, so heißt es, zur Beglaubigung des „Gebildeten" (πεπλασμένου), d.h. der Welt. Das „Gebildete" ist hier eindeutig negativ gemeint, es ist nicht zu vergleichen mit den demiurgischen Gestaltungsvorgängen des Christos und Soter, von denen wir im Mythos hörten. Es ist nicht von einer μόρφωσις wie in *Haer.* 1.1.4 die Rede. Vielmehr ist die „gebildete" Welt defizitär, wie es der Vergleich mit dem das Original nicht erreichenden Bild einer dargestellten Person verdeutlicht. Der defizitäre Kosmos ist also ganz gnostisch-valentinianisch angemessen keinesfalls der platonische „wahrnehmbare Gott",

978-90-04-41481-5

der θεὸς αἰσθητός (*Tim.* 92 c), aber er erhält Unterstützung. Wie der „Name" unter dem Bild erst „das Fehlende in dem Gebilde auffüllt", so wirkt das „Unsichtbare Gottes zur Beglaubigung des Gebildeten" mit. Bei der Erklärung dieses letzten Satzes des Fragments, der verschiedene Interpretationen erfahren hat, muss m.E. jede Lösung ausfallen, die aus der Welt nun doch wieder eine auf Gott hinweisende Größe macht, so, als sei nun doch wieder die Spur des „Unsichtbaren Gottes" an der Welt abzulesen. Vielmehr wird abgehoben auf das Zustandekommen der Welt: Schon dass sie überhaupt entstehen konnte, geht nur auf die Mitwirkung des „Unsichtbaren Gottes", d.h. das ursächlich demiurgische Wirken des Nus/Christos/Soter, das wir kennengelernt haben, zurück. Insofern ist die Welt zwar defizitär, aber dennoch eine Phase in der stufenweisen Rettung des Gefallenen. Wie das genau vorzustellen ist, haben wir im Mythos ausführlich gehört, es wird im Fragment aber nicht gesagt. Die Formulierung, das „Unsichtbare Gottes" wirke zur πίστις τοῦ πεπλασμένου mit, kann jedenfalls nicht im Sinne eines Hinweis- und Spur-fähigen Kosmos ausgelegt werden. Wenn das so ist, könnte schon Valentin in bewusster und für den späteren Valentinianismus charakteristischen Weise von platonischen Gedankengängen abgewichen sein – um desselben Zieles willen: das neu schaffende, demiurgische Wirken Christi zur Darstellung bringen zu können. Sicherheit ist angesichts der dürftigen Textbasis kaum zu erlangen.

Ergeben sich Schlussfolgerungen für die Entstehung der valentinianischen Konzeption insgesamt? Wir sahen: Valentin hebt sich nicht nur platonisierend von den unphilosophischen vorgnostischen Mythen ab, sondern korrigiert das weitgehend übernommene platonische Strukturschema auch an eben der Stelle, an der es in *Haer.* 1.1–8 (und bei Ptolemaeus) bezeugt ist. Bis zum ausgebildeten Mythos ist es von hier aus noch weit. Es könnte aber sein, dass es schon Valentin war, der die besonderen Möglichkeiten platonischen Denkens auch für die Erfassung christlicher Inhalte erkannte, es aufgriff und es gleichzeitig von Christus als dem das Verlorene Suchenden und das Gefallene neuschaffenden Retters her umzuformen begann. Er wäre so der Begründer eines christlich-gnostischen Platonismus und – neben den christlichen Apologeten – ein Anregender für die Ausbildung der christlichen Theologie.

Bibliographie

Alt, Karin. *Philosophie gegen Gnosis: Plotins Polemik in seiner Schrift II 9*. AAWLM.G 7. Stuttgart: Franz Steiner 1990.

Baltes, Matthias. „Numenios von Apamea und der platonische Timaios." In idem, *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Herausgegeben von

Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann und Matthias Vorwerk (Beiträge zur Altertumskunde 123; Stuttgart, Leipzig: Teubner 1999), 1–32.

Beierwaltes, Werner. *Platonismus im Christentum*. PhA 73. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.

Beierwaltes, Werner. *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit* (*Enneade III 7*), *übersetzt, eingeleitet und kommentiert*. 3. erg. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981.

Beierwaltes, Werner. *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. PhA 24. 2. durchges. und erw. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979.

Dörrie, Heinrich und Matthias Baltes. *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen – System – Entwicklung*. Bd. 4. *Die philosophische Lehre des Platonismus: Einige grundlegende Axiome. Platonische Physik* (*im antiken Verständnis*) *I. Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996.

Dörrie, Heinrich und Matthias Baltes. *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen – System – Entwicklung*. Bd. 5. *Die philosophische Lehre des Platonismus: Platonische Physik* (*im antiken Verständnis*) *II. Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998.

Dörrie, Heinrich und Matthias Baltes. *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen – System – Entwicklung*. Bd. 6. *Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe.* 1. *Bausteine 151–168: Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002.

Dörrie, Heinrich und Matthias Baltes. *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen – System – Entwicklung*. Bd. 6. *Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe.* 2. *Bausteine 169–181: Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002.

Dörrie, Heinrich, Matthias Baltes und Christian Pietsch. *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen – System – Entwicklung*. Bd. 7. *Die philosophische Lehre des Platonismus: Theologia Platonica.* 1. *Bausteine 182–205: Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2008.

Halfwassen, Jens. *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios*. AAWLM.G 10. Stuttgart: Franz Steiner 1994.

Harnack, Adolf von. „Der Brief des Ptolemäus an die Flora: Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert." *SPAW.PH* 1902, Berlin 1902, 507–545. Repr. in idem, *Kleine Schriften zur Alten Kirche: Berliner Akademieschriften 1890–1907*, herausgegeben von Jürgen Dummer (Leipzig: Zentralantiquariat der DDR 1980), 591–629.

Holzhausen, Jens. *Der ‚Mythos vom Menschen' im hellenistischen Ägypten: Eine Studie zum ‚Poimandres'* (= *CH 1*), *zu Valentin und dem gnostischen Mythos*. Theoph. 33. Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein 1994.

Krämer, Hans Joachim. *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. 2. Aufl. Amsterdam: Grüner 1967.

978-90-04-41481-5

Markschies, Christoph. „Individuality in some Gnostic Authors: With a few remarks on the interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram." *ZAC* 15 (2011) 411–430.

Markschies, Christoph. „New Research on Ptolemaeus Gnosticus." *ZAC* 4 (2000) 225–254.

Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT 65. Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

Quispel, Gilles. *Ptolémée: Lettre à Flora. Analyse, Texte critique, Traduction, Commentaire et Index Grec*. SC 24. 2. Aufl. Paris: Les Éditions du Cerf 1966.

Rasimus, Tuomas. „Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue." In idem (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel* (NovTSup 132; Leiden, Boston: Brill 2010), 145–171.

Schmid, Herbert. „Ist der Soter in Ptolemäus' Epistula ad Floram der Demiurg? Zu einer These von Christoph Markschies." *ZAC* 15 (2011) 249–271.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the „Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Tornau, Christian. *Plotin: Ausgewählte Schriften, herausgegeben, übersetzt und kommentiert*. Stuttgart: Reclam 2001.

978-90-04-44481-5

CHAPTER 13

Plotinus and the Gnostics: the *Tripartite Tractate*?

John D. Turner

One of the novel developments in the transition from the rather static ontologies typical of Middle Platonism to the dynamic emanationism of Plotinus and subsequent Neoplatonism is the doctrine of the unfolding of the world of true being and intellect from its source in a transcendent, only negatively-conceivable ultimate unitary principle which is itself beyond being. First, an initial identity of the product with its source, a sort of potential or prefigurative existence; second, an indefinite procession or spontaneous emission of the product from its source, and third, a contemplative visionary reversion of the product upon its own prefiguration within its source, in which the product becomes aware of its separate existence and thereby takes on its own distinctive form and definition.[1]

Although Plotinus has often been credited with being the first major philosopher to elaborate such a scheme clearly, it is clear that a similar model of dynamic emanation occurs in Gnostic sources, some of which chronologically precede Plotinus. At present the clearest examples are the Platonizing Sethian treatises from Codices VII, VIII, X and XI, in particular two mentioned by Porphyry as having attracted Plotinus' attention, namely *Zostrianos* (NHC VIII,*1*) and *Allogenes* (NHC XI,*3*). Of these, *Zostrianos* seems actually to have been cited in Plotinus' critique of Gnostic thought in *Enn.* 2.9[33],[2] while *Allogenes* expounds a technique of mystical ascent extremely close to Plotinus' own,[3] not to mention the ontogenetic metaphysics and the Being-Life-Mind

1 For example, *Enn.* 5.2[11].1.8–13: "It is because there is nothing in it that all things come from it: in order that Being may exist, the One is not being, but the generator of being. This, we may say, is the first act of generation: the One, perfect because it seeks nothing, has nothing, and needs nothing, overflows, as it were, and its superabundance makes something other than itself. This, when it has come into being, turns back upon the One and is filled, and becomes Intellect by looking towards it. Its halt and turning towards the One constitutes Being, its gaze upon the One, Intellect. Since it halts and turns towards the One that it may see, it becomes at once Intellect and Being." All translations of Plotinus are from Armstrong, *Plotinus.*

2 *Enn.* 2.9[33].10.19–33 ≈ *Zostrianos* NHC VIII 9:16–10:20, as pointed out by Michel Tardieu, "Plotin citateur du Zostrien," June 7, 2005 Collège de France colloquium, "Thèmes et problèmes du traité 33 de Plotin contre les Gnostiques."

3 Especially *Allogenes* NHC XI 60:1–61:22 ≈ *Enn.* 3.8[30].9.29–39 cited below p. 404 and note 58.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_015

triad these treatises share with Plotinus.[4] Yet even in Sethian treatises that lack these specific commonalities, a similar ontogenetic process appears. Thus, in the *Apocryphon of John*, the supreme Invisible Spirit emanates an overflow of luminous water in which he sees a reflection of himself. This self-vision is the Spirit's First Thought which constitutes the second, intellectual, principle, Barbelo. In turn, Barbelo contemplates the same luminous water from which she had originated in order to generate the third principle, the Self-generated Child.[5]

4 Of the four "Platonizing Sethian" treatises – *Zostrianos*, *Allogenes*, the *Three Steles of Seth*, and *Marsanes* – Porphyry's *Life of Plotinus* 16 tells us that two of them – *Allogenes* and especially *Zostrianos* – were studied and critiqued at length by himself, Plotinus, and Amelius in Rome during the years 265–268 CE, which raises the question of the extent to which the doctrines he read in these Sethian texts may have made positive contributions to his own metaphysical philosophy.

5 *Ap. John* BG 8502,2 26:1–30:4: "For it is he (the Invisible Spirit or Monad) who contemplates (*noein*) himself in his own light that surrounds him, which is he himself, the source of living water.... The fountain of the Spirit flowed from the living luminous water and provided all aeons and [27] worlds. In every direction he contemplated his own image (*eikōn*), beholding it in the pure luminous water that surrounds him. And his Thought (*ennoia*) became actual and appeared and stood at rest before him in the brilliance of the light. She [is the Providence (*pronoia*) of the All] the likeness of the light, the image of the invisible One, the perfect power Barbelo.... [29] Barbelo gazed intently into the pure Light, [30] and she turned herself to it and gave rise to a spark of blessed light, though it was not equal to her in magnitude. This is the only-begotten (*monogenēs*) one, who appeared from the Father, the divine Self-generated One (*autogenēs*), the first-born Child of the entirety of the Spirit of pure light." A similar process seems presupposed but is not narrated in the *Trimorphic Protennoia*. In the non-Sethian *Eugnostos, the Blessed* and its nearly identical but Christianized version, the *Sophia of Jesus Christ*, the divine Forefather sees himself "within himself as in a mirror," and the resultant image is the second principle, the Self-Father: *Eugnostos* (NHC III,3) 74:21–75:12: "The Lord of the Universe is not rightly called 'Father' but 'Forefather.' For the Father is the beginning (*or* principle) of what is visible. For he (the Lord) is the beginningless Forefather. He sees himself within himself, like a mirror, having appeared in his likeness as Self-Father, that is, Self-Begetter, and as Confronter, since he confronted Unbegotten First Existent. He is indeed of equal age with the one who is before him, but he is not equal to him in power." Also 72:10–11: "It looks to every side and sees itself from itself." The *Sophia of Jesus Christ* (NHC III,4) 98:24–99:13: "The Lord of the Universe is not called 'Father' but 'Forefather.' For the Father is the beginning (*or* principle) of those that will appear, but he (the Lord) is the beginningless Forefather. Seeing himself within himself in a mirror, he appeared resembling himself, but his likeness appeared as Divine Self-Father and as Confronter 'over the Confronted ones,' First Existent Unbegotten Father. He is indeed of equal age with the Light that is before him, but he is not equal to him in power." Also 95:6: "It looks to every side and sees itself from itself." In Hippolytus of Rome's account of Simonian doctrine (*Ref.* 6.13), the pre-existent first principle abides in absolute unity, but gives rise to an intellectual principle through self-manifestation: "manifesting himself to himself, the one who Stood became the second (φανεὶς γὰρ αὑτῷ ἀπὸ ἑαυτοῦ ἐγένετο δεύτερος)."

The present essay is part of a wider project to survey the various ways that Gnostic sources may have influenced certain distinctive features and images of Plotinus' thinking, particularly in light of Jean-Marc Narbonne's recent thesis that, from his first days in Rome and throughout his writing career, Plotinus was surrounded not so much by scholastic Platonists, but by Platonizing Gnostics whom he considered for some time to be his friends, suggesting that he regarded them as belonging at some point to the same school of thought as did he and his disciples, namely, to the partisans of "Plato's Mysteries."[6]

In particular, I would like to consider some ways in which the Valentinian *Tripartite Tractate* may have been among these influential sources, despite its absence from the list of apocalypses named by Porphyry as circulating in Plotinus' circle. And even though its metaphysical ontology lacks the rather precisely articulated hierarchy of ontological principles that appears in both Plotinus and the Sethian Platonizing treatises, such as the Being-Life-Mind triad, its ontogenetic process has several similarities to these works. In what follows, I would like to continue this line of thought, reviewing some already well-known general correspondences between the *Tripartite Tractate*, the thought of Plotinus, and occasionally the Sethian Gnostics and even the *Chaldaean Oracles*.[7]

1 Ontogenesis in the *Tripartite Tractate*

The *Tripartite Tractate*'s metaphysical hierarchy is headed by a supreme god, qualified as One as well as Good, who, together with his thoughts conceived as aeons, constitutes the transcendent intelligible world as in Middle Platonism. In contrast to Plotinus and the Sethian treatises, its supreme deity does not define a hypernoetic level of its own. Nevertheless, as John Kenney noted long ago, the ontogenetic process of *Tri. Trac.* is very close to that described in Plotinus' so-called *Großschrift* against the Gnostics.[8] Thus *Enneads* 3.8 and 5.8 articulate a continuous contemplative progression in which each level is an imitation of its prior. While *Tri. Trac.* portrays the Father's Son as a self-contemplating Intellect who is identical with its multiple contents comprising the Church of Aeons, yet is simultaneously one with and yet distinct from the Father (NHC I 62:38–63:17), *Enn.* 5.5 argues for a somewhat similar view of the intelligibles as distinct living powers integrally contained within the Intellect.

6 Narbonne, *Plotinus in Dialogue*, 68–69. The concluding phrase is from Puech, "Plotin et les Gnostiques."

7 For an older overview of general correspondences, see Zandee, *Terminology*.

8 Kenney, "Platonism," 203.

978-90-04-41481-5

As Einar Thomassen has pointed out, Valentinian protologies of the so-called "Eastern" type found in the *Gospel of Truth* (esp. 27:26–33 and 28:4–10) and the *Tripartite Tractate* portray the generation of a multiplicity of aeons from the single monadic Father beginning from an initial hiddenness latent in the Father's Thought, through the self-extension of the Son as an exteriorizing manifestation of his power, and culminating in the appearance of its individuated and independent products as a collective of aeons forming the spiritual Church.[9]

In the *Tripartite Tractate* the generation of all reality other than the supreme principle begins on pages 56–57 with the generation of a second principle, the Son, when the ineffable Father has a thought of himself:[10]

---

9 "[T]he generative process of *Tri. Trac*.... can be analyzed as involving three terms, namely the Father, the Son, and the 'church' of aeons, whose mutual relationships pass through three successive stages: an initial existence as hiddenness and latency is followed by an exteriorizing manifestation and completed as individuated generation and independent instantiation. At a first stage the ineffable and unknowable Father (51:8–54:35) is united with the Son in his own self-thinking activity (54:35–57:23), and contains within him the church as the multiplicity of this Thought (57:23–59:38). At a second stage the Son 'spreads himself out and extends himself' (65:4–6), the Father is made potentially accessible, and the aeons are searching for him; here the three members all co-exist in the modus of continuous exteriorization, represented by the self-extension of the Son (60:1–67:34). Finally, the third stage is characterized by the coming into being of the Pleroma of aeons as a multitude of individual, cognisant beings" (Thomassen, *Spiritual Seed*, 302). Thomassen also points out that Marius Victorinus employs a similar tripartite scheme using the terms *absconditum*/*occultum-manifestatio*/*apparentia-generatio*/*natalis* to defend "the homoousian doctrine by explaining the relationship of Father and Son in terms of a distinction between the hidden and the manifest: the Son is the manifest form of the hidden reality of the Father; in manifesting the Father, the Son as Logos and the Holy Spirit represent the Life and Thought of the Father ... thus, the pure being of the Father manifests itself in an outward movement as Logos-Life and in a movement of return as Holy Spirit-Thought" (298; cf. 301). He cites in particular portions of Victorinus' letter *Ad Candidum* 14.11–20: "For that which is above ὄν is the hidden ὄν. Indeed, the manifestation of the hidden is begetting, if indeed the ὄν in potentiality begets the ὄν in actuality ... For the embryo is not nonexistent before birth but it is in hiding and by birth there comes into manifestation the ὄν in action which was ὄν in potentiality" (*Quod enim supra* ὄν *est, absconditum* ὄν *est. Absconditi vero manifestatio generatio est, siquidem et potentia* ὄν *operatione* ὄν *generat.... Non enim foetus non est ante partum, sed in occulto est et generatione provenit in manifestationem* ὄν *operatione quod fuit* ὄν *potentia et ut quod verum est dicam,* ὄν *operatione* τοῦ ὄντος) (cf. *Spiritual Seed*, 296 n. 83, 297, 301 n. 104). For the study of Victorinus, the basic works are: Henry and Hadot, *Marius Victorinus*, and Hadot, *Porphyre et Victorinus*.

10 Translations of Valentinian treatises from the Nag Hammadi Codices are throughout those of Einar Thomassen in Meyer, *Nag Hammadi Scriptures*. In Clement of Alexandria's *Excerpts from Theodotus* 7, the Unknown Father is said to emit the second principle, the Monogenes-Son, "as if knowing himself" (ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκώς, ... προέβαλε τὸν Μονογενῆ). Similarly, in the *Valentinian Exposition* (NHC XI 22:31–39): "God [came] forth, the Son,

> For it is truly his ineffable self that he (the Father) engenders. It is self-generation, where he conceives of himself and knows himself as he is. He brings forth something worthy of the admiration, glory, praise, and honor that belong to himself, through his boundless greatness, his inscrutable wisdom, his immeasurable power, and his sweetness that is beyond tasting. It is he himself whom he puts forth in this manner of generation, and who receives glory and praise, admiration and love, and it is also he who gives himself glory, admiration, praise, and love. This he has as a Son dwelling in him, keeping silent about him, and this is the ineffable within the ineffable, the invisible, the ungraspable, the inconceivable within the inconceivable. This is how he exists eternally within himself. As we have explained, by knowing himself in himself the Father bore him without generation, so that he exists by the Father having him as a thought – that is, his thought about himself, his sensation of himself and … of his eternal self-standing.
>
> NHC I 56:1–57:3

The ambiguity in the self-reflexive pronouns in this account, which can refer to either the Father or the Son, raises the obvious question: is the generation of the second principle due to the second thinking the first or the first thinking the second? Such ambiguities also occur in Plotinus' language of ontogenesis through self-contemplation, where the ambiguity of antecedents is necessary, since the object of the self-perception of both the first and second principle are one and the same, that is, the second principle is always prefiguratively present in the first. For example, in *Enn.* 5.1.7, the subject of self-perception can be properly called neither One nor Intellect, but is rather a subject that starts out as the One, but by perceiving itself, ends up as Intellect:[11]

> But we say that Intellect is an image (*eikōn*) of that Good; for we must speak more plainly; first of all we must say that what has come into being must be in a way that Good, and retain much of it and be a likeness (*homoiotēs*) of it, as light is of the sun. But Intellect is not that Good. How then does it generate Intellect? Because by its return to it sees: and this seeing is Intellect.
>
> 5.1[10].7.1–6

Mind of the All. This means that even his Thought takes its existence from the root of the All, since he had him in Mind. Indeed for the sake of the All, he entertained a Thought of something other than himself."

11 In general, Intellect's thought is self-thought, since the objects of its thought are internal to itself (2.9[33].1.48–50; 5.3[49].6.2; 5.3[49].10.6, 13, 14; 5.6[24].1.11).

> In thinking the Good it (Intellect) thinks itself incidentally; for in looking towards the Good it thinks itself.
>
> 5.6[24].5.16–17

As the *Tripartite Tractate*'s supreme principle, the Father is said to know himself, and his self-knowledge is the Son. On the other hand, because thinking always implies a certain duality or distinction between thought and object of thought, Plotinus rejects any identity between the One and Intellect, and often insists that the One does not think,[12] and that it is even "before thought."[13] Nevertheless, in the early *Ennead* 5.4 he does credit the One with a kind of thinking beyond that of Intellect, namely the prefiguration of Intellect as an internal activity of the One that he calls the Intelligible:[14]

> The intelligible (*noēton*) … is not like something senseless; all things belong to it and are in it and with it, it being completely able to discern itself. It contains life in itself and all things in itself, and its comprehension of itself is itself in a kind of self-consciousness (*sunaisthēsis*) in everlasting rest and in a manner of thinking (*noēsis*) different from the thinking (*noēsis*) of Intellect.
>
> 5.4[7].2.15–19

In a much later *Ennead* (6.8.16), Plotinus attributes to the One a kind of "thought transcending thought" (*hypernoēsis*). In the same context he ascribes to the One both activity (*energeia*) and even a kind of will (*boulēsis*, *thelēsis*):

> Therefore he (the One) is not as he happens to be, but as he acts. Moreover, then, if he exists principally because he is so to speak fixed upon himself and looks toward himself and his sort of existence consists in looking toward himself, he would so to speak make himself, not as he chanced to be but as he wills; and his will is neither random nor has it happened to be, for being the will of the best, it is not random. But that such an inclination toward himself (*neusis autou*) – being as it were his activity and his remaining in himself – makes him to be what he is, is confirmed by positing the opposite, since, if he were inclined to his exterior, he would

12 E.g., 5.4[7].2.6–8; 6.9[9].6.43–57; 3.9.[13].9.1; 5.6[24].5.11–12; 6.7[38].35.44–45; 5.3[49].13.6–8.

13 E.g., *pro tou noēsai*; *pro noēseōs*, 5.3[49].10.14; 5.9[5].6.43–44.

14 See Corrigan, "Plotinus, 'Enneads' 5, 4 [7], 2." On the prefigurative or inchoate *nous*, see Schroeder's accompanying article, "Conversion and Consciousness." On the internal and external activity of the One, see Emilsson, *Plotinus on Intellect*, 24–34. The inchoate intellect's awareness or consciousness of the possibility contained in the One's power enables the self-constitution or self-determination of Intellect proper.

978-90-04-41481-5

> annihilate his being what he is; so his being what he is is his self-directed activity, but this is identical with himself. Therefore he brought himself into existence (*autos ara upestēsen auton*), while his activity was brought along with himself. So if he didn't come into being, but his activity always was and was as it were an awakening when the awakener was not something else – an eternal awakening and an intelligizing transcending thought (*hypernoēsis*) – then he is as he awakened himself to be. But his wakening is <beyond Being> and Intellect and <intelligent Life>, but these things are he himself. He is thus activity beyond intellect and thought and life, but these are from him and not from another. His existence then comes by and from himself. Thus, he is not as he happened to be, but as he willed himself to be.
>
> 6.8[39].16.17–39

Again, much as in the *Tripartite Tractate*, where the Father's self-reflexive thinking and even self-love is a self-glorification that results in the self-generation of the Son, Plotinus – earlier in the same chapter of 6.8 – identifies the One's self-love as its own self-actualization:[15]

> But he (the One) as it were tends toward his interior, loving himself – the 'pure radiance' – being himself what he loves, and this is his self-constitution, since he is enduring actuality and the supremely beloved, rather like Intellect. And Intellect is an actualization, so that he is an actualization, but not of anything else, so he is his own actualization.... so his being what-he-is is his self-directed activity, but this is identical with himself. Therefore he brought himself into existence, while his activity was brought along with himself.
>
> *Enn.* 6.8[39].16.13–30

Once the Father's self-knowledge has exteriorized his very self as the Son (*Tri. Trac.* 56:1–5), the multiplicity of all subsequent reality is generated through his own free Will – which is identical with his Power (54:34–35) and his Spirit (72:1) – which is the "trace" by which he is known to his aeonic offspring. So also in the *Gospel of Truth*, the determination of indeterminate, potential

15 So also in *Ap. John* NHC II 4:36–5:5 the primary act of Barbelo is to glorify and praise the Virginal Spirit. In effect the repeated glorification of their immediate source on the part of aeonic beings constitutes an instance of the Neoplatonic doctrine of an emanated product's procession and subsequent reversionary contemplation of its source in the form of a heavenly liturgy of emanation and praise.

978-90-04-44481-5

reality (Coptic ⲙⲁⲉⲓⲧ, "paths," "spaces," "realms") is achieved, not by cognitive reversion as in Plotinus and the Sethian theogonies, but directly by the Father's Will:[16]

> All the realms (*maeit*) are from him. They know that they have come from him as children who were within a mature person but who knew that they had not yet received form or been given a name. The Father brings forth each of them when they receive the essence of his knowledge. Otherwise, though they were in him, they could not know him. The Father is perfect, and he knows every realm within himself. If he wills, what he wills appears when he gives it form and a name – and he does give it a name.
>
> NHC I 27:10–30

In various respects, the interconnection between the major ontological levels of the *Tripartite Tractate* broadly resembles the relation between the major hypostases of Plotinus – the One, Intellect, and Soul. Yet it is also worthwhile to recall similar interrelationships in Sethian literature, not only between the major Father, Mother and Child triad of hypostases in *Ap. John*, but also between the Unknowable One, its Triple Power, and the Aeon of Barbelo in the Sethian Platonizing treatises *Zostrianos* and *Allogenes*. These hypostases are derived from the supreme principle by a process of divine self-generation, a notion which, though dating from at least the fifth century BCE, is frequent in Gnostic texts.[17] Thus in the proto-Sethian *Eugnostos*, the second principle

16 Interestingly, the longer recension of *Ap. John* (II 4:19–29: "For (it is) he who contemplates [himself alone in his] Light [that] surrounds [him, i.e., the Fount of] living water. And [he provides all the aeons], and in every direction he perceives [his image, gazing at] it in the [Fount of the Spirit]. It is he who puts his *will* in his [luminous water that is] the Fount of [pure luminous] water surrounding him. And [his Thought became] actual and revealed herself [and stood at rest and appeared] before him [in the brilliance of] his light.") adds the instrumentality of the supreme deity's *will* to the shorter version's account of the emanation of the second principle from the first (BG 26:15–27:1: "It is he who contemplates himself alone in his own Light that surrounds him, namely the Fount of living water, the Light that is full of purity. The fount of the Spirit flowed from the luminous living water, and he supplied every aeon and [27] world. In every direction he contemplated his image, beholding it in the pure luminous water surrounding him. And his thought became actual and appeared and stood at rest before him in the radiance of the light.") To be compared is the independently *willful* act of Sophia (e.g., *Ap. John* II 9:25–35; *Orig. World* II 97:11–25; the Valentinian Ptolemy in Iren. *Haer.* 1.4.1).

17 Whittaker, "Self-Generating Principles."

is self-generated from the first.[18] In the Sethian *Gospel of the Egyptians*, both the supreme Invisible Spirit and his child the Autogenes Logos are said to be self-generated.[19] In the *Apocryphon of John*, the name of the third member of its supreme Father-Mother-Child trinity is Autogenes, and in other Sethian treatises, the reflexive language of self-generation, self-knowledge, self-seeing, self-love, self-mating, and self-existence is frequent.[20]

2 Ontogenesis in the Sethian Platonizing Treatises

The metaphysical hierarchy of the Platonizing Sethian treatises is headed by a supreme and pre-existent Unknowable One who, as in Plotinus – but not in the *Tripartite Tractate* – is clearly beyond being. Below the supreme One, at the level of determinate being, is the Barbelo Aeon, conceived along the lines of a Middle Platonic tripartite divine Intellect, somewhat as in Numenius. It contains three ontological levels, conceived as sub-intellects or subaeons of the Barbelo Aeon: one that is contemplated, called Kalyptos or "hidden"; one that contemplates, called Protophanes or "first manifesting"; and one that is discursive and demiurgic, called Autogenes or "self-generated."

The nomenclature of these sub-intellects suggests that they may have originally designated, not just the three intellectual levels of the Barbelo Aeon, but rather the dynamic stages by which the Barbelo Aeon emanated from its source in the Invisible Spirit: at first "hidden" (*kalyptos*) in the Spirit as its prefigurative intellect, then "first appearing" (*prōtophanēs*) as the Spirit's separately-existing

18 *See Eugnostos* (NHC III,*3*) 74:21–75:12 and *Soph. Jes. Chr.* (NHC III,*4*) 98:24–99:13, cited above, n. 5.

19 The Invisible Spirit: III 41:6–7 (ⲛ̅ⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̅[ⲁⲩ]ⲧ̣ⲟⲅⲉⲛⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲉⲡⲓⲅⲉⲛⲛⲓⲟⲥ ⲛ̅ⲁⲗⲗⲟⲅⲉ[ⲛ]ⲓ̣ⲟⲥ) = IV 50:18–20 (ⲡⲓϫⲡⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙⲟϥ [ⲛⲁⲩⲁ]ⲁϥ · ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲡⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ [ⲙ̅ⲙⲟϥ] ⲛⲁⲩⲁⲁϥ); the Autogenes Logos: III 68:22–26 (ⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲏⲥ) = IV 79:6–7 (ⲉⲩϫⲡⲟ ⲉ̣[ⲃⲟⲗ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲛⲁⲩ]ⲁⲁϥ, "self-generated and autonomous").

20 *Steles Seth*, VII 126:3–4; *Zost.* VIII 20:4–15; 74:20–24; 124:17–19; *Allogenes*, XI 56:13–14; 65:22–27. For self-love and self-mating, *Trim. Prot.* XIII 45:2–8: "I am androgynous. [I am Mother (and) I am] Father since [I mate] with myself. I [mate] with myself [since it is] myself that [I] love, [and] it is through me alone that the All [stands firm]. I am the Womb [that puts forth] the All by giving birth to the light that [shines in] splendor." Translations of Sethian treatises from the Nag Hammadi Codices are throughout those of John D. Turner in Meyer, *Nag Hammadi Scriptures*.

978-90-04-41481-5

thought or intellect, and finally "self-generated" (*autogenēs*) as a demiurgical intellect that operates on the physical world below.[21]

> For after the Triple Powered One [contracted it expanded], and [it spread out] and became complete, [and] it was empowered [with] all of them by knowing [itself in the perfect Invisible Spirit], and it [became] [an] aeon. By knowing [herself] she knew that one, [and] she became Kalyptos. [Because] she acts in those whom she knows, she is Protophanes....
>
> NHC XI 45:22–34

Clearly, this nomenclature suggests the same process of ontogenesis through exteriorization as Thomassen detected in the *Tripartite Tractate*. Nevertheless, these Sethian treatises ended up articulating this process by using another nomenclature, namely that of the noetic or "intelligible" triad of Being, Life, and Mind in its abstract form of a Triple Power comprised of Existence, Vitality and Mentality or Blessedness. Originating as a purely infinitival Existence (*hyparxis*, *einai*, *ontotēs*) latent within and identical with the supreme One, this power proceeds forth from One as an indeterminate Vitality (*zootēs*) or "primary activity" which – in its final phase as a "secondary activity" or Mentality – contemplatively reverts upon its prefiguration in the One and takes on the character of determinate being (*to on*) as the intellectual Aeon of Barbelo.[22] In a similar

21 Cf. *Allogenes* NHC XI 48:14–19: "... it is with [the] hiddenness (cf. Kalyptos) of Existence that he provides Being, [providing] for [it in] every way, since it is this that [shall] come into being when he intelligizes himself." Originally, the names of these subaeons seem to have been derived from epithets that earlier Sethian literature applied to the members of their supreme Father-Mother-Child trinity consisting of the Invisible Spirit, his First Thought Barbelo, and their self-generated Child Autogenes. Interestingly, in *Ap. John*, although the divine first thought, the Mother Barbelo, is the first to emerge from the Spirit (ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛ̅ⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ, NHC II 5:11), it turns out that the self-generated Child Autogenes is called the "first appearance" (II 6:20; BG 30:11–12, ⲡⲁϊ ⲉⲛⲧⲁϥ̅ϣⲟⲣⲡ ⲉⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ = *protophanēs*) of the Invisible Spirit's invisible first thought, as the heavenly Adam (BG 35:4–5) or Pigeradamas (II 8:32–34).

22 In *Allogenes* NHC XI 54:8–9, 13–15, Vitality and Mentality are called the primary and secondary "activities" (*energeiai*) of the Triple Powered One, rather like Plotinus' notion that everything has both an internal (or intrinsic) and an external (or extrinsic) activity, a first, "internal" activity constituting a thing's own substance or essence (*ousia*), and a second, "external" activity that departs from its substance and appears as an "image" (*eikōn*) or "trace" (*ichnos*) of the prior internal activity. Cf. *Enn.* 5.4[7].2.21–37: "When, therefore, the intelligible abides 'in its own proper way of life' (*Tim.* 42e) that which comes into being does come into being from it, but from it as it abides unchanged.... But how, when that abides unchanged, does Intellect come into being? In each and every thing there is an

vein, Plotinus too designates the median, transitional phase between the first and final phases of Intellect as it proceeds forth from the One as an indeterminate "Life," a "trace" of the One, that becomes determinate Intellect by seeing the One, as in *Enn.* 6.7.17:[23]

> Intellect therefore had life and had no need of a giver full of variety, and its life was a trace of that Good and not his life. So when its life was looking towards that it was unlimited, but after it had looked there, it was limited – though that Good has no limit. For immediately, by looking to something which is one, the life is limited by it, and has in itself limit and bound and form; and the form was in that which was shaped, but the shaper was shapeless. But the boundary is not from outside, as if it was surrounded by a largeness, but it was a bounding limit of all that life which is manifold and unbounded, as a life would be which shines out from a nature of this kind … and it was defined as many because of the multiplicity of its life, but on the other hand as one because of the

activity which belongs to the Being (*ousia*) and one which goes out from the Being; and that which belongs to Being is the activity which is each particular thing, and the other activity derives from that first one, and necessarily follows it in every respect, being different from the thing itself: as in fire there is a heat which constitutes its Being, and another which comes into being from that primary heat when fire exercises the activity which is native to its Being in abiding unchanged as fire. So it is also in the intelligible; and much more so, since while it [the first principle] abides 'in its proper way of life', the activity generated from its perfection and its coexistent activity acquires substantial existence, since it comes from a great power, the greatest of all, and arrives at Being: for that other is beyond Being." Cf. also 5.9[5].8.11–19; 5.1[10].6.28–53; 4.5[29]7.13–23; 2.9[33]8.11–19; 6.2[43]22.26–29; 5.3[49].7.13–34.

23 Intellect is thus a traveling subject that deploys itself, or "lives forth" in three activities (ἐνεργείαι): first, a stage of infinitival being (εἶναι, cf. ὕπαρξις) interior to the One altogether beyond either indetermination or determination, a pure act prior to determinate being (τὸ ὄν); second, the going forth of Life in the sense of "being in the process of determination," conceived as an indeterminate "activity" or "otherness" or trace of life or vitality proceeding from the absolute being of the One; and third, a stage in which this Life becomes defined as determinate or participial being (τὸ ὄν) by an act of contemplative reversion upon its own prefiguration or infinitival being still present in the One. Cf. Vict. *Adv. Ar.* 1.51.31–38 (SC 68: 348.31–350.38 Henry-Hadot): "In the first motion, i.e., when it first appears, Life initially withdraws from the Father's Power and, by its innate desire to vivify and without ceasing to be interior, tends outward by its own movement and thereupon reverts upon itself and, having been turned back toward itself, enters its paternal Existence and becomes male. Completed by its all-powerful excellence, Life has become perfect Spirit by reversion toward the higher, i.e., toward the interior away from its downward tendency." English translations of Victorinus are from Clark, *Marius Victorinus.*

defining limit. What then does "it was defined as one" mean? Intellect: for life defined and limited is intellect. And what "as many"? Many intellects.

Enn. 6.7[38].17.6–43

3 The Father's Power as the Medium of Exteriorization

In the Tripartite Tractate, the Father's Power and Will are the means of his self-exteriorization. By way of comparison, one might consider also the late second-century *Chaldaean Oracles* that feature a transcendent triad of Father, Power and Intellect. In the late fifth century, Damascius equated the Father with Existence to form a triad rather close to the Existence, Vitality, Mentality triad of the Sethian Platonizing treatises, even though the *Oracles* themselves use neither the term Existence (*hyparxis*) to designate the supreme principle or the term Life to designate the efflux proceeding forth from it, nor do they explicitly narrate an ontogenetic process as such.[24]

Nevertheless, the *Oracles* do seem to presuppose an ontogenetic sequence that begins with a preexistent "triadic monad" comprised of Father, power and intellect.[25] By extracting or snatching himself[26] – perhaps as the "first transcendent fire" that represents his hypostatic reality (*Chald. Or.* 5)[27] – away

24 "And then to speak in a Chaldaean manner, Intellect is established moreover according to Act, Life according to Power, and Being according to the Existence of the Father" (ἐπεὶ καί, ὡς χαλδαϊκῶς εἰπεῖν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὴν ἐνέργειαν ἵσταται μᾶλλον, ἡ δὲ ζωὴ κατὰ τὴν δύναμιν, ἡ δὲ οὐσία κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὕπαρξιν, [Damascius, *In Parm.* 221 = 2.57.11–14 Westerink-Combès]). This was perhaps based on frag. 4 of the anonymous *Parmenides Commentary* 9.1–8 which maintains that the Chaldaean Father was conceived as a triad consisting of the Father's simplicity together with his power and his intellect: "Others (i.e., the authors or users of the Oracles), although they affirm that He has snatched himself (i.e., his "fire") of all that which is his, nevertheless concede that his power and intellect are co-unified in his simplicity, and assign him even still another intellect, and although they do not separate him from the triad, they believe that he abolishes numeration such that they absolutely refuse to say that he is the One."

25 The term "triadic monad" is probably not Chaldaean but Proclean. All translations of the *Oracles* are from Majercik, *Chaldaean Oracles.*

26 *Chald. Or.* 3: "… the Father snatched himself away, and did not enclose his own fire in his intellectual Power" (… ὁ πατὴρ ἥρπασσεν ἑαυτόν, οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ).

27 5: "For the First Transcendent Fire does not enclose its own Power in matter by means of works, but by Intellect. For Intellect derived from Intellect is the Craftsman of the fiery cosmos" (… οὐ γὰρ ἐς ὕλην πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἑὴν δύναμιν κατακλείει ἔργοις ἀλλὰ νόῳ· νοῦ γὰρ νόος ἐστὶν ὁ κόσμου τεχνίτης πυρίου).

from this initial triad, the supreme Father leaves behind a dyad (*Chald. Or.* 12)[28] of power and intellect (*dynamis noera* of *Chald. Or.* 3). The "intellect" part of the dyad departs "from" the Father and is somehow delimited to produce a separate second (demiurgical) intellect, while its "power" part stays "with" the Father (4),[29] and comes to act as a sort of membrane (*hymēn*) that separates what has now become two "fires" or intellects, namely the supreme Paternal Intellect – whose Will and Fire externalizes its content in the form multiform Ideas (37.1–5) – and the second derivative demiurgic intellect (6).[30] The Father's power turns out to be the figure of Hecate. As the "center between the two Fathers" (50),[31] she is the intellectual membrane (*hymēn*) that separates yet girds together (*hypezōkōs*) the first and second fires. Hecate may also be identical with the "bond" (*desmos*) of the Paternal Intellect's "fire-laden Love" (39; 42) as a kind of cosmic glue by which all things – such as the ideas – that issue from the Father's indeterminate fire are prevented from ending up in a disordered random diffusion.[32] Interestingly, the *Tripartite Tractate* not only portrays a supreme principle that reflexively acts upon its own self (*Chald. Or.* 3) and assigns a similar cohesive role to love,[33] but also, among other Valentinian sources, posits a Boundary fixed by the Father's Will to separate the Logos as a sort of demiurgical intellect from the intelligible Pleroma above him.[34]

---

28 12: "… for the Monad is extensible which generates duality" (… ταναὴ (γὰρ) μονάς ἐστιν ἣ δύο γεννᾷ).

29 "For Power is with him, but Intellect is from him" (ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου).

30 37.1–2: "The Intellect of the Father, while thinking with its vigorous will, shot forth the multiform Ideas"; 6: "For as a girdling, intellectual membrane, s/he separates the first fire and the other fire which are eager to mingle" (ὡς γὰρ ὑπεζωκώς τις ὑμὴν νοερός διακρίνει, πῦρ πρῶτον καὶ πῦρ ἕτερον σπεύδοντα μιγῆναι).

31 50: μέσσον τῶν πατέρων Ἑκάτης κέντρον πεφορῆσθαι, a notion confirmed by Psellus, *Expositio Orac. Chald.* 7 1152a = p. 74.9 Kroll; 189 des Places; *Hypotypôsis* 7, p. 74.7 Kroll.

32 Cf. especially 39: "For having intelligized his works, the self-generated Paternal Intellect sowed the bond of Love, heavy with fire (δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος), into all things"; and 42 "by the bond of wondrous Love, which leapt first from Intellect, clothing his bonded fire with the fire [of Intellect] in order to mingle with the Source Craters while offering the flower of his fire."

33 *Tri. Trac.* 71:8–12: "The entire system of the aeons has a *love* and a longing for the perfect, complete discovery of the Father and this is their unimpeded agreement" (cf. 73:23–28).

34 *Tri. Trac.* 76:31–77:1: "For the Father and the realm of the All now withdrew from him (the Logos) in order that the Boundary should be firm that the Father had fixed – for it does not exist to prevent the unreachable from being reached, but because of the Will of the Father." This Boundary (ὅρος), the Valentinian equivalent of the Neopythagorean Limit (πέρας) that delimits the infinite plurality of the Unlimited (ἀπερία, equivalent to Plato's ἀόριστος δυάς; cf. Plot. *Enn.* 1.5[36].6.18; 5.1[10].5.7–9), separates the realm of perfection from lower realms, e.g., the Father from the aeons (Iren. *Haer.* 1.11.1) or the spiritual aeons

As the supreme Father's "power," Hecate serves as the intelligible fire (*pyros anthos*, *Chald. Or.* 35.3) and vitalizing *pneuma* (35.4) by which the second, demiurgic intellect fabricates all souls and sensible realities (34).[35] In this respect she is the functional equivalent not only of the Sethian Triple Power[36] but perhaps also of Plotinus' intelligible matter or "trace" of unbounded Life emitted from the One to become bounded Intellect (*Enn.* 6.7[38].17).[37] While the Sethian Triple Power and the Chaldaean Hecate seem to enjoy a quasi-hypostatic status, neither the Tripartite Tractate nor Plotinus hypostatize the power of the supreme principle; in fact Plotinus conceives of the One itself as the productive "power of all things," as in *Enn.* 5.1 and 6.7:[38]

---

from Sophia's passions and their products (*Haer.* 1.2.2–4; 4.1; *Val. Exp.* NHC XI 25:20–24; 26:29–28:29).

35 "From there (i.e., "Source of Sources"), the birth of variegated matter leaps forth. From there, a lightning-bolt, sweeping along, obscures the flower of fire as it leaps into the hollows of the worlds. For from there, all things begin to extend wonderful rays down below" (Ἔνθεν ἀποθρῴσκει γένεσις πολυποικίλου ὕλης· ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμυδροῖ πυρὸς ἄνθος κόσμων ἐνθρῴσκων κοιλώμασι· πάντα γὰρ ἔνθεν ἄρχεται εἰς τὸ κάτω τείνειν ἀκτῖνας ἀγητάς). Cf. *Tim.* 34b3–8 and the receptacle of 48e–52d.

36 According to *Allogenes* NHC XI 49:5–26, the Triple-Powered One is an initially *unbounded* entity that emerges from its source in the Invisible Spirit as an exteriorizing boundlessness that turns itself back to its source in an act of delimiting self-knowledge. Becoming stable and bounded, it gives rise to the realm of determinate being (*ta ontōs onta*) located in the Barbelo Aeon, the divine Intellect or self-knowledge of the Invisible Spirit, as in *Allogenes* 45:22–30: "For after it (the Triple Powered One) [contracted, it expanded] and [spread out] and became complete, [and] it was empowered [with] all of them, by knowing [itself in the perfect Invisible Spirit]. And it [became an] aeon who knows [herself because] she knew that one"; 48:15–17: "it is with [the] hiddenness of Existence that he provides Being, [providing] for [it in] every way, since it is this that [shall] come into being when he intelligizes himself"; 49:5–26: "He (the Triple Powered One) is endowed with [Blessedness] and Goodness, because when he is intelligized as the Delimiter of the Boundlessness of the Invisible Spirit [that subsists] in him, it (the Boundlessness) causes [him] to revert to [it (the Invisible Spirit)] in order that it might know what it is that is within it (Invisible Spirit) and how it exists, and that he might guarantee the endurance of everything by being a cause for those who truly exist. For through him (the Triple Powered One) knowledge of it (Invisible Spirit) became available, since he is the one who knows what it (Invisible Spirit) is." It is also interesting that in this alternative portrayal of the deployment of the Triple Powered One to form the Barbelo Aeon, there is no intermediate phase of Life or Vitality, and the product's act of contemplating its source immediately precedes rather than coincides with reversionary determination.

37 Cited above, pp. 386–87.

38 The One is the "power of all things" (*dunamis pantōn*): 3.8.10.1–14; 5.1.7.5–17; 5.3.15.32–35; 5.4.1.34–39, 2.34–43; 6.7.32.29–39; the inexhaustible and productive power of life (3.8.10.1–5); and the active and infinite power (5.3.15.32–35; 6.9.6.7–12) which generates Intellect. Of course, Plotinus denies to the One any ontogenetic act of "will," although in *Enn.* 6.8.13 he ventures the somewhat exceptional notion that the Good, in and through itself, *wants*

> … the One is the productive power of all things. The things, then, of which it is the productive power are those which Intellect observes, in a way cutting itself off from the power; otherwise it would not be Intellect. For Intellect also has of itself a kind of intimate perception of its power, that it has power to produce substantial reality.
>
> 5.1[10].7.9–13

> But if it (the One) is lovable, it would be the generator of beauty. Therefore the productive power of all is the flower of beauty, a beauty which makes beauty.
>
> 6.7[38].32.30–32[39]

In both the *Oracles* and the *Tripartite Tractate*, the exteriorizing "power" that generates multiplicity is generally equated with the Father's Will or Spirit; indeed, for the *Tripartite Tractate*, the Father's Will – identical with his power, thought and Spirit – not only manifests the Father, but also shows the aeons how to search for him, since the Spirit is the Father's "trace"[40] by which he may be known:

> He possesses power, which is his will.
>
> *Tri. Trac.* 65:34–35

> For the Father, the exalted one, they know by his Will, which [is] the Spirit that breathes through the members of the All and gives them a thought to search for the unknown.
>
> 71:36–72:5

---

to be what it is. While other beings are satisfied with themselves only because they participate in the Good, the Good contains *in itself* the choice and the will for its own being, which is self-productive activity.

39 *Tri. Trac.* 79:9–12 ascribes even to the hylic offspring from the Logos' imperfect production ("phantoms, shadows, and illusions") a cosmic beauty derived from the higher realm: "Those who came into being from the presumptuous thought resemble in fact the Fullnesses of whom they are imitations, though they are phantoms, shadows, and illusions … (are) more [beautiful] than the names [that adorn] them, though they are only [their] shadows, made beautiful by way of imitation. For the beauty [one sees] in an image derives from what the image represents."

40 For Plotinus, Intellect is the principal trace of the One: 5.5[32].5.14, 10.1; 6.7[38].17, 13.39, 33.30; 6.8[39].18, 15.23.

> For he (the Father) is unnamable and inaccessible, but through his Spirit, which is the trace (*ichnos*) by which he may be sought, he gives himself to them (the aeons) to be thought and spoken.
>
> 73:3–8

> It was not without the Will of the Father that this Logos had been brought forth.
>
> 76:23–25

> The Intellect of the Father, while thinking with its vigorous Will, shot forth the multiform Ideas. All these leapt forth from one Source, for from the Father comes both Will and perfection.
>
> *Chald. Or.* 37.1–3

4 Undiminished Giving

One may also consider the possibility that the *Tripartite Tractate* may have provided a clear antecedent for Plotinus' theory of emanation as a process of undiminished giving.[41] Consider the images of the growth of branches from a single root or the undiminished flowing forth from a spring from pages 51, 60, 62, and 74 of the *Tripartite Tractate*:[42]

> It is necessary that we begin with the Father, who is the root of the All and from whom we have obtained grace to speak about him. For he existed before anything else had come into being except him alone. The Father is singular while being many. For he is first and he is unique, though without being solitary. How else could he be a father? For from the word "father" it follows that there is a "son." That singular one who is the only Father is in fact like a tree that has a trunk, branches, and fruit.
>
> 51:2–19

> The aeons existed eternally in the Father's thought and he was like a thought and a place for them. And once it was decided that they should be born, he who possesses all power desired to take and bring what was

41 The earliest instance of this concept of emanation, especially of knowledge and wisdom as an endless gift from a first principle, seems to be Numenius, frags. 14 and 15 des Places.

42 This and the following observation on the *Tripartite Tractate* I owe my collaborator Kevin Corrigan, co-author of our joint paper "Plotinus and the Gnostics."

> incomplete out of … those who [were within] him. But he is [as] he is, [for he is] a spring that is not diminished by the water flowing from it. As long as they remained in the Father's Thought – that is, while they were in the hidden depth – they were incapable of knowing the Depth in which they found themselves, nor could they know themselves or anything else. Rather, the kind of existence they had was like that of a seed, or it may be compared with that of an embryo. He had made them in the manner of the logos, which exists in a seminal state before the things it will bring forth have yet come into being.
>
> 60:1–38

> For the Father produced the All like a little child, like a drop from a spring, like a blossom from a [vine], like a …, like a shoot …, so that they needed [nourishment], growth, and perfection.
>
> 62:6–13[43]

> … the true aeon also is single yet multiple, being glorified by small as well as by great names according to what each is able to comprehend. Or, to use other similes, it is like a spring that remains what it is even if it flows into rivers, lakes, streams, and canals; or like a root that spreads out into trees with branches and fruits; or like a human body that is indivisibly divided into limbs and limbs – main limbs and extremities, large ones and small.
>
> 74:1–18

These may be compared with Plotinus' image of the One as a spring in which all rivers have their source or as the root or life of a great plant, eternally giving and yet self-standing, as in *Enn.* 3.3, 3.8, and 6.8:

> But what is it (the One)? The productive power of all things; if it did not exist, neither would all things, nor would Intellect be first and universal life. But what is above life is the cause of life; for the activity of Life, which

43 A notion further developed in 62:14–26: "He withheld the perfection for a time. Having kept it in his mind from the beginning, he possesses it from the beginning and looks at it, but he <concealed> it for those who had come forth from him. This was not out of jealousy, but it was in order that the aeons should not receive their perfection from the beginning and thereby exalt themselves in glory as equal to the Father and think that they had achieved this perfection out of themselves," but rejected by Plotinus: "but it never happened to the All to be incomplete like a child, nor does any kind of addition come to it (προσιόν rather than προιόν) and add anything to its body" (*Enn.* 2.9[33].17.52–54).

978-90-04-41481-5

> is all things, is not the first activity, but itself flows forth, so to speak, as if from a spring. Imagine a spring that has no source outside itself, but gives the whole of itself to rivers, yet is not used up by the rivers, but remains itself at rest, yet the rivers that proceed from it remain for a while all together before they flow in another direction, but each, in some sense, knows (beforehand) in which it will let its stream flow. Or think of the life of a huge plant which pervades the whole of it while its origin remains stationary and is not dispersed over the whole, since it is, as it were, firmly settled in its root. So this origin gives to the plant the whole of its life in its multiplicity, but remains itself, not multiple, but the origin of that multiple life.
>
> 3.8[30].10.2–14

> For it (the first hypostasis) is from itself the root of reason and all things terminate in it, as the origin and basis of a great tree living according to reason, remaining by itself but granting the tree existence according to the reason it receives.
>
> 6.8[39].15.33–36

> For the gathering together of all things into one is the principle in which all are together and all make a whole. And individual things proceed from this principle while it remains within; they come from it as from a single root which remains static in itself, but they flower out into a divided multiplicity, each one bearing an image of that higher reality, but when they reach this lower world one comes to be in one place and one in another, and some are close to the root and others advance farther and split up to the point of becoming, so to speak, branches and twigs and fruits and leaves.
>
> 3.3[48].7.8–16

In all these passages, the emergence of multiplicity from a sole transcendent source is compared to natural and biological processes, but unlike them, the source remains undiminished. Although these common images of water, trees and vines can be found *individually* in Macrobius and the *Corpus Hermeticum*,[44] they are *all* to be found in the *Tripartite Tractate*, raising the possibility that it may have been one of Plotinus' sources for these images.

---

44 Macr. *Somn. Scip*. 2.16.23 (of soul as principle of motion): *fons … qui ita principium est aquae, ut cum de se fluvios et lacus procreet, a nullo nasci ipse dicatur.* Cf. *Corp. Herm.* 4.10: ἡ γὰρ μονάς, οὖσα πάντων ἀρχὴ καὶ ῥίζα, ἐν πᾶσίν ἐστιν ὡς ἂν ῥίζα καὶ ἀρχή.

5 The Intelligible Realm of Ideas and Thoughts as Both One and All

Having dwelt on the doctrine of primary ontogenesis common to the *Tripartite Tractate*, Plotinus, and the Sethian Platonizing treatises, it is worthwhile to consider briefly the nature of its resulting product in these sources, namely the intelligible realm itself. In an early article, Thomassen noted that:[45]

> The *Tripartite Tractate* thus distinguishes two levels, or stages, at which the three hypostases of Father, Son and Church exist. At the first level the Son and the Church are immanent in the Father-One, while at the second level, that of the Son, these are manifested as a unity-in-multiplicity. The two stages are further named those of Silence and Logos (63:29–64:6), and are referred to the Father's Thought and his Will respectively,[46] and from the point of view of the aeons they are regarded as their two formations.[47] There are striking similarities with the Neoplatonic sections in Marius Victorinus. First, Victorinus distinguishes between a One which is single and a One which is All;[48] secondly, the One-All is

45 Thomassen, "Structure," 370–71.

46 Cf. Iren. *Haer.* 1.12.1: Ptolemy and his followers also attribute two dispositions to the Father, ἔννοιαν and θέλησιν: Οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον, δύο συζύγους αὐτὸν ἔχειν λέγουσιν, ἃς καὶ διαθέσεις καλοῦσιν, ἔννοιαν καὶ θέλησιν. Πρῶτον γὰρ ἐνενοήθη τι προβαλεῖν, ὥς φασιν, ἔπειτα ἠθέλησε.

47 *Tri. Trac.* 61:1–62:5: "For that reason the Father had also thought in advance that they should exist not only for himself, but should exist for themselves as well – that they should remain in [his] thought as mental substance, but also exist for themselves. He sowed a thought as a seed of [knowledge?] … in order that [they might] understand [what kind of father] they have. He showed grace and [provided the] first form (ⲁϥϩⲙⲁⲧ [ⲁϥϯ ⲛ̄ϯⲱⲁ]ⲣⲡ ⲙ̄<ⲙⲟⲣⲫⲏ>; cf. Iren. *Haer.* 1.4.1: μόρφωσιν τῆν κατ' οὐσίαν) that they might [perceive] whom [they have] for a father.… [He showed grace and provided the second] form ([ⲁϥϩⲙⲁⲧ ⲁϥϯ ⲛ̄ϯⲥⲛⲧⲉ ⲙ̄]ⲙⲟⲣⲫⲏ; cf. Iren. *Haer.* 1.4.1 and 1.4.5 μόρφωσιν τῆν κατα γνῶσιν) in order [to know] who the one-who-is is, in the same way as when one is brought forth here below: when one is born, one finds oneself in the light and is able to see one's parents."

48 Cf. *Ad Cand.* 22.3–14: "Therefore God, absolutely perfect and perfect above all kinds, he who has created and who is cause of all, has not been and has not willed to be the unique one which is one and only, but he has been and willed to be also those Many and that Totality which 'to be' is by power. Indeed without action how was it possible for all the others to be? Action therefore sprang forth from the will of God. But the action itself was the will itself. For there all is simple. Therefore the Logos who is 'in God' is God himself and also will, knowledge, and action, and life has proceeded by a self-begetting movement from 'to be' towards his own 'to be,' that is, into 'to act' and there appeared 'to act' itself which truly made all things." Cf. *Adv. Ar.* 4.22.6–20: "Therefore God, although he is, as is affirmed by all, the one and the only one. Some, however, have said that '*God is the*

> generated from the absolute One by way of an exteriorization, or a manifestation from a hidden pre-existence within it, and an actualization of that which is potentially existent;[49] and thirdly, this manifestation is brought about by the activity of the paternal Will.[50]

The concept of a multiplicity in unity, which probably goes back to interpretations of the second hypothesis of Plato's *Parmenides*,[51] occurs in *Tri. Trac.* on pages 58 and 66:[52]

> His offspring, the ones who are, are without number and limit and at the same time indivisible. They have issued from him, the Son and the Father, in the same way as kisses, when two people abundantly embrace one another in a good and insatiable thought – it is a single embrace but consists of many kisses. This is the Church that consists of many people and exists before the aeons and is justly called "the aeons of the aeons." … These [are a] community (*politeuma*) [formed] with one another and [with the ones] who have gone forth from [them and] with the Son, for whom they exist as glory.
>
> 58:21–59:16

> And in the same unitary way they (the aeons) are simultaneously this single one as well as all of them.… Rather, he is entirely himself forever;

---

one that is all, and not the one; *for he is principle of all things*,' therefore '*not all but all in a transcendent mode*.' But this is the reason for this: first, indeed, that God is one and alone, because these three do not result from composition, but since being each one what they are, they are also, by that fact, the two others, we believe, so that they are necessarily one and only one, with no kind of otherness, of this we have often spoken. Indeed, as for what was said: '*one that is all and not one, for the principle of all*,' does not this expression evidently and clearly designate God the Father 'of all things' and their 'principle,' who 'since he is not one' is, rather, 'all things,' because he is cause and 'principle' of all things, and he is in all things? Since such is the case, God will be the all-existent, the all-living, the all-seeing and all-understanding one." Translations of Victorinus are by Clark, *Marius Victorinus*.

49 The concept of manifestation (ⲟⲩⲱⲛϩ ⲁⲃⲁⲗ) occurs in *Tri. Trac.* 64:4, 69:13, 22, 33, 77:5, cf. *Gos. Truth* 20:6, 27:27, 28:5, 8, 34:4ff., 37:9, 14, 38:4ff., 41:20, 35, 43:9.

50 Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 1:312, refers to Moderatus of Gades, for whom the monad is a unitary logos which produces the world from within itself by an act of will (βουληθεῖς ὁ ἑνιαῖος λόγος) and thereby becomes absolute in itself (Simpl. *In Phys.* 231.6–24 Diels).

51 Cf. e.g., the *Anonymous Commentary on the Parmenides* XII 3–6: "That one (the First One) is a One-Alone (ἓν μόνον), this (the second One) is a One-Entire (ἓν πάντα); that one is an insubstantial (ἀνούσιον) One, this a substantial (ἐνούσιον) One,"

52 Noted also by Thomassen, "Structure," 274 n. 41.

> [he is] each and every one of the members of the All eternally at the same time. He is what all of them are, as Father of the All, and the members of the All are the Father as well.
>
> 66:34–67:12

The Sethian Platonizing treatises *Allogenes* and *Zostrianos* likewise express this aeonic unity in multiplicity by the phrase "those who are united" or "all together" (ⲛⲏ ⲉⲧϩⲓⲟⲩⲙⲁ) in the Barbelo Aeon, especially at the level of Protophanes:[53]

> All of them exist in unity, unified and individually (*hiouma auō kata oua*), perfected in fellowship and filled with the aeon that truly exists.
>
> *Zost.* 116:1–6

> [He is the thought] of all those who [are] united; when he [contemplates them], he contemplates the great [perfect?] male Intellect [Protophanes].
>
> *Allogenes* 45:20–25

> [Now after I] heard these things, I [too glorified] the [perfect] individuals [and] the all-perfect ones [who are united], even the [super? perfect ones who] are before the [perfect ones].
>
> *Allogenes* 55:12–17

The same notion is present in Plotinus' claim that intelligible beings – the Platonic ideas as thinking minds united with their objects of thought – are simultaneously present in their entirely as a "one-all" and "all together" in the Intellect:[54]

> Therefore it (the One) is none of those things and all of them; none of them because the real beings are later, but all of them because they come from it.
>
> *Enn.* 6.7[38].32.12–14

53 In a recent study "Sethian Names," Einar Thomassen has confirmed my surmise regarding the original provenance of the name Protophanes (*PGM* IV 944, 1794–1802) as a cognomen of the Orphic figure of Phanēs. I now think it is also likely that Protophanes is closely related to the "primary manifestation" (ϣⲟⲣⲡ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ≈ προφάνεια) in *Allogenes* 59:26–31, 60:28–61:14, 61:25–39 and 63:9–16 as a designation for the indeterminate primordial efflux of a product proceeding forth from its prefiguration in its source to its determinate instantiation through an act of contemplative reversion upon its source.

54 See also 4.8[6].3.10; 5.4[7].1.21; 5.1[10].5.18–19; 6.5[23].6.1–2; 6.2[43].10.11; 6.7[38].8.17–18; 5.3[49].15.11.

> For that (Intellect) which comes immediately after it (the One) shows clearly that it is immediately after it because its multiplicity is a one-everywhere (*hen pantachou*); for although it is a multiplicity it is at the same time identical with itself and there is no way in which you could divide it, because "all things are together" (*homou panta*, Anaxagoras frg. B1 Diels); for each of the things also that come from it, as long as it participates in life, is a one-many (*hen panta*), for it cannot reveal itself as a one-all (*hen polla*), but (Intellect) does reveal itself as a one-all (*hen panta*), since it comes after its origin, for its origin is really and truly one.
>
> 5.3[49].15.18–24

> This intellect of ours which – we maintain – sees, is not separated from the one before it from which it derives, and since it is many from one and has the nature of the other accompanying it, becomes one-many. But the One Intellect, since it is also many, makes the many intellects as well by a necessity of this kind.
>
> 6.2[43].22.7–10

> All together are one (*hen panta*), Intellect, intellection, and the intelligible (*nous, noēsis, to noēton*). If therefore Intellect's intellection is the intelligible, and the intelligible is itself, it will itself think itself.
>
> 5.3[49].3.43–46

Not only does the *Tripartite Tractate* envisage the multiplicity of all the aeons at a secondary level as contained in the Son-Intellect as a unity in multiplicity, but also at the first level, all these are, as it were, potentially "precontained" in the Father:

> Thus it (the Church of aeons) consists of innumerable births of aeons, and these in turn give birth in infinite number through the qualities and properties in which they [exist]. These [are a] community [formed] with one another and [with the ones] who have gone forth from [them and] with the Son, because of whom they exist as glory **...** of the aeons existed eternally in the Father's Thought, and he was like a thought and a place for them. And once it was decided that they should be born, he who possesses all power desired to take and bring what was incomplete out of ... those who [were within] him. But he is [as] he is, [for he is] a spring that is not diminished by the water flowing from it.
>
> As long as they remained in the Father's Thought – that is, while they were in the hidden depth – the Depth himself certainly knew them, but they on their part were incapable of knowing the depth in which they

> found themselves, nor could they know themselves or anything else. In other words, they existed with the Father but did not exist for themselves. Rather, the kind of existence they had was like that of a seed, or it may be compared with that of an embryo. He had made them in the manner of the word (i.e., a *logos prophorikos*?), which exists in a seminal state before the things it will bring forth have yet come into being.
>
> *Tri. Trac.* 59:6–61:1

Here the potential, as yet undefined aeons preexist in the Father's thought in infinite, indeterminate multiplicity, much in the manner of the pure unities or "henads" that function as the source (*archē*) and measure (*metron*) of a being's identity in the thought of Iamblichus, Syrianus and Proclus (e.g., *Elements of Theology* 136).[55] Henads are pre-intellectual or hyper-intellectual unities, that is, unities so compressed that they function as singularities within the One itself before the emergence of Being or Intellect properly speaking. Each henad heads a sequence of manifestations of itself throughout the entire chain of being down to the sensible realm, a chain in which each manifestation is governed by participating in its henad, thus making the unity that characterizes the supreme One – which is not directly participable – as the cause to be available to all forms of multiplicity. While prevailing opinion seems to attribute the origin of these henads to Iamblichus,[56] the truth seems to be that we can find henads much earlier, even in Plotinus, who argues that everything is precontained – in a henadic way – in the One and that everything in the sensible world is implicate or enfolded in the intelligible world:

> Being, therefore, standing firm in multiplicity was number, when it woke as many, and was a kind of preparation (*paraskeuē*) for the beings and a preliminary sketch (*protypōsis*), and, like the unities (*enades*) keeping a place for the beings that are going to be founded upon them.
>
> 6.6[34].10.1–4; cf. 3.8[30].10.2–14, cited above, p. 418

> Intellect always has its thinking and always its not thinking, but looking at that god (the One) in another way. For when it saw him it was pregnant with offspring and was intimately aware of their generation and existence

55 Cf. Corrigan and Turner, "Plotinus and the Gnostics."

56 On "henads" and their emergence in the history of thought, see Dodds' informative account in his edition of Proclus' *Elements of Theology*, 257–60. In his *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, 412–16, Dillon argues that henads were the invention of Iamblichus. Cf. also Bechtle, "Speusippus."

> within it; and when it sees these it is said to think, but it sees that (the One) by the power by which it was (later on) going to think.
>
> 6.7[38].35.29–34

Yet it seems that – though it does not employ the term "henad" – the *Tripartite Tractate*'s notion of the seminal or embryonic preexistence of the aeons hidden within the Father in an indeterminate state prior to any distinct self-existence anticipates even Plotinus. If this is so, then the doctrine of henads would seem to have originated with the Gnostics, not with Plotinus or even Iamblichus.

It appears from the foregoing discussion that, there are obvious points of contact between Plotinus and the Sethian Platonizing treatises that circulated in his circle, such as the Being-Life-Mind triad and their common use of an auto-generational scheme of the spontaneous, non-deliberative procession from and contemplative reversion of a subordinate principle toward its prior principle. Nevertheless, the *Tripartite Tractate*, from which these features are absent, also bears a number of significant similarities with Plotinus' thought in its notions of multiplicity in unity and the preexistence of multiplicity as hyperontic, predeterminate unities. And, very notably, *Tri. Trac.* shares with *Enn.* 6.8[39], *On the Free Will of the One*, a portrayal of the ontogenetic process as a direct self-reflexive activity, and – along with the *Chaldaean Oracles* – also a noticeably personalizing portrayal of the divine activity in a common emphasis on the self-reflexive and even self-constitutive role of the divine will and love.

6 The Way Up Is the Way Down: Ontogenesis in Reverse

As the commentary on *Tripartite Tractate* by Thomassen and Painchaud notes, in a monistic scheme of the necessary emanation of unlimited and formlessness plurality from a single source, the movement of exteriorization must eventually be balanced by the return of dispersed plurality to reunification with its singular source, or in religious terms, a process of salvific restoration and redemption.[57] Thus the *Tripartite Tractate* portrays redemption as a re-ascent into the Pleroma on the part of all components of the universe that have been distanced from their source, including the aeons, their earthly human images, and even the savior himself:

57 Painchaud and Thomassen, *Traité Tripartite*, 439. In metaphysical terms, the multiplicity resulting from procession (*proodos*) must end in reversion (*epistrophē*) to original unity.

> The redemption is also an ascent <to> {and} those levels (*bathmos*) that exist in the Fullness and with all those who have been given names and who comprehend them (themselves?) according to the capacity of each individual aeon, and it is an entry into that which is silent, where there is no need of voice, nor of knowing, comprehending, or illumination, but all things are luminous and have no need of illumination.
>
> *Tri. Trac.* 124:13–25

Just as the *Tripartite Tractate* does not articulate a clear hierarchy of the aeonic levels deployed in the generation of the Pleroma in the same way as the type B Valentinian protologies, so also it does not specify the exact levels or degrees (*bathmoi*) of the Pleroma through which one ascends. In *Enn.* 6.7, Plotinus – who is clearly influenced by Plato's description of the stage-by-stage ascent to the vision of absolute beauty in the *Symposium* – alludes to a sequence of actions by which one achieves contact with the supreme Good, such as certain preparatory purifications, the study of the One's products, learning about the One through negative and elative predications, actions that lead to intellectual contemplation. And just as in the *Tripartite Tractate*, there is a point at which study, praise and intellection must cease, and any distinction between subject and object is lost at the point where everything becomes light:

> The knowledge or touching (*eite gnōsis eite epaphē*) of the Good is the greatest thing, and Plato says it is the 'greatest study' (Plato, *Rep.* 505a), not calling the looking at it a "study," but learning about it beforehand. We are taught about it by comparisons (*analogiai*) and negations (*aphaireseis*) and knowledge of the things which come from it (the One) and certain methods of ascent by degrees (*anabasmoi tines*), but we are put on the way to it by purifications and virtues and adornings and by gaining footholds in the intelligible and settling ourselves firmly there and feasting (*Phaedo* 247e) on its contents. But whoever has himself become both contemplator and object of contemplation, both of himself and of the others, becoming being and intellect and 'the complete living being' (*Tim.* 31b), no longer looks at it from outside – when he has become this he is near and that Good is next above him, and already close by, shining upon all the intelligible world. It is there that one lets all study go; up to a point one has been led along and settled firmly in beauty and as far as this one thinks that in which one is, but is carried out of it by the surge of the wave of Intellect itself and lifted on high by a kind of swell (*exenechtheis de autou tou nou hoion kumati kai hypsou hyp' autou hoion oidēsantos artheis*) and suddenly sees (*eiseiden exaiphnēs*, cf. *Symp.* 210e; *Letter* 7.341c),

> not seeing how, but the vision fills his eyes with light and does not make him see another through itself, but the light itself is what he sees. For there is not in that Good something seen and its light, nor intellect and object of intellect, but a ray which generates these afterwards and lets them be beside it; but he himself is the ray which only generates Intellect and does not extinguish itself in the generation, but it itself abides and that Intellect comes to be because this Good exists.
>
> 6.7[38].36.3–27

Similarly in *Allogenes* 60:1–61:22, which ostensibly narrates an actual mystical ascent, we have an ascending sequence of mental states which is nearly the exact reverse of the sequence of the ontogenetic phases or modalities by which the Triple Powered One unfolds into the Aeon of Barbelo. Once Allogenes has contemplatively ascended through the distinct levels of the Barbelo Aeon, his ascent through the Triple Power is described as a centripetal sequence of self-withdrawals from determinate self-knowledge, to a complete loss of determination and annihilation of self, ending in union with the original prefiguration of his own self still resident in the supreme One. First perceiving the quiet Blessedness that conveys self-knowledge, Allogenes next seeks himself by withdrawing to and joining with the more indeterminate and unstable level of Vitality. His third and final withdrawal is made towards the completely stable level of Existence, where he is "filled" by this manifestation of unity, stability, and silence:

> There was within me a stillness of silence, and I heard the Blessedness whereby I knew <my> proper self. And I withdrew to the Vitality as I sought <myself>. And I joined it and stood, not firmly but quietly. And I saw an eternal, intellectual, undivided motion, all-powerful, formless, undetermined by determination. And when I wanted to stand firmly, I withdrew to the Existence, which I found standing and at rest. Like an image and likeness of what had come upon me, by means of a manifestation of the Indivisible and the Stable I was filled with revelation; by means of an originary manifestation (ϣⲟⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ~ *πρωτοφανεία) of the Unknowable One, [as though] incognizant of him, I [knew] him and was empowered by him. Having been permanently strengthened, I knew that [which] exists in me, even the Triple-Powered One and the manifestation of his uncontainableness. [And] by means of a an originary manifestation of the universally unknowable First One – the God beyond perfection – I saw him and the Triple-Powered One that exists in them all. I was seeking the ineffable and unknowable God of whom – should one

> know him – one would be completely incognizant, the one who mediates the Triple-Powered One, the one who subsists in stillness and silence and is unknowable.
>
> *Allogenes* 60:1–61:22

In *Allogenes*, these withdrawals constitute a series of reflexive reversions towards the interior self, as if the entire triad comes to abide within the mystical subject; they are essentially acts of increasingly abstract self-cognition ending in complete incognizance as one's self retreats into its pre-existent prefiguration – its "originary manifestation" (<*πρωτοφανεία) – still latent in the source from which it originally emanated, a notion also found also in Plotinus,[58] and perhaps hinted at in the entry into silence and the cessation of knowing in the *Tripartite Tractate*'s description of the ultimate restoration as the reversal of the primordial emanation of the aeonic unity-in-multiplicity from the Father's silent thought.[59]

7 A Plurality of Ontogenetic Triads

Noting the structural similarities between the various triadic schemes of ontogenesis through a sequence of hiddenness to manifestation to autonomous existence employed by the *Tripartite Tractate*, the Platonizing Sethians, Victorinus, and later Neoplatonists, Einar Thomassen has raised the question

58 *Enn.* 3.8[30].9.29–39: "What is it, then, which we shall receive when we set our intellect to it? Rather, the Intellect must first withdraw, so to speak, backwards, and give itself up, in a way, to what lies behind it – for it faces in both directions; and there, if it wishes to see that First Principle, it must not be altogether intellect. For it is the first life, since it is an activity manifest in the way of outgoing of all things; outgoing not in the sense that it is now in process of going out but that it has gone out. If, then, it is life and outgoing and holds all things distinctly and not in a vague general way – for [in the latter case] it would hold them imperfectly and inarticulately – it must itself derive from something else, which is no more in the way of outgoing, but is the origin of outgoing, and the origin of life and the origin of intellect and all things." Recently, Mazur has noted Plotinus' (in *Enn.* 1.6[1].7.1–14) likely dependence on *Allogenes* (58:26–59:26, the prelude to the passage 60:1–61:22 just cited) for specific motifs in his description of ascent to a mystical union with the One: the metaphor of the garment that must be removed to undertake the ascent, entrance into a holy place, and reference to the Being, Mind, Life (i.e., Existence-Vitality-Mentality) triad as stages for both the deployment of the Barbelo Aeon and of Allogenes' visionary ascent to the Unknowable One (Mazur, "Those who ascend").

59 At the first stage of emanation the Son and the spiritual Church of aeons are immanent in the Father as his silent Thought, while at the second stage, that of Logos or the Father's Will, these are manifested as a unity-in-multiplicity (*Tri. Trac.* 63:29–64:6).

978-90-04-41481-5

of the ultimate source of these schemes, perhaps Neopythagorean or Orphic, but whose more precise identity has so far eluded us.[60]

An intriguing attempt toward a solution has recently been offered by Tuomas Rasimus, who would locate the precursor of the Sethian version of this three-phase ontogenetic process including the noetic triad of Being-Life-Mind in the *Apocryphon of John*. Its generative triad of Father-Mother-Child was an attempt to explain the metaphysical relationship between the Father and Son as portrayed in the Gospel of John in terms of Pythagorean monism and Genesis speculations.[61] Although the Fourth Gospel repeatedly expresses the essential identity of Jesus the Son with the Father, Rasimus argues that Father-Son language also logically requires the presence of a mother-figure, leading to a triadic godhead of Father-Mother-Child in which – to use Pythagorean-Platonic terminology – the mother would be the indefinite dyad or the receptacle of Plato's *Timaeus* (50d) into which the forms as "father" enter and project their phenomenal images as "offspring." Since the Gospel of John offers no obvious candidate for the mother figure, here the author(s) of *Ap. John* must be relying on strict inference.

Although the Being-Life-Mind triad of the Sethian Platonizing treatises does not explicitly occur in the *Apocryphon of John*, Rasimus argues that its

60 "This theory of triadic unfolding also involves … the notions of hiddenness and manifestation, sometimes systematized in triadic form as hiddenness-manifestation-autonomous existence. We are here facing a rather complicated puzzle. Valentinian theologians seem ultimately to be drawing on some of the same sources as Porphyry and later Neoplatonists, Victorinus, Synesius, and the Platonizing Sethians. However, there is not an exact fit. Valentinian texts do not employ the scholastically systematized triad of Being-Life/Power-Thought, or its accompanying technical terminology. Nevertheless a triadic structure associated with hiddenness, manifestation, and autonomy/individuation can be detected in Valentinian pleromatogony, and most clearly in *Tri. Trac.*… On the other hand, the Sethian texts underscore the notions of hiddenness and manifestation by making use of a triad Kalyptos-Protophanes-Autogenes. Moreover, this triad constitutes subdivisions of the Barbelo aeon, which means that it appears in a context that parallels the Valentinian idea of manifestation from the hiddenness in the Thought of the Father. This terminology has an Orphic ring to it.… It seems difficult to pin down exactly the common source, or sources, of these apparently related protologies. As their common archetype, one is lead to postulate the existence of a theory where the Father Monad is conceived as a Mind or Thought containing potentially within him the Totality, in the manner of a womb. In the description of this preexistence, moreover, its 'hiddenness' was underscored, and the generation of the Totality was presented as a 'manifestation.' It does not seem possible at present to put together the pieces of this puzzle in a consistent fashion, or to locate the common source, or sources, used by the Valentinians, the *Chaldean Oracles*, the later Platonists, the Platonizing Sethians, and Victorinus and Synesius; one can only hope that future detailed research may be able to shed more light on this situation" (Thomassen, *Spiritual Seed*, 305–7).

61 Rasimus, "Johannine Background."

basic constituents are derivable from the Gospel. This attempt led to the use of Johannine-inspired terminology that prefigured the Being-Life-Mind triad, as well as to derivational schemes and metaphors that prefigure the procession-and-return scheme.

As for Being, the Fourth Gospel repeatedly places the *ego eimi* divine identity formula on Jesus' lips, both in its absolute form echoing the "I am" of Exod 3:14 (John 4:26, 8:24, 8:28, 8:58) and as assertions of Jesus' oneness with the Father (10:30, 38), implying that Jesus and the Father are or have *existence* or being *par excellence*. Of course, the Son's stress on his subordination to the Father elevates the latter to an even superior form of existence, expressed in *Ap. John*'s negative theology, perhaps to a level beyond being itself, probably by means of an interpretation of Plato, *Rep.* 6.509b and the first hypothesis of his *Parmenides* (141d–142a).

As for Life, while the Fourth Gospel makes an intimate connection between the Son and *life* (John 1:4, 5:26, 6:35, 48, 11:25, 14:6), *Ap. John* instead emphasizes the relation between Barbelo and life, which accounts for her role as the median, maternal principle of life in the Father-Mother-Child triad. Not only does she emerge from the Father's luminescent "water of life" – also a well-known Johannine metaphor (John 4:10–14, 7:38–39) – as his image (BG 26:18), but immediately upon on her emergence she requests from the Father and receives the attribute "eternal life" (BG 28:4–29:18), another well-known phrase from the Gospel of John.

Thirdly, "Mind," the third member of the noetic triad, is not directly derivable from the Fourth Gospel as such, which contains no compounds of *noein* or *nous*. Yet it does appear in *Ap. John*'s account of the origin of the Autogenes Child who asks for and receives from the Father the faculty of intellect (*nous*). Indeed all three members of its Father-Mother-Son triad are intellects, somewhat in the manner of Numenius' three Gods: the Father intelligizes himself (*noein*, BG 26:15), Barbelo appears as his first thought (*ennoia*) or forethought (*pronoia*, BG 27:4–19), and the Son – whom the Fourth Gospel identifies as the Logos – is the demiurgic intellect who, having been specifically granted the faculty of *nous* (BG 31:5–9), is said to have created everything through the *logos* (BG 31:16–18). Rasimus also notes *Ap. John*'s anticipation of the last two terms of the later Sethian Kalyptos-Protophanes-Autogenes terminology by naming the third member of the Father-Mother-Child triad as Autogenes, and designating the second member Barbelo as the "first-appearing" one (long recension, NCH II 8:32).[62]

62 Although both the longer (NHC II 8:32–34) and shorter (BG 34:4–5) versions call the divine Adam the "first appearance."

Rasimus also suggests that the *Apocryphon*'s characterization of the supreme deity as the "Invisible Spirit" and "blessedness-giving blessedness" may lie behind the similar characterization of God as a "blessed triple-powered Spirit" in the source common to Victorinus and Zostrianos identified by Pierre Hadot and Michel Tardieu,[63] even though in *Ap. John* it is actually his image Barbelo who is characterized as triple powered, thrice-male and thrice-named (BG 27:21–28:1). Although this common source lacks the derivational mechanics of the triad found elsewhere in *Zostrianos* and *Allogenes*, Rasimus believes that its author – probably a Sethian – systematized the speculations he found in the Sethian *Ap. John* into an explicit formalized Existence/Being-Life/Vitality-Mind/Blessedness triad, which then found its way not only into *Zostrianos* and *Allogenes*, but also into the works of Victorinus.

As to the appearance of the Being-Life-Mind triad in Plotinus, Rasimus suggests,

> that Plotinus received the noetic triad from Sethians, but probably himself connected it with *Sophist* 248e–249a, as well as to the Aristotelian and anti-Stoic notions that intellect and true being are alive. Even if the Sethians had already connected the triad with *Tim.* 39e, Plotinus was happy to do so as well. For the most part, these passages and notions were familiar to him already from Numenius, and couching the triad in them gave the Gnostic-biblical triad philosophical respectability and a Platonic connection, which, for Plotinus, justified its use.[64]

8 Conclusion

In sum, in the light of its general ontogenetic metaphysics and several distinctive turns of phrase, it is quite possible the *Tripartite Tractate* may be ranked alongside the Sethian Platonizing treatises as Gnostic sources that may have had a real influence on some of the most distinctive features and images of Plotinus' thinking. Gnostic thought seems to have anticipated some of those features of Platonic interpretation habitually thought to be distinctively Neoplatonic, such as the Being-Life-Mind triad, but also of major features of Plotinus' thought, not only because these ideas were part of a shared milieu,

63 Vict. *Adv. Ar.* 1.49.9–51.28 ≈ *Zost.* 64:13–66:11 + 66:22–68:13 + 74:17–75:21. See Tardieu, "Recherches"; and Hadot, "Porphyre et Victorinus." Also cf. my introduction and commentary to Zostrianos in Barry et al., *Zostrien*, esp. 77, 150, and 579–608.

64 Rasimus, "Johannine Background," 403.

but also because Plotinus was involved in a dialogue with them for virtually the whole of his writing career.

Bibliography

Armstrong, A. H. *Plotinus. Text with an English Translation*. 7 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1966–1988.

Barry, Catherine, Wolf-Peter Funk, Paul-Hubert Poirier, and John D. Turner. *Zostrien* (*NH VIII,1*). BCNHT 24. Québec: Les Presses de l'Université Laval/Louvain: Peeters 2000.

Bechtle, Gerald. *The Anonymous Commentary on Plato's "Parmenides."* Berner Reihe Philosophischer Studien 22. Bern: P. Haupt 1999.

Bechtle, Gerald. "Speusippus and the Anonymous Commentary on Plato's Parmenides: How can the One be a Minimum?" In M. Barbanti and F. Romano (eds.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione* (Catania: CUECM 2002), 281–306.

Clark, Mary T., transl. *Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity*. The Fathers of the Church 69. Washington, DC: The Catholic University of America Press 1979.

Corrigan, Kevin. "Plotinus, 'Enneads' 5, 4 [7], 2 and Related Passages: A New Interpretation of the Status of the Intelligible Object." *Hermes* 114 (1986) 195–203.

Corrigan, Kevin, and John D. Turner. "Plotinus and the Gnostics: The Peculiar Impact of the Tripartite Tractate and Later Works." Paper for the annual meeting of the International Society for Neoplatonic Studies, Cagliari, Italy, June 22, 2012, forthcoming in *Actes du Colloque sur Plotin et les Gnostiques de Sao Paulo*.

Corrigan, Kevin, and Tuomas Rasimus (eds.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*. NHMS 82. Leiden: Brill 2013.

Dillon, John. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. PhA 23. Leiden: Brill 1973.

Dodds, Eric R. *Proclus, Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press 1933.

Emilsson, Eyjólfur. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon 2007.

Hadot, Pierre. *Porphyre et Victorinus*. 2 vols. Paris: Études Augustiniennes 1968.

Hadot, Pierre. "'Porphyre et Victorinus,' Questions et hypothèses." In M. Tardieu and P. Hadot, *Res Orientales IX* (Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient 1996), 117–125.

Henry, Paul, and Pierre Hadot. *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la trinité*. 2 vols. SC 68–69. Paris: Les Éditions du Cerf 1960.

Kenney, John P. "The Platonism of the *Tripartite Tractate* (NH I, 5)." In R. T. Wallis (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism* (Studies in Neoplatonism 6; Albany: SUNY Press 1992), 186–206.

Majercik, Ruth. *The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*. SGRR 5. Leiden: Brill 1989.

Mazur, Zeke. "'Those who ascend to the Sanctuaries of the Temples': The Gnostic Context of Plotinus' First Treatise, I.6 [1], 'On beauty.'" In Corrigan and Rasimus, *Gnosticism, Platonism*, 329–368.

Meyer, Marvin (ed.). *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*. San Francisco: HarperOne 2007.

Narbonne, Jean-Marc. *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Ancient Mediterranean and Medieval Texts: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 11. Leiden: Brill 2011.

Painchaud, Louis, and Einar Thomassen. *Le Traité Tripartite* (*NH I, 5*). BCNHT 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval 1989.

Puech, Henri-Charles. "Plotin et les Gnostiques." In E. R. Dodds et al. (eds.), *Les Sources de Plotin: dix exposés et discussions* (Entretiens sur l'Antiquité classique V; Geneva: Fondation Hardt 1960), 161–174, discussion 175–190.

Rasimus, Tuomas. "The Johannine Background of the Being-Life-Mind Triad." In Corrigan and Rasimus, *Gnosticism, Platonism*, 369–409.

Schroeder, F. M. "Conversion and Consciousness in Plotinus, 'Enneads' 5, 1 [10], 7." *Hermes* 114 (1986) 186–195.

Tardieu, Michel. "Plotin citateur du Zostrien." Unpublished paper for the June 7, 2005 Collège de France colloquium, "Thèmes et problèmes du traité 33 de Plotin contre les Gnostiques."

Tardieu, Michel. "Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus." In M. Tardieu and P. Hadot, *Res Orientales IX* (Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient 1996), 7–114.

Thomassen, Einar. "Sethian Names in Magical Texts: Protophanes and Meirotheos." In Corrigan and Rasimus, *Gnosticism, Platonism*, 63–77.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Thomassen, Einar. "The Structure of the Transcendent World in the *Tripartite Tractate* (NHC I, 5)." *VC* 34 (1980) 358–375.

Westerink, L. G., and J. Combès. *Damascius, Traité des premiers principes*. 3 vols. Paris: Les Belles Lettres 1986–1991.

Whittaker, John. "Self-Generating Principles in Second-Century Gnostic Systems." In B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978* (SHR 41; Leiden: Brill 1980), vol. 1: *The School of Valentinus*, 176–189.

Zandee, Jan. *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten 1961.

978-90-04-41481-5

CHAPTER 14

Überlegungen zum Mythos im Johannesevangelium und bei den Valentinianern des Irenaeus

Ansgar Wucherpfennig

1 Fragestellung

Ein gnostischer Mythos galt der religionsgeschichtlichen Forschung lange Zeit als verbindendes Merkmal zwischen den Valentinianern und dem Johannesevangelium. Sie ging von einem variablen Mythos aus, der vom Johannesevangelium und von den valentinianischen Gnostikern auf je unterschiedliche Weise rezipiert worden ist.[1] Die Beziehung zwischen Johannes und den Valentinianern kann sich bereits auf antike Zeugnisse stützen. Irenaeus ist der erste, der eine Verbindung der Valentinianer zum Johannesevangelium festgehalten hat. Er beginnt die ersten Kapitel des ersten Bandes von *Adversus Haereses* mit einem Sammelbericht über die Lehre der Valentinianer, der er selbst im Rhonetal und in Rom begegnet ist. Darin bezeichnet Irenaeus die von ihm referierte Lehre, wie wir noch sehen werden, auch mehrfach profiliert als Mythos. Das doxographische Referat am Anfang seines Werkes ist von Irenaeus bewusst als eine Musterdarstellung der Lehre seiner Gegner intendiert.[2] Der offenbar aus verschiedenen Quellen gespeiste Sammelbericht mündet in ein Zitat aus einem Kommentar zum Johannesprolog, der im lateinischen Text am Ende ein Kolophon einfügt: *Et Ptolomaeus quidem ita* – „So lautet die Lehre des Ptolemäus."[3]

François Sagnard hat diesen Sammelbericht 1947 für seine Rekonstruktion der Lehre der Valentinianer verwendet; nach ihm hat sich für die Kapitel des Irenaeus die Bezeichnung „*La Grande Notice*" eingebürgert.[4] Sagnard

1 Auch Martin Ebner hat die Gnosis jüngst von einem Mythos her erklärt. Dabei geht er von einem „Overheadmythos" aus, „einem elaborierten Kunstprodukt" (*Stadt*, 295), der von der platonischen Philosophie her geprägt sei (ibid. 295–98).

2 Rasimus bezeichnet die doxographische Darstellung in *Haer.* 1.1–8 als „model system" („Ptolemaeus," 158).

3 Irenaeus, *Haer.* 1.8.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 136).

4 Vgl. Sagnard, *Gnose valentinienne*. Sagnard hat das Ende der Großen Nachricht in *Haer.* 1.8.5 gesehen; eine deutlichere Zäsur ist aber eher erst nach Kapitel 9 gegeben. Vgl. die Darstellung zur Struktur des ersten Bandes bei Thomassen, *Spiritual Seed*, 11–13.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_016

konnte in seiner Untersuchung von Irenaeus Zeugnis noch eine umfassende Rekonstruktion der „Gnose valentinienne" vornehmen. Die Bezeichnung „Valentinianer" ist inzwischen jedoch als häresiologische Rekonstruktion erkannt; die „Valentinianer" selbst haben sich als „Christen", als „pneumatischer Same" oder als *ekklêsia* verstanden.[5] Der lateinische Text der Grande Notice legt nahe, dass die dort referierte Lehre im Zusammenhang mit der Ptolemäus-Schule steht; allerdings fehlt diese Schlussbemerkung in der griechischen Textüberlieferung. Ob Irenaeus hier die Ptolemäusschule referiert, muss also unsicher bleiben.[6] Die ursprünglichen Tradenten hinter der Grande Notice haben ihre verschiedenen Auffassungen dort offenbar als christliche Lehre verstanden und ihre Protologie dabei mit einer Johannesexegese begründet. Dennoch soll der Einfachheit halber das häresiologische Etikett „valentinianisch" im Folgenden beibehalten werden.

Bultmann war in seinem 1941 erstmals erschienenen Johanneskommentar davon ausgegangen, dass das Johannesevangelium sich mit seiner Inkarnationsaussage in Joh 1:14 bereits kritisch mit einem gnostischen Mythos auseinandersetze.[7] Ganz in diesem für Johannes rekonstruierten Sinn hatte Bultmann auch selbst den gnostischen Mythos historisch-kritisch betrachtet; neutestamentliche Theologie hatte durch eine Entmythologisierung den existenziellen Kern der eigentlichen christlichen Botschaft aufzudecken.[8] Folker Siegert hat diese Position für Johannes noch radikalisiert und gemeint, bei Johannes sei „die Absicht zu erkennen, jeglichem Mythos den Abschied (zu) geben und nur auf den Logos sich zu gründen als einen solchen, der sich selbst evident zu machen vermag und dazu keiner Beweise bedarf."[9]

Dennoch ist das Johannesevangelium im Umfeld der Gnosis immer wieder auch mit deren Mythos in Beziehung gesetzt worden.[10] In den letzten Jahren hat der Mythos von verschiedenen Seiten her in der theologischen und religionsgeschichtlichen Forschung eine Renaissance erfahren. Die Verbindungslinien zwischen dem Johannesevangelium und den Valentinianern sind allerdings kaum unter Rücksicht des Mythos verfolgt worden. Für diese Beziehungen gibt es aber im Fall der Valentinianer immerhin den erwähnten ausdrücklichen

5 Vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 11–13.

6 Vgl. Rasimus, „Ptolemaeus," 165; skeptisch über die Herkunft des Kommentars von Ptolemäus äußern sich Markschies, „New Research," 249–51 und Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 198.

7 Vgl. die neuere überarbeitete Auflage von Bultmann, *Evangelium des Johannes*.

8 Zu einer kritischen Würdigung und Weiterführung des Bultmannschen Ansatzes der Mythenkritik vgl. Weder, „Mythos".

9 Siegert, *Evangelium des Johannes*, 676–93, hier 692.

10 Vgl. etwa zu Joh 10: Fischer, „Der johanneische Christus," 245–66.

978-90-04-44481-5

Hinweis bei Irenaeus in der Vier-Evangelien-Notiz (*Haer.* 3.11.7): *Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Iohannem plenissime utentes*.[11] Im Zusammenhang ordnet Irenaeus hier alle vier Evangelien einer jeweils anderen christlichen Gruppierung zu, sicherlich verdankt sich daher sein Zeugnis auch seinem Systemwunsch. Aber Irenaeus verweist auch auf seine Quellen: Die Valentinianer verwenden das Johannesevangelium für den Nachweis der Äonenpaare im Pleroma, wobei sich der Bischof von Lyon auf seinen Sammelbericht in den ersten Kapiteln des ersten Bandes zurückbezieht. Zwar stammen die meisten der dort von Irenaeus angeführten Beispiele ihrer Schriftauslegung gar nicht aus Johannes, sondern aus den synoptischen Evangelien. Dennoch führt Irenaeus das Zitat des Kommentars zum Johannesprolog eindrucksvoll am Ende seiner ersten Darstellung ihrer Lehre an, als Musterbeispiel ihrer in seinen Augen fehlerhaften Schriftauslegung. Es lässt sich also berechtigt fragen: Gibt es eine Art Mythos, den das Johannesevangelium und die Valentinianer der Grande Notice teilen? Angesichts der Fülle an Literatur zum Mythos können die hier vorgetragenen Gedanken nicht mehr als Vorüberlegungen sein; zu einer Antwort auf die Frage ist zunächst eine neue begriffliche Annäherung an das Phänomen des Mythos notwendig.

2 Gibt es einen Mythos bei den Valentinianern?

In seiner Monographie über die Schule Valentins hat Ismo Dunderberg seinem programmatischen Titel „Beyond Gnosticism" folgend die Valentinianer unter Ausklammerung der Frage nach dem Gnostizismus untersucht. Die Kunst-Kategorie des „Gnostizismus", wie sie in Messina konstruiert worden ist, stellt zumindest für die Frühzeit der valentinianischen Gruppierungen sicher ein Problem dar, denn Gnosis ist bekanntlich im 1. Jh. kein Distinktivum bestimmter christlicher Gruppierungen, sondern ein verbreitetes Ziel religiösen Lebens. Die Kategorie des Gnostizismus ist aber nicht erst für die Valentinianer ein Problem. Dass etwa das Johannesevangelium mit Gnosis zu tun gehabt hätte, wäre für den Evangelisten und seine Leser gar keine Frage gewesen; selbstverständlich wollte der Evangelist seine Leser zur Gnosis der Wahrheit bringen. Davon spricht Jesus in seinem langen Abschiedsgebet (17:3): „Das ist das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den einzigen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus." Valentinianer werden, wenn hier von ἡ αἰώνιος ζωή gesprochen wird, dies sicher so verstanden haben, dass Jesus hier für die Seinen darum bittet, dass sie wie die Äonen den einzigen

11 Irenaeus, *Haer.* 3.11.7 (Rousseau/Doutreleau 264: 158).

wahren Gott erkennen. Aber das, was Johannes unter Gnosis verstand und was die Valentinianer darunter verstanden, lässt sich nicht unter den im 20. Jahrhundert rekonstruierten Gnostizismus summieren.[12] Selbst Irenaeus spricht im Titel seines Werkes wie die Pastoralbriefe ja noch nicht von Gnosis, sondern von „fälschlich sogenannter Gnosis".

Dunderberg geht also nicht mehr von einem valentinianischen Gnostizismus aus, rechnet aber weiter mit einer Art von Mythos, der ein Kennzeichen der Valentinianer sei. Dabei verwendet er einen weiten Begriff von Mythos im Sinne von „sacred story" oder „foundational story of a given group of people."[13] Dunderberg beruft sich dafür auf Michael Fishbanes[14] Untersuchung zum Phänomen des Mythos in den biblischen und rabbinischen Schriften: „the myth Jewish rabbis elaborated is the biblical master narrative in its entirety, including the stories of 'the creation; exodus; revelation at Sinai; destruction of the temple; exile of the people; and national restoration.'"[15] So verstanden hat der Mythos eine wesentliche Funktion für die Identitätsbildung von Gruppierungen und Großgruppen; er gehört zum kollektiven Gedächtnis einer Gruppe. Als Voraussetzung für seine Untersuchung über die Valentinianer hat Dunderberg diese weite Mythos-Erklärung im Sinne von „sacred story" noch präzisiert, indem er darunter noch genauer Erzählungen von transzendenten, primordial-präexistenten Wesen, Göttern, Dämonen, Helden, Bewohnern des Hades und Männern der Vorvergangenheit, verstanden wissen will.[16] Auf den Ansatz, den Mythos von seinen biblischen Grundlagen her zu verstehen, werden wir wieder zurückkommen.

Das Wort „Mythos" stammt in der Mehrzahl der europäischen Sprachen von dem altgriechischen μῦθος ab. Die etymologische Herleitung des altgriechischen Wortes ist umstritten. Pierre Chantraine gibt in seinem etymologischen Wörterbuch schlicht „obscure" an;[17] seine Grundbedeutung ist „Wort" oder „Gedanke, Plan, Absicht"[18] und daher nicht so weit von λόγος entfernt, obwohl λόγος verbreitet als klassisches Kontrastwort zu μῦθος verstanden wurde. Die frühe Verwendung von μυθολογία, μυθολογεῖν deutet an, dass Mythos ursprünglich eine Überlieferung oder Erzählung von Göttern oder Helden aus den archaischen Zeiten der formativen Ereignisse der eigenen Kultur

12 Vgl. zur Kritik an der Messina-Definition auch Markschies, *Gnosis*, 21–25.
13 Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 26.
14 Vgl. Fishbane, *Biblical Myth*.
15 Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 26.
16 Vgl. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 26–27.
17 Vgl. Chantraine, *Dictionnaire II*, 719.
18 Assmann, „Mythos," 181; Chantraine, *Dictionnaire II*, 718: „suite de paroles qui ont un sens, propos, discours".

978-90-04-44481-5

meinte. Es ist nicht eindeutig, ob dem μῦθος oder dem λόγος im ursprünglichen Sprachgebrauch die größere Zuverlässigkeit zukam. Im Unterschied zur verbreiteten Einschätzung ist bei Homer und Hesiod oft der λόγος die unglaubwürdigere und künstlichere Sprachform als der μῦθος. Der Mythos hingegen galt als zuverlässiger Diskurs über Mächte oder Autoritäten, denen geglaubt und gefolgt wird.[19] Erst im Zuge der sophistischen Aufklärung des 6. und 5. Jh. bildet sich ein kritisches Verhältnis gegenüber dem Mythos heraus, das zu einer Aufwertung des Logos führt.

In der Philosophie Platons kommt es dann zu einem dialektischen Wechselverhältnis zwischen Mythos und Logos. „Uns an unsere Wurzeln zu erinnern, bleibt die Aufgabe des Mythos, und was immer zu solcher Erinnerung taugt, heißt Mythos oder steht an seiner Statt."[20] Mit diesem weiten Begriff hat Karl Reinhardt die Bedeutung des Mythos für das Denken Platons beschrieben. Mythos ist damit ein Reflexion und Sprache vorgelagertes kognitives Depot, das den Menschen mit den Wurzeln seiner Existenz verbindet.

In diesem Sinne lässt sich auch das Phänomen des Mythos in valentinianischen Texten als Deutungsmodell für die typischen Fragen verstehen, die sich dem Gnostiker stellen: „Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt, was Wiedergeburt?", Fragen, die sich der Valentinianer Theodot nach Clemens Alexandrinus stellt.[21] Der Mythos bietet keine Antworten auf Einzelfragen, sondern ist eine vorrationale Einführung in ein Deutungsmodell, das einzelnes Fragen überhaupt erst ermöglicht. Der Mythos erfüllt damit die Funktion, die Aleida und Jan Assmann festhalten: „Die deutenden Mythen, die allgemeine Themen der Daseinsbestimmung aufwerfen, beantworten keine Fragen" – genauer gesagt: sie beantworten keine speziellen, sondern Grundfragen – daher „kommen sie allem Fragen zuvor."[22]

3 Das Zeugnis des Irenaeus

Eine erste Annäherung an das Phänomen des Mythos, wie er bei den Valentinianern gegeben ist, lässt sich also vom Hintergrund einer popularplatonischen

19 Die hellenistische, griechische Kommentarliteratur hält zum Sprachgebrauch Homers fest: „Der Dichter (sc.: Homer) sagt für ‚Wort' immer einfach μῦθος; es gehört erst einer späteren Zeit an, diese Vokabel für ein unwahres Wort (eine erfundene Geschichte) zu setzen." (Stählin, „μῦθος," 776).

20 Reinhardt, *Platons Mythen*, 159.

21 Vgl. Clemens Alexandrinus, *Exc.* 78.2 (Sagnard 23: 202); vgl. dazu Klauck, *Religiöse Umwelt*, Bd. 2, 146.

22 Assmann, „Mythos," 186.

978-90-04-41481-5

Philosophie her gewinnen.[23] Der Mythos erscheint als Element ihrer platonisierenden Bibelexegese. Ein Blick auf das älteste Zeugnis der valentinianischen Lehre bei Irenaeus lässt diese Verortung allerdings fraglich erscheinen. In den Fragmenten Valentins und auch in dem Brief des Ptolemäus an die Patrizierin Flora findet er sich noch nicht. Offenbar ist die Bezeichnung Mythos für die Valentinianer zunächst von außen an ihre Lehre herangetragen worden. In *Haer.* 1.8.1 leitet Irenaeus zu Beispielen für die Schriftauslegung seiner valentinianischen Gegner über und schreibt:

> Sie schustern Altweibermärchen (γραῶν μύθους) zusammen und reißen dann von überall her Texte, Sätze und Parabeln an sich und wollen ihren Geschichten (τοῖς μύθοις) die Worte Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) anpassen.[24]

Hier bezieht sich Irenaeus bereits gegen Ende seiner Darstellung auf die gesamte Lehre seiner Gegner und bezeichnet sie gleich zweimal im Plural als Mythengebilde. Ein weiteres Mal nimmt er mit ganz ähnlichen Formulierungen in *Haer.* 1.16.3 kritisch zu ihnen Stellung, dort in seinem Bericht über den Magier Markus.[25] Irenaeus hat offenbar ein Bewusstsein von dem Kontrast zwischen Mythos und Logos in der platonischen Philosophie, denn den μῦθοι seiner Gegner stellt er im polemischen Kontrast die λόγια τοῦ θεοῦ gegenüber.[26] Mythos ist zudem für Irenaeus auch die Bezeichnung für religiöse Überlieferung in einem polytheistisch-paganen Rahmen; wenn er die Lehre der Valentinianer Mythos nennt, gilt sie ihm nicht mehr als die *fabulae* der Heiden.[27]

Vor allem aber macht sich Irenaeus mit seinem Gebrauch von μῦθος die Sprache der Pastoralbriefe als häresiologische Terminologie zu eigen. Damit setzt er das Programm fort, das er schon in der Überschrift des Werkes begonnen hat: ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως – „Untersuchung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis". Diese wahrscheinlich ursprüngliche Überschrift des Werkes spielt auf „die fälschlich so genannte Erkenntnis" in 1 Tim 6:20 an. Wenn Irenaeus in der Überschrift eine Überführung der „fälschlich so genannten Gnosis" ankündigt, stellt er seine eigene Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Gegnern als Fortführung des Kampfes dar, den der Paulus der Pastoralbriefe mit seinen dortigen Gegnern führt. Mehrfach greift Irenaeus daher bei der Darstellung

23 So auch Ebner, *Stadt*, 295.

24 Irenaeus, *Haer.* 1.8.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 116).

25 Irenaeus, *Haer.* 1.16.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 260–65).

26 Vgl. Plato, *Gorg.* 523a; für das Umfeld von Irenaeus: Clemens Alexandrinus, *Quis div.* 42.1; Aelius Aristides, *Or.* 46.32; Origenes, *Hom. Jer.* 20.2, vgl. Stählin, „μῦθος," 777 Anm. 60.

27 Vgl. zum Mythos-Begriff bei Irenaeus: Brox, *Offenbarung*, 14–19.

978-90-04-44481-5

der Lehre seiner Gegner auf Termini der Pastoralbriefe zurück.[28] Mit den „Altweibermärchen" (γραῶν μύθους) in 1.8.1 spielt er auf 1 Tim 4:7 an. In den Pastoralbriefen ist Mythos bereits in 1 Tim 1:4 ein Kennzeichen der gegnerischen Lehren. Die Quelle für die Mythen der dort konfrontierten jüdischen Lehrer (νομοδιδάσκαλοι) ist offenbar das Alte Testament;[29] möglicherweise ist mit den Mythen in der Gegnerpolemik der Pastoralbriefe eine apokryphe haggadische Überlieferung zur hebräischen Bibel gemeint. In 1 Tim 4:7 tritt das Adjektiv γραώδης („typisch für alte Frauen") hinzu, ein Hapaxlegomenon im NT, das sich aber seit Plato als fester Topos mit μῦθος verbunden hat. So spricht Sokrates in Platos Gorgias von μῦθοι ὥσπερ γραός (*Gorgias* 527a), eine Kombination, die als sprichwörtlicher Topos auch in der Literatur um Irenaeus gebräuchlich ist.[30] Wenn Irenaeus hier die Lehre der Valentinianer von außen mit dem Etikett des Mythos brandmarkt, steht diese Bezeichnung also in der mythenkritischen Tradition, die sich schon vor Plato seit der Sophistik mit dem Mythosbegriff verbunden hatte.

Dies bestätigt auch eine weitere Stelle, an der Irenaeus die valentinianische Lehre als Mythos bezeichnet. Nach dem Zitat und seiner Kritik an ihrem Kommentar zum Johannesprolog schließt er das Musterreferat der Lehre seiner Gegner mit folgenden Sätzen ab (1.9.5):

> Weil diesem Theater (σκηνῇ) die Auflösung (ἀπόλυσις) noch fehlt, indem einer ihr Stück (μῖμον) erklärt und das erledigende Wort (λόγον) dazu sagt, hielten wir es für richtig, zuerst einmal zu zeigen, worin selbst die Väter dieser erfundenen Geschichte (τοῦδε τοῦ μύθου) sich voneinander unterscheiden, weil sie auf unterschiedliche Geister des Irrtums zurückgehen.[31]

Irenaeus setzt hier die Lehre seiner Gegner mit mehreren Begriffen aus der antiken Literatur- und Theatertheorie in Beziehung. Er vergleicht sie mit einem μῖμος, also einem vulgären Straßentheater, das mit Sprech-, Gesangs-, Tanz- und Rüpelszenen, vielfach improvisiert und anspruchslos, Publikum an sich zog.[32] Mit σκήνη bezeichnet er ihre Lehre als Theaterstück und setzt die aristotelische Struktur einer Erzählung von *Arche*, *Peripetie* und *Lysis* voraus, wenn er schreibt, dass ihrem Drama noch die Auflösung fehlt. Dabei denkt er wiederum vom Kontrast zwischen μῦθος und λόγος aus, wenn er schreibt,

28 Vgl. auch das Zitat des „Apostels" aus 1 Tim 1:4 gleich zu Beginn in *Haer.* 1 praef. 1 (Rousseau/Doutreleau 264: 18–19).

29 Vgl. Marshall, *Commentary*, 365.

30 Vgl. Marshall, *Commentary*, 550 Anm. 71.

31 *Haer.* 1.9.5 (Rousseau/Doutreleau 264: 151–52).

32 Vgl. Benz, „Mimos II."; Leppin, „Between Marginality and Celebrity."

978-90-04-44481-5

ihrem *Mythos* fehlt noch der erklärende *Logos*. Auch hier ist in Irenaeus' Darstellung die Kategorie des Mythos als Bezeichnung von außen an die Lehre der Valentinianer herangetragen. Bei aller Polemik findet sich darin allerdings auch eine sachlich verwertbare Einschätzung der valentinianischen Lehre. Sie gleicht in der antiken Dramentheorie dem urtümlichen, im Drama erzählten Mythos. Es ist wohl auch bewusst, dass Irenaeus mit diesen beiden Einschätzungen der valentinianischen Lehre als Mythos in 1.8.1 und 1.9.5 die Darstellung und Kritik der valentinianischen Schriftexegese gerahmt hat. Die Rahmung lässt noch erkennen, dass nach Irenaeus die biblische Überlieferung in der Exegese der Valentinianer Mythos bleibt und nicht zum Logos wird, der sie von Christus her verstehbar machen würde.[33]

4 Die religionsgeschichtliche Mythostypologie nach Aleida und Jan Assmann

Das Zeugnis des Irenaeus und das Selbstverständnis der Valentinianer, soweit es sich aus den antiken Quellen erschließen lässt, rät also zur Vorsicht im Umgang mit der Kategorie des Mythos. Vermutlich ist der Begriff des Mythos in mythenkritischer Absicht zunächst von außen an die Lehre der Valentinianer herangetragen worden. Ob die Valentinianer selbst Teile ihrer Lehre als Mythos bezeichneten, lässt sich für den frühesten Stand ihrer Überlieferungen kaum ausmachen, auch wenn es über diesen Punkt noch einer genaueren Untersuchung der verschiedenen valentinianischen Quellen bedarf. Auch die oben aufgezeichnete Annäherung an den Mythos bei den Valentinianern aus dem populären Platonismus hat daher eher einen begrenzten Wert: Bei Plato selbst zeigt sich doch ein wesentlich reflektierterer Umgang mit dem Mythos als in den oft rätselhaft bleibenden Mythosfragmenten der Grande Notice.

Erst recht für das Neue Testament eignet sich die oben skizzierte Annäherung nicht. Im Neuen Testament ist das Wort μῦθος eine Bezeichnung für einen „Fremdkörper",[34] mit dem gegnerische Lehrer die Überlieferungen von Jesus als dem Christus verfälschen. Das Wort ist ausschließlich polemisch verwendet (1 Tim 1:4; 4:7; Tit 1:14; 2 Petr 1:16). Das Johannesevangelium ist von seinen antiken Lesern sicherlich nicht als μῦθος über das Leben Jesu, sondern als

33 Ein solches Verständnis von Mythos lässt sich noch in frg. 12 zum 4. Band der Adversus Haereses erkennen: Ἰουδαίων μὲν ἀναγινωσκόμενος ὁ νόμος ἐν τῷ νῦν καιρῷ μύθῳ ἔοικεν, οὐ γὰρ ἔχουσι τὴν ἐξήγησιν τῶν πάντων, ἥτις ἐστὶν ἡ κατ' ἄνθρωπον παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, Irenaeus, *Haer.* IV, Fragment 12, Z. 12.

34 Stählin, „μῦθος," 788.

biographische Geschichtsschreibung verstanden worden;[35] die Berufung auf die Augenzeugenschaft des Lieblingsjüngers als seines Überlieferungsträgers hat diesen Eindruck unterstützt. Allerdings ist fraglich, ob Mythographie und Historiographie in der antiken Umwelt so scharf voneinander unterschieden sind. Der Erzähler des Evangeliums und Augenzeuge spricht das erste Mal im „wir" an einer Stelle zu seinen Lesern, an der der Prolog das „mythische" Wirken des göttlichen Logos in der menschlichen Geschichte resümiert (1:14). Wenn das Johannesevangelium über seine Jesusüberlieferung spricht, nennt es sie σημεῖα (20:30); auch dies lässt allerdings eine gewisse Offenheit gegenüber dem heutigen Mythosbegriff erkennen; denn das Wort σημεῖον hat in der biblischen Überlieferung einen festen Sitz in der Exodustradition,[36] also der „mythischen" biblischen Gründungserzählung Israels.[37]

Auch die Lehre der Valentinianer in der Grande Notice lässt sich offensichtlich mit einem gewissen Recht als Mythos bezeichnen. Es scheint, dass gerade der mythische Charakter der Grande Notice die Lehre der Valentinianer von der Philosophie unterscheidet, wie Norbert Brox festgehalten hat: „Vor allem kleidet sich die Gnosis selbst zunächst in das mythologische Gewand, um es später abwechselnd mit dem philosophischen zu tragen. Gnosis ist nicht Philosophie. Mit Recht wird man darum vom gnostischen Mythos sprechen, d.h. von der Gnosis als Mythos."[38] Die valentinianische Lehre in *Haer.* 1.1–8 trägt nach Brox ein „mythologisches Gewand". Der antike Quellenbefund kann nicht daran hindern, aus heutiger Forschungsperspektive über das Phänomen des Mythos bei den Valentinianern nachzudenken, denn der Sprachgebrauch der antiken Quellentexte ist nur ein Aspekt der wissenschaftlichen Diskussion. Ein heutiger Begriff des Mythos hat verschiedene andere Aspekte zu berücksichtigen, für die die alleinige Berufung auf den antiken Sprachgebrauch einen Anachronismus bedeuten würde. Allerdings reicht die bereits skizzierte Herleitung des Mythos aus der philosophischen Tradition des antiken Platonismus für die Lehre der Valentinianer in der Grande Notice auch nicht aus; die kunstvoll reflektierte Gestalt der platonischen Mythen hat etwas Selbsterklärendes, während die valentinianischen Mythen der Grande Notice

35 Vgl. Wucherpfennig, „Welche Zukunft," 81–94.

36 Vgl. Ex 3:12; 4:8, 9, 17 u. passim, vor allem auch in der festen Verbindung mit τέρατα, vgl. 7:3, 9; 11:9–10, ebenso mit bewusster Anspielung auf den feststehenden Ausdruck Joh 4:48.

37 Hier ist etwas voreilig von „mythisch" gesprochen. Dem liegt eine andere Einschätzung des Mythos bei Johannes zugrunde als etwa die oben angeführte von Siegert (*Evangelium des Johannes*, 676–693), die aber erst im Folgenden mit Michael Fishbane entwickelt wird.

38 Brox, *Offenbarung*, 19.

spontan vor die Frage stellen: „Why all this Mythmaking?",[39] selbst dann wenn man in Rechnung stellt, dass die Darstellung der Valentinianer bei Irenaeus eine deutlich polemische Tendenz hat.

Aleida und Jan Assmann haben die vielfältigen Bedeutungen, die in der Religionsgeschichte mit dem Wort Mythos verbunden sind, in einer siebenfachen Typologie dargestellt.[40] Die *polemische Verwendung von Mythos* (M1) stammt bereits aus der griechischen Mythenkritik, sie sieht Mythos in negativem Sinn als uneigentliche oder sogar unwahre Rede. In dieser Tradition steht offensichtlich auch Irenaeus, wenn er die Lehre der Valentinianer als Mythos brandmarkt. Erste Mythenkritik findet sich aber bereits im Bereich polytheistischer griechischer Vorstellungen. Xenophanes begründet seine Mythenkritik moralisch, denn er hält die mythischen Erzählungen der Götter nicht für würdig (πρεπές).[41] Das späte byzantinische Lexikon des Suidas bringt diese polemische Bedeutungsnuance auf den Punkt, wenn es Mythen als „Lügenworte" (λόγοι ψευδεῖς) erklärt.[42] Ein differenzierterer *historisch-kritischer Mythosbegriff* (M2) schließt sich dieser polemischen Verwendung an, sieht allerdings im Mythos nicht mehr nur einen pauschal zu verurteilenden Ausdruck archaischer Religiosität, wohl aber eine zeitbedingte religiöse Sprachwelt für eigentlich philosophische oder theologische Aussagen. Der historisch-kritische Begriff ist vor allem ein neuzeitliches Phänomen; das Bultmannsche Entmythologisierungsprogramm lässt sich diesem Mythosbegriff zuordnen, der aber bereits Wurzeln in der Mythenallegorese hat, mit dem der Hellenismus die klassische griechische Mythologie für eine neue Umwelt adaptiert hat.[43] Auch die Mythenkritik in antiker jüdischer und christlicher Literatur bewegt sich weitgehend in diesem Verständnis vom Mythos.[44]

Von diesen beiden prinzipiell kritischen Bedeutungen heben sich positivere Mythosbegriffe in der Religionswissenschaft und Soziologie ab: Eine *funktionalistische* Perspektive (M3) sieht im Mythos eine „fundierende, legitimierende oder weltmodellierende Erzählung".[45] Vielfach ist mit dieser Bedeutung noch eine romantisierende Vorstellung vom „wilden Denken" verbunden, die in Mythen vorschriftliche Organisationsmodelle exotischer und archaischer Kulturen sieht. Der *Alltags-Mythos* (M4) bezeichnet Leitbilder,

39 Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 24.
40 Vgl. Assmann, „Mythos," 179–80.
41 Vgl. Meiser, „Neuzeitliche Mythosdiskussion," 147.
42 Vgl. Stählin, „μῦθος," 786.
43 Vgl. für die Stoa Stählin, „μῦθος," 784–86.
44 Vgl. Meiser, „Neuzeitliche Mythosdiskussion," 151–57.
45 Assmann, „Mythos," 180.

die als vorbewusste Orientierungsmuster kollektives Handeln und Erleben leiten (z.B. der New-Orleans-Jazz, das Wiener Kaffeehaus oder die deutsche Pünktlichkeit).

Die drei letzten Bedeutungen versuchen eine Annäherung an den Mythos aus der Perspektive der Literaturwissenschaften. Eine *narrative* Perspektive (M5) versteht Mythos als eine Erzählung, die nach Aristoteles durch die drei Komponenten Anfang (ἀρχή), Mitte (περιπέτεια) und Ende / Auflösung (λύσις) strukturiert werden kann. Dieser Mythosbegriff ist von Aristoteles in seiner Poetologie eingeführt worden und steht bereits im Hintergrund der antiken Tragödientheorie, die die Tragödie als den kunstvollen Ausdruck eines Mythos versteht. Er wird bis in die moderne Erzählanalyse hinein verwendet. Der *literarische Mythosbegriff* (M6) sieht als Hauptcharakteristikum des Mythos nicht die Ursprünglichkeit und Naivität religiösen Lebens, sondern betrachtet den Mythos als etwas, das immer schon in Rezeption eingegangen ist. Ein solcher Mythos steht im Hintergrund literarischer Werke, die ihn in immer neuer spielerischer Form umsetzen. Literatur ist prinzipiell mythenproduktiv, literarische Werke können daher wiederum zum Neomythos werden (vgl. etwa Melvilles „Moby Dick", oder Tolkiens „Herr der Ringe"). Die letzte Bedeutungsnuance führt die Erkenntnisse aus Narratologie und Literaturwissenschaft in einem ideologiekritischen Mythosbegriff weiter. Eine *postmoderne* Bedeutung (bei A. und J. Assmann M7) sieht Mythos im Anschluss an Lyotard als „Große Erzählungen", die Organisationsmuster für Ideologien oder Weltanschauungen sind. Dieser Mythosbegriff trägt dem Phänomen Rechnung, dass Weltanschauungen die Struktur einer Narration enthalten; die Aufklärung etwa ging von einem Geschichtslauf in Form einer Narration aus: vom finsteren Mittelalter über die Aufklärung zu einer freiheitlichen Gesellschaft. Der Verlauf dieser Geschichte ist dem spontanen Gestaltungswillen von Individuen entzogen, er ist ihm vielmehr in der Form der Narration eines Mythos vorgeordnet.

Die Assmannsche Typologie lässt hilfreiche Aspekte für unsere Frage nach dem Mythos erkennen; vor allem auf die literaturwissenschaftlichen Perspektiven in Kombination mit dem Verständnis vom Mythos als einer *Grand Narrative* werde ich zurückkommen und sie für Johannes und die Valentinianer nutzbar machen. Barbara Aland hat aus der Assmannschen Mythostypologie den historisch-kritischen (M2), den funktionalistischen (M3) und den literarischen Mythosbegriff (M6) für die Bedeutung des Mythos in der Gnosis für relevant erachtet.[46] Die Typologie fängt darüber hinaus die breite Verwendung von Mythos in wissenschaftlicher Alltagssprache ein; sie hat allerdings auch

46 Vgl. Aland, *Was ist Gnosis?*, 28 Anm. 8.

den Nachteil, dass sie zwischen negativen und positiven Einschätzungen oszilliert. Sie bedarf daher im Blick auf die biblischen Schriften noch einer Spezifizierung, der die Kategorie des Mythos auf das Johannesevangelium und die valentinianische Lehre in der Grande Notice anwendbar macht.

5 Biblischer Mythos

Während Irenaeus die Kategorie des Mythos als typisches Kennzeichen polytheistisch-paganer Überlieferung kritisch gegen die Valentinianer ins Feld führt, zeigt sich von der biblischen Überlieferung her eine originäre Verbindung zwischen Mythos und Monotheismus.[47] Der Mythos bleibt in den verschiedenen Phasen der Entwicklung des Monotheismus als charakteristisches Merkmal biblischer Überlieferung erhalten, auch die nachbiblische Rezeption im Midrasch hat den Mythos in erstaunlicher Fülle und Vielfalt rezipiert. Erste Kritik am biblischen und jüdischen Mythos findet sich in mittelalterlichen jüdischen Kommentaren im 11. Jh., bei Hai Gaon in Babylonien oder Rabbeinu Chananel in Nordafrika, dem heutigen Tunesien.[48] Michael Fishbane hat in seiner Untersuchung zur biblischen und rabbinischen Literatur einen Begriff des Mythos gewonnen, der die vielfältige Assmannsche Typologie für unsere Untersuchung des Mythos bei Johannes und in der Lehre der Valentinianer präzisieren lässt. Nach Fishbane kennzeichnen den biblischen Mythos drei wesentliche Merkmale:

(1) Der Mythos umfasst sakrale und autoritative Erzählungen über die Taten oder Persönlichkeiten der Götter und Heroen, die für eine bestimmte Religion oder Kultur identitätsstiftend sind.
(2) Die Erzählungen umfassen prägende Ereignisse im Stadium vorgeschichtlicher Urzeiten, oder
(3) das Eingreifen und Handeln dieser Figuren innerhalb der Geschichte, wobei die jeweiligen mythischen Ereignisse für die jeweilige Religion oder Kultur und ihre Rituale konstitutiv sind (z.B. Gründungsereignisse wie der biblische Exodus oder die Landnahmeüberlieferung).[49]

---

47 Vgl. grundsätzlich zum Verhältnis zwischen Mythos und Monotheismus Fishbane, *Biblical Myth*, 4–7.

48 Vgl. Fishbane, *Biblical Myth*, 7–8.

49 Fishbane, *Biblical Myth*, 11, im Original als Definition hervorgehoben: „We shall understand the word ‚Myth' to refer to (sacred or authoritative) accounts of the deeds and heroes during the formative events of primordial times, or during the subsequent historical interventions or actions of these figures which are constitutive for the founding of a given culture and its rituals."

978-90-04-44481-5

Ein charakteristisches Element, das der biblische Mythos mit der altorientalischen Umwelt teilt, ist das anthropomorphe Sprechen von Gott und seinen inneren Beweggründen. Zum Mythos gehört, dass göttliche Wesen emotional reagieren. Dieses Merkmal verstärkt sich in der nachbiblischen Rezeption des Mythos. Ein mittelalterliches Beispiel aus der Kabbala verdeutlicht diesen „anthropopathetischen"[50] Charakter Gottes im nachbiblischen jüdischen Mythos; es spricht von dem einsamen Trauern Gottes:

> Wir haben gelernt: Jede Nacht lässt sich ein bitterer Schmerzensschrei über Zion hören von den Höhen des Firmaments (bis zur Erde) unten, und von unten bis zu den Höhen (oben); wie gesagt wurde: JHWH schreit aus den Höhen und sendet seine Stimme von seinem heiligen Heiligtum; sicher schreit er über seinen Tempel.[51]

Mit dem einsamen nächtlichen Schmerzensschrei JHWH's über seinen Tempel rezipiert der Zohar hier ein Element des biblischen Mythos im Buch des Propheten Jeremia. Die Belegstelle in Jer 25:30 spricht allerdings von Gottes Schreien im Gerichtszorn. Das Mythologem erhält so innerhalb des biblischen Rezeptionsstroms eine Metamorphose, in dem Gottes drohender Gerichtsschrei auf Gottes einsame Trauer über seinen Tempel umgedeutet wird.

Solche Metamorphosen sind auch für die johanneische und valentinianische Rezeption des biblischen Mythos typisch, dennoch unterscheiden sie sich hinsichtlich der Anthropomorphie von der jüdischen Rezeption des biblischen Mythos. Während die jüdische nachbiblische Rezeption des biblischen Mythos den transzendenten Gott zunehmend in ein immanentes Interaktionsgeschehen zwischen Mensch und Gott einbindet, sind die Valentinianer der Grande Notice darum bemüht, den höchsten Urgrund des Seins ganz aus jeglicher Affiziertheit durch irdisches Geschehen heraus zu halten. Fishbane hat für die rabbinische Mythenproduktion von einer „sympathetischen Identifikation"[52] gesprochen, über die Gott über ein pathetisches Mitleiden mit seinem Volk in der Geschichte eins wird. Die Rezeption des biblischen Mythos bei den Valentinianern geht hier andere Wege. Dies setzt bereits bei Johannes ein, dort zeigt Jesus menschliche Affekte, von der Müdigkeit vom Reisen (Joh 4:6) bis zur Trauer über den Tod seines Freundes (11:35), aber vom Vater wird keine emotionale Reaktion erzählt. Kaum dass er überhaupt die Kontur einer Erzählfigur erhält. Das johanneische Sprechen vom Vater

50 Zu diesem Begriff vgl. Fishbane, *Biblical Myth*, 3–11.
51 Vgl. den Text aus dem kabbalistischen *Midrasch Ha Neelam*: Fishbane, *Biblical Myth*, 321.
52 Fishbane, *Biblical Myth*, 15.

ist ganz darauf fokussiert, dessen untrennbare Einheit mit dem Sohn in den Vordergrund treten zu lassen. Es ist der Logos, der Gottes Affiziertwerden in der Geschichte der Menschen erfährt: Ihn erkennt die Welt nicht, und er wird von den Seinen zurückgewiesen (1:9–11). Wenn der Vater diejenigen sucht (4:22), die ihn in Geist und Wahrheit anbeten, ist es der Logos bzw. der fleischgewordene Logos Jesus, der diese Suche für den Vater im Bereich menschlicher Geschichte übernimmt.[53]

In der Grande Notice ist der höchste Gott durch ein Pleroma verschiedener transzendenter Wesen vor jeglichem Affiziertwerden durch Vorgänge aus der Welt sinnlicher Wahrnehmungen bewahrt; das Pleroma umgibt den höchsten Gott wie ein transzendenter Schutzwall. Vermutlich unter dem Einfluss neopythagoreischer Philosophie sehen die Valentinianer in einer Vierheit das erste Prinzip des Seins.[54] Zu dieser Vierheit treten weitere zwei Äonenpaare. Sie bilden eine erste Tetrade und eine Ogdoade, also vier, d.h. jeweils zweimal zwei Äonenpaare. Die acht Äonenwesen tragen in dem Prologkommentar bis auf eines (der Ekklesia) alle Namen, die aus dem Johannesevangelium entlehnt sind (*Haer.* 1.8.5): Πατήρ und Χάρις, Μονογενής und Ἀλήθεια, Λόγος und Ζωή, Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία.[55]

In der übrigen Lehre der Valentinianer erhalten sie aber austauschbar andere Namen, die zeigen, dass die johanneischen Grundlagen bei den Valentinianern mit einer philosophischen Spekulation über das Grundprinzip aller Wirklichkeit verbunden sind. Der Urgrund ist vernunftbegründeter Erkenntnis entzogen und trägt daher den Namen „Tiefe" (βυθός); er ist auch nicht sprachlich fassbar, weshalb ihm als Äonenpartner das „Schweigen", die σιγή, zugeordnet ist. Der Urgrund ist gewissermaßen vor aller Vernunft, denn aus diesen beiden Uräonen geht die Vernunft, der νοῦς, erst hervor; dieser trägt gleich zwei weitere johanneische Namen, nämlich μονογενής und ἀρχή. Die anfanghafte Vernunft ist ganz wahre Schau der Tiefe des Seins; ihm ist daher die ἀλήθεια als Äonenpartner zugeordnet (*Haer.* 1.1.1).[56]

Eine vierfache und darauf achtfache Struktur bildet so das erste Prinzip allen weiteren Seins; sie entfaltet sich in das göttliche Pleroma, das etwa 30 Äonen umfasst. Aus einem Drama unter diesen Äonen entsteht darauf eine materielle Wirklichkeit außerhalb des göttlichen Pleroma, die der pneumatischen Gestalt

53 Vgl. das wiederholte „Suchen" für den Vater in 4:22 und für Jesus in 4:27.

54 Vgl. Rasimus, „Johannine Background," 381–382, 388–389; Thomassen, *Spiritual Seed*, 213–18.

55 Vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 215.

56 Die Prologauslegung in *Haer.* 1.8.5 entwickelt eine etwas andere Protologie. Sie versteht Joh 1:1 zunächst als Aussage über drei voneinander unterschiedene Gottheiten: Gott, den Logos und den Urbeginn (die Arche), vgl. dazu Rasimus, „Ptolemaeus," 160.

978-90-04-44481-5

des göttlichen Bereichs entgegengesetzt ist. Die valentinianische Lehre hat eine mythische, biblische Hierarchie in eine philosophische Spekulation über die ersten Prinzipien des Seins transformiert. Ähnlich wie die Hierarchie des biblischen Mythos[57] die gesamte Wirklichkeit vom himmlischen Thronbereich über Botschafterwesen und den irdischen Tempel, der mit dem himmlischen Thronsaal kommuniziert, bis zur Unterwelt hinunter strukturiert, beschreibt die Hierarchie der Valentinianer eine mythische Struktur des Seins, das von den ersten Prinzipien bis in die Tiefen der Materie hinabreicht.

Mythische anthropopathetische Affekte sind in der Lehre der Valentinianer ganz auf die Leidenschaften der Sophia-Achamoth konzentriert; sie ist als personifizierte transzendente Weisheitsfigur über sympathetische Identifikation mit dem Geschick der Menschen verbunden. Der Vater und Urgrund der Äonen ist jeglicher emotionaler Affiziertheit von außen entzogen. Wenn die Sophia aufgrund ihres Drangs, den Vater zu erkennen, aus dem göttlichen Pleroma verstoßen wird, wird sie von Emotionen ereilt: Schmerz, Angst und Trauer. Das Drama der personifizierten Sophia ist ein Beispiel valentinianischer Mythenschöpfung. Aus den Leidenschaften der Sophia erklären sie ihre Kosmologie:

> Sie (die Weisheit) verfiel jeder Art von Leid, das vielfältig und mannigfaltig ist: sie litt unter Trauer, weil sie nichts zu fassen bekam; unter Angst, es könnte sie, wie das Licht, so auch das Leben verlassen; unter Ratlosigkeit darüber, und das alles in Unwissenheit.... Sie sagen, dass sei die Entstehung und das Wesen der Materie (Hyle), aus der diese Welt besteht.... Von ihren Tränen ist alle feuchte Substanz entstanden, vom Lachen die lichthaltige, von der Trauer und Erschrockenheit die körperlichen Elemente der Welt. Manchmal nämlich, so sagen sie, weinte und trauerte sie, weil sie allein in der Dunkelheit und in der Leere festgehalten wurde; manchmal, wenn sie ins Nachdenken über das Licht kam, das sie verlassen hatte, wurde sie fröhlich und lachte, manchmal befiel sie aber wieder die Angst, und manchmal war sie ratlos und erschrocken.[58]

Der zitierte Text ist ein typisches Beispiel für eine mythische Kosmologie. Der biblische Mythos und die Mythopoiesis (s. dazu unten) erklären auch das Phänomen des Mythos bei den Valentinianern. Mythos ist dabei eine theologische Sprachform, die sich oberhalb der Metapher ansiedeln lässt. Mythos ist

57 Vgl. dazu Fishbane, *Biblical Myth*, 70–80.

58 Irenaeus, *Haer.* 1.4.1–2 (Rousseau/Doutreleau 264: 65–67).

daher nicht nur ein „Urwort anschaulicher Bildrede", wie Brox dies festhielt,[59] und die Lehre der Valentinianer in der Grande Notice trägt auch nicht nur ein „mythologisches Gewand",[60] das sie wieder abstreifen kann. Der Mythos ist gerade keine Bildrede wie die Metapher. Die Metapher ist immer eine Form von übertragener (μετα-φέρω) Rede, der Mythos schafft im Unterschied zur Metapher eine Art von beabsichtigter Unmittelbarkeit. Er ist auch nicht einfach fiktive Rede, sondern eine „real fiction".[61]

Fishbane hat hier zwischen Zeichensystemen erster Ordnung („first-order description") und zweiter Ordnung („second-order description") unterschieden.[62] In Zeichensystemen erster Ordnung behält die Darstellung einen unmittelbaren Referenzgehalt, in denen zweiter Ordnung verweist die Darstellung über verschiedene literarische Figuren und Stilmittel nur mittelbar auf einen Referenten. Der Mythos ist im Unterschied zur Metapher ein Zeichensystem erster Ordnung. Die oben zitierte Kosmologie ist daher ein mythisches Sprechen. Bei den johanneischen Ich-bin-Worten Jesu etwa ließe sich diskutieren, ob sie ebenfalls zu dieser Form mythischer Sprache gehören oder ob sie sich als Metaphern verstehen lassen.[63] Der Mythos der Valentinianer in der Grande Notice aber verweist auf eine unmittelbare, aber nur mythisch zu fassende Wirklichkeit. Mit ihrem mythischen Sprechen bewegen sich die Valentinianer im breiten Strom biblischer Mythenrezeption.

5.1 *Mythopoietische Transformationen des Logostyps*

Für die biblischen Kosmologien hat Fishbane zwei verschiedene mythologische Modelle unterschieden: Den Logostyp (a) und den Agontyp (b). Das Johannesevangelium zeigt bereits in den ersten Zeilen seines Prologs eine Nähe zum Logostyp (a).[64] Ein Charakteristikum des Worttyps ist die gewaltfreie und friedliche Durchsetzung der göttlichen Pläne durch sein Wort sowohl auf der Ebene der himmlischen Vorgänge als auch in der Sphäre der irdischen Geschichte (vgl. Ps 33:6–7, 10–11). Durch seine verschiedenen Anspielungen setzt sich der Prolog bereits in den ersten Versen mit dem biblischen Schöpfungsbericht in Genesis 1 in Beziehung, der ebenfalls dem Logostyp angehört. In Genesis 1 vollzieht sich die gesamte Schöpfung nach

59 So Brox unter Rückgriff auf Söhngen: Brox, *Offenbarung*, 21. Vgl. zu einer Phänomenologie des Mythos aus sprachlicher Perspektive auch Caird, *Language*, 219–42.

60 Brox, *Offenbarung*, 19.

61 Fishbane, *Biblical Myth*, 81.

62 Vgl. Fishbane, *Biblical Myth*, 81–82.

63 Vgl. Petersen, *Brot*, 115–43.

64 Vgl. zu diesem Typ die alte, aber nach wie vor sehr gründliche Untersuchung bei Duerr, *Wertung*.

978-90-04-44481-5

dem Schema von Wortbefehl und Ausführung, dennoch tritt dort das Wort anders als im Johannesprolog noch nicht als ein personifiziertes Logos-Wesen in Erscheinung.[65] Bei Johannes bewirkt der protologische Logos die gesamte Schöpfung (Joh 1:3); der Logos, der im Anfang bei Gott ist, tritt auch in die Geschichte der Menschen ein und erleidet dort stellvertretend Gottes Geschick (1:9–10). Mit seinem Sprechen vom Logos führt der Johannesprolog Vorstellungen anderer biblischer Überlieferungen außerhalb von Genesis 1 weiter, in denen der göttliche Logos ein deutlicher konturiertes eigenes Sein hat.[66] Dass Johannes damit Mythologeme der altorientalischen religiösen Umwelt Israels weiterführt, wird an einem Hymnus auf das Wort des Mondgottes Sin deutlich:

> Wenn dein Wort im Himmel erschallt, werfen die Igige (= die oberen Götter) auf das Antlitz sich nieder.
> Wenn dein Wort auf Erden erschallt, küssen die Annunaki (= die unteren Götter) den Boden.
> Zieht dein Wort droben wie ein Wind dahin, macht es Weide und Tränke reichlich,
> Lässt dein Wort sich auf der Erde nieder, wird grünes Kraut erzeugt.
> Dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet die Lebewesen aus,
> Dein Wort lässt Recht und Gerechtigkeit entstehen, so dass die Menschen Rechtheit reden.
> Dein Wort ist der ferne Himmel, die verdeckte Erde, die niemand erschaut,
> Dein Wort, wer begreift es, wer kommt mit ihm gleich?[67]

Das Mythologem des wunderbar tätigen Gotteswortes ist der johanneischen Logosvorstellung nicht direkt aus der altorientalischen Überlieferung zugekommen, sondern über seine biblische Rezeption in Deuterojesaja und den Psalmen. Der Ursprung des mythischen Logostyps für Johannes lässt sich aber noch genauer ausmachen.

Der Logos hat bei Johannes nicht nur in den Urzeiten vor der Schöpfung und in der Geschichte eine eigenständige Existenz; mit der Inkarnation nimmt der Logos im leiblichen Leben Jesu Wohnung unter den Menschen und tritt nach der Erhöhung Jesu zum Vater auch wieder eschatologisch in Erscheinung. Mit dem Prolog des Evangeliums ist der Epilog zum ersten Teil

65 So z.B. Duerr, *Wertung*, 42, dort auch zu Genesis 1; vgl. auch Fishbane, *Biblical Myth*, 34–35.
66 Z.B. Ps 33; 119; Jes 44:24–28; 45:11–12; 46:9–11 u.ö.
67 Vgl. den Text bei Duerr, *Wertung*, 16–17, außerdem Gressmann, *Altorientalische Texte* 1, 242.

des Evangeliums in 12:44–50 über verschiedene Stichworte verbunden, er greift die Logosvorstellung des Prologs auf und wendet die Hypostasierung des Logos nun ins Eschatologische. Der Logos ist als das von Jesus übermittelte Wort eine aus sich heraus wirkende eigene Größe im Gericht. Nicht mehr Jesus, sondern der Logos richtet im eschatologischen Gericht: „Der Logos, den ich gesprochen habe, jener wird ihn richten am letzten Tag" (ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, Joh 12:48b).

Parallelen zum Mythologem des eschatologischen Logos finden sich in der antiken jüdischen Tora-Theologie, etwa bei Philo oder im Weisheitsbuch. Auch dort führt die Tora / Gottes Gesetzeswort eine eigene Existenz. In Prolog und Epilog des ersten Teils bei Johannes erinnert die Logosvorstellung aber noch mehr an die Memra-Vorstellung der aramäischen Targumim.[68] Das Gericht durch den Logos Jesu steht der jüdischen Targumtradition von Dtn 18:19 nahe.[69] In Johannes 12:49 erscheint Jesus als der eschatologische Nachfolger des Mose, den Dtn 18:18–19 verheißt.

> (18) Einen Propheten wie dich (sc. Mose) will ich ihnen aus der Mitte ihrer Brüder erstehen lassen.
> Ich will meine Worte in seinen Mund legen,
> und er wird zu ihnen alles reden,
> was ich ihm befehlen werde (vgl. Joh 12:49–50).
>
> (19) Und es wird geschehen:
> Der Mann, der nicht auf meine Worte hört, die er in meinem Namen reden wird,
> von dem werde ich Rechenschaft fordern.

In den aramäischen Übersetzungen der Targumim tritt die aramäische Bezeichnung für „Wort" / λόγος / Memra als personifizierte Größe an die Stelle Gottes. An die mythische Personifizierung der Memra ließ Johannes seine Inkarnationsaussagen anknüpfen: In Jesus ist das personifizierte Wort Gottes eine menschlich interagierende Person geworden. Aber nach seinem Tod und

68 Vgl. zum Ganzen Boyarin, „The Gospel of the Memra"; zu 12:48 auch Kühschelm, *Verstockung*, 117–19, und zur Einbettung dieser Aussagen in die johanneische Logostheologie Frey, *Johanneische Eschatologie*, Bd. 3, 315–16. Zum Folgenden vgl. auch Attridge, „Philo and John"; Attridge ist allerdings skeptischer gegenüber den Parallelen zwischen der johanneischen Logosvorstellung und der jüdischen Memra-Theologie, die Boyarin aufgezeigt hat.

69 Vgl. zum Folgenden Theobald, *Evangelium nach Johannes*, 840.

978-90-04-41481-5

seiner Erhöhung übernimmt das Wort wiederum eine eigenständige Wirkung im Gericht, so wie es die aramäische Übersetzung für die Memra formuliert:

> Und wenn es dazu kommt,
> dass ein Mensch meine Worte nicht hört,
> die er (sc. der künftige Prophet) im Namen meiner Memra sprechen wird,
> dann werde ich dafür durch meine Memra Rechenschaft fordern.

So paraphrasiert der Targum Pseudo-Jonathan Dtn 18:19; in der Paraphrase des Targum Neofiti tritt die Memra sogar noch stärker personifiziert in Erscheinung: „meine Memra wird dafür Rechenschaft fordern".[70] Die jüdisch-aramäische Memratheologie führt den Logostyp des biblischen Mythos auf den gleichen Bahnen weiter wie die johanneische Logostheologie; wie die personifizierte Sophia der Valentinianer ist der johanneische Logos, nicht aber der Vater, über die sympathetische Identifikation in die Geschichte der Menschen hinein verbunden. Der Logos existiert wie die aramäische Memra Gottes als eine Art „Mittelding" zwischen Person und abstraktem Wesen, „nicht so losgelöst von Gott wie die konkreten Engelgestalten, mehr mit seinem Wesen verschmolzen und zu ihm gehörig, aber doch wieder gesondert gedacht".[71] Protologisch „verschmilzt" der Logos mit dem einen Gott und eschatologisch auch mit der ergangenen irdischen Verkündigung Jesu.

Die johanneische Logosdarstellung ist typisch für den biblischen Mythos: Sie nimmt den Logostyp auf und formt ihn aufgrund der theologischen Überzeugung von Jesus als dem einziggeborenen Sohn Gottes um. Mythos ist hier nicht das Phänomen archaischen oder urtümlichen religiösen Denkens, auch die Vorstellung eines „Kunstmythos" trifft den johanneischen Umgang mit dem Mythos nicht, ebenso wenig wie den späteren valentinianischen. Nach Fishbane ist die *Mythopoiesis* bereits ein charakteristisches Merkmal des biblischen Mythos;[72] der biblische Mythos ist das Ergebnis eines bewussten kunstvollen Umgangs mit religiöser Überlieferung. Die biblischen Texte greifen mit ihrer Mythopoiesis in den unterschiedlichen Stadien ihres Monotheismus Mythologeme aus der Überlieferung ihrer religiösen Sprachwelt auf und setzen sie in neue Mythen um. Fishbane unterscheidet daher zwischen *traditum* und *traditio*: Jede Mythenschöpfung schafft ein mythisches *traditum* (Überlieferungsstoff), das wiederum als lebendige *traditio* (Überlieferung)

70 Vgl. die Übersetzung bei Schnackenburg, *Kommentar*, 528 Anm. 2; vgl. LeDéaut, *Targum* IV, 158–59.

71 Bousset, *Religion*, 342–57, hier 342.

72 Vgl. Fishbane, *Biblical Myth*, 16–27.

978-90-04-44481-5

weitergegeben wird.[73] Letztlich lässt sich das Phänomen des Mythos nur aus dieser dialektischen Wechselbeziehung zwischen *traditum* und *traditio* erklären. Rekonstruktionen eines Hyper-Mythos müssen daher fehlschlagen, denn der biblische Mythos lebt in der Vielfalt seiner Varianten, von denen jede jeweils für sich als eigene Version ernst zu nehmen ist. Der biblische Mythos und die biblische und nachbiblische Mythenproduktion sind ein in sich plurales Phänomen, in dem jeder einzelne Text für sich wahrgenommen werden muss. So rechnet auch Christoph Markschies in seinem Gnosisbuch nicht mehr mit einem einheitlichen gnostischen Mythos, sondern mit einem Komplex verschiedener mythologischer Dramen. Es gibt in der Gnosis „eine Vielfalt von Mythen, die nicht auf einen einzigen Ursprungsmythos zurückgeführt werde kann".[74]

Die valentinianische Prologexegese am Ende der Grande Notice erweitert die im biblischen Mythos grundgelegte Hypostasierung des Logos bei Johannes in signifikanter Weise. Nach der Prologauslegung der Valentinianer bildet der Logos zusammen mit dem Leben, der Zoe, ein Paar zweier Äonenwesen (*Haer.* 1.8.5; vgl. 1.1.2). Dieses Paar existiert nachgeordnet zu der ursprünglichen Vierheit. Das griechische Wort ζωή ist im biblischen Schöpfungsbericht auch der Name Evas (Gen 3:20). Eva ist die „Mutter allen Lebens"; daher lag für die Valentinianer nahe, Zoe als hypostasiertes Äonenwesen neben dem Logos zu verstehen. Nicht nur der johanneische λόγος, auch die ζωή, existiert nach den Valentinianern als ein „Mittelding zwischen Person und abstraktem Wesen" (Bousset). Das Leben ist in der valentinianischen Auslegung des Johannesprologs urbildhaft mit dem Logos verbunden, weil das Leben „in ihm", im Logos, ist (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, vgl. Joh 1:4).[75] Das Leben existiert also im Logos und hat daher noch einmal eine größere Nähe zum Logos als die gesamte übrige Schöpfung, die „durch ihn" ins Sein gekommen ist (πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, Joh 1:3). Dem Äonenpaar Logos und Zoe folgt ein weiteres Paar: Anthropos und Ekklesia. Der Äonenname Anthropos stammt ebenfalls aus einer Lektüre, die den Johannesprolog mit den Genesis-Schöpfungsberichten zusammenliest: Nach dem Prolog ist das Leben des Logos das Licht der Menschen (1:4); ἄνθρωπος ist aber auch die Bezeichnung des ersten Menschenpaares in der Genesis. Die valentinianische Prologauslegung bewegt sich hier im Rahmen einer platonisierenden Auslegung von Genesis 1–2, wie sie bei Philo belegt ist.[76] Logos und Zoe geben das uranfängliche Sein der ersten Tetrade an

73 Vgl. Fishbane, *Biblical Myth*, 23.
74 Markschies, *Gnosis*, 33.
75 Vgl. Rasimus, „Ptolemaeus," 161.
76 Vgl. Rasimus, „Ptolemaeus," 165, zu den Beziehungen zu dem kurzen Kommentar in den Excerpta ex Theodoto: ibid. 163–64.

978-90-04-44481-5

ein weiteres Äonenpaar weiter: Anthropos und Ekklesia. Die valentinianische Mythopoiesis hat die Logosvorstellung bei Johannes weiterentwickelt. Sie verbindet den Logostyp des biblischen Mythos bei Johannes mit einem stoisch-mittelplatonischen Konzept, das sich im Johannesprolog nicht findet. Es erklärt, wie das Sein sich nach einem Schema verschiedener Emanationen von einem ersten Prinzip bis zum materiellen Kosmos ausdehnt.[77]

Der Mythos ist daher kein typisches Phänomen der Valentinianer, geschweige denn der Gnosis. Die Mythopoiesis ist kein Charakteristikum, das die Valentinianer von der biblischen Überlieferung trennt, sondern mit dieser verbindet. Sie befinden sich mit ihrer Mythopoiesis im breiten Strom biblischer Überlieferung und ihrer Rezeption. Der Hintergrund des biblischen Mythos lässt daher auch das Bemühen um die Rekonstruktion eines gnostischen oder valentinianischen Mythos vergeblich erscheinen. Mythos ist ein Phänomen, das bereits innerbiblisch mit der Rezeption verschiedener Mythologeme beginnt und sich nach-biblisch in der Rezeption und Schöpfung neuer Mythen fortsetzt: „Mythmaking is also a learned and literary act that, far from being a feature of degeneration or decreased spontaneity, is often a key factor in the revitalization of earlier sources and a sign of ongoing cultural creativity."[78]

5.2 *Mythopoietische Transformationen des Agontyps*

Vom Logosmodell unterscheidet Fishbane in seiner Typologie des biblischen Mythos das Agon-Modell, das Schöpfung als gewalttätigen Kampf Gottes sieht, in dem ein uranfängliches Chaos oder verschiedene gott- und schöpfungsfeindliche Mächte überwunden werden.[79] In der kanaanäischen Mythologie ist mit dem Kampf ein Generationenwechsel verbunden; der alte Gott El tritt seine Herrschaft an jüngere Götter ab. Im ugaritischen Götterpantheon gehören Anat und Baal der jüngeren Generation der Götter an. Die jüngeren Götter besiegen das Meerungeheuer Jam, bzw. die Drachenwesen Ltn oder Mot und lösen den König und Weltschöpfer El ab.[80] Anat steigt den Berg Els hinauf und dringt in seine Gefilde ein, in den Bezirk des Königs, des Vaters; dort neigt sie sich zu seinen Füßen, verbeugt sich und bezeugt ihm Ehre. Der biblische Mythos hat diese Mythologeme etwa in der Menschensohnvision aus Daniel 7 verarbeitet, wenn der Menschensohn dort nach der Vernichtung der verschiedenen Monsterwesen von dem Alten der Tage die Himmelsherrschaft erhält.

77 Zu den Emanationen vgl. weiter unten und Rasimus, „Ptolemaeus," 165.
78 Fishbane, *Biblical Myth*, 20.
79 Vgl. Fishbane, *Biblical Myth*, 37–57.
80 Vgl. Colpe, „ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου," 419.

Das Johannesevangelium ist zwar wesentlich deutlicher durch den Logostyp geprägt, dennoch finden sich dort auch Spuren des Agontyps, so bereits im ersten Abschnitt des Prologs: Das göttliche Licht des Logos ringt mit der Finsternis. Während in dem biblischen Bezugstext des Prologs in der Genesis Licht und Finsternis einander abwechseln (Gen 1:3–5), erweist sich im Prolog das Licht als siegreich über die Finsternis (Joh 1:5). Das Leiden und die Auferstehung Jesu wird ebenfalls als mythischer Kampf mit dem „Herrscher der Welt" verstanden: Es ist die Stunde, in der der ἄρχων τοῦ κόσμου hinausgeworfen wird (12:31).[81] Während in den synoptischen Evangelien vor allem bei Markus sich Jesus in vielen Exorzismen als „der Stärkere"[82] gegenüber den Dämonen erweist, konzentriert sich das Johannesevangelium auf diesen einen Kampf des Gesandten Gottes mit dem Mächtigen dieser Weltzeit.[83] Die Passionserzählung wird daher in einem mythischen Deutungsrahmen als Sieg Gottes über den Herrscher der Welt interpretiert. Die Rückkehr Jesu in den himmlischen Bereich seiner Herkunft soll nach seinem Sieg über den widergöttlichen Herrscher dort den Seinen einen Platz bereiten (14:1–4).

Im Mythos der Valentinianer in der Grande Notice tritt der Agontyp noch deutlicher hervor und drängt den bei Johannes vorwiegenden Logostyp zurück. Der Agontyp findet eine für die Valentinianer typische Umdeutung auf die Frage nach der Erkenntnis des höchsten unzugänglichen göttlichen Urgrunds des gesamten Seins, den Urvater. Bereits am Anfang entsteht im göttlichen Pleroma ein unstillbarer Wunsch, den unzugänglichen Vater zu erkennen. Allein der Nous genießt die Anschauung des Vaters, er will den Wunsch danach aber an die übrigen Äonen weitergeben. Die mit dem Ur-Vater verbundene Sige hindert ihn jedoch daran. So schlummert der Wunsch nach Erkenntnis des Vaters als eine uranfängliche Bedrohung für das Gleichgewicht im göttlichen Pleroma:

> Der Nous allein genoss nach ihnen die Anschauung des Vaters und ergötzte sich an der Betrachtung seiner unermesslichen Größe. Und er beschloss, die Größe des Vaters auch den übrigen Äonen mitzuteilen, seine Mächtigkeit und sein Ausmaß, seine Anfangslosigkeit, Unfassbarkeit und die Unmöglichkeit, ihn zu Gesicht zu bekommen. Aber die Sige hielt ihn nach dem Willen des Vaters zurück, da sie diese alle zum Nachdenken bringen wollte und zu dem Verlangen, ihren Propator, von dem die Rede

81 Vgl. Weidemann, *Tod Jesu*, 205–7.

82 Vgl. als Bezeichnung für Jesus durch den Täufer in Mk 1:7 und als Selbstbezeichnung im Gleichniswort Jesu in 3:27.

83 Vgl. Berger, *Im Anfang*, 170–71.

> war, zu suchen. So verlangten die übrigen Äonen in gewisser Stille ebenso danach, den Erzeuger des Samens, aus dem sie sind, zu sehen und die anfangslose Wurzel zu erforschen.[84]

Die Sige, die Äonenpartnerin des Vaters, ist in der valentinianischen Mythopoiesis die Gegenspielerin des jüngeren Nous. Sie weiß ihn zunächst von der Weitergabe der Anschauung des Vaters zurückzuhalten. In dem jüngsten Äon jedoch, der Weisheit und später der Sophia-Achamoth, kommt dieser Wunsch in leidenschaftlicher Weise zum Ausbruch. Ihre Leidenschaften werden aber durch den Parakleten, der auch Soter heißt, von ihr getrennt – in einem Akt der an die ursprüngliche Überwältigung der Chaosmächte erinnert – und in niedere Seinsbereiche hinabgebracht (*Haer.* 1.4.5), wo aus ihnen die materielle Schöpfung geformt wird. So darf die Weisheit sich getrennt von ihren Leidenschaften von neuem dem göttlichen Pleromabereich nahen.

6 Der Mythos als „Meistererzählung"

Mythos erweist sich also als ein Phänomen, das Johannes wie die Valentinianer mit der biblischen Mythopoiesis teilen. Er ist ein Teil der biblischen Sprachwelt, die in der christlichen Fortführung der biblischen Überlieferung erhalten bleibt. Nach der Assmannschen Typologie ließen sich wichtige Aspekte des Mythos zusätzlich aus literaturwissenschaftlicher Perspektive erklären (s. oben vor allem in M5–7). Demnach folgt der Mythos narratologischen Regeln, wie sie Aristoteles in seiner Poetik festgehalten hat. Nach den berühmten Zeilen aus Aristoteles Poetik stellt der Mythos das Ganze einer Handlung dar.[85] Ein Mythos hat wie eine Narration einen Anfang (ἀρχή), eine Mitte (περιπέτεια) und ein Ende / Auflösung (λύσις). Es ist unsicher, ob der biblische Mythos dieses Kriterium tatsächlich erfüllt: Mythologeme, die in die Sprache und Bildwelt der Psalmen eingegangen sind, müssen keineswegs bereits den Regeln einer vollständigen Erzählung folgen, auch die oben angeführte mythopoietische valentinianische Kosmologie, die die Entstehung der Elemente aus den Leidenschaften der Sophia erklärt (*Haer.* 1.4.1–2), folgt ebenfalls noch nicht den Regeln einer Erzählung.

Allerdings setzt Irenaeus offenbar eine Vorstellung von einem Mythos als einer Art Erzählung voraus, wenn er kritisch gegen die Lehre der Valentinianer einwendet, dass ihrem Mythos noch die Auflösung (ἀπόλυσις) fehle (*Haer.* 1.9.5

84 Irenaeus, *Haer.* 1.2.1 (Rousseau/Doutreleau 264: 36–37).
85 Vgl. Aristoteles, *Poet.* 7.1450.

s.o.). Was Irenaeus hier polemisch „Mythos" nennt, trägt am ehesten die Merkmale einer Narration: Der Mythos ist ein narratives Organisationsprinzip zur Erklärung von Welt. In dieser Bedeutung verwendet Irenaeus auch bereits das Verb μυθολογεῖν, wenn er den sogenannten Sophia-Mythos erwähnt: „Etliche von ihnen fabulieren (μυθολογοῦσιν) über die Leidenschaft (πάθος) der Sophia und ihre Rückkehr (ἐπιστροφή)."[86] Hier kommt der Begriff vom Mythos der Vorstellung einer *Grand Narrative* nahe, wie sie von Jean-François Lyotard als Beschreibung der Postmoderne entwickelt worden ist, als deren Kennzeichen Lyotard den Abschied von einer *Grand Narrative* gesehen hatte.[87] Ein Mythos kann die Kennzeichen einer *Grand Narrative* tragen; dies lässt sich für unsere Zwecke mit „Großer Erzählung", oder sogar noch besser mit „Meistererzählung" übersetzen – Dunderberg hat hier von „master narrative"[88] gesprochen. Der Mythos als Meistererzählung meint nicht die literarische Form einer Erzählung. Als Narration ist die Meistererzählung auch selbst nicht mit einer konkreten Erzählung identisch, sondern sie ist vielmehr ein *Subtext*, der dem Erzählen und auch allen anderen Textformen und Kulturäußerungen einer bestimmten Gesellschaft zugrunde liegt. Die Meistererzählung wird in verschiedenen Textsorten manifest, ist selber aber nicht mit einem bestimmten Text identisch, sondern eine organisierende Meta-Erzählung. Mythische Erzählungen wie etwa Tolkiens „Herr der Ringe" sind keine Meistererzählungen, sondern sind bestenfalls der Ausdruck einer solchen. Sicherlich gibt es Texte, die deutlicherer Ausdruck einer Meistererzählung sind, und andere, die nur in einem sehr losen Zusammenhang mit ihr stehen.

Die Kategorie der „Meistererzählung" hilft, die Funktion dessen zu erfassen, was für die Schule Valentins gewöhnlich als Mythos bezeichnet wird. Das Kennzeichen der Valentinianer ist eine zwar noch facettenreiche, aber erkennbare Meistererzählung, die in verschiedenen mythologischen Dramen ihren Ausdruck findet. Die Valentinianer lassen sich einer theologiegeschichtlichen Phase zuordnen, in der sich aus dem pluralen religiösen Erbe Israels jüdische und christliche Meistererzählungen etablieren. Die biblischen Bücher selbst enthalten noch keine solche Meistererzählung. In der hebräischen Bibel würde man eine solche noch am ehesten in der Tora finden. Dazu zählen die ersten Elemente, die Fishbane aufgezählt hat: Schöpfung, Exodus, Offenbarung auf dem Sinai….[89] Im Neuen Testament ist es das Johannesevangelium, das am

86 Irenaeus, *Haer.* 1.2.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 40–41).

87 Zur Weiterführung der Meistererzählung bei Lyotard für die biblische Überlieferung vgl. Fritzen, „Die Bibel."

88 Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 26.

89 Vgl. Fishbane, *Biblical Myth*, 97.

978-90-04-41481-5

stärksten dazu beiträgt, im Rückblick auf die Botschaft Jesu die vorhandenen Traditionsfragmente zu einer Meistererzählung neu zu formen – Ansätze gibt es auch in den Paulusbriefen oder im Hebräerbrief, aber im Johannesevangelium sind sie deutlicher entfaltet. Das mythologische Drama, das Irenaeus in der Grande Notice wiedergibt, zeigt ein vergleichbares Bemühen um eine christliche Meistererzählung.

6.1 *Die drei Stadien der valentinianischen Meistererzählung*

Die doxographische Darstellung der Grande Notice versucht, verschiedene Überlieferungen in eine einheitliche Narration von Protologie, Kosmologie und Soteriologie zu prägen.[90] Ein wesentliches Merkmal dieser Narration ist die Rückwendung zu dem einen Ursprung allen Seins. Diese Rückkehr ist auch in Irenaeus' schon zitierter Kurzbeschreibung des sogenannten Mythos genannt: „Etliche von ihnen fabulieren (μυθολογοῦσιν) über die Leidenschaft (πάθος) der Sophia und ihre Rückkehr (ἐπιστροφή)."[91] Sie ist in der Grande Notice aber in eine größere Narration eingebunden, in der sich bereits ansatzweise ein Dreischritt von μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή (In-sich-Bleiben, Hervorgang und Rückwendung / Rückkehr) andeutet. Die Terminologie dieses Dreischritts findet sich erst in späteren neuplatonischen Texten, vor allem bei Plotin, Proklos oder Dionysios Areopagita.[92] Der Dreischritt selbst lässt sich aber ansatzweise auch schon bei den Valentinianern als mythopoietische Transformation der biblischen Überlieferungen erkennen.

Das erste Stadium des neuplatonischen Schemas, das In-sich-Bleiben, entspricht in der Grande Notice dem vollkommen in sich ruhenden, daher auch nur in negativen Begriffen benennbaren Ab- und Urgrund allen Seins. Das zweite Stadium, der Hervorgang, wird in Irenaeus' Darstellung mit dem Verb προβάλλειν ausgedrückt; es bezeichnet die typische Form des Hervorgangs bei den Valentinianern: die Emanation. Die Vorstellungen für die Emanationen sind vor allem aus der Bildwelt der Embryologie und der Geburt von Kindern gewonnen.[93] Das erste Prinzip, der Vater, legt das All in Form eines Samens in den Schoß seiner Paargenossin, der Sige; sie wird schwanger und gebiert den Nous (*Haer.* 1.1.1) und zusammen mit ihm die Aletheia. Aus dieser Vierheit emanieren weitere Äonenpaare, die wiederum jeweils weitere Äonenpaare hervorbringen. Während der Urgrund noch im Schweigen lag, wird das Sein im

90 Vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 307–14, dort vor allem für den *Tri. Trac.* und *Gos. Truth*.

91 Irenaeus, *Haer.* 1.2.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 40–41).

92 Vgl. Rasimus, „Johannine Background," 378–79 und zu Proklos und Dionysios Areopagita: Beierwaltes, *Platonismus*, 52–53.

93 Vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 307–14.

978-90-04-44481-5

Laufe dieser Emanationen auch sprachhaft und in Worten kommunizierbar; denn dabei wird der Logos emaniert. Als letzter der dreißig Äonen emaniert die Weisheit (Sophia) als Abschluss der göttlichen Fülle, des Pleroma.

Aus dem neuplatonischen Dreierschema findet sich in der Grande Notice ausdrücklich lediglich die Bezeichnung für die Rückwendung oder die Rückkehr (ἐπιστροφή) der Sophia-Gestalt. Sie ist auf verschiedenen Ebenen die Hauptprotagonistin, an der sich die Rückwendung vollzieht. In ihr tritt zu der uranfänglichen Bedrohung des Pleromas – d.h. zum Wunsch, den Vater zu erkennen – das Pathos hinzu. Der Wunsch nach dem Vater kommt in der Sophia zum leidenschaftlichen Ausbruch, und sie versucht, allein – d.h. ohne ihren Paargenossen Theletos – die Größe des Urgrunds zu begreifen. Erst als die Sophia durch andere Wesen aufgehalten wird und sich ihrer Situation bewusst wird, entschließt sie sich zur Rückkehr (ἐπιστροφή):

> Denn sie hat sich mit ihren Leidenschaften beschäftigt und sich zur Rückkehr entschlossen und versucht, wieder zum Vater hinaufzugehen. Nachdem sie einige Zeit ausgehalten hatte, war sie erschöpft und suchte Hilfe beim Vater. Ihrer Bitte schlossen sich die übrigen Äonen an, besonders der Nous.[94]

Die Rückkehr der Weisheit ist das mythische Vorbild für die irdische Existenz der Valentinianer. Die Weisheit gibt den Erkenntnisdrang bei ihrer ἐπιστροφή als pneumatisches Element an alles Psychische, das menschliche Seelenleben, weiter. Dunderberg ist davon ausgegangen, dass diese Narration sich eigentlich an Psychiker richtet und sie dazu einlädt, sich von ihren leidenschaftlichen Emotionen zu lösen und eine pneumatische Existenz zu führen.[95] Christen führen nach den Valentinianern gewöhnlich eine psychische Existenz, sie finden im mythologischen Drama der ἐπιστροφή, die sich auf verschiedenen Ebenen nach unten als Rettung und Rückkehr der Weisheit wiederholt, ein paradigmatisches Muster für ihre pneumatische Rückwendung zum Urgrund ihres Seins.

6.2 *Die Ansätze zu einer christlichen Meistererzählung vom Logos bei Johannes*

Der beschriebene Dreischritt bei den Valentinianern dürfte unter ihren biblischen Quellen am deutlichsten in der dramatischen Erzählung des Johannesevangeliums vorausgezeichnet sein. Die ersten beiden Stadien des Dreischritts,

94 Irenaeus, *Haer.* 1.2.3 (Rousseau/Doutreleau 264: 41–42).

95 Vgl. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 95–97.

das In-sich-Bleiben des Urgrunds, und sein Hervortreten verdankt die Narration der Valentinianer offensichtlich einer Reflexion auf den Johannesprolog. Der Prolog beschreibt mit der Differenz-Identität zwischen Gott und Logos in seinen ersten Versen ebenfalls einen in sich ruhenden Ursprung allen Seins (Joh 1:1–2). Allerdings ist dieser Anfang bei den Valentinianern als Urgrund um eine Etage höher in der Transzendenz verlagert. Dies geben zwei ihrer drei Bezeichnungen zu erkennen: Sie sind negativ aus dem Johannesevangelium abgeleitet; mit Bezug auf Joh 1:1 nennen die Valentinianer den Urgrund Pro-Archê (Vor-Anfang) und mit Bezug auf die typisch johanneische Vater-Anrede Jesu Pro-pator (Vor-Vater). Dazu tritt die nicht johanneisch-ableitbare Bezeichnung als „Abgrund" (Bythos) (*Haer.* 1.1.1).

Den gesamten Johannesprolog verstehen die Valentinianer offenbar platonisierend als Darstellung eines urbildlichen Seins, als κόσμος νοητός. So können sie ihre Äonenbezeichnungen dem Johannesprolog entnehmen. Nach Irenaeus haben bereits Kerinth und vor ihm die Nikolaiten den Johannesprolog in diesem Sinn gelesen (*Haer.* 3.11.1).[96] Auch wenn diese konkrete Nachricht historisch so nicht sehr wahrscheinlich ist, befinden sich die Valentinianer mit ihrer Deutung des Prologs offenbar bereits in einer bestimmten Lesetradition. Sie versteht den Prolog als Darstellung eines vernunftgemäßen Geistbereichs, der dem materiellen Sein vorausliegt. In Joh 1:14 ist die Inkarnation dann von den Valentinianern wohl nicht als Aussage über die Geburt Jesu verstanden worden, sondern vermutlich auf die Taufe gedeutet worden, in der das göttliche Pleroma von Jesus Besitz ergriffen hat.[97] Die Taufe ist auch das erste irdische Ereignis in den Jesuserzählungen der Evangelien Johannes und Markus.[98] Offensichtlich konnte aber Joh 1:14 dann von den Valentinianern auch nicht als Identitätsaussage des fleischgewordenen Logos mit Jesus verstanden werden, sondern nur im Rahmen ihrer Mythopoiesis: Im Leben Jesu im Evangelium wird in der materiellen Schöpfung offenbar, was im ewigen Sein als mythologisches Drama der Äonen verborgen geschieht. Hierin liegt der theologische Grund ihrer allegorischen Exegesen.

Die johanneische Jesuserzählung kennt auch bereits eine Rückkehr des Logos, das dritte Stadium des neuplatonischen Schemas. Die johanneische Rückkehr des Logos ist aber anders entwickelt als die Rückkehr der Weisheit in das himmlische Pleroma bei den Valentinianern. Der Logos beim Vater ist in der johanneischen Jesuserzählung mit dem Absteigen und Hinaufsteigen des Sohnes verbunden. Schon bei Johannes ist der Logostyp des biblischen Mythos

96 Vgl. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 264–65, auch 259–77.
97 Vgl. die valentinianische Deutung der Taufe in *Haer.* 1.7.2.
98 Vgl. Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 262–63.

in einer fortlaufenden Narration entfaltet: Der bei dem Vater ruhende Logos ist in der Erzählung mit dem Menschensohn identifiziert, der hinabsteigt, um unter den Menschen Wohnung zu nehmen; für die Zeit der Inkarnation ist der Logos an die Verkündigung Jesu gebunden; der Sohn steigt wieder hinauf zum Vater, darauf übernimmt aber der Logos wieder eine selbständige eschatologische Funktion im Gericht (s.o.). Das Johannesevangelium verbindet meines Wissens als einzige frühchristliche Schrift für die Person Jesu das Herabsteigen mit dem Hinaufsteigen.[99] Der Verfasser des Evangeliums ist sich möglicherweise sogar bewusst, dass er mit dieser Verbindung für Jesus in der biblischen Überlieferung etwas Neues zum Ausdruck bringt (Joh 3:13): „Nur der hinabgestiegen ist, ist auch hinaufgestiegen." Dafür hat er die beiden biblischen und frühjüdischen Motive der Sendung und der Entrückung geschickt miteinander kombiniert.

Damit polt Johannes Vorstellungen biblischer Weisheitstheologie auf den Logos um; die Weisheit ist am Anfang der Schöpfung bei Gott gegenwärtig. Nach Weish 7:27 steigt sie als Gottes Repräsentantin herab und kehrt in die Seelen der Menschen ein, um sie zu Freunden Gottes und Propheten zu machen.[100] Den Abstieg der personifizierten Weisheit hat Johannes entsprechend jüdischer Memra-Theologie auf den präexistenten Logos bezogen und um den Aufstieg ergänzt, den er vermutlich vor allem aus Entrückungsvorstellungen übernommen hat. Der Aufstieg konnte so als Rückkehr des Logos zum Vater verstanden werden. Was die biblische Weisheitstheologie über die Weisheit sagt, hat die johanneische Mythopoiesis nach dem biblischen Logosmodell in einer christologischen Meistererzählung entfaltet. Bei den Valentinianern ist diese Erzählung wieder auf die Weisheit als Hauptprotagonistin zurückübertragen worden.

7 Ausblick

Die Sprachwelt des biblischen Mythos ließ sich als gemeinsamer Hintergrund für Johannes und die Valentinianer zeigen. Die aufgezeigte biblische Herleitung des Mythos sperrt sich gegen Konstruktionen eines einheitlichen gnostischen Mythos. Gleichzeitig lässt sie den Mythos aber als ein Phänomen religiöser Sprache erkennen, das originär mit der Entwicklung des biblischen Monotheismus verbunden ist. Der Mythos bei den Valentinianern der

99 So urteilt auch Berger, *Im Anfang*, 255–58. Vgl. zur johanneischen Sendungschristologie auch Bühner, *Gesandte*.

100 Vgl. MacRae, „Jewish Background," 91; ebenso 1 Henoch 42:2 und Bar LXX 3:37.

Grande Notice ließ sich aus der biblischen Mythopoiesis erklären; ihr kunstvoll konstruierter Mythos ruht auf der johanneischen Mythopoiesis, die den biblischen Logostyp bereits mit dem Zeugnis vom Christusereignis verbunden hat. Der Mythos der Grande Notice hat den johanneischen Logostyp mit dem Agontyp kombiniert. Dadurch ist eine Meistererzählung entstanden, die als Organisationsprinzip philosophisch-theologischer Erkenntnis funktioniert. Sie befindet sich in einem Dialog mit der johanneischen Form dieser Theologie und verdankt diesem Dialog ihre charakteristische protologische Geistmetaphysik. Dies entspricht dem Zeugnis des Irenaeus im dritten Band (*Haer.* 3.11.8), mit dem er auf seinen doxographischen Bericht im ersten Band zurückverweist.

Das Johannesevangelium hat mit seiner Weiterentwicklung der Memra-Theologie von dem ewigen Wort Gottes und seinem Hinabsteigen und Hinaufsteigen zu einem wesentlichen Distinktivum einer christlichen Meistererzählung beigetragen. In der Grande Notice steigt der Logos offenbar nicht mehr in die wahrnehmbare Welt, in den κόσμος αἴσθητος, ab; in der materiellen Welt finden sich nur noch geronnene Teile der ursprünglichen Leidenschaften der Sophia wieder. Der Logos verbleibt im himmlischen Pleroma. Eine solche Trennung zwischen dem Logos und der Person des irdischen Jesus war offensichtlich im 2. Jh. als christliche Johanneslektüre noch möglich, Irenaeus und auch Origenes sind freilich mit ihrer Auslegung des Johannesevangeliums vehement gegen eine derartige Trennung eingetreten.

Es wäre interreligiös eine interessante Aufgabe, den Entwicklungslinien dieses Logostyps weiter nachzugehen. Eine platonisierende Vorstellung vom Logos als bleibend himmlischem Gotteswort scheint bis in die spätantike Entstehung des Koran wirksam geblieben zu sein. Hier fällt auch die Sophia als Vermittlungsgröße in die irdische Geschichte noch aus. Angelika Neuwirth[101] hat gemeint, dass die Sure 55:1–4 den Koran als das präexistente Wort Gottes preist, das vom Himmel aus gelehrt wird:

> Der Barmherzige,
> er lehrte den Koran,
> er schuf den Menschen,
> lehrte ihn das Verstehen / die klare Rede.

Der Koran wird als präexistenter Logos bereits vor der Erschaffung der vernunftbegabten Menschen im Himmel gelehrt. Wenn unsere Herleitung stimmt, hat

101 Vgl. Neuwirth, *Koran*, 160–61 und Kermani, *Gott*, 335–42 („Platons Erbe“).

diese Logosvorstellung ihre Wurzeln im biblischen Mythos und seiner nachbiblischen christlichen Mythopoiesis im Wirkungsfeld des Johannesevangeliums. In der johanneischen Meistererzählung steigt der Logos offensichtlich noch herab. In der zitierten Sure aus dem Koran steigt der Logos nicht herab wie in Teilen der frühchristlichen Rezeption der Logosvorstellung, die eine von dem Leben Jesu getrennte Existenz des Logos annehmen. In Sure 55 leuchtet die himmlische, präexistente Schönheit des Logos lediglich noch in der irdischen Rezitation des Koran auf.

Bibliographie

Aland, Barbara. *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. WUNT 239. Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Assmann, Aleida und Jan. „Mythos." In H. Cancik, B. Gladigow und K.-H. Kohl (Hg.), *Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*, Bd. 4, *Kultbild – Rolle* (Stuttgart: Kohlhammer 1998), 179–200.

Attridge, Harold W. „Philo and John: Two Riffs on one Logos." In idem, *Essays on John and Hebrews* (WUNT 264; Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 46–59.

Beierwaltes, Werner. *Platonismus im Christentum*. PhA 73. Frankfurt am Main: Klostermann 1998.

Benz, Lore. „Mimos II. Römisch." In *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, Bd. 8 (Stuttgart, Weimar: Metzler 2000), 205–7.

Berger, Klaus. *Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Stuttgart: Quell 1997.

Bousset, Wilhelm. *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen: Mohr 1926.

Boyarin, Daniel. „The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue of John." *HTR* 94 (2001) 243–284.

Brox, Norbert. *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaeus von Lyon: Zur Charakteristik der Systeme*. SPS 1. Salzburg: Pustet 1966.

Bühner, Jan-Adolf. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*. WUNT 2. Tübingen: Mohr Siebeck 1977.

Bultmann, Rudolf. *Das Evangelium des Johannes. Mit Literaturverzeichnis und Abkürzungsverzeichnis sowie Berichtigungen*. KEK 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985.

Caird, George B. *The Language and the Imagery of the Bible*. London: Duckworth 1980.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Vol. 2. *Lambda–Omega*. Paris: Klincksieck, 1968 erschienen 1984.

978-90-04-41481-5

Colpe, Carsten. „ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου." In *ThWNT* 8 (Stuttgart: Kohlhammer 1969), 403–481.

Duerr, Lorenz. *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient: Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes*. MVÄG 42/1. Leipzig: Hinrichs 1938.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Ebner, Martin. *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*. GNT. N.F. 1/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.

Fischer, Karl M. „Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser." In K.-W. Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie* (Gütersloh: Mohn 1973), 245–266.

Fishbane, Michael. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford: Oxford University Press 2003.

Frey, Jörg. *Die johanneische Eschatologie*. Bd. 1. *Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*. WUNT 96. Tübingen: Mohr Siebeck 1997. Bd. 2. *Das johanneische Zeitverständnis*. WUNT 110. Tübingen: Mohr Siebeck 1998. Bd. 3. *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*. WUNT 117. Tübingen: Mohr Siebeck 2000.

Fritzen, Wolfgang. „Die Bibel im posttraditionalen Parlament der Geschichten." *ThPh* 86 (2011) 503–522.

Gressmann, Hugo. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. Berlin: De Gruyter 1926.

Kermani, Navid. *Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran*. München: Beck 2000.

Klauck, Hans-Josef. *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*. Bd. 2. *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*. Stuttgart: Kohlhammer 1996.

Kühschelm, Roman. *Verstockung, Gericht und Heil: Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus" und „Determinismus" in Joh 12, 33–50*. BBB 76. Frankfurt am Main: Hain 1990.

LeDéaut, Roger. *Targum du Pentateuque: Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*. Tome IV. *Deutéronome*. SC 271. Paris: Les Éditions du Cerf 1980.

Leppin, Hartmut. „Between Marginality and Celebrity: Entertainers and Entertainments in Roman Society." In M. Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World.* (Oxford: Oxford University Press 2011), 660–678.

MacRae, George W. „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth." *NovT* 12 (1970) 86–101.

Markschies, Christoph. *Die Gnosis*. Beck'sche Reihe 2173. München: Beck 2001.

Markschies, Christoph. „New Research on Ptolemaeus Gnosticus." *ZAC* 4 (2000) 225–254.

Marshall, Ian H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*. Edinburgh: T. & T. Clark 1999.

978-90-04-41481-5

Meiser, Martin. „Neuzeitliche Mythosdiskussion und altkirchliche Schriftauslegung." *NTS* 52 (2006) 145–165.

Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010.

Petersen, Silke. *Brot, Licht und Weinstock: Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte*. NovTSup 127. Leiden: Brill 2008.

Rasimus, Tuomas. „Johannine Background of the Being-Life-Mind Triad." In T. Rasimus and K. Corrigan (eds.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner* (Leiden: Brill 2013), 369–409.

Rasimus, Tuomas. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*. NHMS 68. Leiden: Brill 2009.

Rasimus, Tuomas. „Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue." In T. Rasimus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel* (NovTSup 132; Leiden: Brill 2010), 145–171.

Reinhardt, Karl. *Platons Mythen*. Bonn: Cohen 1927.

Sagnard, François-M.-M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. EPhM 36. Paris: J. Vrin 1947.

Schnackenburg, Rudolf. *Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12*. Freiburg im Breisgau: Herder 1971.

Siegert, Folker. *Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt: Wiederherstellung und Kommentar*. SIJD 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.

Stählin, Gustav. „μῦθος." In *ThWNT* 4 (Stuttgart: Kohlhammer 1942), 769–803.

Theobald, Michael. *Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12*. RNT. Regensburg: Pustet 2009.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the „Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Weder, Hans. „Mythos und Metapher: Überlegungen zur Sachinterpretation mythischen Redens im Neuen Testament." In B. Jaspert (Hg.), *Bibel und Mythos: Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991), 38–73.

Weidemann, Hans-Ulrich. *Der Tod Jesu im Johannesevangelium: Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*. BZNW 122. Berlin: Walter de Gruyter 2004.

Wucherpfennig, Ansgar. „Welche Zukunft hat die historisch-kritische Exegese? Prolegomena für eine zukünftige Evangelien-Exegese 50 Jahre nach Dei Verbum." In D. Ansorge (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil: Impulse und Perspektiven* (Münster: Aschendorff 2013), 76–102.

978-90-04-41481-5

978-90-04-41481-5

PART 3

Valentinian Exegesis

978-90-04-41481-5

978-90-04-41481-5

CHAPTER 15

Valentinians and the Christian Canon

Pheme Perkins

Disentangling the diverse groups and movements in 2nd and 3rd century Christianity from assumptions embedded in the post-Constantinian world of the 4th century has yet to yield anything close to a consensus history of Christianity in this period.[1] Since we have few, if any, material remains that can be identified as "Christian" (or Valentinian),[2] we rely on texts which themselves belong to the 3rd and 4th century. Bagnall has challenged the view that the scarcity of 2nd century (canonical) gospel manuscripts reflects the heterodox character of Christianity in Egypt. If one extrapolates demographic statistics developed by Rodney Stark, applying them to book fragments, what survives correlates with the likely size of the Christian population.[3] Similarly the complexity of exchange and gift relationships that underlie the dissemination of books in antiquity would suggest that in the 2nd century the number and quality of texts that any group could access was quite limited.[4]

Similarly, while scholars generally agree that Christianity in 2nd century Rome was constituted by diverse groups reflecting the ethnic diversity of the city's immigrant population,[5] they often fail to note the consequences of "fractionation" for a minority community, porous boundaries between entities

1 The strategy has been to attempt local histories as in Peter Lampe's influential *From Paul to Valentinus*, or the combination of articles on topics and movements with surveys of Christianity in distinct regions in Mitchell and Young, *Cambridge History of Christianity*. On the emergence of Christian institutions see Markschies, *Christian Theology*.

2 And most of the earliest material stems from Roman funerary contexts (see Jensen, "Towards a Christian Material Culture,") including two of the three allegedly Valentinian inscriptions accepted as such by Lampe, the gravestone of Flavia Sophe and of Iulia Evaresta (3rd century CE) as well as a Eucharistic scene in the Cava della Rossa (4th century CE; Lampe, *From Paul to Valentinus*, 308–11; Snyder, "Second-Century Christian Inscription").

3 Bagnall, *Early Christian Books*, 10–21.

4 Christian books along with the majority of the Christian population was probably limited to Alexandria and environs (Bagnall). The incentive for Christians to acquire books was the needs of worship and instruction, rather than the exchange and discussion characteristic of elite study circles (Gamble, "Book Trade.") Even more complex networks of exchange and gift-giving are required for the accumulation of libraries in antiquity (Grafton and Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, 14). For a complete study of Roman library practices, Houston, *Inside Roman Libraries*.

5 Vinzent, "Rome," 397–400; Simonetti, "Beginnings," 208; Brakke, *Gnostics*, 94–96.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_017

which we (following the heresiologists) designate as distinct groups.[6] Seth Schwartz's cautions in analyzing Judaism during the Hellenistic and early Roman period are equally useful here. One should avoid the scholarly tendency to treat every element of diversity in our surviving texts, as evidence for discrete differences in social organization. Individuals, not communities, compose texts. The Hebrew Bible is the only group of texts essential to a group's identity as Jews.[7] Thus we should expect that Christian groups in 2nd century Rome, including those associated with Valentinus, Ptolemy and other affiliated teachers, perceive themselves as having more in common than in what divides them. As Brakke observes, 2nd century Valentinians use the same scriptures as other Christians and have the same sense of belonging to the apostolic tradition.[8] Formulation of Valentinianism as an identity that would imply separation from other Christian groups emerges in the 3rd century and harsher polemics against a "Valentinian church" in the 4th.[9] Therefore in the

6 With the limits of house church assembly, varied teachers and worship, there was no "church" that could either accept or reject Gnosticism or serve as the model or origin of proto-orthodoxy (Brakke, *Gnostics*, 96).

7 Seth Schwartz, *Imperialism*, 9–15. Schwartz observes that a basic set of concerns separates Jewish literature of this period from other corpora, reflecting the "loosely centralized ideological system" to which it belongs (12).

8 Brakke, *Gnostics*, 117–18. These criteria, interpretation of the same texts and apostolic lineage (e.g. Ptolemy, *Flora* 33.7.9) should be viewed as evidence that the Valentinian teachers saw themselves as part of the Christian circles in the city. They should not be treated as a form of deceptive cover (as Lampe assumes, *From Paul to Valentinus,* 389).

9 Brakke, *Gnostics*, 119. Brakke assumes that Victor complied with Irenaeus' request to expel a certain Florinus from the Roman presbyterate because Florinus belonged to a Valentinian group (123; Eusebius, *Hist. eccl.* 5.20). On Eusebius' account, Irenaeus himself engaged Florinus directly, first in a theological epistle, "On Sole Sovereignty or God is not the Author of Evil"; later in an anti-Valentinian treatise, "The Ogdoad." But the selection in Eusebius focuses on Irenaeus' attachment to the apostolic tradition, having heard Polycarp speak of his association with John and others who had seen the Lord. Polycarp's teaching was in accord with Scripture. Irenaeus depicts himself as the disciple who learned by heart and pondered what he heard, not one who simply wrote down the teaching. Thus one might infer that either Victor did not have direct authority over all the presbyters in the city, or that he was less concerned than Irenaeus about the theological proclivities of his clergy, since if Eusebius' information is correct Irenaeus himself sought to correct them. Lampe concurs with the suggestion that Victor's lack of concern is associated with the fractionated character of Roman Christianity (*From Paul to Valentinus*, 389–90). But he continues to presume the underlying model of Valentinians "recruiting" from the larger pool of "psychic" (proto-orthodox) Christians to a group of elite initiates (387–91). Lampe suggests a change in the mood of Christians at Rome in the second half of the 2nd century evident in the difference between Justin's *1 Apol.* 26 that does not mention Valentinians and the list of "heretics" in *Dial.* 35.6 (Marcionites, Valentinians, Basidilians, Saturnilians, and others) designated by the name of founders of the schools as evidence of a sharpening of the lines. The schools in question are

second and perhaps even early 3rd century the texts, ritual and ethical praxis, of groups associated with teachers broadly categorized as Valentinian should be treated as a variation within the species Christian. Rather than adopt the oppositional rhetoric of the heresiologists, who may have their own reasons for seeking to draw boundaries that would exclude some groups as "false" believers, one should presume that evidence about Valentinian understandings of God, the Savior, the gospel (= the story and/or words of Jesus), and apostle (Paul) are indicative of theological currents in 2nd century Christian circles generally.

1 Using Texts in the Second Century CE

Studies of books as material remains as well as literary evidence for their use and circulation pose new questions for the study of early Christianity. For example, it is commonly assumed that Christian adoption of the codex correlates with the emergence of a bounded four gospel canon and Pauline letter collection. But, as Bagnall points out, apocryphal texts are found in codices as well.[10] Nor does the assertion that codices were easier to read or consult fit the material remains when one considers the layout of the ancient book rolls. Though classical authors occasionally turn up in fragments from codices, the vast majority of the material in non-Christian codices consists in the sort of reference works an elite circle of readers might have to hand: Homeric

charged with teaching false doctrine and fulfilling the prophecies of Matt 7:15, 1 Cor 11:18, Matt 24:11, 24 (Lampe, *From Paul to Valentinus*, 390). However, the list serves a logical function in the argument, to account for the known fractionation (as regards praxis) within the larger Christian community in response to Trypho's charge that some persons called "Christians" eat idol sacrifices (35.1). Treating these "schools" as named descendants of particular teachers allegedly denying doctrines about God and Jesus, and not sharing communion with "us" permits Justin to distinguish his school from others. But the circle which gathered to learn from Justin is sociologically no different from these others. Justin presented himself as the teacher of the true Christian philosophy – all others being false (*Dial.* 8.1–2; Droge, "Self-Definition," 231–34). Justin may shift the semantic range of "*hairesis*" toward the negative with the NT citations, but its common meaning within the subculture of philosophical schools, following the doctrines of a founding teacher, remains dominant. Eusebius will domesticate the private, philosophical circles around Clement and Origen at Alexandria with assumption that they were associated with a catechetical school tied to the bishop of Alexandria (*Hist. eccl.* 6.2–4; Brakke, "Self-differentiation," 253–58).

10 Christians also used book rolls, as is evidenced by a *Shepherd of Hermas* that was copied onto the back of a previously used roll (Bagnall, *Early Christian Books*, 78–81).

978-90-04-44481-5

lexica or medical treatises.[11] Most of our surviving Biblical manuscripts were copied in a period when the codex had taken over production and circulation. Its predominance in Christian circles suggests that users did not constitute the sort of elite reading group studied by Johnson and others.[12] On the other hand the reference model for material ordinarily copied into codices fits the "assembled collection" from diverse Valentinian and other sources evident in several key Valentinian texts from Nag Hammadi such as *Gos. Phil.*[13] and *Interp. Know.*[14] Both of which incorporate set pieces interpreting sayings and episodes from the gospels. The *Excerpts from Theodotus* copied between Clement of Alexandria's *Stromata* and *Eclogae* present interpreters with the problem of distinguishing material that derives from Theodotus and other sections from Clement himself or other non-Valentinian sources.[15]

Most studies of Valentinianism concur with the hypothesis that these groups constituted some variant of the elite reading or philosophical circle rather than the more diverse private, cultic association.[16] This proposal fits the conclusion of Ptolemy's *Letter to Flora* which suggests that it provides a preliminary instruction based on "… his [= Savior's] disciples as well as the apostle Paul …" (6.6) concerning the "threefold division of the law of God" and the nature of God revealed by the appearance of the Savior (7.1–7). If this seed takes

11 The combination of codices and rolls in the magical library from Thebes proves that Christians were not necessarily responsible for the spread of the codex in Roman Egypt. Bagnall advances the more speculative hypothesis that the codex is actually a Roman artifact. He observes that among Greek manuscripts from Egypt in the 1st to the 4th centuries, the roll outnumbers the codex by a margin of 2:1, but 75% of all surviving Latin manuscripts are in codex format (Bagnall, *Early Christian Books*, 82–88).

12 Johnson, *Readers*.

13 Which is only intelligible as compiled for circulation within Valentinian groups (Hans-Martin Schenke, "Evangelium nach Philippus," 186–91). If, as we are insisting, Valentinian circles were not "outside" the larger Christian community in the 2nd and early 3rd century, then one should no longer sift through and separate "not specifically gnostic and not specifically Valentinian" material (190) as though its users would have perceived that material as not theirs in some fashion. For a more elaborate hypothesis concerning the collections of material within *Gos. Phil.* see Turner, *Philip*.

14 Perhaps, though the state of the manuscript makes any determination of its literary genre problematic. The catch-all designation "homiletic" dominates the scholarly discussion (so Funk, Painchaud and Thomassen, *Interprétation*, 21–23).

15 See the methodological discussion in Sagnard, *Extraits*, 8–21. Sagnard's indices detailing the scriptural citations and allusions for the Valentinian material and then for that attributed to Clement shows much wider and more extensive references in the former than the latter with little overlap between them except for the Johannine prologue and select Pauline texts from 1 Cor, Eph, Col, and Phil (241–54).

16 As in Lampe, *From Paul to Valentinus*, 292–317.

root in good soil (alluding to Matt 13:23), she will receive further instruction in this apostolic tradition (7.8–9). Ménard's suggestion that, though addressed to an individual student, *Treat. Res.* presumes that it might be shared with a larger circle (50:8–16),[17] raises the possibility that *Flora* could also be teaching cast as a letter to the individual who was the focal point of a "reading circle." That setting provides for a more diffuse use of sources and less rigidity in articulation of a systematic or dogmatic Valentinian position than the common view of Ptolemy as the center of a quasi-philosophical school. Collections like *Gos. Phil.* could furnish material for such epistolary set pieces, as in the extended treatment of the resurrection in *Gos. Phil.* 56:15–57:22. Ménard finds in *Treat. Res.* a defense of a new resurrected body that is comparable to this section of *Gos. Phil.* and is theologically closer to mainstream Christianity than other versions of Valentinian eschatology.[18]

Johnson's study of communities centered on the study of literary texts in the 2nd century, particularly the evidence from Pliny and Galen, provides suggestive models for the activities that a group of *amici* engaged in. Individuals might revise their own work as well as read, comment on, and solicit copies of the work of famous poets or other literary figures.[19] Among the educated elite facility in composing new verses or letters in the style of another was highly prized. Pliny speaks of the orator Pompeius Saturninus as equal to any of the famous orators of the past, able to write history with "succinctness, clarity or charm and narrative grandeur," to compose poetry the equivalent of a Catullus, and to top it off reading out to Pliny letters that sounded as though they were a prose piece by the dramatists Plautus or Terence. Though Pompeius alleged that these works had been composed by his wife, Pliny does not believe it.[20] Though we have no reason to attribute competitive elegance in imitation of

17 But not composed on a Pauline model or as a didactic treatise for such a group (Ménard, *Résurrection*, 4–7).

18 Ménard, *Résurrection*, 32f. But whereas the précis in *Gos. Phil.* focuses on Pauline and Johannine texts, citing 1 Cor 15:50 and John 6:53, *Treat. Res.* incorporates the Transfiguration scene as proof of the resurrection, introducing the reference as "… you remember **reading in the gospel** that Elijah appeared and Moses with him, do not think resurrection is an illusion …" (48:6–11). This reference retains the order, Elijah then Moses found in Mark 9:4, "they saw Elijah with Moses" whereas the variants in Matt 17:3 and Luke 9:30 have "Moses and Elijah." However, since the author is not quoting his text, one cannot infer that *Treat. Res.* is dependent upon Mark's gospel.

19 See Johnson (*Readers*, 67–69) on Pliny's combination of public duties and literary activity.

20 Though he tells his correspondent that if they were, then Pompeius is to be credited with molding the girl he married into an elegant accomplished woman (Pliny to Erucius, *Ep.* 1, 16).

literary greats to Valentinian authors, imitation or writing as though one were such a figure was a prized skill. Pseudepigraphy is not necessarily forgery.[21]

Galen's reading circle provides instructive examples of works that were circulated without his name that may tell us something about the origins of Nag Hammadi texts that are not attributed or have titles that are clearly secondary. Both works given to a friend and lecture notes provided for students typically lack inscriptions. Some of his writings came to circulate under other names after the death of the original owner.[22] In some cases he did not retain another copy of a work, particularly for those notes dictated for beginners.[23] Whatever the web of connections involved, all of the Nag Hammadi tractates had circulated widely enough to be translated into various regional dialects of Coptic, copied and in some instances intentionally assembled into a multi-codex collection.[24] Texts circulate in the baggage of people as tokens in a complex web of relationships. Many descriptions of the eventual emergence of a well-defined Christian canon in the 4th century, such as the often repeated mantra that the Biblical canon is nothing more than a collection created by the victorious party,[25] ignore the dynamics of reading circles and book exchange in antiquity. Irenaeus was dependent upon Valentinian friends or at least sympathizers in Gaul for the information and texts upon which he based his refutation of their views (*Haer.* 1 *praef.*). Tertullian's assertion that those who are not authentic Christians cannot possess authentic Scriptures (*Praescr.* 37.2–7) though both Valentinians and Marcionites claim to do so treats his opponents as either stealing what is not rightfully theirs or corrupting the text to make it support their teaching (*Praescr.* 38). In either case, they are in effect violating the web of friendship characteristic of reading circles.[26] But within the literary culture of

21 Contrary to Bart Ehrman's recent insistence that all early Christian pseudepigraphy should be treated as forgery (Ehrman, *Forgery*).

22 Therefore the "authenticity" and therefore authority of a particular work derives from its being included in the corpus of a particular individual (Scherbenske, *Canonizing Paul*, 6).

23 Johnson, *Readers*, 96–103.

24 The most stunning example of deliberate collection is the Codex I, XI and VII grouping. The predominantly Valentinian works in Codices I and XI,*1–2* are in one dialect, copied by two scribes (A = I,*1–3* and 5 and B = I,*4*). The second scribe (B) also copied the two Valentinian works in the same dialect which open Codex XI. A third scribe (C) copied the predominantly Sethian works in a different dialect that are XI,*3* and *4* and all of VII (Funk, Painchaud, and Thomassen, *Interprétation*, 4–10).

25 Lüdemann, *Heretics*, xvi. Lüdemann admits that evidence for how the gospel canon was created but it has been accepted widely enough by the end of the 2nd century that both Irenaeus and Tertullian can employ it against heretics (193).

26 In a further rhetorical gem Tertullian compares use of divine Scriptures to promote their teaching to literary plagiarists who pilfered Virgil to write their own plays (*Praescr.* 39).

reading texts, both editing or restoring a corrupted text, as in Marcion's case, and providing an interpretation, usually one that accommodates the text to a larger framework of interpretation, are quite legitimate endeavors.[27]

Treated as artifacts manuscripts themselves provide clues about the habits of reading circles. Those with marginal annotations often have notes in more than one hand. Some of the marginalia may be attributed to an individual. These usually stem from the same period as the copy of the text, itself, but are not the work of the copyist.[28] The existence of textual variants and notes in various hands indicate that the work was the subject of repeated discussion and analysis in the group.[29] Both editorial practices of providing frequently used texts with such aids as brief biographies of the author and synopses of the argument as well as the compilation of thoughtfully chosen excerpts serve the process of mastering a text through close study and memorization.[30]

Reading practices in the 2nd century provide several key guideposts for historians of what Watson refers to as the "pre-normativization" or "pre-canonical" reception of the gospels. As he insists, an on-going process of re-interpretation existed within the generic field referred to as "the gospel" or "the apostolic tradition."[31] Attributions of authorship, brief *bioi* or explanations for the origin of a text are all likely to be secondary.[32] Textual variations including those which accommodate its readings to a particular interpretative framework are to be expected.[33] Culturally the question of "canon," that is, the works read, annotated, copied, exchanged and provided with assorted tools for analysis, would elicit a discussion of those texts which belong to a given author's *oeuvre*. Any such list or collection would vary from one group to another and

27 Young, "Towards a Hermeneutic." On Marcion as representative of editorial practice in antiquity, see Scherbenske (*Canonizing Paul*, 102–15); Räisänen, "Marcion," 115; Gamble, "Marcion and the Canon," 202; Lieu, *Marcion*, 183–93.

28 Johnson, *Readers*, 196–98.

29 Johnson, *Readers*, 202. Reading works aloud is associated with active interrogation of the text (213).

30 Johnson, *Readers*, 212.

31 Watson, *Gospel Writing*, 355. Watson describes gospel literature as a single field with a number of closely related texts attributed to various apostolic figures.

32 Hence Watson is not persuaded that the Papias tradition serves as evidence that there was a well-defined four gospel canon ascribed to the apostles in the early 2nd century CE (*Gospel Writing*, 416). Wolfram Kinzig points out that using the expression "New Testament" for a collection of texts occurs rarely, if at all, before the 3rd century CE (Kinzig, "Καινὴ διαθήκη," 519–35).

33 See Michael J. Kruger, "Early Christian Attitudes," 72–80. It is difficult to tell whether the complaints about copying and distorting alteration of the text in Justin and Irenaeus reflect a widely shared concern or constitute their attempts to rein in the process of transmission (79).

be open-ended. Debates over attribution of works whose authorship was not clearly marked initially might lead to reclaiming a text that had been assigned to someone else or excluding it. Thus it is Irenaeus' emphasis on a "four-gospel" closed canon as the apostolic tradition that is surprising, not "the gospel" as represented in a collection comprised of the commonly known four plus assorted apocryphal traditions along with letters from the apostle, Paul, as appears to have been the usual case in Christian circles.[34]

2 Valentinians in Canon History

Use of the "proto-canon," namely "the gospel" comprising the four along with apocryphal material and "the apostle," Pauline letters possibly including Hebrews,[35] as the Valentinians do is the norm rather than the exception. Irenaeus concedes the point while constructing his case against their teaching. He formulates three charges against them: (a) making textual alterations and transpositions that distort rather than explicate the meaning of the text; (b) introducing works of their own into "the gospels," the oeuvre of the apostles; (c) not standing in the apostolic tradition, but in that of prior false teachers ("Gnostics," Marcion). Irenaeus constructs both a Valentinian and an apostolic, proto-orthodox genealogy for the edification of his readers. Irenaeus' own citations are unusual for 2nd century CE authors in being both extensive and verbally precise.[36] He defends the "four-gospel" canon as the true witness to the apostolic gospel by correlating each singly with a particular deviant group: Matthew-Ebionites; Luke-Marcion; Mark-Docetists, and John-Valentinians. However, one should recognize that with the exception of major urban centers it would have been near impossible for any particular community to have more than one or perhaps two gospel manuscripts.[37]

34 Iren. *Haer.* 3.11.8–9. The fact that Irenaeus is the first to advocate a four gospel canon does not mean that he was the first to employ it. The Valentinians with whom he was engaged use all four in support of their views (Watson, *Gospel Writing*, 494–95).

35 *Exc. Theod.* 38.2; *Gos. Truth* 20:10–11. Of course, attribution of Hebrews continued to be a matter of debate. Eusebius (*Hist. eccl.* 6.14.2–4) cites Clement of Alexandria's explanation that it was composed in Hebrew and translated into Greek by someone else (Watson, *Gospel Writing*, 437).

36 Hill, "In These Very Words," 277–78. This unusual shift may be a reflection of the polemical genre that Irenaeus has adopted. As Hill points out while Josephus can insist that he neither added nor subtracted anything from the Biblical history in the retelling (*Ant.* 1.17, 20.260–63), he paraphrases extensively and freely adapts the narrative (275). "Even a stated and sincerely held regard for the sacredness of a text did not necessarily affect an author's practice of what we would call loose or adaptive citation" (277).

37 Gamble, "Marcion and the Canon," 207–8.

Von Campenhausen's treatment of the formation of the canon in 1968[38] continues to define how Valentinian sources are perceived in canon history. Gnostics first recognized the theological problem that beginning from the Christian view of Christ as the revelation of God, it is necessary to ask "what happens to revelation in the Old Testament?" Marcion represents a radical solution dependent upon a reading of Paul, rejecting the god of the Jewish scriptures. Valentinians refused to follow his lead. Instead, as *Flora* indicates, they developed a sophisticated exegetical method of approaching the Old Testament. Typology preserved its general religious and moral truths. The words of the Lord permit readers to differentiate between the diverse layers of the text.[39] The normative role played by sayings of the Lord shaped the Valentinian approach to the gospels including John.[40] Though the debate over revelation was spurred by what von Campenhausen refers to as the "crisis" over the Old Testament, 2nd century Christian writers make relatively little use of it in contrast to their interest in what becomes the New Testament.[41]

Irenaeus' account provided the basis for associating the Valentinian "gospel" with a special interest in the Fourth Gospel. His refutation supports that position by highlighting an interpretation of the Prologue attributed to Ptolemy (*Haer.* 1.8.1–9.5) as evidence for Valentinian disregard for the order of scripture.[42] The selections from Heracleon's commentary on John preserved in Origen's work a half-century or so later are invoked to support the conclusion that Valentinian use of John's gospel had rendered it suspect among other 2nd century Christians. This assumption that Pauline epistles and the Fourth Gospel were under-used or rejected by mainstream believers because of their adoption by groups considered heretical fails the test of plausibility on two grounds: (1) the use and exchange of texts between groups makes it unlikely that the choices of one group would have such a universal impact on others; (2) acknowledging the general lack of precise citation of individual gospel

38 von Campenhausen, *Formation*.

39 von Campenhausen, *Formation*, 74–87.

40 Focus on words of the Lord makes formation of a restricted gospel canon in Valentinian circles very improbable. Unlike the majority of 2nd century Christians whose interest in Paul declined because of his appropriation by Marcion, Valentinians employ his letters as the use of 1 Cor 15 in *Treat. Res.* indicates (von Campenhausen, *Formation*, 143–45). Einar Thomassen makes a comparable point in his study of the items Heracleon selects for comment in the preserved sections of his commentary on John. Origen, himself, remarks on the lack of a comment on Jesus words in John 4:32 (Thomassen, "Heracleon," 195–97).

41 Ferguson, "Factors," 298–99.

42 See Nagel, *Rezeption*, 281–94. Proving that the Valentinian teaching about the aeons can be teased out of the names and numbers of the Johannine Prologue requires such inventive exegesis that no one would argue that the Prologue is the origin of that teaching (293–94).

texts in the 2nd century leads other scholars to discern consistent references to John's gospel where they are not marked as such.[43] Therefore John's gospel was not so lightly regarded in Christian circles as the usual canon history presumes.

As we observed earlier, the sharp lines drawn by Irenaeus' polemic mask the fact that his own access to Valentinian sources required friendly relationships with one or more individuals in those circles. Texts that comprise extracts, summaries of a system's main arguments, and characteristic interpretation of works discussed by a group are not available to outsiders. The difficulty of access may explain the puzzle over Heracleon. While his name is known to other patristic writers (Iren. *Haer.* 2.4.1, Clem. Alex. *Strom.* 6.7.1, Tert. *Val.* 4.2, Hipp. *Ref.* 6 *praef.*), the fact that he composed a commentary on John is not attested until Origen.[44] What this discrepancy suggests is that the commentary material employed by Origen belongs to the sort of instruction book for relative beginners which commonly circulated without attribution and often in a single copy. The suggestion that Origen's access came through his ex-Valentinian patron, Ambrose, remains entirely plausible. Thomassen points out that Origen's massive John commentary was not composed as a refutation to Heracleon's as earlier scholars assumed. The sections attested in Origen only extend as far as the debate in John 8 and these fragments do not incorporate John 1:1–2 in interpreting the Prologue. Either the original itself or the text available to Origen may have been a collection of excerpts not a complete commentary.[45] While there is little doubt that Valentinian teachers found John's gospel congenial to their Christology and soteriology, there is no reason to infer that they were responsible for suspicions of that gospel on the part of other Christians. In fact, like most 2nd century Christians, they perceive "the gospel" not as the contents of individual texts, but as words and deeds of the Savior transmitted by a variety of sources. What becomes the four-gospel canon provides the most widely available reference points, but apocryphal traditions may also make their way into Christian reflection without being marked as intrusions or corruption. Irenaeus clearly reflects a major shift away from the normal reading

43 See the somewhat polemic survey by Hill (*Johannine Corpus*) as well as Nagel, *Rezeption*. On the use of John in apocryphal gospels, Zelyck, *John among Other Gospels*.

44 Kaler and Bussières, "Was Heracleon a Valentinian," wrongly use the ambiguity to conclude that Origen's comment "the one said to be a disciple of Valentinus" (*In Ioh.* 2.14.100) does not mean readers to infer that Heracleon was a Valentinian; see the counterargument in Thomassen, "Heracleon," 173–74.

45 Thomassen, "Heracleon," 175–77; as Wucherpfennig points out (*Heracleon Philologus*, 24–28), Heracleon's work consisted of commentary attached to brief lemmata of words and clauses, an occasional sentence. Drawing an analogy to a Pindar manuscript with notes in three hands, a teacher and students, he suggests that Origen's copy of Heracleon may have been similar.

978-90-04-41481-5

circle practices of 2nd century Christians in limiting "the gospel" to the four as well as restricting interpretation to the narrative level in those writings.[46]

Valentinians are said to oppose Marcion's treatment of the Jewish God on the basis of the distinctions made in *Flora* concerning the sources of distinct parts of the Old Testament.[47] But one should ask if that impression too has roots in Irenaeus' systematization – an effort to provide "an accurate knowledge of their systems or schemes of doctrine" (*Haer.* 4 praef. 2). Alleging that the Valentinians represent the recapitulation of all the heretics, he immediately attacks their distinction between the demiurge/creator and the Father (*Haer.* 4.1–2).[48] Since most scholars now agree that Valentinians consider themselves authentic Christians, some even doubting the legitimacy of referring to Valentinus or Heracleon as "Valentinian," we should reappraise the "against Marcion" connection. If the core of Valentinian mythologizing is derived from some form of the mythologized Genesis adopted from "gnostic" or "Sethian" circles, then the account of revelation in *Flora* is more plausibly interpreted as part of the assimilation and "correction" of that material.[49] If one were to adopt the suggestion advanced by Schenke, that *Tri. Trac.* also exemplifies the penchant of Valentinian teachers for assembled collections of *excerpta*,[50] then the process of assimilation is easily clarified. The elements of Genesis exegesis such as the creation of Adam and trees of paradise (*Tri. Trac.* 104:4–108:12) reprise familiar "gnostic" mythemes.[51] A standard Valentinian set

46 Watson (*Gospel Writing*, 422–24) points to an example of the accepted reading practices of the day in Clement of Alexandria's treatment of the Lord's saying on divorce (*Strom.* 3.6.47.2). In arguing against radical ascetics who opposed marriage, he employs Jesus pronouncement about the Law in Matt 5:17 along with Paul the apostle in 1 Cor 7:14 and a combination of Matt 19:3 and 22:30, marriage is abolished at the resurrection. Though citations of Paul are attributed, those of the gospel are "words of the Lord." Because of their importance transposing sayings or varying the wording or sequence of a saying in order to do justice to its meaning is perfectly legitimate.

47 Dunderberg, "School of Valentinus," 78–79. Dunderberg notes similarity to Marcion's views in treatment of the Demiurge as "just," neither good nor evil, but departure from Marcion's single gospel canon (Luke) evident in the use that *Flora* makes of Matthew in arguing for its understanding of the diverse voices behind the Old Testament.

48 Brakke (*Gnostics*, 120) suggests that since Justin Martyr's *Syntagma* has not survived, Irenaeus' claim that he has accomplished what no one before him had been able to is likely true.

49 Brakke (*Gnostics*, 99) in arguing that Valentinus clearly differentiates himself from "Gnostics" notes that he did not employ the preferred literary form of gnostic (or Sethian) authors, the pseudepigraphical apocalypse.

50 Schenke, "Tractatus Tripartitus," 55–56; van den Broek, *Gnostic Religion*, 97.

51 However, Valentinian teachers had little interest in developing or expanding the mythological repertoire based on exegesis of Genesis, though some secondary "cross fertilization" may be discernible in the surviving texts, see Rasimus, *Paradise Reconsidered*, 292–93.

piece follows. It adopts the apologetic topos that the wisdom of the Jewish scriptures (110:22–113:1) is superior to philosophical opinions (108:13–110:22). It presumes the distinctions about the inspiration of the Jewish "prophets and righteous men" (111:32–33) found in *Flora* but has introduced two innovations: (a) shifting inspiration from the psychic realm to the spiritual, the Logos;[52] (b) expanding the motif of harmony (unity) over against the disunity of false opinions to incorporate the sects among the Jews (112:20–22). In the latter, the author employs the phrase "the Scripture" repeatedly to distinguish their harmonious wisdom from the divisions of the philosophers.[53] At the same time diverse interpretations produce a catalogue of six "heresies."[54]

Thus, like other Christians Valentinians are not particularly engaged in Genesis interpretation. Nor are they engaged in arguments from "prophecy" employing the "prophecy-fulfillment" schema of Matthew's gospel or Justin Martyr. *Tri. Trac.* 113:5–114:30 provides an explanation. The prophets are speaking about the coming Savior, but with diverse accounts of his human origins. None of them had knowledge of his pre-existent, eternal origin.[55] Though *Tri. Trac.* does not associate the summary with the "apostles and evangelists, the disciples of the Savior" (116:17–19), the Johannine echoes of the Christological confession in 133:18–21 are unmistakable: "Concerning him who appeared in the flesh, they believed without doubting that he is the Son of the unknown God, who had not been spoken of before and who could not be seen."[56]

52 Painchaud and Thomassen, *Traité Tripartite*, 415. Thomassen observes that the account in Iren. *Haer.* 1.7.3 has some prophecies issue from the demiurge, others from Sophia, and others from persons possessed of Sophia's spiritual seed. So the idea that the prophecies issue from the spiritual realm that is above the psychic but below the Pleroma is not unique to *Tri. Trac.* even though this is the only evidence for it (416).

53 NHC I 112:17, 112:25, 113:3, 113:5 [the Law]; and 114:13 ["word of the promise"], 114:19 ["fulfillment of the promise"].

54 Possibly taking a page out of Irenaeus' polemic strategy: (i) scriptures proclaim one God; (ii) scriptures teach many (= the "two-powers in heaven"?); (iii) according to his nature God is simple, a single mind; (iv) God embraces principles of good and evil; (v) God directly makes things come into being; (vi) God creates through his angels. Of course, as in the case of the other Christian heresiologists, there is no reason to attach each item in a catalogue of this sort to a distinct group or sect. See Thomassen in Painchaud and Thomassen, *Traité Tripartite*, 419–20.

55 The prophets only know the psychic Christ or a lower part of the true Savior (Iren. *Haer.* 1.7.2, *Exc. Theod.* 59.2). Thomassen suggests that *Tri. Trac.* has modified that position by crediting the prophets with the unique ability to perceive in advance the corporeal body of the Savior which will be subject to birth and suffering (Painchaud and Thomassen, *Traité Tripartite*, 421).

56 Irenaeus attributes the claim that the Father was unknown prior to the coming of the Savior to most of the heretics in his catalogue (Painchaud and Thomassen, *Traité Tripartite*, 450). However, it is a fairly straightforward interpretation of John 1:18.

Flora 3.7 has a mixed citation of John 1:18 and Matt 11:27.[57] Irenaeus employs a summary of Ptolemy's exegesis of the Johannine Prologue (*Haer.* 1.8.1–9.5) to drive a wedge between the affirmation in John 1:14 and Valentinian teaching about the Savior "becoming flesh" by noting that the emanation of the aeons that Valentinians claim is found in the prologue keeps the Logos solidly anchored in the Pleroma (*Haer.* 1.8.5).[58] It appears evident that Irenaeus has adopted one line of speculation found in his sources that permitted mockery as an example of interpretation that is far removed from the plain sense of the gospel.[59] He either does not know or chooses to ignore the theological problem of how the Logos could be related to the Savior and through the Savior to believers. He may also refuse to grapple with their discussion of the discontinuity between what was revealed through the Law and the prophets and the revelation brought by the Son. Hippolytus provides additional evidence for Valentinian arguments in favor of a radical disjunction between the "Law and the prophets" who spoke from the Demiurge and the Savior (*Ref.* 6.35.1–2). His Valentinian source combines John 10:8, "all who came before me were thieves and robbers" with Eph 3:4–5, "the mystery of Christ, which was not made known in other generations," Rom 8:19, "the revelation of the sons of God," and 2 Cor 3:15, "a veil lies on their heart." Clearly Valentinian teachers have a hermeneutical interest in establishing the Savior as the revelation of the previously unknown God, as well as in retaining a positive continuity between "the Law and the prophets" and the only true knowledge of God through the Savior. And in the main they support such theological claims with allusions or citations of scriptures commonly used in Christian circles, not with apocrypha or secretly preserved, primordial revelations.[60]

57 Nagel, *Rezeption*, 297–98.

58 For an analysis of *Haer.* 1.8.1–9.5 see Nagel, *Rezeption*, 281–94. On the detailed grammatical points that were probably the focus of the discussion in Irenaeus' Valentinian sources, see Unger and Dillon, *St. Irenaeus of Lyons: Against the Heresies Book 1*, 178 n. 54.

59 Asserting that the four-gospel canon is proof against heresy, Irenaeus creates the false impression that the Valentinians only employ the Gospel of John, and that to illustrate their doctrine of syzygies (*Haer.* 3.11.7).

60 Irenaeus knows other Valentinian arguments favoring the distinction between what can be known through the Demiurge and knowledge of the unknown Father, in which additional appeals are made to texts from the gospels and epistles of Paul (e.g. *Haer.* 3.7). Refuting their exegesis of 2 Cor 4:5, "god of this world is blinded," Irenaeus provides his readers with an explanation of how Paul expresses himself. Inspiration by the Holy Spirit moved the apostle to rapidity of discourse that can result in misunderstanding. Wucherpfennig's survey of the use of scripture in Heracleon's commentary on John notes that perhaps *Kerygma Petri* has been employed but no other apocrypha. In addition to the "Law and the prophets" (LXX), and of course the Fourth Gospel, Heracleon refers to a

Thus I remain skeptical of even the modified view of Marcionite influences proposed by Rasimus, that Ptolemy adopted his use of the Prologue to John from anti-Marcionite polemic among Roman Christians in the mid-150s CE.[61] However, this evidence for use of the Prologue supports the conclusion that the Fourth Gospel was widely received as apostolic by that time.[62] The emerging "canon" of scriptures in the mid-second century incorporates the "Law and the prophets," though clearly with less authority than gospels or "memoirs of the apostles" to use Justin Martyr's phrase along with a robust collection of Pauline letters. A survey of citations in *Flora* produces 9 citations from Matthew,[63] two from John (1:18, 13:10–11),[64] and 5 from Paul.[65] Rasimus notes that Ptolemy apparently cannot locate Jesus' words about cultic laws and so relies on a combination of 1 Cor 5:7 and Rom 2:29 as his main witness.[66]

3 Citation Formulae in Valentinian Texts

Investigating the use of biblical texts in second and early third century writings proves difficult for several reasons. A passage cited may depart from known textual variants because the writer is either alluding to the text from memory and/or adapting it to the argumentative context; the writer knows an otherwise unattested textual variant;[67] the writer is paraphrasing and/or combining more than one passage. Where we tend to focus on distinguishing between the

number of passages from Romans, possibly Galatians, along with John and the synoptic gospels (Wucherpfennig, *Heracleon Philologus*, 375–77).

61 Rasimus, "Ptolemaeus," 145–48. Rasimus does allow for the option that I am suggesting, that these developments were spurred by the Valentinian theological need to "correct" the radical dualism of the "gnostic" mythemes they have adopted. Rasimus suggests that Irenaeus himself is employing that anti-Marcionite tradition in opposing various heretical doctrines of creation in *Haer.* 3.11.1–2 (151–53). He suggests that because Irenaeus' only source for Ptolemy's views was the Ogdoadic interpretation of the Prologue and not *Flora*, he did not recognize the similarity in their positions (153).

62 Rasimus, "Ptolemaeus," 156.

63 Matt 5:4–9, 21–23, 38, 39, 11:27, 12:25, 15:4, 15:4–9, 19:6, 8, 17.

64 In other instances one may have paraphrases and somewhat free combinations of Johannine phrases. Matt 12:25 is cited as an authoritative saying of Jesus, followed by a free combination of John 1:10–11 and 1:3 (Epiph. *Pan.* 33.3.5–6; Rasimus, "Ptolemaeus," 149–50).

65 1 Cor 5:7, 8:6; Rom 2:29, 7:12; Eph 2:15.

66 Rasimus, "Ptolemaeus," 149.

67 Hill doubts the utility of 2nd century patristic evidence for NT text criticism due to the widespread practice of paraphrase, free citation and interpretative adaptation ("In These Very Words," 263–64).

individual gospels or Pauline epistles for the purposes of discerning which of the writings that would become part of the fourth century canon were being treated as authoritative, our sources do not.[68] Gospel citations are more often than not unmarked. Since Irenaeus uses "Paul" both for quotations being employed by his opponents and for his own counter-examples, it is difficult to know whether or not the biblical reference was marked by a citation formula in his sources, or is being supplied by Irenaeus. Similarly, the categories for the scriptures that they distort, "writings of the evangelists and apostles" and "the law and the prophets" (*Haer.* 1.3.6) could be his own. However similar phrases appear in the section of *Tri. Trac.* that deals with "the ancient scriptures" (113:5–6: "their teachers of the law" and "the prophets") and in an account of the spiritual origins of those whom the Savior's coming enabled to heal others, "the apostles and evangelists" (116:14–17). It would appear that the formula was in common usage as Irenaeus employed it. *Tri. Trac.* has incorporated it into a Valentinian treatment of the sources of revelation.

Flora refers to both the "law ordained through Moses" (3.1, 4.5 "law of Moses" contrasted with "law of God" in commenting on Matt 19:8, 6) and to the "five books of Moses" (4.1). The summary phrase for the Christian writings is "his disciples as well as the apostle Paul" (6.6). A reference to Rom 2:28–29 is unmarked (5.11) but 1 Cor 5:7 identified as "Paul the apostle" (5.14). Isaiah is mentioned explicitly as having proclaimed the "law of God" (4.13, citing either Isa 29:13 LXX or more likely Matt 15:8–9, since Ptolemy has introduced Matt 15:4–9 as evidence of divisions in the law). Citations of Matthew are presented as the Savior's words. However, the Prologue to John does not admit such a designation. Ptolemy employs an unusual formulation, "the apostle" to designate the speaker of John 1:3 (3.5). *Exc. Theod.* also employs "the apostle" in citing John 1:14. In *Exc.* 41.3 the Savior's saying, "let your light shine"

68 For example, scholars who focus on detecting early evidence for the four-gospel canon advocated by Irenaeus argue that despite the paucity of early manuscript evidence and clear citation, Mark is being read in concert with the other gospels. Valentinian evidence figures into this discussion. They adopt Mark 5:31 for the story of the woman healed of a twelve-year hemorrhage, which serves an exegetical objective. The power of the suffering Twelfth aeon in danger of dissolution thorough its outflow touches the Son's garment (= Truth from the first Tetrad; *Haer.* 1.3.3) and Mark 10:38, in Jesus' reply even though they [= followers of Marcus] know the Matthean version of the story about the sons of Zebedee in which the request was posed by their mother, not the sons, themselves (*Haer.* 1.21.2; Head, "Early Text," 111–12). Also see Watson (*Gospel Writing*, 497). Watson then makes the unlikely suggestion that the doubling of the Sophia figure in the treatment of the woman with the hemorrhage was not part of the original system, but was generated by reflection on the repetition in Mark's narrative. For the secondary character of the double Sophia, see Thomassen, *Spiritual Seed*, 262.

(Matt 5:16a) is attached to that "of which the apostle says, 'which enlightens every man who comes into the world' (John 1:9)."[69] These examples suggest that in the mid-second century the gospels were not often distinguished by the names of the individual apostles evident in Irenaeus' formulation of the four-gospel canon near the end of the century (*Haer.* 3.1.1), which includes a brief biographical note identifying each author and the circumstances of composition.[70] Irenaeus identifies John as the disciple who had "leaned on his breast" (John 13:32), clearly assuming that his readers are familiar with that narrative detail in the gospel. When Ptolemy and *Exc.* employ "apostle," the same expression more routinely employed for Paul,[71] they are treating the Prologue to the Fourth Gospel as a comparable form of oral proclamation about the Savior, not as narrative. In fact, the narrative inserts concerning the Baptist (John 1:6–8, 15) do not figure in Valentinian treatments of the Prologue. There may have been some exegetical rationale behind this omission. Origen reports that Heracleon insists that the words of John 1:18 were said by "the disciple," not the Baptist (Frag. 3; Origen, *In Ioh.* 6.3). Evidently Heracleon, at least, knows an alternate attribution for at least some of the words in the Prologue. But he employs what appears to be the common designation for the evangelist, "the disciple," not "apostle," the term used for Paul (*In Ioh.* 13.25; introducing a reference to Rom 12:2).

Turning from Valentinian sources preserved in the heresiologists who in turn rely on various collections of excerpts and may themselves paraphrase, edit and comment upon what they present provides some additional details. As is the case in the material we have already surveyed, the majority of citations are unmarked. *Gos. Truth* refers to a number of passages from the gospels, but never employs any citation formulae. *Treat. Res.* employs "the apostle" for Paul as one would expect.[72] And in a general reference to the Transfiguration, "if you *remember reading in the gospel* that Elijah appeared and Moses with

69 Nagel, *Rezeption*, 477.

70 A common enough editorial procedure in antiquity. Though Irenaeus may not have invented these notices, the formal pattern that binds them together as a group is probably his doing. Matthew is alleged to have been composed "among the Hebrews" in their language while Peter and Paul were preaching and founding the church in Rome; Mark, "disciple and interpreter of Peter" wrote down what Peter had preached after the departure of Peter and Paul; Luke, a companion of Paul, recorded the gospel Paul preached, and John, identified with the Beloved Disciple in the Fourth Gospel, published his gospel while residing in Asia Minor. Thus, Mark and Luke are treated as recording the teaching of two apostles, Peter and Paul respectively, since they are not immediate disciples of the Lord. In addition, Irenaeus provides a geographical locale for each author.

71 Also employed for Paul in Heracleon, Frag. 24 (Origen, *In Ioh.* 13.25), clearly represents general usage (Wucherpfennig, *Heracleon Philologus*, 375–76).

72 *Treat. Res.* 45:24–28, for an apparent composite of Rom 8:17, Eph 2:4–6, Col 2:12, 3:1–3.

TABLE 15.1 Citation formulae in *Gos. Phil.*

Gos. Phil.	Formula	Source
55:33–36	the Lord said	Matt 7:21, 15:13, 18:19, 35
55:37–56:3	the Lord said to his disciples	apocryphal
56:32–34	<UNMARKED>	1 Cor 15:50
57:2–5	He [= Jesus] said	John 6:53–54
58:10–14	He said	apocryphal
59:27–31	the apostle [Paul? Philip?] said to his disciples	apocryphal, derived from Matt 5:16 (?)
62:6–17	the apostles [= evangelists] who were before us	catalogue of names of Jesus
63:25–30	He [= the Lord]	apocryphal
64:9–12	the Lord	apocryphal
66:29–67:1	an apostolic man saw [Enoch? John? Matt?]	apocryphal, with allusions to Matt 8:12, 22:13, 25:30, Luke 16:23–26?
67:30–68:17	He said, the Lord said … [in a series of sayings]	apocryphal; Matt 8:12, etc.; Matt 6:6
68:26–29	the Lord	Mark 15:34/Matt 27:46
72:29–73:1	He [= Jesus] said	Matt 3:15
73:8–19	the apostle Philip said	legendary
74:24–36	the Lord said … another said … he said …	apocryphal
77:35–78:12	<UNMARKED>	Luke 10:34, 1 Pet 4:8
82:30–83:18	the word [= scripture?] says	Matt 3:10/Luke 3:9
83:30–84:14	the word [= scripture?] says	John 8:32
85:29–31	<UNMARKED>	Matt 15:13

him" (*Treat. Res.* 48:6–9). Though the generic "gospel" is retained rather than identifying a particular evangelist, the order Elijah then Moses only occurs in Mark 9:3, "Elijah appeared to them with Moses." Matt 17:3 places Moses first, as does Luke, who rewrites the verse (Luke 9:30).

Perhaps as further evidence of its composite character, in addition to unmarked citations, *Gos. Phil.* uses citation formulae to introduce sayings much like the sayings collection in *Gos. Thom.*[73] There is no apparent difference in citation formulae (or lack thereof) between canonical and non-canonical

73 For a concordance of all possible scripture citations and allusions in *Gos. Phil.* see Ménard, *Philippe*, 30–32.

sources.[74] Like the majority of second century sources, *Gos. Phil.* rarely provides an extended, literal citation of a gospel passage.[75]

While "the Lord/he said" is the predominant formula, additional references to the disciples or evangelists as apostles whose sayings are also passed on as well as "the word," apparently scripture,[76] says, indicate a shift toward thinking of the written, apostolic gospels as the repository of Jesus traditions. Despite Irenaeus' assertion that the Valentinians added their own composition, the "Gospel of Truth," to those accepted among Christians (*Haer.* 3.11.9), there is no evidence that Valentinians composed replacement gospels more congenial to their theology. Their use of apocryphal material alongside references to the canonical gospels is comparable to what we find in Clement of Alexandria.

4 Life of Jesus in Valentinian Sources

Eusebius reports that Clement of Alexandria in his summaries of all of the accepted writings as well as some of the disputed books treated the Fourth Gospel as a complement to the "gospels with genealogies" (Matthew and Luke), since it presents the divine origin (*Hist. eccl.* 6.14). Clement appears to follow Irenaeus in treating Matthew as prior to the summary of Peter's preaching in Mark. Such precision about the individual works that make up a corpus of apostolic writings represents the theological transition which Irenaeus is spear-heading. Marcion has often been credited with inventing the concept of a gospel (Luke) and the apostle (collection of Pauline letters). Valentinians have been depicted as taking up the challenge on two fronts, against depiction of the lower god as evil and adopting a different gospel. With regard to the "unknowable Father" revealed by the coming of the Savior, they moderated the dualism that rendered the entire revelation in the Jewish scriptures without value. The creator-demiurge, Moses and the prophets, cooperate in

74 Ménard, *Philippe*, 30.

75 Ménard only finds one literal citation of the gospels, that of Matt 3:10 in 83:11–12 (*Philippe*, 29).

76 Malcolm Peel argues that the expression "word of truth" in *Treat. Res.* 43:33–34 (echoing Col 1:15, Eph 1:13, 2 Cor 6:7, 2 Tim 2:15, Jas 1:18) refers to at least some written scriptures as do the explicit references to the apostle and the gospel in this work ("Treatise," 140). However even he admits that the expression can be used of the teaching transmitted from the Savior apart from any corpus of writings.

an unfolding drama of salvation.[77] Wucherpfennig's detailed analysis of the Heracleon fragments of Johannine exegesis preserved by Origen points to a number of examples in which Origen's assumption that Heracleon is discussing a set form of Valentinian myth that includes a fixed tri-part division of humanity,[78] results in misreading the earlier commentary.

Commenting on those sent to question John the Baptist, for example, led Heracleon to ask about the motives of the groups mentioned. He also sought to reconcile the Baptist's denial that he was the prophet or Elijah with the Savior's statement (in Matt 11:9, 14) that he was.[79] Origen's manuscript of Heracleon contained a complete set of *lemmata* on the healing of the royal official's son in John 4:46–53. But Origen's assumption that Heracleon is looking to equate the *basilikos* with the Demiurge completely misses the points at which Heracleon is explaining concrete details in the story such as the meaning of the Greek term, or has incorporated elements from the synoptics (Matt 8:5–13, Luke 7:1–10) into the discussion.[80] As our survey of citation formulae has suggested, Valentinians operate within a multi-gospel context in which the boundaries between the generally accepted and apocryphal gospels are not sharply drawn. Harmonizing apparently divergent sayings or stories was standard practice in literary or philosophical circles.

Irenaeus employs a stock rhetorical ploy of charging his opponents with mixing passages from the scriptures to suit their own myths (*Haer.* 1.8.1, 2 praef. 1). He provides his readers with a sampling of the correlation between elements in the gospel narratives and Valentinian protology in *Haer.* 1.3.1–5.[81] The examples that Irenaeus has arranged in four groups provide one sample of the gospel narratives discussed in Valentinian circles.

---

77 As Ismo Dunderberg has pointed out there is much less emphasis on the creator god and the cosmos in our sources from Valentinians themselves than the heresiologists would lead one to expect (*Beyond Gnosticism*, 230–31). This observation is consistent with the suggestion of this paper that Valentinians were not preoccupied with Marcion. The link between them is the consequence of the schemata of heretical movements created by the heresiologists.

78 As in Origen's polemic reading of Heracleon's comment on John 8:37, "my word has no place in you," as either due to nature or disposition (Origen, *In Ioh.* 20.8).

79 *In Ioh.* 6.20–21 on John 1:23, see Wucherpfennig (*Heracleon Philologus*, 245).

80 *In Ioh.* 13.60 on John 4:46–53 (Wucherpfennig, *Heracleon Philologus*, 255–83).

81 At this point Irenaeus is reporting what he has learned from his Valentinian sources, not copying or even citing a particular source. Therefore some of these items may even be Irenaeus' own creation.

TABLE 15.2 Gospel interpretation in Iren. *Haer*. 1.3.1–5[a]

From Valentinian myth	"Mystical meaning of"	Other
thirty aeons	30 years of no public ministry by Jesus Parable: "Laborers in the Vineyard" (Matt 20:1–16)	
the Duodecad	12-yr old Jesus disputes teachers of the Law (Luke 2:42) selection of 12 apostles (Luke 6:13)	
the remaining 18 aeons	period of time spent with the disciples after the resurrection (apocryphal) first two letters of "Jesus", iota + eta	
passion of the 12th aeon	12th apostle Judas is apostate Christ suffered in the 12th month[b] woman with 12-yr hemorrhage (Mark 5:24b–34)	raising synagogue ruler's 12-year old daughter (Luke 8:41) = heavenly Christ healing Achamoth (*Haer.* 1.8.2)
sustaining function of the "stauros"/horos	disciple to take up cross (Luke 14:27, Matt 10:21)	suffering of the material body of Christ on the cross as "type" of the heavenly Christ extending himself to impart form to Achamoth (*Haer.* 1.7.2) Achamoth receiving form from Christ: Parable of the Lost Sheep (Luke 15:4–6; *Haer.* 1.8.4);[c] parable of the Lost Coin (Luke 15:8) represents the higher Sophia (*Haer.* 1.8.4)

978-90-04-41481-5

TABLE 15.2 Gospel interpretation in Iren. *Haer.* 1.3.1–5 (*cont.*)

From Valentinian myth	"Mystical meaning of"	Other
dividing, separating function of "horos"	came not to bring peace but sword (Matt 10:34) John the Baptist's saying about the winnowing fan (Luke 3:17)	
	fan = the stauros	words on the cross (Matt 27:46); in Gethsemane (Matt 26:38, 39); anticipating passion (John 12:27) = the anguish of Sophia restrained by Horos from advancing (*Haer.* 1.8.3)
Savior upgrades position of the Demiurge, Achamoth		Presentation in the Temple (Luke 2:28, 36); Simeon = Demiurge; Anna = Achamoth (*Haer.* 1.8.5)

a Irenaeus repeats items from this catalogue of exegetical opinions in the longer treatment intended to overthrow the system devised by those who belong to the school of Valentinus in *Haer.* 2.20–23.

b Irenaeus observes that his Valentinian sources presume a one-year ministry between the baptism and crucifixion of Jesus; apparently presuming that his readers would favor the extended Johannine chronology which he favors (*Haer.* 2.22.3; also insisting that the Lord suffered in the 1st month, not the 12th).

c *Interp. Know.* 10:34 alludes to the shepherd carrying the sheep on his shoulder (Luke 15:5) to restore the elect to the Pleroma.

Irenaeus' examples combine interpretations of narrative elements from the synoptic gospels with Pauline letters and the prologue to John's gospel. In his more detailed refutation of the chronology of Jesus' ministry found in these Valentinian traditions, Irenaeus relies on the three Passover schema of the Fourth Gospel incorporating the narrative sequence of events in John (*Haer.* 2.22.3).

Irenaeus' sources may not have contained a Valentinian interpretation of the narrative items which serve as part of his counter-argument. Or the heresiologist may choose not to call attention to divergent readings even though

he associates Valentinians with the Fourth Gospel in *Haer.* 3.11.7. Other Valentinian sources, especially the extracts from Heracleon's commentary preserved in Origen, fill in the lacuna. Valentinian teachers engaged the full range of John's narrative.

TABLE 15.3 Valentinian interpreters and the Fourth Gospel narrative

John's gospel	Heracleon	Other
John, the Baptist interrogated (John 1:19–28)	Fr. 4; Fr. 5 (by priests & Levites); Fr. 6 & 7 (by Pharisees); Fr. 8 (John 1:26–27, "among you," "sandal")	
John, the Baptist "lamb of God" saying (John 1:29–34)	Fr. 10	
Wedding at Cana (John 2:1–11)		
Descent to Capernaum (John 2:12)	Fr. 11	
Cleansing the Temple (John 2:13–22)	Fr. 12 (on Passover feast, lamb); Fr. 13 (details about the whip; its wooden handle ~ the cross); Fr. 14 (words, "zeal for your house has consumed me" spoken by powers cast out, not Jesus); Fr. 15 ("in three days"); Fr. 16 (number "forty-six")	
(Baptist) "bridegroom's friend" (John 3:29)		*Exc.* 65.1–2; *Gos. Phil.* 82:15–20 (= sacrament of the marriage chamber)
Jesus & the Samaritan woman (John 4:7–30)	Fr. 17 (well, water); Fr. 18 (woman's "husbands"); Fr. 19–22 (place of worship); Fr. 23 (salvation from the Jews) Fr. 23–24 (worship in Spirit and truth); Fr. 26 (Jesus' self-identification); Fr. 27 (left water jug; woman's return to city)	*Gos. Phil.* 69:14–70:4[a]
Jesus & disciples on the harvest (John 4:31–38)	Fr. 28; [Fr. 29: Origen, "Heracleon does not comment on Jesus' 'I have food to eat.'"]; Fr. 30–36	

TABLE 15.3 Valentinian interpreters and the Fourth Gospel narrative (*cont.*)

John's gospel	Heracleon	Other
Conversion, Jesus remains two days (John 4:39–42)	Fr. 37–39	
Healing royal official's son in Capernaum (John 4:46–53)	Fr. 40	
Bread of Life (John 6:50–58)		*Gos. Phil.* 55:12–13; 57:3–5
Jesus vs. Jewish disbelief (John 8:21–50)	Fr. 41 (v. 21 + Origen, "Heracleon says nothing about the treasury"); Fr. 42 (v. 22); Fr. 43 (v. 32 – Origen infers that Heracleon holds a doctrine of natures which precludes those who are unsuited by "substance" from every hearing anything from the Father"); Fr. 44–45 (vv. 43–44; "father Devil = "by substance"); Fr. 46–47 (v. 44, elaborations on the natures, distinguishing psychics from "of the Devil"); Fr. 48 (v. 50; also refers back to judgment sayings in John 5:22, 45)	*Gos. Phil.* 77:17–19
Jesus, good shepherd or sheepfold gate (John 10:1–10)		*Gos. Phil.* 53:4–13; *Exc.* 73.2
Last Supper discourses, Paraclete (John 14–17)		*Exc.* 23:1–2 (Paraclete and the aeons); *Interp. Know.* 21:33–34 (John 17:1–5?)
Jesus' death on the cross (John 19:30–37)		*Exc.* 61.3 (John 19:34); 62.2 (John 19:37); *Interp. Know.* 10:34–37 (John 19:34); 13:25–27 (John 19:30b)

a On this discussion of the place of worship and Valentinian ritual see Turner (*Philip*, 197–98); Perkins, "Ritual."

These surveys are by no means complete; nor are they sufficiently refined to test the appropriateness of one or another hypothesis concerning the development of groups associated with Valentinus. But they provide sufficient evidence to conclude that Valentinian teachers presumed readers who were familiar with Matthew, Luke and John and perhaps Mark. Where Heracleon makes an effort to square the Baptist's testimony in John that he is not the prophet or Elijah with Matthew's gospel which suggests that he is, we can see an awareness of the need to harmonize divergent accounts. Whether Irenaeus' Valentinian informants who apparently had devised a one-year chronology for the public ministry of Jesus had a rejoinder to the three-year, Johannine chronology favored by the bishop, we cannot say. Given Irenaeus' engagement with disputes over when Easter is to be celebrated (Eusebius, *Hist. eccl.* 5.24), he may have concerned himself with such chronological details for practical reasons, and only subsequently latched onto the apparent miscues in his Valentinian sources. Employing a style characteristic of second century CE reading circles, Irenaeus elaborates on the chronology he derives from John by focusing on the 50 years of John 8:57. On Irenaeus' improved outline for the life of Jesus, Jesus does not die prematurely at a mere 30 years, but passes through all the ages of the human life-span.[82]

Since Irenaeus focuses on the existence of four apostle-witnesses, reconciling apparent discrepancies between them takes on a greater importance than for earlier teachers. In the mid-second century CE few communities even possessed all four gospels. Those to which a group had access might also include apocryphal material. All were treated as presenting the teaching and story of the Savior. In their usage of gospels and letters of Paul, Valentinians employ the same collection of texts as most Christians. Nor would they consider it deceitful practice to propose readings of the gospels and the apostle that focus

82 *Haer.* 2.22.5. Irenaeus adduces additional authority for his chronology by appealing not only to the gospel of John but to "all the elders, those who were conversant in Asia with John, the disciple of the Lord, that John conveyed to them that information.... Some of them moreover saw not only John, but the other apostles also, and heard the very same account from them." Though Irenaeus directs this statement against Ptolemy who had no claim to being an "apostle" – not even in his dreams – the logical function of the appeal to a tradition in which John as well as "other apostles" told the same story is to justify Irenaeus' resolution of the conflicting accounts. On Irenaeus' assumptions about the stages of human life, see Unger and Dillon, *Irenaeus* 2, 144 n. 22. However, they are interested in this passage as evidence for baptism of infants in the late 2nd century rather than the chronological dispute with the Valentinians underlying it. They do point out the problems in the chronology that Irenaeus appears to be proposing when compared with other statements he makes about events in the life of Jesus. His rhetorical polemic may have gotten the upper hand in this passage (145–146 n. 30).

on a salvation that came down from heaven. In fact, *Gos. Truth* employs the earlier sense of "gospel" as proclamation in its incipit celebrating that salvation (16:31–17:4).[83] Either Irenaeus only knew the incipit from one of his sources or he deliberately misreads *Gos. Truth* in accusing Valentinians of crafting additional gospels to promote their teaching (*Haer.* 3.11.9). However, there is no evidence in our sources that Valentinians treated any of their own compositions as "classic texts" that would be interpreted as the gospels and epistles shared by all Christians were. Rather the sources suggest a fluidity even in treating the mythemes and other speculative elements of the peculiarly Valentinian teaching that bedevils attempts to sort them into neatly defined schools.[84]

5 Conclusion

As the primary sources for Valentinian teaching provided by the texts discovered in the Nag Hammadi collection provide examples of the theological debates within those circles, they also demand more nuanced readings of our patristic sources. Papers presented at this conference represent important scholarly advances on both fronts. We are indebted to the organizers for assembling such a comprehensive presentation of current research. My interest in pursuing the question of how Valentinian sources reflect the emerging Christian (proto-)canon in the 2nd century CE stems from the view that in the 2nd and early 3rd centuries, Valentinians were not separatists. They belonged to the "church" at Rome in the loosely defined sense of diverse assemblies who shared communion. A more nuanced reading of Irenaeus' argumentation suggests that he is well aware of this fact, and must in some instances misconstrue or work against his Valentinian sources in order to press the case for their exclusion. Citing Jesus' statement that not even the Son knows the timing of the Last Day (Matt 24:36), Irenaeus charges his opponents with arrogantly seeking knowledge about such things as the emanation of the Son that God has not chosen to reveal (*Haer.* 2.28.6).

Irenaeus' appeals to the plain meaning of the text rarely seem remarkable to modern readers, but for 2nd century "reading circles" such assertions gut the work in question of any significance for serious study. He overplays

83 And in a variant form the same language is used for "the word of the gospel" at *Gos. Truth* 34:35–35:8.

84 Kalvesmaki, "Italian versus Eastern Valentinianism?" Thomassen's detailed reconstruction of the arguments offered in our sources produces a complex stemma (*Spiritual Seed*, 267–68).

a Valentinian source that discovered the aeons of the Pleroma and the emanation of the Logos/Son in the Johannine Prologue and repeatedly associates Valentinians with Marcion's view of the lower and higher god because they provide easy targets for the absurdist parodies in which Irenaeus revels. Because his sources provided evidence for Valentinian readings of Matthew and Luke as well, Irenaeus knows that they do not share Marcion's single gospel (Luke). With his high regard for John's gospel, assigning it as the single gospel honored in Valentinian circles, was not aimed at discouraging its use among the churches. Irenaeus deflects attention from the fact that the Valentinians shared the same (proto-)canon as other churches by accusing them of fabricating their own gospels.[85]

As studies of books and reading circles – a description that better matches the doctrinal fluidity of Valentinian sources than "school" – Valentinian texts from Nag Hammadi represent the sort of material that might be created or exchanged in such groups. But they do not constitute the *oeuvre* to which individuals are devoted. That remains the Gospel(s) and the apostle (Paul). Irenaeus follows statements about the meaning of the gospels with passages from Paul's letters. This paper focused on usage of the gospels. A study of the correlation of the gospels and the apostle in Valentinian sources and in Irenaeus remains to be carried out. Valentinians are no less devoted to finding a harmonious voice behind the two parts of the emerging canon than the Bishop of Lyons.

Bibliography

Attridge, Harold W. (ed.). *Nag Hammadi Codex I* (*The Jung Codex*). *Introductions, Texts, Translations, Indices.* NHS 22. Leiden: Brill 1985.

Attridge, Harold W. *Nag Hammadi Codex I* (*The Jung Codex*). *Notes*. NHS 23. Leiden: Brill 1985.

Bagnall, Roger S. *Early Christian Books in Egypt*. Princeton: Princeton University Press 2009.

Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2010.

85 A view that is represented in the popular media in the United States by the persistent hype of "gnostic gospels" as special clues to the "real Jesus" or a suppressed Christianity, and the marketing of a variety of "gnostic," Valentinian and other such writings under the title "gnostic gospels" or the English translation of the entire Nag Hammadi collection as "Nag Hammadi Scriptures" (Meyer, *Nag Hammadi Scriptures*).

Brakke, David. "Self-differentiation Among Christian Groups: The Gnostics and their Opponents." In Mitchell and Young, *Cambridge History of Christianity*, 245–260.

Broek, Roelof van den. *Gnostic Religion in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Campenhausen, Hans von. *The Formation of the Christian Bible*. Trans. J. A. Baker. Philadelphia: Fortress 1972.

Droge, A. J. "Self-Definition vis-à-vis the Graeco-Roman World." In Mitchell and Young, *Cambridge History of Christianity*, 230–244.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Dunderberg, Ismo. "The School of Valentinus." In Marjanen and Luomanen, *Companion*, 64–99.

Ehrman, Bart D. *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*. New York: Oxford University Press 2013.

Ferguson, Everett. "Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament Canon: A Survey of Some Recent Studies." In McDonald and Sanders, *Canon Debate*, 295–320.

Funk, Wolf-Peter, Louis Painchaud, and Einar Thomassen. *L'Interprétation de la Gnose* (NH XI,1). BCNHT 34. Louvain: Peeters 2010.

Gamble, Harry Y. "The Book Trade in the Roman Empire." In Hill and Kruger, *Early Text*, 23–36.

Gamble, Harry Y. "Marcion and the Canon." In Young, Ayers, and Louth, *Cambridge History*, 195–213.

Gamble, Harry Y. "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis." In McDonald and Sanders, *Canon Debate*, 267–294.

Grafton, Anthony & Megan H. Williams. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2006.

Head, Peter M. "The Early Text of Mark." In Hill and Kruger, *Early Text*, 108–120.

Hill, Charles E. "'In These Very Words': Methods and Standards of Literary Borrowing in the Second Century." In Hill and Kruger, *Early Text*, 261–281.

Hill, Charles E. *The Johannine Corpus in the Early Church*. Oxford: Oxford University Press 2004.

Hill, Charles E., and Michael J. Kruger (eds.). *The Early Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press 2012.

Houston, George W. *Inside Roman Libraries: Book Collections and Their Management in Antiquity*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press 2014.

Jensen, Robin. "Towards a Christian Material Culture." In Mitchell and Young, *Cambridge History of Christianity*, 568–585.

Johnson, William A. *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire*. New York: Oxford University Press 2010.

Kaler, Michael, and Marie-Pierre Bussières. "Was Heracleon a Valentinian? A New Look at Old Sources." *HTR* 99 (2006) 275–289.

Kalvesmaki, Joel. "Italian versus Eastern Valentinianism?" *VC* 62 (2008) 79–89.

Kinzig, Wolfram. "Καινὴ διαθήκη: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries." *JTS* ns. 45 (1994) 519–544.

Kruger, Michael J. "Early Christian Attitudes toward the Reproduction of Texts." In Hill and Kruger, *Early Text*, 63–80.

Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus*. Trans. M. Steinhauser. Minneapolis: Fortress Press 2003.

Lieu, Judith L. *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press 2015.

Lüdemann, Gerd. *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Louisville: Westminster 1996.

Marjanen, Antti, and Petri Luomanen (eds.). *A Companion to Second-Century Christian Heretics*. VCSup 76. Leiden: Brill 2005.

McDonald, Lee M., and James A. Sanders (eds.). *The Canon Debate*. Peabody, MA: Hendrickson 2002.

Ménard, Jacques É. *L'Évangile selon Philippe*. Paris: Letouzey & Ané 1967.

Ménard, Jacques É. *Le Traité sur la Résurrection* (*NH I,4*). BCNHT 12. Québec: Les Presses de l'Université Laval 1983.

Meyer, Marvin (ed.). *The Nag Hammadi Scriptures*. New York: Harper Collins 2007.

Mitchell, Margaret M., and Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.

Nagel, Titus. *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert: Studien zur vorirenäischen Aneignung des vierten Evangeliums in christlicher und christlicher-gnostischer Literatur*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000.

Painchaud, Louis, and Einar Thomassen. *Le Traité Tripartite* (*NH I,5*). BCNHT 19. Québec: Les Presses de l'Université Laval 1989.

Peel, Malcolm. "The Treatise on the Resurrection: Notes." in Attridge, *Nag Hammadi Codex I* (*The Jung Codex*). *Notes*, 137–216.

Perkins, Pheme. "Ritual and Orthodoxy." In R. Uro et al. (eds.), *Oxford Handbook of Early Christian Ritual* (Oxford: Oxford University Press 2019), 503–519.

Räisänen, Heikki. "Marcion," In Marjanen and Luomanen, *Companion*, 100–124.

Rasimus, Tuomas (ed.). *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*. NovTSup 132. Leiden: Brill 2010.

Rasimus, Tuomas. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*. NHMS 68. Leiden: Brill 2009.

Rasimus, Tuomas. "Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue." In Rasimus, *Legacy*, 145–171.

Sagnard, François. *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*. SC 23. Paris: Les Éditions du Cerf 1970.

Schenke, Hans-Martin. "Das Evangelium nach Philippus (NHC II,3)." In Schenke, Bethge, and Kaiser, *Nag Hammadi Deutsch*, 1:183–214.

Schenke, Hans-Martin. "'Tractatus Tripartitus' (NHC I,5)." In Schenke, Bethge, and Kaiser, *Nag Hammadi Deutsch*, 1:53–94.

Schenke, Hans-Martin, Hans-Georg Bethge, and Ursula Ulrike Kaiser (eds.), *Nag Hammadi Deutsch.* 2 vols. GCS NF 8. Berlin: De Gruyter 2001.

Scherbenske, Eric W. *Canonizing Paul. Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum*. New York: Oxford University Press 2013.

Schwartz, Seth. *Imperialism and Jewish Society 200 BCE to 640 BCE*. Princeton: Princeton University Press 2001.

Simonetti, Manlio. "The Beginnings of Theological Reflection in the West." In A. Di Berardino and B. Studer (eds.), *History of Theology, Vol. 1: The Patristic Period* (Collegeville: Liturgical Press 1996), 205–224.

Snyder, H. Gregory. "A Second-Century Christian Inscription from the Via Latina." *JECS* 19 (2011) 157–195.

Thomassen, Einar. "Heracleon." In Rasimus, *Legacy*, 173–210.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Turner, Martha L. *The Gospel according to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*. NHMS 38. Leiden: Brill 1996.

Unger, Dominic J., and John J. Dillon. *St. Irenaeus of Lyons: Against the Heresies Book 1*. Ancient Christian Writers 55. Mahwah, N.J.: Paulist Press 1992.

Unger, Dominic J., and John J. Dillon. *St. Irenaeus of Lyons: Against the Heresies Book 2*. Ancient Christian Writers 65. Mahwah, N.J.: Newman Press 2012.

Vinzent, Markus. "Rome." In Mitchell and Young, *Cambridge History of Christianity*, 397–412.

Watson, Francis. *Gospel Writing: A Canonical Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans 2013.

Wucherpfennig, Ansgar. *Heracleon Philologus: Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*. WUNT 142. Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

Young, Frances, Lewis Ayers, and Andrew Louth (eds.). *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press 2004.

Young, Frances. "Towards a Hermeneutic of Second Century Texts." In Young, Ayers, and Louth, *Cambridge History*, 105–111.

Zelyck, Lorne R. *John among the Other Gospels: The Reception of the Fourth Gospel in the Extra-Canonical Gospels*. WUNT 2.347. Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

978-90-04-41481-5

CHAPTER 16

Valentinian Influence on Irenaeus: Early Allegorization of the New Testament

David W. Jorgensen

There is widespread agreement among historians of early Christianity that Irenaeus of Lyons marks a watershed moment in the development of both Christian theology and Christian biblical hermeneutics.[1] Irenaeus has been called the first Christian systematic theologian on record, as he builds a unified theology out of an emerging biblical canon whose contours he helped reinforce by means of his own utilization of them in his grand narrative.[2] The first, so far as we know, to describe and defend the fourfold gospel, he also included as authoritative the Acts of the Apostles, most of the greater Pauline corpus, most of the catholic letters, and the Revelation of John. Elevating all of these writings to the level of the Hebrew Scriptures, he narrates an unfolding history of salvation that incorporates all of these disparate materials into a unified whole, a "Scripture" with a single author (God), a single hero (Christ),[3] and a

1 The version of this paper presented at the Rome conference was based on chapter 3 of my then-forthcoming 2014 doctoral dissertation, which has since been published as *Treasure Hidden in a Field: Early Christian Reception of the Gospel of Matthew* (Berlin: de Gruyter 2016). It is published here with the kind permission of de Gruyter. It is my hope that the argument presented in this paper, freed from the rest of the chapter (which contained meticulous analysis of Valentinian cosmological speculation), and supplemented by some examples that are absent from the book, may be seen more clearly than in the chapter. At the same time, the reader is referred to the book for further detail. The present article is also the sequel to "Nor is One Ambiguity Resolved by Another Ambiguity: Irenaeus of Lyons and the Rhetoric of Interpretation" (2013), which in similar fashion presents the core argument of chapter 2 of the dissertation and book.

2 Young, *Art of Performance*, 54, 63. For similar claims, see Osborn, *Irenaeus*, xiv; Meeks, *Moral World*, 159–60; Greer, "Christian Bible," 156. Of course, once we accept the Valentinians as Christians, then the authors of those Valentinian systematic treatises (ὑπομνήματα) known to Irenaeus might well lay claim to this title, depending upon how we define "systematic theology." Furthermore, depending upon how we date some of the pseudepigraphic and anonymous systematic treatises from Nag Hammadi, the same might be said for them; e.g., the Valentinian *Tripartite Tractate* (NHC I,5), the untitled tractate known as *A Valentinian Exposition* (NHC XI,2), the untitled, non-Valentinian tractate known as *On the Origin of the World* (NHC II,5), and the *Apocryphon of John.* Cf. Thomassen, *Spiritual Seed*, 20–22.

3 Greer, "Christian Bible," 155–56.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_018

single underlying *hypothesis* (ὑπόθεσις; *argumentum*). This last term, having its origins in Greek rhetorical education, indicates the matter that lies at the basis of any written or artistic representation, including its plot, subject matter, contents, theme, and/or its "argument."[4] In analyzing a poem, a dramatic piece or a political speech, one might attempt to demonstrate that a proposed *hypothesis* is the "real" one; that is, the one intended by the author. Irenaeus works hard to demonstrate not only the truth of his *hypothesis*, but that "Scripture," as he defines its borders, has one at all.[5] As Elaine Pagels incisively points out, if second-century Christians had thought Irenaeus' *hypothesis* was obvious, he would not have needed to compose a massive, five-volume refutation of the alternatives.[6]

Nonetheless, Irenaeus' postulation of what he calls the apostolic faith was to prove enormously influential. Rowan Greer writes:

> [I]n broad terms the theological framework articulated by Irenaeus remains a constant throughout the [third to fifth centuries]. Christian theology revolves around the Christian story that traces human progress from creation to the incarnation and to its consummation in the age to come. The story moves from the immaturity or the unstable perfection of Adam in paradise to the maturity or stable perfection of the resurrection life in the heavenly city.[7]

Greer presents here an abridged version of Irenaeus' "story" or *hypothesis*, which Irenaeus himself presents three times in slightly different ways, at *Haer.* 1.10.1, 1.22.1, and 3.4.2, the first and third of which contain numerous elements that would appear in later creeds. As Frances Young points out,[8] none of these Irenaean "stories" are adequate summaries of Scripture, as they omit significant events from Israel's history while including some elements, such as the eternal punishment of rebellious angels, that have no obvious counterpart in the writings Irenaeus found authoritative.[9] The history of salvation narrative that Irenaeus tells is necessarily selective in its use of "Scripture." "Yet its power,"

4 Grant, *Irenaeus*, 47–49.
5 Grant, *Irenaeus*, 46.
6 Pagels, "Irenaeus," 351.
7 Greer, "Christian Bible," 185.
8 Young, *Art of Performance*, 49–54.
9 However, see Schultz, "Origin of Sin." Schultz's analysis of Irenaeus' dependence on texts such as *1 Enoch*, *The Apocalypse of Moses*, *The Life of Adam and Eve*, and other Jewish pseudepigraphical texts for his theology raises the question of whether Irenaeus would have considered these texts "Scripture."

writes Wayne Meeks, "once stated, can be sensed by the extent to which, even now, it seems to us a natural way to read the Bible." Meeks continues:

> From the ever so much more elaborate exposition of these themes in Augustine's *City of God*, through the medieval cycles of miracle plays and narrative sequences in stained glass, through Milton and a large part of the corpus of modern literature, to twentieth-century "biblical theology," the Christian Bible, beginning with Genesis and ending with Apocalypse, is construed as a single, complex drama.[10]

In order to demonstrate that Scripture contains this unifying narrative, Irenaeus makes extensive use of allegorical interpretation of the Hebrew Scriptures, a practice that was by the end of the second century widely attested in early Christian hermeneutics, following Jewish precedent.

As Frank Kermode observed in *The Genesis of Secrecy*, just as the earliest generations of Christian exegetes could use the New Testament documents as hermeneutical controls on the Scriptures of the "Old" Testament in order to read the latter "parabolically," so, too, would there emerge in successive generations the notion of ecclesiastical tradition(s) that would control the meaning of the New Testament texts, allowing, when necessary, "parabolic" or "spiritual" readings of these later texts as well.[11] Likewise, R. P. C. Hanson, in his monograph *Allegory and Event*, remarks that, "when the documents of the New Testament begin to be recognized as authoritative and normative, it is natural that Christian writers should begin to allegorize them too."[12] At what point does this innovation first occur?

Hanson stated that Irenaeus was the first writer to allegorize the New Testament. Having duly noted the extensive allegorization of the Hebrew Scriptures by second-century Christian writers such as the author of *Barnabas*, Justin, and Theophilus of Antioch, and noting that, nevertheless, these authors never allegorize the texts that will become the New Testament, he goes on to say that "Irenaeus has no such reserve and will when the occasion arises (which is not very often) apply allegory to the text of the New Testament without restraint."[13] Christian thinkers in the generations after Irenaeus continued to do so; in particular, the Alexandrians Clement and Origen are quite comfortable with this hermeneutical development; and this practice became common

10 Meeks, *Moral World*, 159–60.
11 Kermode, *Genesis of Secrecy*, 19.
12 Hanson, *Allegory and Event*, 125–26.
13 Hanson, *Allegory and Event*, 112–13.

and highly refined in the hands of numerous late antique Christian exegetes. Therefore, Hanson views Irenaeus as a pivotal figure in this development.

Hanson apparently did not regard the Valentinian exegetes about whom Irenaeus gives us his extensive report worth mentioning, otherwise he would not have claimed that Irenaeus was the first writer to allegorize the New Testament texts. Irenaeus himself tells us that they are doing so, and complains about just this practice. However, in his own, more restricted way, Irenaeus participates in this Valentinian hermeneutical innovation, and by doing so, he domesticates and legitimizes its use for the subsequent catholic church.

To put it more sharply: the Valentinians with whom Irenaeus had direct contact exerted a definitive influence upon his own thinking. Despite his extended exposition and refutation of their doctrines in *Adversus Haereses*, he exhibits an affinity with, and indebtedness to, Valentinian exegesis in a number of ways, one of which – the subject of this paper – is the allegorical interpretation of the apostolic texts that would eventually become canonized in the New Testament. If this argument of influence is found to be persuasive, then it follows that, through Irenaeus of Lyons, the Valentinians exerted a significant degree of influence upon the subsequent development of orthodox Christian biblical hermeneutics.

Valentinian interest in interpreting and expounding the Pauline epistles and the Gospels of John and Matthew indicates that they considered the latter texts authoritative, and worthy of close scrutiny and deep understanding. Yet it is easy to lose sight of Valentinian interest in these apostolic texts, for Irenaeus encourages us to do so. Writing in defense of the fourfold gospel, he tells us that:

> [T]he followers of Valentinus, living without any fear whatever, put forth their own writings and boast of having more Gospels than there really are. Indeed, they have carried their boldness so far that they give the title *Gospel of Truth* to a book which they have but recently composed, and which agrees in no wise with the Gospels of the apostles.
>
> *Haer.* 3.11.9; trans. UNGER AND STEENBERG

This statement implies that the followers of Valentinus imbue their own compositions with as much apostolic authority as other, earlier gospels, which they nonetheless use as well. Yet if the *Gospel of Truth* found at Nag Hammadi is the same text to which Irenaeus refers, as most scholars believe to be the case,[14] then an examination of its contents reveals that the situation is somewhat

14 For a reasonable defense of this consensus view, see Thomassen, *Spiritual Seed*, 146–48.

more complicated. It is true that the *Gospel of Truth* is very different in form from the Gospels according to Matthew and John, but this is because, to use Kendrick Grobel's memorable phrase, it is "a meditation on the gospel,"[15] rather than a biographical narrative that records the ministry and passion of Jesus. Furthermore, it is highly dependent upon the Gospels according to Matthew and John, quoting or alluding to them extensively. Irenaeus is thus inviting us to compare apples and oranges.

Perhaps due to the influence of Irenaeus, both scholars and popular readers often think of the Nag Hammadi and related literature collectively as "Books That Did Not Make It Into The New Testament," to be compared and contrasted with those canonical books that did.[16] However, we ought not compare Valentinian works to the apostolic gospels themselves, but to works of comparable genres by Irenaeus and other contemporary authors claiming the mantle of orthodoxy, so that we may learn how all of these early Christians performed exegesis upon the same, shared foundational documents; i.e., the apostolic texts.[17] By paying attention to the ways in which Valentinian authors utilized the same authoritative written gospels and epistles as did the "church fathers," we notice how all of these early Christians engaged in interpreting and expounding upon the theologies they believed to be contained in earlier texts authored by the first generation of apostles, especially Matthew, John, and Paul. From this shared foundation, they generated a large and ever-increasing corpus of Christian literature of various genres – literature that performs exegesis on apostolic texts that were already widely considered authoritative, even if the canon was not yet closed.[18]

Irenaeus does not, to be sure, engage in the kind of full-fledged allegorical interpretation of the "New Testament" that Origen would, and it is useful to skip ahead to Origen for a few contrasting examples. At times Origen is plainly skeptical about the historicity of the events described in both Testaments. A single example from the Gospels is the cleansing of the temple: Origen finds that the contradictions between the Synoptic and Johannine versions are so great as to defy reconciliation unless the event be taken as an allegorical teaching offered to the reader by the evangelists (*Comm. Jo.* 10.15–18). Almost as extreme as Origen's allegorization of the Gospels' historical narratives are his allegorical interpretations of sayings of Jesus – even when the latter already come in metaphorical form. For example, when Origen interprets the logion of

15 Grobel, *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel.*

16 E.g., Ehrman, *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It Into The New Testament.*

17 For an early proponent of this way of thinking, see Pagels, *Johannine Gospel.*

18 Pheme Perkins' contribution to the present volume argues along the same lines.

Jesus from Matt 10:34, "I did not come to bring peace, but a sword," as a statement that "[Christ] cuts through the disastrous friendship of soul and body" (*Comm. Jo.* 1.36), Origen is guilty here of exceeding the plain meaning of the text in order to find a spiritual meaning. In this case, the "plain meaning" is a saying in the form of a simple metaphor, and the meaning of the metaphor is evident from the immediately following vv. 35–39 concerning discipleship and familial strife. Ulrich Luz helpfully summarizes the meaning of v. 34 given its Matthean context: "a conflict may arise between discipleship to Christ and loyalty to one's family. When that happens, one must love Christ *more*."[19] Hanson asserts that in this and many other cases, "Origen resorts to allegory simply because he will not recognize an ordinary metaphor when he sees one, or, if he recognizes it, will not leave it alone, but in a heavy-handed way must rationalize it into allegory."[20]

I suggest that this "heavy-handedness" is precisely the kind of thing that Irenaeus finds so vexing in Valentinian exegesis of apostolic texts. Irenaeus is at pains to argue two points: the historical events described in the apostolic writings are not to be understood allegorically, but as factual descriptions; yet those events were nevertheless prefigured in the Scriptures (i.e., what will come to be called the Old Testament), which can be seen if those Scriptures are read correctly, that is to say, typologically and allegorically. Irenaeus agrees with the Valentinians that, "the prophets spoke many things in parables and allegories, and not according to the literal meaning of the words themselves" (*Haer.* 2.22.1; trans. Unger and Dillon).[21] However, the Valentinians allegorize not only the law and the prophets, but also the evangelists and the apostles (*Haer.* 1.3.6). Irenaeus protests the latter practice:

> But if anyone "has a morbid craving for controversies" (1 Tim 6:4) and imagines [that] what the apostles said about God should be allegorized, let him examine our previous treatises, in which we have shown that there is one God, the Creator and Maker of all things, and have overthrown and laid bare the assertions of these men; and he will find these [treatises] agreeing with the doctrine of the apostles and containing exactly what

19 Luz, *Matthew*, 2:112. Emphasis in original. The Lukan context for the parallel verse is quite similar: see Luke 12:51–53, where the metaphorical "sword" is replaced by the literal "division."

20 Hanson, *Allegory and Event*, 246.

21 For a more comprehensive description of the ancient and modern terminology employed here (e.g. *parabolē* as a synonym for *typos*), see Jorgensen, "Ambiguity," 140–45; *Treasure Hidden in a Field*, 73–78.

> they used to teach and that of which they were themselves convinced. Namely, that there is one God, the Maker of all things.
>
> *Haer.* 3.12.11; trans. UNGER AND STEENBERG

In *Haer.* 1.3.1–6, Irenaeus offers numerous examples of Valentinian allegorical interpretations of historical facts or events taken from the Gospels of Matthew and Luke, including numerological proofs taken from the facts of the life of Jesus: the thirty aeons of the Pleroma were indicated by the thirty years of Jesus' life before his ministry began; the Dodecad by Jesus' age when he disputed with the teachers of the Law, and by the number of apostles; the passion of the twelfth aeon by the apostasy of the twelfth apostle Judas, and by Christ's passion occurring in the twelfth month of his one-year ministry; and so forth. All of these are non-historical readings of historical events, the most extreme kind of allegory that we find in Origen, as discussed above. Irenaeus will not do this himself with the New Testament documents, even if he is happy to interpret Old Testament documents in ways that are very similar.

However, there is at least one way in which Irenaeus is willing to apply allegorical meanings to the New Testament texts. This is to add allegorical interpretations to Synoptic parables.

Here I must clarify what it means to interpret a parable "allegorically." Is this not a redundancy? That is, are not the parables found in the Synoptic Gospels and attributed to Jesus always meant as allegorical representations of something else?

They are not. At least, parables are not *intrinsically* allegories if we accept the distinction originating with Quintilian (*Inst.* 9.2.46), and subsequently proposed by Adolf Jülicher, here outlined by C. H. Dodd:

> The typical parable, whether it be a simple metaphor, or a more elaborate similitude, or a full-length story, presents one single point of comparison. The details are not intended to have independent significance. In all allegory, on the other hand, each detail is a separate metaphor, with a significance of its own.[22]

This distinction is important when we recall that at times – albeit rarely – a parable may be interpreted allegorically even within the Synoptic text.[23] This

22 Dodd, *Parables*, 7. Cf. Jülicher, *Gleichnisreden.* This basic distinction is corroborated by, e.g., Jeremias, *Gleichnisse*; idem, *Parables*; and Hauck, "παραβολή."

23 In addition to the parable of the Sower, the only other examples in the Synoptics are the parables of the Wheat and the Tares (Matt 13:36–43) and the Net (Matt 13:49).

978-90-04-41481-5

occurs most significantly in Jesus' interpretation of the parable of the Sower, an interpretation that numerous commentators have suggested is redactional.[24] Dodd's analysis is typical:

> [T]he wayside and the birds, the thorns and the stony ground are not, as Mark supposed, cryptograms for persecution, the deceitfulness of riches, and so forth. They are there [only] to conjure up a picture of the vast amount of wasted labour which the farmer must face, and so to bring into relief the satisfaction that the harvest gives, in spite of all.[25]

The question of whether Jesus' allegorical interpretation of the parable of the Sower is a secondary redactional layer in the Gospel of Mark, while certainly a real possibility, need not concern us here. The example is pertinent to the present discussion only insofar as it usefully illustrates the distinction between an allegorical interpretation of a parable, in which every detail is essential, and a non-allegorical one, in which there is a single point of comparison, and all other details only serve to flesh out a life-like picture in order to make that comparison more vivid.

The parable of the Good Samaritan (Luke 10:30–35) is a good example of a Synoptic parable that does not come with a ready-made allegorical interpretation, but to which Irenaeus applies one nevertheless (*Haer.* 3.17.3). According to Irenaeus, the wounded man stands for humanity, Christ himself is the Samaritan, and the two denarii paid to the innkeeper contain "the image and inscription of the Father and Son."[26] While this allegory appears in embryonic form in Irenaeus, in Origen's *Homily on Luke* 34 it is greatly expanded: Jerusalem represents Paradise; Jericho is the world; the robbers are hostile powers; the man's wounds are Adam's disobedience; the donkey is Christ's body; the inn is the Church; and the Samaritan's promise to return is the Parousia.[27]

Hanson, a priest and later bishop in the Church of Ireland, piously remarks that "the suggestion that this interpretation was one intention in our Lord's mind in his producing the parable of the Good Samaritan I cannot regard as worthy of serious consideration."[28] This is allegory in both of the senses in which I am using it. It is allegory in distinction to parable, using the definition of Quintilian, Jülicher, Dodd, and others. And it is also allegory in the

24 Jülicher, *Gleichnisreden*, 2:514–38; Jeremias, *Parables*, 77–79; Collins, *Mark*, 243.

25 Dodd, *Parables*, 8, 145–50.

26 Irenaeus imports the language describing the denarii from Matt 22:20.

27 Hanson, *Allegory and Event*, 76 n. 2. Cf. Clement's rather different allegorical interpretation in *Quis dives salvatur*.

28 Hanson, *Allegory and Event*, 76 n. 2.

sense that it exceeds the plain meaning of the text: Luke's Jesus tells this parable in response to the lawyer's question, "Who is my neighbor?" (Luke 10:29), and, after telling the parable, in his concluding exchange with his questioner (vv. 36–37) he makes explicit this "one single point of comparison" that it was meant to illustrate. Clearly the parable is meant as an answer to this question, and it is only in a "spiritual," non-literal sense that an exegete can claim that it has the meaning that Irenaeus and Origen claim for it. To take this kind of liberty with the apostolic texts that would form the basis of the New Testament was something new that appears for the first time in Valentinian exegesis, followed by that of Irenaeus.

Finally, the parable of the Lost Sheep (Matt 18:12–14; Luke 15:4–7) is an example of a parable that both the Valentinians and Irenaeus interpret allegorically, although they apply different allegorical interpretations to it. The parable occurs in both Matthew and Luke, and comes to us already redacted by the two evangelists in two strikingly different contexts, yet in each case the application is similar: in both gospels the parable of the Lost Sheep is contextualized in ways that encourage the reader to think of the *ekklēsia* as a group whose aim is to include rather than to exclude. Luke encourages the reader to imagine the situation of one already presumed to be excluded on some basis, and argues for reconciliation. Although forgiveness on the part of the *ekklēsia* is not explicitly mentioned in Luke's parable of the Lost Sheep, or its accompanying parable, that of the Lost Coin, it is implied as the driving virtue by the third parable in this group, that of the Lost Son. The greater context of the parable of the Lost Sheep in Matt 18:1–35 also makes this meaning explicit, showing how forgiveness is an essential component of *ekklēsia* membership: the correct response to one who gives offense (especially when the offense was given unintentionally, as a child might) is a measured one, in order that the response might not constitute an additional stumbling block for the straying offender, who may then become lost.[29]

Although the immediate interpretive contexts are quite different, then, the Matthean and Lukan meanings, as contextualized by these evangelists, are paraenetic. In Matthew's version, there is no association of Jesus with the shepherd.[30] Although Luke makes this association, he likewise makes the same association with the woman and the father of the other two parables, and the

29 For a more detailed demonstration of the Synoptic meanings of this parable, see Jorgensen, *Treasure Hidden in a Field*, 93–102.

30 The interpolated verse Matt 18:11 does not appear in the manuscript tradition until the fourth or fifth century; its earliest known citation is in John Chrysostom's 59th *Homily on Matthew*.

point is to illustrate that Jesus' behavior that aroused the ire of the Pharisees is meant to be an ethical model for the members of the *ekklēsia* in their relationships towards one another.

This analysis notwithstanding, the identification of Christ as the shepherd in the Lukan version of the parable is a fundamental step in the development of a soteriological interpretation of the parable in subsequent Christian exegesis. By "soteriological interpretation," I mean any interpretation that sees this parable as referring to a cosmic drama of salvation in which Christ plays the central role through the performance of a unique and inimitable act. Although there may be differences among individual interpretations within this general class, they are all bound together by this central hermeneutic element.

The soteriological interpretation stands in contrast to the paraenetic interpretation, one that exhorts members of the *ekklēsia* to model their behavior towards one another on that of the shepherd of the parable. I have suggested here that the paraenetic interpretation is to be found in both of the Synoptic contexts, while the soteriological interpretation is not. From these definitions, it follows that any soteriological interpretation of this parable must also be allegorical, whereas a paraenetic interpretation may or may not be allegorical. Moreover, the soteriological and paraenetic interpretations may be combined in later reception.[31]

31 Since I am indebted to Ulrich Luz's magnificent commentary on Matthew, it is necessary at this point to distinguish my terminology from his concerning the reception of the parable of the Lost Sheep. Luz finds three traditions of interpretation (*Matthew*, 2:444–45): the "Gnostic," the "Church's Allegorical," and the "Parenetic." Luz groups together as "Gnostic" the following: (a) Irenaeus' Ptolemaeans (Luz: "Valentinians"), (b) Irenaeus' Marcosians (Luz: "Mark, the Gnostic"), (c) an additional reference by Irenaeus to Simon Magus (*Haer.* 1.24.2), and (d) *Gos. Thom.* logion 107; to these he appends (e) the *Gospel of Truth* in a footnote. Luz characterizes the "Gnostic" interpretation as allegorical, and with regard to the Ptolemaeans, Marcosians, and *Gos. Truth*, I agree. I am less optimistic that the reference to Simon Magus constitutes a serious piece of exegetical work (see next note), and with regard to both this instance and the logion in *Gos. Thom.*, I also find grouping them with the Valentinian exegetes to be an example of how the term "Gnostic" only introduces confusion. This is seen especially in the fact that Luz distinguishes the "Gnostic" allegorical interpretation from the "Church's Allegorical" interpretation, even while noting that they both have to do with soteriology. However, Luz also observes that, "[t]he church's allegorical interpretation, which later came to dominate, both appropriated and rejected the gnostic interpretation" (444); I am indebted to this passing observation. Finally, Luz differentiates the "[Church's] Parenetic" interpretation from the previous two. Here he does not recognize that a "Gnostic" might have a paraenetic interpretation, or that an interpretation might be both allegorical and paraenetic, or both soteriological and paraenetic. All of the latter situations pertain to *Gos. Truth*, and my work on this text has necessitated the development of more robust categories than Luz's. Nevertheless, my work was greatly

After the New Testament recensions, our earliest historical records of Christian interpretation of the parable of the Lost Sheep that may be firmly dated are those Irenaeus provides of Valentinian exegesis, followed by his own. Irenaeus provides four accounts of Valentinian exegesis of this parable, two versions each of the Ptolemaean (*Haer.* 1.8.4, 2.5.2) and Marcosian (*Haer.* 1.16.1–2, 2.24.6) uses of it, in which the lost sheep is identified as the erring aeon, and, at least in the Ptolemaean version, the shepherd is assigned to Christ, who descends from the Pleroma to the fallen Sophia.[32] This parable also plays a fundamental role in the development of his own *hypothesis* of Scripture at two points in *Adversus Haereses*, in Books Three and Five. For Irenaeus, the lost sheep represents humanity, just as did the wounded man in his allegorical interpretation of the parable of the Good Samaritan. In Book Three, the shepherd, like the Samaritan, represents Christ, who descends into hell to rescue all of the generations between Adam and Christ (*Haer.* 3.18–23). In Book Five, on the other hand, the shepherd stands for Christ's ongoing agency through the *ekklēsia* that occurs in the person of the bishop or presbyter (*Haer.* 5.9–12). The parable of the Lost Sheep also plays a key role in the *Gospel of Truth*, which is dependent upon the text of the Gospel of Matthew and preserves Matthew's paraenetic thrust even as it adds a soteriological, allegorical interpretation of a Savior. Irenaeus was likely familiar with this text, so this Valentinian interpretation, not to mention those that he reports, may have influenced him directly. Both Irenaeus and the Valentinian thinkers whom he opposed relied upon the parable of the Lost Sheep at the center of their respective theologies. All of them, however, interpret the parable allegorically in order to do so.

The Valentinians were the first exegetes on record to allegorically interpret the parable of the Lost Sheep so that it pointed to Christ's unique salvific activity, in what I have called the soteriological interpretation. This interpretation is

aided by Luz's insights, which so far as I know have not been developed in any subsequent scholarship.

32 At one other point, Irenaeus reports an exegesis of this parable, not by Valentinians, but by the followers of Simon of Samaria (Simon Magus), who claim that the prostitute Helen, whom Simon had redeemed from her condition of slavery, had been prefigured as the lost sheep (*Haer.* 1.23.2). This last story is also reported by Tertullian, who follows Irenaeus' account so closely that it seems most likely he was working from his copy of *Adversus Haereses* at this point. Tertullian embellishes the tale with lascivious humor but adds no significant details (*De anima* 34). I note this here for the sake of completeness, but it does not seem to bear much relevance to the present investigation. It cannot even be certain that this "exegetical" attribution was anything more than a throw-away jab, related or invented by Irenaeus and exaggerated by Tertullian. The story of Simon Magus and his ex-prostitute companion Helena goes back to Justin (*1 Apol.* 26), although he does not know the link between Helena and the lost sheep.

978-90-04-41481-5

distinct from both Luke's use of the parable to indicate Jesus' role-modeling of ethical behavior, and the paraenetic interpretation that exhorts all members of the *ekklēsia* to ethical behavior as in both Luke and Matthew. The allegorical, soteriological interpretation of this parable was innovated by the Valentinians and, soon thereafter, seems to have been adopted by Irenaeus. Yet it seems that Irenaeus is reliant upon the Valentinians not just for this interpretation of this one particular parable, but for the hermeneutic innovation of interpreting apostolic texts allegorically.

By the late second century, the Valentinians must have been important conversation partners with Irenaeus and other Christians who were not only working out theological matters, but developing new reading strategies for the apostolic texts that were quickly coming to have the same authority as the Hebrew Scriptures. Although we cannot prove beyond a certainty that Irenaeus first learned of this exegetical method from them, it nevertheless seems quite likely: we have his own testimony that they used it before he did, we know that he was in personal contact with them, and we do not know of allegorical interpretation of the apostolic texts from any other source in the historical record prior to Irenaeus.

I have argued previously[33] that the difference in exegetical method between Irenaeus and his Valentinian opponents was not what he said it was. If not, then what was it? It appears that their utilization of "spiritual" reading strategies, hitherto applied only to the Hebrew Scriptures and now turned upon the words and deeds of Jesus as recorded in apostolic texts, was part of what first drew Irenaeus' attention to the Valentinians. If, behind all of Irenaeus' rhetorical claims about heretical exegesis, he sees a bona fide difference in exegetical method between Valentinian Christians and all previous Christian interpreters, perhaps this is it. However, he nevertheless appropriates this move in his own exegesis, making his own allegorical interpretations of the parable of the Lost Sheep, as well as a few other Synoptic parables.

Previous scholarship has credited Irenaeus with the innovation of allegorization of the New Testament texts. What has gone unrecognized, due to the exclusion of Valentinians and other "Gnostics" from the study of church history, is that Irenaeus was not the first Christian thinker to do so. Rather, his predecessors in this way of thinking exegetically, and most likely his own inspiration for this exegetical move, are none other than the Valentinian thinkers whom he so roundly denigrates in his polemical treatise as "wicked interpreters of well-said words" (*Haer.* 1 *praef.* 1). Attention to Valentinian and patristic shared exegetical methods, and to their application of those methods to the

33 Jorgensen, "Ambiguity"; see first note.

same shared foundational texts, shows that we ought to bring the Valentinian writings more thoroughly into the study of early Christian history, and not merely because they are lost voices. They are that, but much more: rather than representing a later, heretical deviation from an early and pure orthodox hermeneutical tradition, Valentinian exegesis turns out to be an important step on the road toward an "orthodox" exegesis of Scripture.

Bibliography

Collins, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary*. (Hermeneia.) Minneapolis, Minn.: Fortress Press 2007.

Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom*. New York: Charles Scribner's Sons 1961.

Ehrman, Bart D. *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It Into The New Testament*. Oxford: Oxford University Press 2005.

Grant, Robert M. *Irenaeus of Lyons*. London: Routledge 1997.

Greer, Rowan A. "The Christian Bible and Its Interpretation." In J. L. Kugel and R. A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster Press 1986), 107–208.

Grobel, Kendrick. *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel*. New York: Abingdon Press 1960.

Hanson, R. P. C. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. London: SCM Press 1959.

Hauck, F. "παραβολή." *TDNT* 5:744–761.

Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954.

Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. Trans. S. H. Hooke. New York: Scribner & Sons 1954.

Jorgensen, David W. "Nor is One Ambiguity Resolved by Another Ambiguity: Irenaeus of Lyons and the Rhetoric of Interpretation." In E. Iricinschi et al., *Beyond the Gnostic Gospels: Studies Building on the Work of Elaine Pagels* (STAC 82; Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 124–147.

Jorgensen, David W. *Treasure Hidden in a Field: Early Christian Reception of the Gospel of Matthew*. Berlin: de Gruyter 2016.

Jülicher, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu.* 2 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr 1899–1910.

Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1979.

Luz, Ulrich. *Matthew: A Commentary*. 3 vols. Trans. James E. Crouch, ed. Helmut Koester. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press 2001–2007.

Meeks, Wayne A. *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia: Westminster 1986.

Osborn, Eric. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Pagels, Elaine. "Irenaeus, the 'Canon of Truth,' and the Gospel of John: 'Making a Difference' through Hermeneutics and Ritual." *VC* 56 (2002) 339–371.

Pagels, Elaine. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. Nashville, TN: Abingdon Press 1973.

Schultz, D. R. "The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature." *VC* 32 (1978) 161–190.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Unger, Dominic J. and John J. Dillon. *Against the Heresies: Book Two*. Mahwah, N.J.: Newman Press 2012.

Unger, Dominic J. and Irenaeus M. C. Steenberg. *Against the Heresies: Book Three*. Mahwah, N.J.: Newman Press 2012.

Young, Frances M. *The Art of Performance: Towards a Theology of Holy Scripture*. London: Darton, Longman, and Todd 1990.

CHAPTER 17

Valentinians Reading John

Harold W. Attridge

Readings of the Gospel of John by Valentinian theologians of the second and third century have attracted considerable attention in recent scholarship.[1] This essay will not repeat the insightful contributions of many colleagues on Valentinians, their theology and hermeneutics. It will rather explore reception history of the Gospel with a focus on the perception of its literary dynamics. My interest, in other words, is not primarily the development of the Valentinian school or schools, but in how one literarily and philosophically sensitive reader within this tradition reacted to characteristic features of the Fourth Gospel.

Much has been written in the last three decades about the Gospel's literary qualities. The source and redaction critical hypotheses of Johannine scholarship of the mid-twentieth century have given way to a serious attempt to make sense of the gospel in more or less its canonical form, with all of its antinomies and tensions seen as part of a complex literary whole. There are, of course, still colleagues who continue to offer analyses of the literary strata or compositional stages of the gospel.[2] Yet while not denying the possibility that the evangelist used sources or that there were stages in the composition of his work and additions to it as it circulated,[3] many scholars today are much more interested in how the more or less final product functioned.[4]

Readers of the gospel who begin with more or less the canonical text, developing the literary turn in Johannine studies,[5] have offered various explanations

1 Pagels, *Johannine Gospel*; Williams, *Biblical Interpretation*; Perkins, *Gnosticism*, esp. 109–42, although her scope is broader than Valentinianism; Kaestli, "L'exégèse valentinienne"; Hill, *Johannine Corpus*, esp. 207–22, 264–70; Keefer, *Branches*; Turner, "Johannine Legacy"; Lundhaug, *Images of Rebirth*.

2 See, e.g., Siegert, *Erstentwurf*; Anderson, *Fourth Gospel*; von Wahlde, *Gospel and Letters*.

3 Among the obviously secondary additions are the pericope of the adulteress, John 7:53–8:11, on which see Ehrman, "Jesus and the Adulteress"; and Thyen, "Erzählung." The status of chapter 21 continues to be debated. See most recently Baum, "Original Epilogue." There are particular verses, narrator's asides, that may well be scribal glosses, including the "correction" about the ministry of Jesus at 4:2, or the most certainly secondary scribal comment about the troubling of the waters in the pool of Bethesda at 5:4, not found in all manuscripts, or some of the explanatory comments in the Bread of Life discourse 6:46, 50.

4 See, e.g., Thyen, *Johannesevangelium.*

5 The *fons et origo* of that turn is certainly the work of Culpepper, *Anatomy*.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_019

for the myriad tensions within the text. Some have suggested that readers should attend to the texts' ironies,[6] its playful use of literary forms,[7] the elusive character of its symbolism,[8] or the strikingly deliberate tension in its doctrinal affirmations.[9]

One of the many attempts to name and analyze the tensive features of the Gospel uses the category of "riddle" to describe a recurrent characteristic.[10] The Gospel indeed presents a number of conceptual challenges, often expressed in paradoxical terms or developed through the use of dramatic irony. These are probably not accidental results of the accretion of disparate sources, nor simply a device of folklore, but a deliberate literary artifice, which distinguishes this Gospel from other "biographies" of Jesus.[11]

The phenomenon of paradoxes or riddles used as a literary device is, of course, not unique to the Gospel. Riddles are part of the educational technique of the angel in 4 Ezra, leading the seer to deeper insight into the mysteries of divine justice.[12] Bentley Layton has identified riddling as a key element in the baffling aretalogical form of the *Thunder, the Perfect Intellect* (NHC VI,2).[13] Riddling language is also identified, perhaps with a bit of irony, as a psychagogic technique in a Hermetic tractate that has occasionally been adduced as an instructive parallel to at least part of the Fourth Gospel, *Corpus Hermeticum* XIII.[14] This dialogue about rebirth (παλιγγενεσία) features Hermes instructing a befuddled Tat, who bears an uncanny resemblance to Nicodemus in John 3.

6 Duke, *Irony*; O'Day, *Revelation*.

7 See Attridge, "Genre Bending" on the variety of Gospel's forms. Brant, *Dialogue and Drama*, and Parsenios, *Rhetoric and Drama*, have explored the "dramatic" elements of the gospel, which many critics have noted *en passant*. Closely connected is narrative technique and portrayal of character. See most recently Bennema, *Encountering Jesus*; Hunt, Tolmie, and Zimmermann, *Character Studies*.

8 See Coloe, *God Dwells with Us*; Koester, *Symbolism*; and Attridge, "Cubist Principle."

9 On Johannine Christology and epistemology, see Larsen, *Recognizing the Stranger*. Some of the tension in its doctrine of the spirit is explored in Buch-Hansen, *"It Is the Spirit That Gives Life."*

10 Leroy, *Rätsel*; Thatcher, *Riddles*; Thatcher, "Riddles, Repetitions"; Anderson, *Riddles*.

11 The use of the category is warranted, though with caveats. On the similarities, see Burridge, *What are the Gospels*, but there are as well dissimilarities that prevent an easy classification of John or any other gospel as "biographies" pure and simple. On Mark, for example, see Collins, *Is Mark's Gospel a Life of Jesus?* and her commentary, *Mark*, 22–43. Most recently on the complexity of the genre in general, see Hägg, *Art of Biography*.

12 See, e.g., 4 Ezra 4:5–7, 50; 5:36.

13 Layton, *Gnostic Scriptures*, 77–78, also noted by Perkins, *Gnosticism*, 142–43.

14 See Dodd, *Interpretation*, and more recently, in Boring, Berger and Colpe, *Hellenistic Commentary*, #384, pp. 254–55.

After a series of exchanges that leaves him baffled, the pupil tells Hermes: "You tell me a riddle (αἴνιγμα), father; you do not speak as a father to a son."[15]

Interestingly enough, Origen, in his *Commentary on John*, 2.10, immediately after dealing with the theoretical issue at the heart of this paper, divine sovereignty and human responsibility in the soteriological process, calls attention to the importance of paradoxical language. He does not draw the connection made in this essay, and the illustration of "paradox" that he uses comes from the well-known list of Stoic paradoxes about who is truly wise. Yet the basic point is clear, paradoxical statements can play a significant educational role.[16]

Another feature of the gospel, connected with its "riddling" quality, is the way in which it plays with a theme over a long series of chapters. The treatment of many significant theoretical issues is not exhausted in a single pericope, and there is not, as in some of the Synoptics, a simple repetition of a particular emphasis.[17] No, some themes develop over the course of many chapters, often in a dialectical fashion that prevents a simple resolution or summation. The phenomenon has been noted by several recent Johannine scholars, who have usually pursued one of the many thematic strands.[18]

---

15 The whole context is worth citing. The pupil, Tat, asks, "But after you talked with me coming down from the mountain, I became your suppliant and asked to learn the discourse on being born again since, of all the discourses, this one alone I do not know.... I do not know what sort of womb mankind is born from, O Trismegistus, nor from what kind of seed." [*Hermes*] "My child, [the womb] is the wisdom of understanding in silence, and the seed is the true good." [*Tat*] "Who sows the seed, father? I am entirely at a loss." [*Hermes*] "The will of god, my child." [*Tat*] "And whence comes the begotten, father? He does not share in my essence." [*Hermes*] "The begotten will be of a different kind, a god and child of god, the all in all, composed entirely of the powers." [*Tat*] "You tell me a riddle, father; you do not speak as a father to a son." [*Hermes*] "Such lineage cannot be taught, my child, but god reminds you of it when he wishes" (trans. Copenhaver, *Hermetica*, cited in Boring, Berger and Colpe, *Hellenistic Commentary*, 254).

16 *In Ioh.* 2.10: "The Greeks have certain apothegms, called paradoxes, in which the wisdom of their sages is presented at its highest, and some proof, or what appears to be proof, is given. Thus it is said that the wise man alone, and that every wise man, is a priest, because the wise man alone and every wise man possesses knowledge as to the service of God. Again, that the wise man alone and that every wise man is free and has received from the divine law authority to do what he himself is minded to do, and this authority they call lawful power of decision. Why should we say more about these so-called paradoxes? Much discussion is devoted to them, and they call for a comparison of the sense of Scripture with the doctrine thus conveyed so that we may be in a position to determine where religious doctrine agrees with them and where it differs from them."

17 So "weeping and gnashing of teeth" in Matthew; or "give alms" in Luke.

18 See, e.g., Meeks, "The Man From Heaven," 64, commenting on "the elucidation of themes by progressive repetition"; Frey, "Love-Relations"; Zimmermann, "Metaphoric Networks"; and on "glory," Chibici-Revneanu, *Herrlichkeit*, esp. 325–30.

What also needs to be recognized is the way in which these sometimes meandering strands of thematic reflection intersect and interact with one another. One might think of this phenomenon as the Johannine "arabesque," not the dance routine, but the pattern of interwoven vines found in some ancient and much medieval art, such as the apse of St. Clemente in Rome. The literary phenomenon is appropriate for a text that may have originally been designed for meditative reflection in the context of a "study group" of Christians. The gospel, in other words, facilitates an encounter with the resurrected Christ, a goal that has parallels in other early Christian literature,[19] but in a context where theoretical issues arising from that encounter are matters of concern. The text offers suggestions about how those theoretical uses are to be resolved, but does not always offer an argument that definitively resolves them. It is not, therefore, a work of systematic or philosophical theology, although it displays acquaintance with some of the theories that philosophers or speculative theologians might pursue.[20] It does lead readers to consider the complexity of certain issues and thus serves as a kind of psychagogic program,[21] always keeping the theoretical questions subordinated to the effort to facilitate an encounter of the reader and the crucified and glorified Christ.

The Gospel's technique could be illustrated by various examples. One intersects with the theme of this paper and is an important part of the overall Johannine "arabesque." The tensions in the theme of "judgment" in the gospel have long attracted attention.[22] They begin with the first declaration of John 2:17 that God did not send the Son to judge the world. The notion is repeated at several key points: 5:22: neither does the Father judge; 8:15: "I (i.e., Jesus) judge no one"; 12:47: "For I did not come to judge the world." Running alongside these affirmations is the equal insistence that judgment does take place, and it happens through the action of Jesus: 2:18: "The one who does not believe has already been judged"; 5:30: "As I hear, I judge"; more provisionally perhaps, 8:16: "And if I do judge …"; 8:26: "I have much to say about you and to judge." This tensive set of affirmations about the theme of judgment finds some degree of resolution in the affirmation by Jesus at 12:48–49: "The one who rejects me and does not receive my word has a judge; on the last day the word

19 Note, e.g., the prominent theme of seeking and finding in the *Gospel of Thomas*, on which see Attridge, "'Seeking' and 'Asking.'"

20 See Attridge, "An Emotional Jesus and Stoic Traditions," and most recently Engberg-Pedersen, *John and Philosophy*.

21 Johannine psychagogy needs further systematic study. For the term and an approach to the subject, see Glad, *Paul and Philodemus*. A more theoretical approach to the subject is the recent monograph on the *Gospel of Philip* by Lundhaug, *Images of Rebirth*.

22 The classic treatment is Blank, *Krisis*.

that I have spoken will serve as judge, for I have not spoken on my own, but the Father who sent me has himself given me a commandment about what to say and what to speak." The resolution implicit here is confirmed by Jesus in 16:11: the Paraclete, when he comes, will prosecute its case (ἐλέγξει)[23] against the world, "about judgment, because the ruler of this world has been condemned."

In short, judgment happens, but not in the manner of traditional eschatological or apocalyptic scenarios, such as that of Matt 25:31–46. Jesus brings judgment, but not as something that issues from the bench of a great assize. He proclaims the word given him by the Father. Reaction to that word, in the form of belief or rejection, determines the verdict.

One might speculate, and many have indeed done so, that the tensive elements derive from sources ineptly combined. But the careful interweaving of these opposing strands, leading to a resolution, later reinforced, suggests that the redactional hypothesis is neither needed nor adequate to explain the literary phenomenon. The text presents a paradox or riddle, which might be paraphrased: the one who brings judgment does not judge. The narrative reiterates the paradoxical claim, gradually leading the reader to the possibility of new insight about how judgment works.

Similar to, and intertwined with, the sequence about "judgment" is another strand of somewhat paradoxical reflection, on the relationship between divine sovereignty and human responsibility in the process of salvation. Some readers find here a rigidly determinist scheme; others find something that creates a space for human responsibility. Others are content to affirm that the gospel, perhaps like other Jewish sources, holds that the two principles are compatible, although it is unclear how that compatibility works.[24] Yet others relate the tensive principles to the gospel's social circumstances. In evidence here is another riddle or paradox, leading an attentive reader through a process of reflection to at least a tentative resolution.

That the evangelist might want to engage in a riddling process on this topic is motivated in part by the fact that the theoretical issue was apparently a significant bone of contention in the late first century, present in the Dead Sea Scrolls,[25] and famously highlighted by Josephus as a way of distinguishing Jewish sects.[26]

---

23 The language is clearly forensic, as is the title Paraclete, but determining its precise connotations here requires separate analysis. Some more recent studies include Gourgues, "Le Paraclet"; Pastorelli, *Le Paraclet*; Schelfer, "Legal Precision."

24 So, e.g., Keener, *John*, 1:571–74, discussing 12:37–45.

25 See Burgmann, "Theorie und Wirklichkeit," and Alexander, "Predestination and Free Will."

26 Josephus, *War* 2.162–66; *Ant.* 13.171–73; 18.13.

Some passages in the Gospel suggest that a divine plan governs the activity of Jesus. The notion is most clearly expressed in passages referring to Jesus' "hour," which is still in the future in the first half of the gospel (John 2:4; 7:30; 8:20). The hour has come when Jesus arrives for the last time in Jerusalem (John 12:23, 27), but it lasts through the Passion (13:1; 17:1). Expectation of an ordained sequence of events also appears in the reference to the anticipated outpouring of the Spirit (7:37–38), which was not available until after Jesus' glorification (7:39), in the condition of the man born blind (9:3), the death of Lazarus (11:4), or the betrayal of Judas (17:12), all of which serve a divine purpose.

The appointed schedule, especially the time designated for Jesus to confront the forces of darkness (dramatically identified in 12:30), evokes apocalyptic scenarios and sapiential affirmations that God controls times and seasons.[27] Yet the belief that God *determines* a plan does not entail that God *predestines* the fate of individuals within that plan.

There is more in John than the gesture toward an overall divine plan. A thematic thread runs through the first half of the gospel that involves issues of divine sovereignty and human responsibility.[28] Key points in the development of the theme are:

(1) The dialogue with Nicodemus, John 3:3–5;
(1b) the later comment by the narrator, John 3:19–21.
(2) The Bread of Life Discourse, John 6:29, 37–39, 44–45.
(3) The pointed polemics of chapter 8, John 8:43–47.
(4) The final part of the Good Shepherd discourse, John 10:25–29.
(5) The citation of prophetic texts, John 12:37–43.

Modern readers of the gospel are divided about how to understand this interwoven thematic strand. The sequence has convinced many commentators of a Johannine commitment to a predestinarian scheme.[29] The resistance of others is driven largely by the Gospel's general narrative, which portrays Jesus inviting and trying to persuade people to accept him. Persuasion and predestination seem unlikely bedfellows. Among those who read the gospel differently are interpreters as varied as Rudolf Bultmann, who finds in the Gospel a dualism

27 See, e.g., Prov 3:19–26; 16:4, or Qoh 6:10, or Ben Sira 33:10–15, and, among the Dead Sea Scrolls, texts such as 4QInstruction (4Q415–4Q418a, 4Q423).

28 See e.g., Popkes, *Liebe Gottes*, 204–11.

29 For a roster of different interpretations, see Popkes, *Liebe Gottes*, 205 n. 59. See, e.g., Wilckens, *Evangelium*, 67.

of decision focusing on the reaction to Jesus' challenge to accept or reject "authentic existence." Others include Catholic commentators such as Francis Moloney, who writes, commenting on John 3:19–21: "The doing of evil results from **loving** the darkness and **choosing** it, hiding one's ambiguity in the darkness (v. 20), just as a life of good deeds leads to one's coming into the light."[30]

In order to test these readings, it is useful to define more precisely the Gospel's apparent determinism. A way of framing the principle is that origins determine outcomes, clearly articulated in 3:6: "What is born of flesh is flesh and what is born of spirit is spirit."[31] Who and what one *is* is a simple function of where one is *from*.[32] What is striking about the Gospel, which supports the alternative understanding of its anthropology, is a second principle articulated in the same context. There is the possibility of what my grandchildren would say is a "do over." This is principle 2: A false start can be erased and one can start again; one can be born "*anothen*," but only when the Spirit does its work. That work is as mysterious as is the movement of the wind.

The dialogue of chapter 3 equally affirms the two principles, "P^1: Origins are Determinative" and "P^2: The Spirit's Work can Create a New Origin." The note that there is something mysterious about how P^2 works might merit the title of a "riddle."[33] In the case of the "born *anothen*" principle, the "implied" reader, and even a real reader, is left scratching her head, like Nicodemus before departing from chapter 3. "So," the reader might ask, "is there any way of knowing how the *pneuma* works to reset the point of origin?"

The Gospel does not answer immediately; delayed development of a theme is part of the technique. Before the chapter ends, the gospel makes one comment that advances the process, in the Baptist's testimony at 3:27: "John answered and said, 'A person is not able to receive a single thing if it is not given from heaven.'" Alas, that information does not explain how *pneuma* effects rebirth. Does it present a gift that may be refused, or does it coerce acceptance? Is the Spirit's mysterious gift merely a necessary condition for belief, or a necessary and sufficient condition? To decide, it is necessary to trace the further development of the two basic principles.

That Origins are Determinative, P^1, seems to dominate, particularly in chapters 8 and 10, where P^2 is nowhere in sight. P^1 is also missing, at least on

30 Moloney, *John*, 96; later, on p. 120, he notes that the passage contains a "suggestion of predestination," countered by his own reading.

31 Cf. also 8:47 and 10:26.

32 So Schnackenberg, *St. John*, 1:371, "In Johannine thinking, the nature is determined by its origin, as appears from the frequent εἶναι ἐκ, which affirms both origin and type of being." He notes 3:31; 8:23, 44, 47; 15:19; 17:14, 16; 18:36–37; 1 John 2:16, 21; 3:8, 10, 12, 19; 4:1–3. See Keck, "Derivation as Destiny."

33 The famous saying in *m. Avot* 3:15/16 may work in much the same way.

the surface, in the final passage on our roster, 12:38–40, the explanation, using Isaiah 53:1 and 6:10, of why it is that some people fail to comprehend what Jesus has taught:

> He has blinded their eyes
> and hardened their heart,
> so that they might not see with their eyes
> and understand with their heart.

Someone, "He," is responsible for the hardening of hearts, not simply, as in other citations of Isa 6:10 (Mark 4:12; Matt 13:14–15; Acts 28:26–27) to prevent them from understanding parables, but more radically, to prevent them from seeing or hearing *anything*.[34] This would appear to be decisively predestinarian.[35]

It is interesting to note Bultmann's strained comment on this passage:

> The thought that one's actual behavior in an individual instance is determined by the deepest ground of being does not destroy responsibility, but for the first time really awakens it; it brings to consciousness the importance of the concrete action. Man cannot look on his authentic being as something given in nature, rather he discovers it in his decisions. In the thought of the Evangelist the recollection of the prophecy has the sharpest appeal.[36]

So far this paper has explored what was labeled P^1 in the dialogue with Nicodemus, the principle that Origins Determine Outcomes, clearly expressed in chap. 8 and hinted at in the denunciation of unbelievers in chap. 12. But chap. 12 does not, in fact, quite contain P^1. *God*, not the Devil or some other principle of deceit, initially *seems* to be motive force behind unbelief here.

34 Kühschelm, *Verstockung*.

35 See, e.g., Wilckens, *Evangelium*, 199: Other commentators on chapter 12 resist the notion that the text is predestinarian, arguing for some sort of "compatibilism." See, e.g., Köstenberger, *John*, 391: "The present statement is unambiguously predestinarian yet compatibilist, including elements of human responsibility as well." He cites Carson, *Divine Sovereignty*, 448–49: "God's judicial hardening is not presented as the capricious manipulation of an arbitrary potentate … but as a holy condemnation of a guilty people who are condemned to do and be what they themselves have chosen," and Ridderbos, *John*, 444–45: "Unbelief is not thereby blamed on God in a predestinarian sense, but is rather described as punishment from God."

36 Bultmann, *Gospel*, 452–54. Another way of resolving the tension is to invoke redaction and Bultmann suggests that this passage is part of his Signs Source. Fortna, *Gospel of Signs*, 199, disagrees. The most recent source critic, von Wahlde, *Gospel and Letters*, 2:559–74, assigns the passage to the Gospel's *final* stage.

Something has happened to P^1 since chapter 3. The point requires further exploration.

But what about P^2, "Origins can be reset by the Spirit's work"? Is the mystery at all resolved as the chain of passages evolves? Tantalizing ambiguity initially prevails. The theme next appears at 6:29: "Jesus answered and said to them, 'This is the work of God, that you believe in the one whom he has sent.'" The saying is ambiguous. Is the faith of the believer the work that God causes, or is faith simply a "Godly work"? The ambiguity could be framed in terms of necessary and sufficient conditions. A rigorous predestinarian reading would make God both the necessary and sufficient condition of believing. An alternative, compatible with some kind of human freedom, would understand God to be the necessary, but not sufficient condition of believing, which would remain the believer's decision. This ambiguous verse does not solve the riddle; it restates the problem.

The next hint comes at 6:37: "Whatever the Father gives me will come to me and the one who comes to me I shall not cast out." This reassurance, echoed in 10:25–29, at least supports the notion that the Father's attraction of the believer to Jesus is a necessary condition of relationship to him. Or one might construe 6:37 to say that the Father delivers the believer; end of story. But the text does not quite say that. Christ promises not to expel the believer, but can he or she decide not to stay? Can he, like Judas, dip the morsel and then go out into the night? Neither, by the way, does the equally reassuring passage in 10:25–29 promise indefectibility. It says that no one can snatch away (ἁρπάζειν) any sheep that the Father has given Jesus, but it does not say that they cannot go astray on their own.

The theme continues in 6:44–45: These verses stand in continuity with earlier allusions to the theme in the Bread of Life Discourse, which had in turn continued the theme from chapter 3. Here the language of necessary and sufficient conditions becomes more than an analytical artifice; it is built into the wording of the first verse. In order for one to believe one must be drawn by the Father. But what is it to "come to Christ, drawn by the Father"? This question remained open after v. 37. This verse provides an answer, using the language of instruction. The one who "comes to Christ" is the one who "hears and learns" from the Father.

As often, an answer raises further questions. How, for instance, does one "hear the Father"? A dialogue from the previous chapter provided some resources for an answer. In responding to the charge that he had "made himself equal to God" (5:18), Jesus noted that expert witnesses supported his claims: the Baptist's testimony, the scriptures, the Father, and implicitly, his own word (5:31–40). The paradoxical intricacies of that argument cannot be

pursued here.[37] Suffice it to say that the Gospel has affirmed that the Father's voice can be heard. This is a good example of the Johannine arabesque at work. The theme can only develop because it rests on the progression of another thematic strand, that dealing with "testimony."

To return to 6:45: It would also be appropriate to consider whether hearing and learning are simple synonyms or whether the second verb introduces something new. Again, the previous chapter – and much of the Gospel's first half – suggests that the two are not synonyms. One can be brought or drawn to the place of testimony, one can hear the testimony, but *one can refuse to listen*; one can *hear* but *learn nothing*.

Thus far the repetitive chain has established that becoming a disciple requires a divine gift, the opportunity to hear the instruction of the Father. It interpreted the work of the Spirit that resets origins in cognitive terms that may be construed apocalyptically as "revelation" or sapientially as "instruction." In either case, the divine gift provides testimony to truth, which, as 8:32 indicates, will liberate. But does this unpacking of the mystery of P^2 determine whether John is predestinarian? In other words, will the instruction automatically illuminate? Will it convince all hearers? No, and why not? Does the teacher block the hearing of the pupils or do they just refuse to learn?

The climax of this complex theme, the quotation from Isaiah 6 in John 12:40, seems to offer a definitive answer. It appears that it is indeed the *teacher* who is responsible for the failure of the students, for the blinding of their eyes lest they see![38] In response to that paradoxical claim, "Wait!," the attentive reader might say, perhaps reminded by the unusual opening verse of the quotation,[39] "We have already heard something about blindness. Is that relevant?"

Indeed, the carefully crafted story of chapter 9 told of a physically blind man given physical sight and then the spiritual "sight" of belief (9:38), while physically sighted Pharisees were blinded (9:39). Jesus' conclusion anticipates chapter 12:

37 See Attridge, "Argumentation."

38 The gospel, and texts dependent on it, recognize a causal role for the Savior, roughly that of the role of the Stoic Logos or Pneuma according to Chrysippus (Cicero, *De fato* 38ff.). Echoes of that understanding may be found in such Valentinian passages as *Tri. Trac.* 118:10, which describes the Logos as the "cause of their being destined for destruction," referring to the hylics.

39 On the text's numerous difficulties, see especially Evans, "Function"; and Menken, "He Has Blinded."

39 And Jesus said, "I have come into this world for judgment, so that those who do not see might have sight and those who see might become blind."
40 Those of the Pharisees who were with him heard these things and said to him, "Are we then blind?"
41 Jesus said to them, "If you were blind, you would not be guilty of sin. But now you say, 'We see.' Your sin remains."

The arabesque continues. This passage significantly advances the theme of "judgment," but it also contributes to understanding the relationship between sovereignty and responsibility, on two critical points: (1) The presence of Jesus is the necessary condition of the judgment dividing people into two categories, but he is clearly not the sufficient condition of that separation. And (2) the Pharisees are responsible for their disbelief. As he declares to them, their "blindness" in not recognizing him is not his doing, neither – and this is most important – is it due to some prior condition. It is their responsibility; it is a "sin."[40]

It is possible to frame chapter 9 with the imagery of chapter 3. The encounter with the man born blind is a case of the Spirit blowing where it will, of resetting the point of origin from which all else that the man will be or do will derive. That reset occurs when, responding to Jesus' self-revelation (9:37), the man says (9:38), "I believe." The fact that others do not take that step is due not to a prior condition or external force, it is their responsibility.[41]

If one reads the prophetic pronouncements at the climax of the "predestination" motif in chapter 12 in light of chapter 9, one gets a different perspective from the initial impression produced by reading them in isolation. Two things are worth noting. First, the scriptural texts are clearly to be understood Christologically, relating to the one whose "glory" Isaiah saw (41).[42] The connection with Christ is best understood when the quotations are seen to be in effect giving voice to Christ's situation, lamenting that no one believes "our report (τῇ ἀκοῇ ἡμῶν)." That "report," from the first quotation, in synonymous parallelism with the "Lord's right hand," is the subject of the second.[43] The strong light of its message "causes" the blindness and hardening, in the same way that it did in chapter 9. Blinding eyes, hardening hearts, and clouding

40 Cf. also 15:22–24.
41 Moloney, *John*, 217–18, though treating the Bread of Life discourse.
42 Isaiah saw what Abraham saw (8:56, 58).
43 So Schuchard, *Scripture*, 100–1, doubted by Menken, "He Has Blinded," 110. Menken's construal leaves a predetermining God who hardens hearts, yet inexplicably leaves room (122) for human "moral" responsibility.

minds, which prevent Jesus from "healing," are not the work of a cruel God predestining sinners to damnation, but the result of the refusal of people to see and to understand the powerful divine voice that invites their belief.

The second point made by chapter 9 lurks at the end of the passage about those who do not openly confess their belief because of their "love" for the "opinion of men" (12:43). The comment reveals the root of the problem. They *loved* something more than the glory of God revealed to them; their love dictated their choice. In exposing that reality the Gospel resolves the riddle of how mysterious rebirth "*anothen*" works. It is within the realm of human responsibility, to *learn* (chap. 6) to *love* (chap. 12) the love that has been manifested to all. When one accepts the lesson, one is born "*anothen*"; a new origin is created.[44]

The anthropology of this strand of the Johannine "arabesque" finds parallels in the world of the first-century not, as often supposed, in the dualistic schema of the Dead Sea Scrolls, which finally has a very mechanistic way of resolving the tension between divine sovereignty and human responsibility, but rather in contemporary Stoicism, which, despite its determinist foundations, preserves a narrow space for human responsibility in the power of the *hegemonikon*, the innermost part of the soul, to accept or reject the dictates of Fate/Divine Reason. Space does not permit pursuit of that line of analysis here,[45] which is based in large part on the struggles by Chrysippus recorded in Cicero's *De Fato*, to reconcile the sovereignty of the rational force controlling the universe and the moral responsibility of individuals.

1 The Valentinians

Is there any evidence that the Valentinians were at all sensitive to the dynamics operative in the Gospel's attempt to wrestle with, and provide some process of reflection on, a theological problem that was on the agenda in the late first century?

The relatively limited database about Valentinian readings of John has been well explored. Some of it, such as Ptolemy's allegorical reading of the Prologue as a map of the spiritual world, is less relevant to our topic.[46] Some evidence

44 The moves here are anticipated in John 5:41–44, where Jesus reacts to adversaries who do not understand the testimony of scripture, but accept testimony from those who "come in their own name." Their failure results from valuing *doxa* ("acclaim") from human beings and not having "the love of God in them" (v. 42).

45 See the treatment in Attridge, "Divine Sovereignty."

46 See especially Rasimus, "Ptolemaeus."

for the influence of the Johannine riddling arabesque survives in other sources, and in the tensions evident in them, such as the *Gospel of Truth*.[47] Particularly important for any discussion of Valentinian reading of John is Heracleon, and Ansgar Wucherpfenning's analysis has made possible a better understanding of Heracleon's activity as a commentator and the scholarly tradition that formed him.[48] Einar Thomassen has usefully summarized what we know of Heracleon's approach to interpretation, his attempt "to harmonize John and the synoptics … to pay attention to the precise choice of word." Thomassen notes how "he allegorizes characters and objects mentioned in the text as types of mythological figures or ideas … [all] to justify a specific set of theological ideas," although, as Thomassen says, "it is not always easy to reconstruct exactly what these ideas are."[49]

The critical set of ideas relevant to our topic is the well-known Valentinian division of three classes or types of being, spiritual, psychic, and material. Exactly how that division works, either in Heracleon or in the whole of the Valentinian corpus, has long been debated. Thomassen conveniently summarizes the diverse opinions.[50] I am in fundamental agreement with Thomassen's construal of how the scheme works in Heracleon.[51] In brief, the nature or class of human being to which one is finally assigned is not predetermined but results from the encounter of the individual and the heavenly revealer, precisely the way in which things work in the *Tripartite Tractate* 118.[52] A critical piece of evidence for Heracleon is the comment in Frag. 46, from Origen, *In Joh.* 10.24.211–219.[53] Heracleon is commenting on John 8:44 "your will is to do your father's desires," and says, "It is because they have loved the desires of the devil

47 See Attridge, "Gospel of Truth."

48 Wucherpfennig, *Heracleon Philologus*.

49 Thomassen, "Heracleon," here 180–81.

50 Thomassen, "Heracleon," 182. See also the paper in this collection by Prof. Dubois.

51 "Heracleon does not state clearly whether the three kinds of humans possessed their specific characteristics even before the Saviour arrived. There is, however, a sense in which all humans were psychics before that happened, since 'the old dispensation' itself, when the world was under the rule of the demiurge, was essentially psychic. With this common 'psychic-ness' as the basis, some humans reacted in a spiritual way, others in a psychic way and still others in a material way when the Saviour appeared…. Heracleon absolutely rejects the idea that those who acted in a material way did so because they were predisposed by nature to do so" (Thomassen, "Heracleon" 182).

52 *Tri. Trac*. 118:24ff.: "And they were not known at first, but only at the coming of the Savior, who shone upon the saints and revealed what each was." See also Attridge and Pagels, "Introduction." The account of the creation of the first human soul (104:4–108:12) outlines a structure consisting of different potentialities, present in the human soul generally, which are realized in the encounter with the Savior. See Thomassen, "Heracleon," 192.

53 Thomassen, "Heracleon," 191.

and performed them that they become the children of the devil, though they are not such by nature."

The verse in question comes in the middle of an important portion of the riddling arabesque, a point that remains full of conflicting signals. In the previous verse (8:43) Jesus had told the Jews that they could not hear his word, which seems to strike a definitely determinist note. The conclusion of the same pericope will also use the determinist language of "of-ness": "The one who is of God hears the words of God; therefore you do not hear, because you are not of God" (8:47). One might not be surprised to read out of this dialogue a very determinist position, unless perhaps the reader remembered the beginning of the whole scene, in which the narrator referred to "the Jews who believed in him" (8:31). How, the poor reader might ask, can children of the Devil, who are not "of God" and who therefore cannot, by definition, "hear" the words of Jesus, be believing in him?

Heracleon's focus on v. 44, that the "children of the devil" "wish to do the desires of their father," might seem to be an arbitrary move, but it reflects precisely the affirmation made later in the "arabesque" (9:41), that the failure of the spiritually blind Pharisees to "see the truth" is not because they had been blind, not, that is, because they had some pre-existing condition, but because they *sinned*. They *chose* not to see. Or again, Heracleon may well have in mind the final resolution of this skein of the arabesque in chapter 12:43, the affirmation that the glory that humans *love* determines what they will do.

It appears, in brief, that Heracleon has focused on 8:44, and has given his account of Johannine anthropology and soteriology because he has attentively read through the Gospel's riddling arabesque and drawn the conclusion to which the text leads the careful reader. The fact that other Valentinians, particularly from the school of Ptolemy (Iren. *Haer.* 1.6.1), had a different understanding of how the "three classes" worked may be a result that of the fact that they solved the Johannine riddle differently.

Origen, by the way, seems to have worked through the same psychagogic process and come to the same result as Heracleon, at least if one may judge by what he says in *In Ioh.* 2.9, where he argues at length that the Logos is not responsible for our sins. In the process he cites John 12:48, with some reticence, which in fact captures some of the evangelist's playfulness with the theme of the Logos:

> Hence we find it written (John 12:48): The word which I have spoken unto you, the same shall judge you. That is as if He should say: I, the Word, who am always lifting up my voice in you, I, myself, will judge you, and no refuge or excuse will then be left you. This interpretation, however, may

> appear somewhat strained, as we have taken the Word in one sense to be the Word in the beginning, who was with God, God the Word, and have now taken it in another sense.

In conclusion, I return to Einar Thomassen's take on Heracleon. In treating the question of soteriological determinism, his excellent article makes the following point:

> It is unlikely that Heracleon was brought to tone down the differences between spirituals and psychics as a result of his work with the Fourth Gospel (Noting Sanders' opinion of 1943). I think it is more probable that he genuinely disagreed, on theological grounds, with the much more strongly deterministic, and perhaps elitist, interpretation of the anthropological tripartition propounded by those Ptolemaeans whose views are reported by Irenaeus. It is this personal version of Valentinian theology, and not a ready-made dogma, which he brings into his reading of the Fourth Gospel, with the result that his reading is probably less, rather than more, deterministic than the gospel itself.

I find myself coming to a different conclusion. Whatever other motives he may have had, Ptolemy, like many moderns, solved the riddle of the Fourth Gospel by paying more attention to the deterministic pole of the tensive arabesque. Heracleon, the careful philological reader of the gospel, got it just right.

Bibliography

Alexander, Philip S. "Predestination and Free Will in the Theology of the Dead Sea Scrolls." In J. M. G. Barclay and S. J. Gathercole (eds.), *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment* (LNTS 335; London: T. & T. Clark 2006), 27–49.

Anderson, Paul. *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*. New York: T. & T. Clark 2006.

Anderson, Paul. *The Riddles of the Fourth Gospel*. Minneapolis: Fortress 2011.

Attridge, Harold W. "An Emotional Jesus and Stoic Traditions." In T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen, and I. Dunderberg (eds.), *Stoicism in Early Christianity* (Peabody, Mass: Hendrickson 2010), 77–92.

Attridge, Harold W. "Argumentation in John 5." in A. Eriksson, T. H. Olbricht, and W. Übelacker (eds.), *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts* (Emory Studies in Early Christianity 8; Harrisburg, PA: Trinity Press International 2002), 188–199.

Attridge, Harold W. "The Cubist Principle in Johannine Imagery: John and the Reading of Images in Contemporary Platonism." In J. Frey, J. G. Van der Watt, and

R. Zimmermann (eds.), *Imagery in the Gospel of John* (WUNT 2.200; Tübingen: Mohr Siebeck 2006), 47–60. Repr. in Attridge, *Essays*, 79–91.

Attridge, Harold W. "Divine Sovereignty and Human Responsibility in the Fourth Gospel." In J. Ashton (ed.), *Studies in Apocalyptic in Honour of Christopher Rowland* (Ancient Judaism and Early Christianity 88; Leiden: Brill 2014), 183–199.

Attridge, Harold W. *Essays on John and Hebrews*. WUNT 264. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Attridge, Harold W. "Genre Bending in the Fourth Gospel." *JBL* 121 (2002) 1–27. Repr. in Attridge, *Essays*, 61–78.

Attridge, Harold W. "The Gospel of Truth as an Exoteric Text." In C. W. Hedrick and R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Peabody: Hendrickson 1986), 239–255.

Attridge, Harold W. "'Seeking' and 'Asking' in Q, Thomas and John." In J. M. Asgeirsson, K. de Troyer, and M. W. Meyer (eds.), *From Quest to Q: Festschrift James M. Robinson* (Leuven: University Press, Uitgeverij Peeters 2000), 295–302.

Attridge, Harold W., and Elaine Pagels. "Introduction to the Tripartite Tractate." In *Nag Hammadi Codex I* (*The Jung Codex*)*: Introductions, Texts, Translations, Indices* (NHS 22; Leiden: Brill 1985), 184–188.

Baum, Armin D. "The Original Epilogue (John 20:30–31), the Secondary Appendix (21:1–23), and the Editorial Epilogues (21:24–25) of John's Gospel: Observations against the Background of Ancient Literary Conventions." In M. F. Bird and J. Maston (eds.), *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology: Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel* (WUNT 2.320; Tübingen: Mohr Siebeck 2012), 227–270.

Bennema, Cornelis. *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox 2007; Milton Keynes: Paternoster 2009.

Blank, Josef. *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*. Freiburg im Breisgau: Lambertus Verlag 1964.

Boring, M. Eugene, Klaus Berger, and Carsten Colpe (eds.). *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon 1995.

Brant, Jo-Ann A. *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*. Peabody: Hendrickson 2004.

Buch-Hansen, Gitte. *"It Is the Spirit That Gives Life": A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*. BZNW 173. Berlin: De Gruyter 2010.

Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Trans. G. R. Beasley-Murray. Oxford: Blackwell 1971.

Burgmann, Hans. "Theorie und Wirklichkeit in der Qumrangemeinde: Determinismus – Monismus – Dualismus – Prädestination." In idem, *Die essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus in der Zeit der Hasmonäer und Herodier* (*130 ante–68 post*) (ANTJ 8; Frankfurt: Lang 1988), 13–37.

Burridge, Richard. *What are the Gospels: A Comparison with Greco-Roman Biography*. Grand Rapids: Eerdmans 2004.

Carson, D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility*. Atlanta: John Knox 1981.

Chibici-Revneanu, Nicole. *Die Herrlichkeit des Verherrlichten*. WUNT 2.231. Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

Collins, Adela Yarbro. *Is Mark's Gospel a Life of Jesus? The Question of Genre*. Milwaukee, WI: Marquette University Press 1990.

Collins, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress 2007.

Coloe, Mary. *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel*. Collegeville, MN: Liturgical Press 2001.

Copenhaver, Brian. *Hermetica: The Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.

Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. New Testament Foundations and Facets. Philadelphia: Fortress 1983.

Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press 1953, 1968.

Duke, Paul. *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta: John Knox Press 1985.

Ehrman, Bart. "Jesus and the Adulteress." *NTS* 34 (1988) 24–44. Repr. in idem, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament* (NTTS 33; Leiden: Brill 2006), 196–220.

Engberg-Pedersen, Troels. *John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford University Press 2017.

Evans, Craig A. "The Function of Isaiah 6:9–10 in Mark and John." *NovT* 24 (1982) 124–138.

Fortna, Robert. *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*. SNTSMS 11. Cambridge: Cambridge University Press 1970.

Frey, Jörg. "Love-Relations in the Fourth Gospel: Establishing a Semantic Network." In van Belle, Labahn and Maritz, *Repetitions and Variations*, 171–198.

Glad, Clarence. *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Leiden/New York: Brill 1995.

Gourgues, Michel. "Le Paraclet, l'esprit de vérité: deux désignations, deux fonctions." In van Belle, Labahn and Maritz, *Repetitions and Variations*, 83–108.

Hägg, Tomas. *The Art of Biography in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Hill, Charles E. *The Johannine Corpus in the Early Church*. Oxford: Oxford University Press 2004.

Hunt, Stephen, Francois Tolmie, and Ruben Zimmermann (eds.), *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*. WUNT 2.314. Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

Kaestli, Jean-Daniel. "L'exégèse valentinienne du quatrième évangile." In J. D. Kaestli, J. M. Poffet, and J. Zumstein (eds.), *La communauté Johannique et son histoire: La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Geneva: Labor et Fides 1990), 323–350.

Keck, Leander E. "Derivation as Destiny: 'Of-ness' in Johannine Christology, Anthropology, and Soteriology." In R. A. Culpepper and C. C. Black (eds.), *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith* (Louisville: Westminster/John Knox 1996), 274–288.

Keefer, Kyle. *The Branches of the Gospel of John: The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church.* LNTS 332. London: T. & T. Clark 2006.

Keener, Craig. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 vols. Peabody, MA: Hendrickson 2003.

Koester, Craig. *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*. Minneapolis: Fortress 1995; 2nd ed. 2003.

Köstenberger, Andreas J. *John*. ECNT. Grand Rapids: Baker Academic 2004.

Kühschelm, Roman. *Verstockung, Gericht und Heil: Exegetische und bibeltheologische Untersuchungen zum sogenannten "Dualismus" und "Determinismus" in Joh 12,35–50*. BBB 76. Frankfurt a. M.: Hain 1990.

Larsen, Kasper Bro. *Recognizing the Stranger: Recognition Scenes in the Gospel of John*. BIS 93. Leiden: Brill 2008.

Layton, Bentley. *The Gnostic Scriptures*. Garden City, NY: Doubleday 1983.

Leroy, Herbert. *Rätsel und Missverständnis: Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*. BBB 30. Bonn: Hanstein 1968.

Lundhaug, Hugo. *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Psychology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. NHMS 73. Leiden: Brill 2010.

Meeks, Wayne. "The Man From Heaven in Johannine Sectarianism." *JBL* 91 (1972) 44–72. Repr. in John Ashton (ed.), *Interpretations of the Fourth Gospel* (London/Philadelphia: SPCK/Fortress, 1986), 141–173, and in W. Meeks, *In Search of the Early Christians* (New Haven: Yale University Press 2002).

Menken, Maarten J. J. "'He Has Blinded their Eyes …' (John 12:40)." In idem, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form* (CBET 15; Kampen: Kok Pharos 1996), 99–122.

Moloney, Francis. *John*. Sacra Pagina 4. Collegeville, MN: Liturgical 1998.

O'Day, Gail. *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*. Philadelphia: Fortress 1986.

Pagels, Elaine. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*. SBLMS 17. Nashville and New York: Abingdon 1973.

Parsenios, George. *Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif*. WUNT 1.258. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Pastorelli, David. *Le Paraclet dans le corpus johannique*. BZNW 142. Berlin: De Gruyter 2006.

Perkins, Pheme. *Gnosticism and the New Testament*. Minneapolis: Fortress 1993.

Popkes, Enno. *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften: Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus*. WUNT 2.197. Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

Rasimus, Tuomas (ed.). *The Legacy of John: Second Century Reception of the Fourth Gospel.* NovTSup 132. Leiden: Brill 2010.

Rasimus, Tuomas. "Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue." In Rasimus, *Legacy*, 145–171.

Ridderbos, Hermann N. *The Gospel According to John: A Theological Commentary*. Trans. John Vriend. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans 1997.

Schelfer, Lochlan. "The Legal Precision of the Term 'παράκλητος'." *JSNT* 32 (2009) 131–150.

Schnackenberg, Rudolf. *The Gospel according to St. John*. Trans. Kevin Smyth. 3 vols. London: Burns & Oates; New York: Crossroad 1968–82.

Schuchard, Bruce G. *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*. SBLDS 133. Atlanta: Scholars 1992.

Siegert, Folker. *Der Erstentwurf des Johannes: Das ursprüngliche, judenchristliche Johannesevangelium in deutscher Übersetzung vorgestellt, nebst Nachrichten über Verfasser und zwei Briefen von ihm* (*2./3. Joh.*). Münsteraner Judaistische Studien 16. Münster: LIT Verlag 2004.

Thatcher, Tom. *The Riddles of Jesus in John: A Study in Tradition and Folklore*. SBLMS 53. Atlanta, GA: SBL 2000.

Thatcher, Tom. "Riddles, Repetitions, and the Literary Unity of the Johannine Discourses." In van Belle, Labahn, and Maritz, *Repetitions and Variations*, 357–377.

Thomassen, Einar. "Heracleon." In Rasimus, *Legacy*, 173–210.

Thyen, Hartwig. *Das Johannesevangelium*. HNT 6. Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

Thyen, Hartwig. "Die Erzählung von Jesus und der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11)." In A. von Dobbeler et al. (eds.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments, FS K. Berger* (Tübingen: Mohr Siebeck 2000), 433–445; repr. in H. Thyen, *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 214; Tübingen: Mohr Siebeck 2007), 182–212.

Turner, John D. "Johannine Legacy: The Gospel and Apocryphon of John." In Rasimus, *Legacy*, 105–144.

van Belle, Gilbert, Michael Labahn, and Petrus Maritz (eds.). *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation.* BETL 223. Leuven: Peeters 2009.

von Wahlde, Urban C. *The Gospel and Letters of John*. Eerdmans Critical Commentary. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans 2010.

978-90-04-41481-5

Wilckens, Ulrich. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.

Williams, Jacqueline A. *Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi*. SBLDS 79. Atlanta: Scholars Press 1983.

Wucherpfennig, Ansgar. *Heracleon Philologus: Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*. WUNT 142. Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

Zimmermann, Ruben. "Metaphoric Networks as Hermeneutic Keys in the Gospel of John: Using the Example of the Mission Imagery." In van Belle, Labahn, and Maritz, *Repetitions and Variations*, 381–402.

CHAPTER 18

Paul and Valentinian Morality

Ismo O. Dunderberg

Paul's letters represented sacred tradition and a source of authority to Valentinians. Most prominently, Paul was the source of inspiration to those Valentinians who saw themselves as being in the possession of the spiritual gift. This view was of vital importance since it was used to authorize their activity as teachers of other Christians. Valentinians also placed Valentinus himself in a chain of tradition issuing from Paul. The claim linking Valentinus with an otherwise unknown Theudas, who in turn was Paul's disciple (γνώριμος),[1] is likely to stem from the followers of Valentinus, not his opponents. Yet another dimension of the reverence shown towards Paul is the fact that some Valentinians wrote new texts under his name.

This much said, scholarly estimations about the Valentinian interpretations of Paul are strikingly diverse. Elaine Pagels, in her study *The Gnostic Paul* (1975), delineated two conflicting pictures of Paul in the second century: Irenaeus and his followers developed an image of an "anti-Gnostic" Paul in opposition to "the gnostic Paul" of the Valentinians. Pagels was critical of both sides: "each of these opposing images of Paul (and each of the hermeneutical systems they imply) to some extent distorts the reading of the texts."[2]

In his 1979 study on Paul in the early church, Andreas Lindemann adopted a much harsher stance towards Valentinian exegesis: "It cannot be claimed that Paul's theology was fundamental for the thought [of the school of Valentinus]. One has never the impression that the Pauline text formed the basis for a gnostic statement. It is even less correct to say that the Valentinians were occupied with the 'interpretation' of Paul's epistles." Lindemann especially chided the Valentinian Theodotus for lacking insight into Paul's thought: "It can hardly be said that Theodotus, despite all his formal admiration of Paul, understood Paul's theology."[3]

1 Clem. Alex. *Strom.* 7.106.4.

2 Pagels, *The Gnostic Paul*, 163–64.

3 "Dass die Theologie des Paulus für ihr [der valentinianischen Schule] Denken aber konstitutiv gewesen wäre, kann man nicht behaupten. Man hat nirgends den Eindruck, dass der paulinische Text die Grundlage für die gnostische Aussage sei. Noch weniger kann man sagen, dass die Valentinianer sich um die 'Auslegung' der Paulusbriefe bemüht hätten.... dass bei aller formalen Wertschätzung des Paulus von einem Verstehen seiner Theologie bei Theodot kaum gesprochen werden kann." Lindemann, *Paulus*, 300–1.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_020

Fortunately, a much more positive view on Valentinian interpretations of Paul has gained ground. A number of specialists on Nag Hammadi texts and other early Christian sources have confirmed that Valentinians drew real inspiration from Paul and based their theological views on his. Michel Desjardins has shown that "… the Valentinian understanding of sin is fundamentally Christian in nature, and … it emerges naturally out of Pauline speculations about sin."[4] Philip Tite has more recently adopted and expanded Desjardins' line of thought in his methodologically sophisticated analysis of the moral exhortation in the *Gospel of Truth* and the *Interpretation of Knowledge*.[5] Judith Kovacs notes "the great importance of Paul's letters to Valentinian theologians,"[6] arguing that "these early exegetes listened hard when they heard Paul proclaiming: 'By the grace of God I am what I am' (1 Cor 15:10)."[7] Minna Heimola devotes one full chapter to the reception of Paul in her study on the *Gospel of Philip*.[8] She details how Paul's teaching on love, freedom and those in the know, that was related to the eating of meat offered to idols in 1 Corinthians 8, is in *Philip* "connected to the more general concept of sinning; thus the passage seem to refer to all actions and not just eating."[9] More importantly, *Gos. Phil.* subscribes to the Pauline idea that one's freedom, brought about by knowledge, is limited by love towards others: "Whoever is free through knowledge is a slave because of love for those who do not yet have freedom of knowledge" (*Gos. Phil.* 77:26–29). Heimola rightly infers from this passage that "'those who have the knowledge' … still need ethical exhortation." The whole idea of being a slave because of love in this passage builds on Paul's view that Christians, "having been set free from sin, have become slaves of righteousness" (Rom 6:18).[10] In addition, Heimola shows that it is possible to hear many other Pauline – and deutero-Pauline – voices as the source of inspiration when it comes to *Philip's* teaching about present resurrection, Adam, and the original, androgynous state of humankind.[11]

These studies also shake the traditional assumption of a binary opposition between the "ecclesiastical" (or "orthodox," or "mainstream") and Valentinian

4 Desjardins, *Sin*, 131. Desjardins also emphasizes, correctly in my view, that "Valentinian ethics in general reflect the gospel injunctions in the NT, notably those in Matthew's Sermon on the Mount."

5 Tite, "Exploration of Valentinian Paraenesis"; idem, *Valentinian Ethics.*

6 Kovacs, "Grace and Works," 210.

7 Kovacs, "Language of Grace," 84; cf. eadem, "Concealment"; eadem, "Echoes"; eadem, "Clement of Alexandria."

8 Heimola, *Christian Identity*, 93–102; for a recent review of Heimola's study, see David Brakke, *CBQ* 75 (2013) 572–73.

9 Heimola, *Christian Identity*, 95.

10 Heimola, *Christian Identity*, 97 (accrediting this insight to Desjardins, *Sin*, 98).

11 Heimola, *Christian Identity*, 98–102.

(often understood as representing the "gnostic" pole in general)[12] interpretations of scripture.[13] The boundaries between these two were far less obvious than is often allowed. Kovacs, for example, points out that there is an interesting difference between Clement of Alexandria's two works, *Paidagogos* and *Stromateis*: in the former work, Clement rejects the Valentinian ideas "in strongly polemical statements," whereas in the latter he shows "how the insights of Valentinian exegetes can be incorporated into the true, ecclesiastical γνῶσις."[14]

We have numerous quotations from, and more or less clear allusions to, Paul's letters in Valentinian sources of all varieties. The corpus of Paul's letters in these sources includes the deutero-Pauline epistles to Ephesians and Colossians, but one is hard-pressed to find indisputable signs of the Pastoral epistles there.[15]

In addition to the textual evidence, there is one potential glimpse of a non-textual reception of Paul's teaching among Valentinians. Irenaeus reports, with unmasked *Schadenfreude*, that some Valentinian men attempted to live together "chastely" with their female co-believers but failed: "Others … who in the beginning feigned to dwell chastely with them as sisters, were exposed as time went on when the 'sister' became pregnant by the 'brother'" (Iren.

12 For one recent example of this approach to Valentinianism, see Weiss, *Frühes Christentum und Gnosis*. It is characteristic of his lengthy analysis of the reception history of Paul (399–490) that the evidence related to Valentinian teachers is treated as bearing witness to the "gnostic" position in general. For a more detailed discussion of this aspect in Weiss' work, see my review in *RBL* 04/2011.

13 This whole development in the field, commencing in 1990's, is oddly (but perhaps intentionally?) ignored by Perrin, "Paul and Valentinian Interpretation." For Perrin, Valentinianism continues to be one of the "gnostic sects," characterized by "a radical metaphysical dualism, which separated mind and body, spirit and matter" (127). No effort is made here to qualify Valentinian "dualism" as being different from and more moderate than (see below n. 18) in the teachings of some other early Christian groups, such as Sethians. Such petty details obviously don't matter, when one hunts for the perceived "essence" of "gnostic" thought as opposed to "the creedal trajectory of the Great church" (ibid.).

14 Kovacs, "Concealment," 431.

15 Cf. Williams, *Biblical Interpretation.* According to her, the Pauline epistles that may be referred to in the *Gospel of Truth* include Romans; 1–2 Corinthians; Ephesians; Philippians; Colossians, and 2 Timothy. There is, however, no secure evidence that the author of the *Gospel of Truth* knew the Pastoral epistles in general. Williams correctly places the only potential reference to 2 Timothy (*Gos. Truth* 25:25–35/2 Tim 2:20–21) into the category of dubious cases. Perrin ("Paul and Valentinian Interpretation," 130–32) is not only more confident about the influence of 2 Tim on the *Gospel of Truth* (and thus on Valentinus in his view) but he also finds here evidence adding to the possibility "that 2 Timothy was circulating broadly in the mid-second century and that it was broadly credited to Paul."

Haer. 1.6.3). Granted that "dwelling chastely" here means "living together without sexual benefits," the best, and perhaps the only imaginable, source of inspiration for this practice is Paul, who in 1 Corinthians 7 instructed those, who felt themselves strong enough, not to consummate marriage with their virgin fiancées (1 Cor 7:36–38).

The available evidence is too large to be discussed here in its entirety.[16] Instead of seeking to offer a systematic overview of all such aspects related to the Valentinian reception of Paul's teachings, I will focus here on three issues:

1) Paul's special (or legendary) status in the Valentinian imagination;
2) the way Paul meets philosophers in Valentinus' fragments; and
3) the use of Pauline *pneumatikos-psychikos* terminology in other Valentinian sources, especially in the *Excerpts from Theodotus*.

I have sought to argue elsewhere that Valentinian teachers can be approached as early Christian intellectuals who, just like non-Christian philosophers, provided their students with guidance towards the right way of life.[17] Accordingly, I will here draw special attention to moral ramifications – both direct and potential – of the Valentinians' teachings based upon their interpretations of Paul.[18]

16 For one recent summary, which I think captures remarkably well different aspects of Valentinian interpretation of Paul, see Pervo, *Making of Paul*, 210–19. My only qualm with his account is that, though familiar with critical discussion about these points, he continues to define "Gnosticism" as "a radical movement of alienation" (207). This stereotype is especially ill-suited to Valentinianism, where most examples Pervo discusses come from. Most Valentinians seem to have held a relatively positive attitude towards the world: true, the world was created by an inferior god, but he was secretly guided by the divine Wisdom; and in most of the Valentinian sources this god is described as ignorant but not hostile towards humankind as in Sethian texts. The Valentinians even taught that the creator-God (without knowing why) loved the spiritual offspring of the supreme God more than others. All this means that not much is left of the allegedly "Gnostic" anticosmic attitude in the teachings of Valentinians. Paul and the authors of the Gospel of John and the Book of Revelation would, in fact, represent a far more "radical alienation" from the world than the Valentinians.

17 Dunderberg, *Beyond Gnosticism*.

18 In retrospect, the reception of Paul as the backbone of Valentinian theology would have merited more attention than I have offered in my previous study on Valentinians. The present essay, thus, not only summarizes my previous arguments but also seeks to complement the picture I have painted of Valentinians. One particular point where my former analysis was indeed focused on the reception of Paul was my take on the use of body metaphors in the *Interpretation of Knowledge* (Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 147–58). There I sought to argue that while Paul turned upside down the usual usage of the body metaphor for society (as supporting the cause of those who are well-off), the author of *Interpretation* returned to the more traditional usage by describing the have-nots as

1 Paul – More than a Man?

Paul assumes a special role in Valentinian thought, not only as a scriptural authority whose letters Valentinian teachers quoted and explained, but also as a more mythical figure under whose name new texts were composed and whose role was linked with the period preceding the creation of the world.[19] This latter aspect is most prominent in the *Apocalypse of Paul* (NHC V,2), which portrays Paul as relating his journey in the heavens four to ten.[20]

The moral aspect figures prominently in the story related in the *Apoc. Paul*. The account of Paul's ascent through the heavens is used to address, and warn against, wrong kinds of behavior. The soul, whose interrogation and judgment Paul witnesses in the fourth heaven, is accused of anger, rage and envy ([ⲟ]ⲩⲥⲱⲛⲧ̄ [ⲙ̄ⲛ̄] ⲟⲩⲃϣ̣[ⲗ]ⲓ̣̄ ⲙ[ⲛ̄ ⲟ]ⲩⲕⲱϩ), as well as of murders (ⲛⲓϩⲱⲧⲃ̄) and "sins" in general (ⲛⲉⲛⲟⲃⲉ) (21:1–14).[21] Another crucial point in the story is the mythical affirmation of Paul's divine commission: supported by the Spirit, Paul boldly claims in front of the creator-God ("an old man") that his task is to go "down to the world of the dead" and bring to an end "the Babylonian captivity" (23).

The narrative sequence from point one (the wretched soul in the hereafter) to point two (Paul's mission) implies the following conclusion: Paul became an apostle *because* he saw the souls tormented at the gates of the fourth heaven. It is not spelled out in what way Paul planned to help the souls in (and out of?) "the Babylonian captivity." The context suggests that the method was Paul's exhortation to avoidance of the moral errors – "all these lawless things (ⲛ̄ⲛⲉⲓⲁⲛⲟⲙⲓ[ⲁ] ⲧⲏⲣⲟⲩ)" – that the punished soul had committed in "the land of the dead" (20:18–20.)

The Prayer of the Apostle Paul (NHC I,1) provides us with another example of Paul in the Valentinian imagination. This Paul is recognizable through the use of language derived from Paul's letters: leaning on the language used in Philippians 2:9, Paul utters his prayer "in the name exalted above every name, through Jesus Christ, [Lord] of lords, King of the eternal realm" (A:11–12).

The more distinctly Valentinian character of Paul becomes visible in the *Pr. Paul's* expanded form of 1 Corinthians 2:9:

---

posing the problem and urging them to accept their lesser role in the meetings of the congregation.

19 The two texts treated below are also discussed by Perrin, "Paul and Valentinian Interpretation," 135–39, with very different emphases.

20 For a compelling argument for the Valentinian provenance of this text, see Kaler, *Flora*.

21 This portrayal of the wretched soul, examined and condemned in the hereafter, is common coinage in Nag Hammadi and related texts. For a discussion of some similar presentations, see Dunderberg, "Moral Progress."

978-90-04-41481-5

TABLE 18.1 Pauline quotations in *Pr. Paul*

1 Cor 2:8–10	*The Prayer of the Apostle Paul* (NHC I,1 A:25–33)	
But none of the rulers of this age (οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου) understood this; for if they had, they would not have crucified the Lord of glory.		Cf. *Gos. Thom.* 17: Jesus said,
But, as it is written, "What no eye has seen nor ear heard	Grant what no eye *of angels* has [seen] nor ear *of rulers* heard,	"I shall give you what no eye has seen nor ear heard nor hand touched
nor the human heart conceived, what God has prepared for those who love him, these things God has revealed to us through the Spirit."	nor the human heart conceived. It became angelic, made after the fashion of the ensouled God, when it was formed in the beginning.	nor the human heart conceived."

The saying used here is a *Wanderlogion* in the truest sense of the word,[22] and the parallel in the *Gospel of Thomas* shows that it also circulated as a dominical saying. *Pr. Paul* (unlike *Gos. Thom.*) clearly draws upon the Pauline version of this saying. The expanded version of 1 Cor 2:9 in *Pr. Paul* suggests that "the hidden wisdom" Paul referred to in 1 Cor 2:6–10 was understood as containing teaching about the demiurge and the creation of humankind.

The first addition in *Pr. Paul*, mentioning "eye *of angels*" and "ear *of rulers*," is faithful to Paul's own intention since he used this saying to explain why the cosmic rulers did not recognize "the Lord of glory" and crucified him (1 Cor 2:8). The second addition in *Pr. Paul* is more distinct in describing "the human heart" as being of an "angelic" nature and made "after the fashion of the ensouled God (ⲕⲁⲧⲁ ⲡ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡ̄ⲯⲩⲭⲓⲕⲟⲥ)." While these qualifications bring in a good deal of Valentinian mythic speculation, they also respond to a question left open in Paul's text. For what Paul did not explain in 1 Cor 2:8–10 was *why* the human heart lacks understanding; the amplified version in *Pr. Paul* explains this lack as due to the heart's conformity with the creator-God.

22 For evidence, see Berger, "Zur Diskussion."

Whereas the soul-nature is here, as in 1 Corinthians, linked with an inferior level of understanding, *Pr. Paul* also mentions another kind of soul, one allied with the "spirit": Paul asks the Savior to "rescue my luminous, eternal soul (ⲛ̄ⲧⲁ̀ⲯⲩⲭⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲉⲓⲛ [ϣⲁ ⲉ]ⲛⲏϩⲉ) and my spirit." (A:1) Thus the soul can be – but is not necessarily – of inferior quality. There is also a soul of the right quality, which can and will experience salvation together with the spirit. This view about the soul's double inclination comes very close to what we have in other Valentinian sources, to be discussed below.[23]

Kaler adds one passage from the *Excerpts from Theodotus* where Paul also occupies a special place.[24] The passage first describes how, "due to the aeons' goodwill," Jesus was created and sent as a powerful supporter ("paraclete") to the transgressed aeon. Then the text moves on to Paul:

> In the same fashion as the Paraclete (ἐν τύπῳ δὲ Παρακλήτου), Paul became the apostle of the resurrection. He was also sent to preach immediately after the Lord's passion. Therefore, he preached the Savior in these two ways: as begotten and passible for the sake of those on the left, because being able to recognize him in this position they have become afraid of him, and in the spiritual manner stemming from the Holy Spirit and a virgin, as the angels on the right know him. For each one knows the Lord after his own fashion, and not all in the same way.
>
> *Excerpts* 23.2–4

Paul is mentioned in this passage in connection with the cosmic drama. Does this mean that Valentinians really thought Paul played a role at this level? Kaler thinks so: "Paul is an actor in that mythological drama.... Paul is identified as a type of the Pleromatic Paraclete – in other words, a figure whose role is to represent and suggest a celestial archetype."[25] I am hesitant to go this far on the basis of this passage in the *Excerpts*. The text, instead, seems to describe Paul's

23 For the emphasis on the soul's double inclination in other Nag Hammadi and related texts, see Dunderberg, "Moral Progress."

24 Cf. also Weiss, *Frühes Christentum und Gnosis*, 402–3; Perrin, "Paul and Valentinian Interpretation," 132–35. For some reason, Perrin seems to identify the position laid out in this passage with that of Valentinus (134), although Valentinus is not mentioned in the relevant passage at all. In discussing what he conceives to be Valentinus' view ("for Valentinus textual meaning lies hidden beneath any ostensible meaning; true meaning was accessible through the portholes of words and phrases," 135), Perrin is eager to posit affinities between "modern post-structuralism" and Valentinus, whose hermeneutics allegedly "took for granted the instability of the linguistic sign." It is strange that Perrin makes no links to allegorical interpretations of early Jews and Christians in this connection.

25 Kaler, *Flora*, 71.

mission (as the apostle of the resurrection) as being similar to the role Jesus had already played in the cosmic drama. In my reading of the text, Paul is not an archetype pointing to the Paraclete, but his mission bears a resemblance to that of Jesus the Paraclete.

In this passage, the similarity between Jesus the Paraclete and Paul is based upon keywords rather than on a systematic one-to-one equation. One part of the equation is "passion": the Lord's passion (as suffering) and Wisdom's suffering are linked to each other – but Paul was not sent to the suffering Lord like Jesus the Paraclete was sent to suffering Wisdom. The point that Paul proclaimed the Savior in two different ways does not seem to follow from the equation either, but this only emphasizes the importance of that point. The notion that Paul taught at two different levels is probably based on the distinction he drew between the "hidden wisdom," reserved for the perfect ones, and the more introductory "milk-education" (1 Cor 1:1–3; cf. Heb 5:12–13).[26] The new – but by no means unique – element in the *Excerpts* is the idea that the less advanced teaching is for those who believe out of fear. Clement and Origen shared this view: "Both authors also distinguish between simple Christians motivated by fear and more advanced, spiritual Christians motivated no longer by fear but by love."[27]

2 Paul in the Fragments of Valentinus

Given the alleged chain from Paul through Theudas to Valentinus, it is surprising that Paul does not occupy any special place of honor in the surviving fragments of Valentinus's works. Those willing to attribute the *Gospel of Truth* to Valentinus might find a considerably larger set of Pauline allusions in this text,[28] yet that attribution is untenable,[29] and the number of allusions to Paul in that text is subject to debate.[30]

26 For the importance of this distinction for educated early Christians, especially Clement of Alexandria, see Kovacs, "Echoes"; for a thorough account of the reception of this Pauline metaphor in Clement, see Buell, *Making Christians*, 136–48.

27 Trigg, *Origen*, 9. For Origen's discussion of this topic, see ibid. 31 (*Homily on Jeremiah* 20); 47 (*Commentary on the Song of Songs*, prol. 2.43); 56 (*Against Celsus* 5.15–16).

28 Perrin's analysis of Valentinus' use of Paul is solely based upon examples derived from the *Gospel of Truth* ("Paul and Valentinian Interpretation," 128–32). Perrin does not mention the fragments of Valentinus, which should be the starting point here.

29 Cf. Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, 339–56. The view ascribing the *Gospel of Truth* to Valentinus is *not* "broadly attested," and this claim of authorship is *not* made in Iren. *Haer.* 3.11.9 (pace Perrin, "Paul and Valentinian Interpretation," 128).

30 Jacqueline Williams, in her detailed study on the *Gospel of Truth*, discusses a total of 73 cases where she and/or other scholars have detected allusions to the scriptures; 24 of

It can be pondered whether Valentinus built his self-image on the Valentinian legendary figure of Paul. One fragment comprises Valentinus's account of his visionary encounter with the Logos.[31] Both the Logos described in this fragment and Paul's spiritual adviser in the *Apocalypse of Paul* are described as a little child (cf. *Apoc. Paul* 18–19). It is, however, difficult to know for sure whether Valentinus sought to be linked with Paul in this way. This would presuppose that the story about the little child advising Paul on his heavenly journey was already there prior to Valentinus. Another possibility is that the common element was at some point moved from a story about Valentinus to one about Paul.

Other fragments of Valentinus contain two clear allusions to Paul's letters. First, Valentinus drew upon Romans 2:15 in speaking of "the law written in the heart." Valentinus used this allusion to support an open-minded view towards non-Christian culture. He maintained that there is much common ground between non-Christian texts ("the books distributed in public," ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις) and those "written in the church of God" (γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ). What brings these two varieties of books together are "the words stemming from heart," and it is these words that are "the law written in the heart."[32] In addition to Rom 2:15, Valentinus may have been inspired by the preceding verse, Rom 2:14, in which Paul describes how the nations, without knowing it, fulfill the Torah's requirements because they are naturally inclined to do so.

Valentinus put into practice the cultural program he supported by referring to Rom 2:14–15. This can be seen in his poem *Harvest*, which belongs to the same stream of tradition as Stoic allegorical interpretations of the golden cord with which Zeus, according to Homer (*Iliad* 8.19), encircled the entire world.

---

them are to the Paulines (28, if we include Hebrews). Williams divides the proposed references to the Paulines into "probable" (10), "possible" (8) and "dubious" (6) cases (for a convenient summary, see Williams, *Biblical Interpretation*, 179–83). It is hardly possible to determine the precise criteria for "probable" and "possible" usage. By way of comparison, in the footnotes to my Finnish translation of the *Gospel of Truth*, I gave only three references to the Paulines: Phil 2:6–8 (for "drawing himself down to death," *Gos. Truth* 20; Williams #15: "possible"); Rom 8:29–30 ("those whose names he foreknew" *Gos. Truth* 21; Williams #19: "probable"); and Phil 2:6–7 (the Son described as "having served" in the world, *Gos. Truth* 24; not included by Williams); cf. Ismo Dunderberg, "Totuuden evankeliumi." While all the cases Williams classifies as "probable" are not equally convincing (e.g., #14: *Gos. Truth* 20:23–27/Col 2:14 is in my view "possible" at best), I would now expand the references I gave in my translation with what seem to be relatively clear allusions to Colossians (e.g., *Gos. Truth* 18:11–18/Col 1:25–27).

31 Valentinus, Fragment 7 (= Hipp. *Ref.* 6.42.2).

32 Valentinus, Fragment 6 (= Clem. Alex. *Strom.* 6.52.3).

In addition, it is worth noting that, in Adamantius' *Dialogue of the True Faith in God*, Valentinus (or a Valentinian) is presented as an admirer of the truths expressed in Greek tragedies and as honing his teaching with quotations from Homer and Plato.[33]

The second clear allusion to the Pauline epistles comes from Hippolytus' brief comment on Valentinus' view of the body: "(Valentinus) supposes that flesh will not be saved and calls it 'the garment of skin' and 'the corrupt human being.'"[34] "The corrupt human being" alludes to Eph 4:22. In that passage, "the old corrupt human being" was used to describe the former way of life of Christians, who were subject to "the deception brought about by desires" before their conversion. It would be wrong to deduce from this teaching that Valentinus advocated hatred of the body.[35] He does, however, advocate a Pauline view here: Valentinus' teaching that the body of flesh will not be saved is in keeping with what Paul says in 1 Cor 15:50: "Flesh and blood cannot inherit the kingdom of God, and corruption (φθορά) cannot inherit incorruptibility (ἀφθαρσία)."[36]

3 The *Pneumatikos-Psychikos* Language

The most debated point in the Valentinians' reception of Paul was, and is, their distinction between spiritual and soul-endowed persons. Paul used the term πνευματικός for those who had reached spiritual maturity, among whom secret wisdom could be imparted, and who "inquire into all things but are themselves

33 The passage attributed to Valentinus or a Valentinian in this text stems in its entirety from Methodius of Olympus' dialogue *On Free Will*, describing his debate with a heterodox early Christian teacher. Contrary to what most scholars think, I am inclined to believe that the author of *On the True Faith* may have been right in identifying the heterodox teacher in Methodius' dialogue as Valentinus; cf. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 67–72.

34 Valentinus, Fragment 11 (= Hippolytus, *Ref.* 10.13.4). The possibility that this passage may be included in the fragments of Valentinus was first suggested by Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, 276–90. Markschies left it undecided whether the fragment is authentic or not; I lean towards accepting it as authentic (cf. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 67).

35 "Hatred of the body," becoming visible either in the form of extreme asceticism or in that of uncontrolled libertinism, is one of the most popular features attached to modern constructs of "Gnosticism." For a sweeping critique of the use of this aspect as an essential characteristic of "Gnosticism," see Williams, *Rethinking "Gnosticism,"* 116–88.

36 The placement of flesh on the lowest level in the cosmic hierarchy in Valentinus' poem *Harvest* (Valentinus, Fragment 8 = Hipp. *Ref.* 6.37.7) can be easily combined with his teaching that flesh is subject to corruption. For a discussion of this poem and the four "elements" mentioned in it, see Dunderberg, "Stoic Traditions," esp. 222–25.

not subject to anyone's inquiry" (1 Cor 2:6–16). The soul-endowed person (ὁ ψυχικός), in contrast, is still in need of introductory teaching, "milk" instead of "solid food" (cf. Heb 5:12–13; 1 Pet 2:2). Frustrated by the slow progress of the *psychikoi*, Paul nevertheless expects that they can rise to the level of spiritual understanding (1 Cor 3:1–3).

There must be some special link between the *psychikos* and "flesh" in Paul's thought since he, at the beginning of 1 Cor 3, easily switches from using the term *psychikos* to "those of flesh" (σαρκικοί/σαρκινοί) in describing the same people with limited understanding. The link between soul and flesh can be better understood in light of Plutarch's remarks on the soul. He described the soul as a domain which partook of the mind on the one hand but was also subject to "the flesh and passions" on the other, and had a tendency to become "irrational." The souls can be mixed with the mind and body in different ways: some of them "sink into the body" and "are their whole lifelong disrupted by passions," whereas some other souls are a little more advanced but still "leave outside their purest element." Plutarch relates that "many" call the pure part, which is "free from corruption," mind, though he sees in this part one's divine "daemon."[37]

This passage from Plutarch shows that the potential threats connected with the soul – its inclination to irrationality and its ability to ally with the body instead of the mind – were a commonplace in Greco-Roman philosophy.[38] It is not necessary to have recourse to a "Gnostic" mythology to explain why Paul chose to use the term *psychikos* for those lacking real insight.[39] It suffices to explain Paul's usage of this term that he, like Plutarch and other philosophers, associated *psyche* with *sarx* and irrationality.

The point where Paul and Valentinians differ from the philosophers is their designation of the higher element in humans as "the spirit" instead of "the mind." Paul used the term *pneumatikos* as a designation for a special group of people, who were able to pronounce judgments about all things. If we follow Irenaeus, the Valentinians en bloc adopted this designation for themselves. Irenaeus claims that Valentinians were self-professed *pneumatikoi*, whereas they treated all other Christians as *psychikoi*. According to Irenaeus, Valentinians also set

37 Plutarch, *Socr.* 591d–f. The passage is quoted and discussed in Birger A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology*, 10–11.

38 Thus Pearson, ibid.

39 While my argument above is based upon Pearson's remarks, he himself insists that the *pneumatikos-psychikos* terminology of Valentinians does *not* go back to Paul, although the Valentinians themselves apparently thought so (cf. Iren. *Haer.* 1.8.3). Hence Pearson's conclusion that "the Valentinians themselves probably forgot the ultimate source of their terminology" (ibid. 80–81).

double moral standards for themselves versus other Christians. While faith and good works were required of the *psychikoi* for salvation, the *pneumatikoi* were saved simply because of their divine nature. Irenaeus accuses Valentinians of acts of grave misconduct that were based upon their self-understanding as members of the spiritual class. While Paul found progress possible for the *psychikoi*, Irenaeus maintains that the boundaries between the *psychikoi* and the *pneumatikoi* were insurmountable in Valentinian teaching: promotion from the status of *psychikos* to that of *pneumatikos* was impossible since the *pneumatikoi* had their status as a natural-born, divine gift (Iren. *Haer.* 1.6.2–4).

The Valentinian views about spiritual nature were much more complex than the picture derived from Irenaeus suggests. The tripartite division of humankind into "material," "soul-endowed" and "spiritual" persons was only one Valentinian theory about soul-related issues. Irenaeus himself bears witness that some Valentinians regarded the soul as the location where the choice between matter and spirit is made: there are good souls that can receive the spiritual seed, and bad souls that cannot (*Haer.* 1.7.5). In addition, the division was not always between two categories of Christians. Other people were also placed into the basket of "soul-endowed persons," such as the Jews.[40] The *Interpretation of Knowledge* reserves public speaking only for those with the spiritual gift (16) but nowhere does it claim that promotion to this group is impossible. When Ptolemaeus provides the female addressee of his introductory treatise (*Letter to Flora*) with appetizers of what the spiritual sense of scriptures entails, all his examples are very practical and related to a Christian lifestyle, and one of the crucial concerns in the Valentinian teaching recorded in the *Excerpts from Theodotus* is how the spiritual and soul-endowed natures can be joined to each other. In what follows, I first briefly discuss Ptolemaeus' examples of the spiritual interpretation, and then explore the *Excerpts* more fully; for *Interp. Know.* I refer to my analysis offered elsewhere.[41]

4 Ptolemaeus: Spiritual Sense Is Practical

In his *Letter to Flora*, Ptolemaeus argued that the cultic laws in the Hebrew Bible should be understood as "images and symbols." They are no longer to be

40 For the ethnic interpretation of the theory of three classes of humankind in Heracleon and the *Tripartite Tractate*, see Dunderberg, "Valentinian Theories," 118–23. As regards Heracleon's take on the Pauline categories of spiritual and soul-endowed, I seek to argue (like some other scholars) that these categories were less strictly fixed in his interpretation than is often assumed.

41 Cf. above n. 18.

followed "bodily," or taken literally, but should be understood in "the spiritual sense" (κατὰ … τὸ πνευματικόν). What is striking in Ptolemaeus' spiritual interpretation of these laws is that no great mystery is involved. He provides Flora with a set of very concrete and conventional examples of the spiritual sense: the sacrifices understood in a spiritual way comprise praise, thanksgiving, and good deeds towards one's neighbors; the spiritual circumcision is that of one's heart, and the true meaning of keeping the Sabbath, fasting, and Passover and Unleavened Bread is abstinence from evil deeds (*Flora* 5.8–14).

Ptolemaeus acknowledges Paul's own exegesis as the source for this approach to scripture, just as Origen did.[42] This usage of Paul as the precursor (and thus justification) of allegorical interpretation can be seen in Ptolemaeus' quotations from 1 Cor 5:7: "Paul the apostle demonstrates that both Passover and Unleavened Bread were images in saying that 'our paschal lamb, Christ, was sacrificed' and, he says, 'so that you may be unleavened, not taking part in leaven' – he calls evil 'leaven' – 'but you may be a new batch'" (5.15).[43]

The picture emerging here of Ptolemaeus' understanding of what is "spiritual" is radically different from that painted by Irenaeus: the spiritual teaching is no secret knowledge about suspect mysteries, only divulged to those fully initiated, but it is a way of bestowing ethical value on Jewish ritual practices that Christians – at least those addressed by Ptolemaeus – no longer observe.

5 Paul, Myth, and Ethics in the *Excerpts from Theodotus* 43–65

In my subsequent comments on the *Excerpts*, I focus solely on the passage usually designated as Section C (chapters 43–65). This section provides us with a lengthy cosmogonic account that runs parallel to that in Irenaeus. One striking difference between the two sources is that in the *Excerpts* scriptural

42 For this aspect in Origen, see Lauro, *The Soul and Spirit of Scripture*, 70–76.

43 The garbled form of the citation suggests that Ptolemaeus quoted Paul from memory:

Ptolemaeus, *Flora*	1 Cor 5:7
καὶ τὸ πάσχα δὲ ὁμοίως καὶ τὰ ἄζυμα,	ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην
ὅτι εἰκόνες ἦσαν,	ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι.
δηλοῖ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος,	
τὸ δὲ πάσχα ἡμῶν, λέγων, ἐτύθη Χριστός,	καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός:
καί ἵνα ἦτε, φησίν, ἄζυμοι,	
μὴ μετέχοντες ζύμης	
– ζύμην δὲ νῦν τὴν κακίαν λέγει –	
ἀλλ' ἦτε νέον φύραμα	

testimonies are attached to each individual step of Valentinian myth, whereas Irenaeus collected examples of such testimonies into one place (*Haer.* 1.8). The version in the *Excerpts* probably offers a more authentic picture of how Valentinian teachers constantly supported their mythmaking with references to Paul (and other scriptures).

The section begins in the middle of a Valentinian Wisdom myth. The way quotations from Paul are used can be seen right at the beginning of this story. The passage describing "the angel of counsel" is followed with a catena of three quotations from Paul's letters (Col 1:16; Phil 2:9–11; Eph 4:8–10). None of the three quotations follows the original versions verbatim:

TABLE 18.2 Three Pauline quotations in *Exc.* 43.3–5

a)	Col 1:16
Πάντα γὰρ **ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη**	ὅτι **ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα** ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,	**τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,**
θρόνοι, κυριότητες,	εἴτε **θρόνοι** εἴτε **κυριότητες**
βασιλεῖαι,θεότητες, λειτουργίαι.	εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·
	τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται
b)	Phil 2:9–11
διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν	**διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν**
καὶ *ἔδωκεν* **αὐτῷ ὄνομα**	**καὶ** *ἐχαρίσατο* **αὐτῷ** τὸ **ὄνομα**
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,	**τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,**
ἵνα	ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι **Ἰησοῦ**
πᾶν γόνυ κάμψῃ	**πᾶν γόνυ κάμψῃ**
	ἐπουρανίων καὶ καταχθονίων
καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται	**καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται**
ὅτι **κύριος** *τῆς δόξης* **Ἰησοῦς Χριστὸς** σωτήρ.	ὅτι **κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς** εἰς *δόξαν* θεοῦ πατρός.
c)	Eph 4:8–10
ἀναβὰς αὐτὸς καὶ **καταβάς·**	**ἀναβὰς** εἰς ὕψος …
τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη;	**τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη**
	εἰς τὰ *κατώτερα* [μέρη] **τῆς γῆς;**
	ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν
ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν	
εἰς τὰ κατώτατα **τῆς γῆς**	**καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν,**
καὶ ἀναβὰς ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν.	ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

The quotation from Colossians 1:16 is not only considerably abbreviated but the words "either rulers or powers" are replaced with "kingdoms, divinities, and services." The replacement shows that "rulers and powers," mentioned in Colossians, were understood as referring to otherworldly beings, including angels of lower ranks.[44] The quotations from Philippians 2 and Ephesians 4 are also presented in abbreviated forms, which may suggest that whoever originally wrote the Valentinian source available to Clement quoted these passages from memory instead of copying them directly from a manuscript.

These quotations are used in the context of a story of how the heavenly Christ (called here "the angel of counsel") came down to visit Wisdom, when she, after having been banished from the divine realm, was in the state of desperation. Both here and in Irenaeus' version, Christ comes down to offer Wisdom a cure for her emotions (*Excerpts* 44–46).[45] While the idea of Christ as the soul's doctor can be found in other kinds of Christian texts as well, the distinctly Valentinian idea was that he healed Wisdom's emotions by turning them into substances out of which the inferior creator-God then created our world. The Savior "becomes the first universal creator" (47.1) in the sense that he set the whole process of creation in motion; hence the link to Col 1:16, quoted prior to this section. Christ's descent "to the lowest regions of the earth" and his ascent "above all the heavens," mentioned in Eph 4:9–10, were, in the Valentinian interpretation, linked with the mythic past, that is, Christ's rendezvous with Wisdom outside the divine realm and, by implication, his rapid return to that realm after accomplishing his mission.

In this part of the *Excerpts*, Pauline texts are not only proof-texts but they also inspired new innovations in Valentinian mythmaking. One example of this latter tendency is the account of how Wisdom, standing in awe of the male angels accompanying Christ, covered her head with a veil (κάλυμμα). This detail is linked with Paul's teaching in 1 Cor 11:10: "It was because of this mystery that Paul commanded the women to wear 'a sign of authority on their heads because of the angels'" (44). This detail does not occur in other versions of the Valentinian myth, and it seems that the inspiration for it came from Paul's instructions to women.

The account of Wisdom's emotions and their therapy is amplified with other quotations from Paul's letters. The cosmic rulers created from Wisdom's distress (λύπη) are identified with those mentioned in Eph 6:12: "the spiritual

44 This is how I understand the meaning of the word λειτουργία in this connection; cf. Lampe, *PGL*, s.v. λειτουργία 3, λειτουργικός 3, λειτουργός 3.

45 For a fuller analysis of this aspect in different versions of the Valentinian Wisdom myth, see Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 95–118.

forces of evil against whom our struggle is" (48.2).[46] After this follows another verbatim quotation from Eph 4:30: "Therefore, the apostle says, 'Do not grieve (μὴ λυπεῖτε) the Holy Spirit of God, with which you were marked with a seal.'" The proof-text is based upon a keyword association between the grief of Wisdom and grieving the Holy Spirit, but there is also a deeper moral teaching involved. The point is unmistakable: the same cure of emotions that Wisdom experienced is available to believers since Christ came down not only to liberate Wisdom from her emotions, but "on her account the Lord came down to drag *us* from passion and adopt *us* to himself" (67.2–3).[47]

One crucial point where the moral orientation of Valentinian mythmaking and exegesis of Paul become visible in Section C of the *Excerpts* is in the discussion about the soul. The distinction is here drawn between "the divine soul" and "the material soul" (51–53); this looks in essence similar to the view Irenaeus mentioned in passing (see above). The division into two different kinds of souls is supported with an allegorical interpretation of Adam's words about Eve in Genesis 2:23. The words "bone of my bone" refer to the "divine soul hidden in the flesh," whereas the "flesh of my flesh" stands for "the material (ὑλικήˈ) soul which is the body of the divine soul." This explanation is followed by a lengthy moral reflection warning against yielding to the material soul, which clings to the divine soul as "a seed of the devil."

The main scriptural support here comes from the book of Genesis, but the Valentinian teaching is amplified with a number of short quotations from the gospels and Paul. The material soul of flesh is identified with the

46 Eph 6:12 is more fully quoted at the beginning of the Sethian treatise *Hypostasis of the Archons* (NHC II,4) 86. To take this quotation as a sign of a secondary Christianization of *Hyp. Arch.* would betray a very narrow view about the issues occupying learned Christians in the first three centuries CE. The Christian element in *Hyp. Arch.* seems less superficial if one takes into account the fact that it belongs to a codex where there is also a collection of Jesus' sayings (*The Gospel of Thomas*), a collection of Christian teachings with constant references to the NT gospels and Paul (*The Gospel of Philip*), and a dialogue revelation taking place between Jesus and the apostle John (*The Apocryphon of John*). Placed in this context, it is of real importance that *Hyp. Arch.* begins with two quotations from disputed Paulines (in addition to Eph 6:12, there is also a quotation from Col 1:13). I am hesitant to accept that the purpose of these quotations was to dupe the readers into believing that this text was a Christian one although it really was not. But if the author's purpose was indeed to deceive the audience in this way, his strategy was successful: there were obviously still some people reading this text as a Christian one in Upper Egypt in the fourth century.

47 This is one of the points where the Valentinian teachings collected in Section C coincide with those in other parts of the *Excerpts*. In *Exc.* 41 it was already stated that the enlightened person has put away emotions and is therefore in full control of himself: "The human being came into the world after being illuminated. That is, putting away the passions, which darkened him and were mixed with him, he began to rule himself" (41.4).

"adversary" of whom "the Savior spoke" (cf. Matt 5:25/Luke 12:58),[48] with a "tare" (ζιζάνιον, Matt 13:25), and with Paul's "law warring against the law of my reason" (Rom 7:23). While Paul's "I" in Romans 7 seems powerless in the struggle against the wrong law, the Valentinian interpretation takes a more positive note: one should no longer strengthen the material soul by "the power of sins," but one should put it to death "already now" and "demonstrate its fading away by abstaining from wickedness" (52). In other words, one can struggle with and conquer the material soul. Nothing in this text indicates that these moral guidelines – which coincide with Ptolemaeus' spiritual interpretations of the cultic laws – are intended only for non-Valentinian Christians.

The tripartite division into matter, soul and spirit, represented by Cain, Abel, and Seth respectively, is discussed in *Excerpts* 50–57. The contention that Adam was an earthy man is supported with Paul's calling him "the first man of dust, made of earth" (1 Cor 15:47). Adam's earthy quality became visible in his eagerness for procreation ("seed and generation"). This explains why the material nature looms large among humankind (as Adam's offspring): "While material ones are many, there are not many ones with soul and there are only a few spiritual ones" (56.2).

The description of Seth merits special attention in this connection: he is portrayed as the forefather of the *pneumatikoi* since "he neither tends flocks nor tills soil but he only brings forth children like the spiritual things" (54.3). Seth is also described in terms borrowed from Paul's letter to the Philippians: Seth looks above and has his "citizenship in heaven" (τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανῷ, cf. Phil 3:20: ἡμων γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). The portrayal of Seth, who neither tends flocks nor tills soil, recalls the more traditional image of the Stoic sage, who always intuitively chooses the right course of action, without having to reflect and then choose between different options.[49]

48 Although the bottom line of the interpretation recorded in *Exc.* 52 is that one should fight against the material soul, an attempt is also made to take into account Jesus' advice to seek reconciliation with one's adversary. The result may seem somewhat confusing, especially if one follows Casey's translation, urging one "to be kind" towards the material soul. My reading of this passage is that it deliberately plays with less obvious ways of understanding the verbs used in the gospels. The expression used in Luke 12:58 for making reconciliation (ἀπηλλάχθαι ἀπ᾽ αὐτοῦ) should probably be understood here as "to be set free from him," and the verb εὐνοεῖν, which in Matt 5:25 means "to be well-inclined, at peace with," was taken in the more literal meaning of "to reason well, show prudence" (cf. εὔνοητος in the sense of "intelligent," LSJ s.v. [II]).

49 For an incisive summary of the Stoic view on the sage, see Troels Engberg-Pedersen, "Concept of Paraenesis." For striking affinities between the Valentinian discussion about Abel, Cain and Seth and Philo's exegesis (*Sac.* 2–3; *QG* 1.78), where Abel represents the soul aiming at perfection, Cain the inferior impulses to which the soul succumbs (thus

Although humankind seems to be divided into three distinct groups here, Clement's Valentinian source consistently speaks of essences rather than persons in discussing the distinction between "spiritual" and "ensouled." It is the spiritual essence (τὸ πνευματικόν) that it described as "saved by nature" (φύσει σῳζόμενον), whereas the soul-essence (τὸ ψυχικόν) is characterized by its "free will" (αὐτεξούσιον), that is, by its ability to choose between "faith and incorruptibility" on the one hand and "unbelief and corruption" on the other (56.3). Since what is doomed to corruption is matter, the choice the soul must make is, again, that between spirit and matter.

A central issue in the Valentinian teaching recorded in Section C of Clement's *Excerpts* is the coming together of the spirit and soul. This idea is also supported with references to Paul, this time to his description of how pagans can become part of Israel in Romans 11. The pagans "grafted … into a cultivated olive tree" (Rom 11:24) are explained as referring to the soul essence (τὰ ψυχικά) in the *Excerpts*. The ultimate goal of humans is the vision of God, and it becomes possible only when the spirit and the soul are joined to each other.

The path leading from what Paul says about Israel to this teaching is not a straight one. It requires an additional symbolic interpretation stemming from another source: the Valentinian teaching referred to here leans on the (erroneous) explanation that the name "Israel" means "man sees God."[50] Hence the interpretation in the *Excerpts* that "Israel … is an allegory for the spiritual person (ὁ πνευματικός), one who sees God…." It merits attention here that the spiritual person cannot experience the vision of God without the soul-element. This person becomes "all Israel" (thus Paul in Rom 11:26) only when the "things pertaining to the soul" (denoted by "the pagans") have "come in."[51] In other words, the spiritual person will experience the salvation – the vision of God – only when things pertaining to the soul (τὰ ψυχικά) play along. The text does not speak here of the coming together of two groups of people but of the integration of the soul-essence ("things pertaining to the soul") in the spiritual person. In my view, this can be understood as a description of the ideal state of mind

"killing" the Abel part), and Seth "the collective 'personality' of all wise humans," see Auvinen, "Philo and the Valentinians: Protology, Cosmogony, and Anthropology," 206–12 (quote from p. 209). Auvinen concludes: "The Valentinian allegory of Cain, Abel and Seth is thus closer to Philo's symbolic view than to the Gnostic speculation of Seth's race" (212).

50 E.g., *The Prayer of Joseph* (apud Origen, *In Ioh.* 2.31: Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν); *Orig. World* (NHC II,5) 105:24–25 (ⲉⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲓⲥⲣⲁⲏⲗ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲛⲁⲩ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ); cf. also Philo, *Conf.* 146.

51 This point is expressed in a very condensed manner: "When the gentiles come in, in this way the whole of Israel" (καὶ ὅταν εἰσέλθῃ τὰ ἔθνη, οὕτω πᾶς Ἰσραήλ).

in which the soul has made the right choice – it has chosen the spirit instead of matter – and the spirit and the soul now reside together in perfect harmony.[52]

The relationships between the spirit and the soul are described in strikingly similar terms here and in the subsequent description of an eschatological wedding banquet, where the spiritual ones and the "faithful souls" will be summoned. After this feast, which is "common to all," "the spiritual elements" (τὰ πνευματικά) leave behind the souls, enter the divine realm, and are granted the vision of God (*Exc.* 63–64).[53]

This account of the wedding feast, where the spiritual and soul-endowed people are joined to each other, is often considered evidence for a more or less inclusive Valentinian eschatology.[54] In light of the previous passage in the *Excerpts*, however, I would argue that the account of the great banquet is an eschatological myth that should be understood as an allegory for the ideal condition of the inner human being.[55] As in *Exc.* 56–57, it is emphasized here that the soul and the spirit must be joined together in order to achieve full salvation. In this latter passage, the coming together of the spiritual beings with right kinds of soul ("the faithful souls") is a prerequisite for one's ascent to, and the resulting vision of, God. I find it possible that the real point was to illustrate with myth that one's inner self will prosper and be able to see God only if the spirit and the soul are harmoniously united.[56]

The Valentinian teaching of *Excerpts* is focused on the harmonious union of the spirit and the soul but its teaching about the spirit has a social dimension as well. This teaching is very egalitarian in its emphasis that "the Spirit … was poured upon *all members* of the church. For this reason the signs of the Spirit, healings and prophecies, are completed through the church" (24.1). This

52 One should note the constant changes between the forms referring to groups of people (οἱ ὑλικοί, οἱ ψυχικοί, οἱ πνευματικοί) and to things (τὸ πνευματικόν, τὸ ψυχικόν, τὸ ὑλικὸν) in *Exc.* 56–57 (and elsewhere). What makes the interpretation difficult is the fact that the inflected forms of the words in both groups are identical.

53 "God" is based upon Stählin's emendation; the text reads "Spirit," which would make little sense in this context.

54 Cf., e.g., Pagels, "Conflicting Versions," and the rejoinder in McCue, "Conflicting Versions." See also Thomassen, *Spiritual Seed*, 396.

55 Cf. Dunderberg, "Valentinian Theories," 126–27.

56 This reading may sound if it involves too much of an *Entmythologisierung*, but it finds support in Valentinus' own teaching. He argued that one's heart must be cleansed from evil spirits and demons. It is only when the Father finds the heart in this purified condition that this heart "will see God" (Valentinus, Fragment 2 = Clem. Alex. *Strom.* 2.114.3–6.). The fragment shows that the vision of God was not only expected to take place at the end of time but it could already take place during one's lifetime.

teaching is dramatically different from the picture one gains from Irenaeus that the Valentinians regarded themselves alone as the spiritual Christians.

6 Conclusion

I see in the cases discussed above a demonstration that Valentinians were not only quoting Paul for strategic reasons, that is, in an attempt to persuade non-Valentinian Christians by referring to the latter's source of authority but without sincerely committing themselves to this authority. A more serious attitude to Paul can be seen in the development of legendary aspects in his figure, in numerous quotations from and allusions to his letters, and in finding, as Ptolemaeus did, in these letters models of how Christians should interpret the Hebrew Bible after they no longer observe the cultic laws.

It is clear that Valentinian theology does not solely stem from exegetical work on Paul; it would seem very difficult to take the whole cosmic myth in its different Valentinian incarnations only as a result of their Pauline exegesis. On the other hand, there is no need to downplay the Pauline element in the teachings of Valentinians. The Valentinians did not develop variant views about spiritual, soul-endowed and earthy humans because this was part of some preexisting "gnostic" tradition but because they took over this tripartite distinction from Paul, and then offered different views as to how these categories should be understood. The great divide often posited between Paul and the Valentinian "Gnostics" in scholarly literature seems less dramatic when one focuses on firsthand sources instead of polemical accounts by hostile witnesses. Moreover, the Valentinian allegorical interpretations seem less idiosyncratic when compared to other early Christian allegorizers; the Alexandrian theologians Clement and Origen often cast interpretations similar to those held by Valentinians.

I have proposed above that that the Valentinian distinctions between the "spiritual" and the "soul-endowed" should not always be understood as social categories, that is, as denoting different groups of Christians. The Valentinians were at least as much concerned with what takes places in one's soul: is it inclined towards the spirit or to the material world? I have proposed above that some accounts where groups of spiritual and soul-endowed persons are mentioned could be understood in the light, and as illustrations, of this concern for the soul. One ramification of this proposal is that the assumption of Valentinian (or "gnostic") elitism should be critically revisited. All references to the spiritual race in the Valentinian evidence cannot be equally read as

pointing to Valentinian Christians; some parts of this evidence may be understood as reflections on one's mental furniture rather than on social structures.[57]

Bibliography

Auvinen, Risto. "Philo and the Valentinians: Protology, Cosmogony, and Anthropology." ThD diss., University of Helsinki 2016.

Berger, Klaus. "Zur Diskussion über die Herkunft von 1 Kor II.9." *NTS* 24 (1978) 271–283.

Buell, Denise Kimber. *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*. Princeton: Princeton University Press 1999.

Desjardins, Michel R. *Sin in Valentinianism*. SBLDS 108. Atlanta, GA: Scholars Press 1990.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press 2008.

Dunderberg, Ismo. "Moral Progress in Early Christian Stories of the Soul." *NTS* 59 (2013) 247–267.

Dunderberg, Ismo. "Stoic Traditions in the School of Valentinus." In T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen, I. Dunderberg (eds.), *Stoicism in Early Christianity* (Grand Rapids, MI: BakerAcademic 2010), 220–38.

Dunderberg, Ismo. "Totuuden evankeliumi (NHK I, 16–43): Johdanto, käännös ja selitykset [The Gospel of Truth: Introduction, translation and annotations]." In I. Dunderberg and A. Marjanen (eds.), *Nag Hammadin kätketty viisaus: Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä* [The Hidden Wisdom of Nag Hammadi: Gnostic and other Early Christian Texts] (Helsinki: WSOY 2001), 113–143.

Dunderberg, Ismo. "Valentinian Theories on Classes of Humankind." In C. Markschies and J. van Oort (eds.), *Zugänge zur Gnosis: Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau* (Leuven: Peeters 2013), 113–128.

Engberg-Pedersen, Troels. "The Concept of Paraenesis." In J. M. Starr and T. Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context* (BZNW 125; Berlin: De Gruyter 2004), 47–72.

Heimola, Minna. *Christian Identity in the Gospel of Philip*. PFES 102. Helsinki: The Finnish Exegetical Society 2011.

57 Social distinctions are clearly present in *some* Valentinian texts, such as the *Interpretation of Knowledge*. Yet even the more elitist Valentinians, for whose cause *Interp. Know.* speaks, saw themselves as belonging to the same community as other Christians, and they thought that other members of that community could benefit from the spiritual gift bestowed upon those belonging to the spiritual upper class.

Kaler, Michael. *Flora Tells a Story: The Apocalypse of Paul and Its Contexts*. s.l.: Wilfrid Laurier University Press 2008.

Kovacs, Judith L. "Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the *Excerpts from Theodotus*." *Studia Patristica* 41 (2006) 187–200.

Kovacs, Judith L. "Concealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria's Interpretation of the Tabernacle." *Studia Patristica* 31 (1997) 414–437.

Kovacs, Judith L. "Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen: The Interpretation of *1Cor* 3, 1–3." In L. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini (eds.), *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition* (BETL 164; Leuven: Peeters 2003), 317–329.

Kovacs, Judith L. "Grace and Works: Clement of Alexandria's Response to Valentinian Exegesis of Paul." In T. Nicklas, A. Merkt, J. Verheyden (eds.), *Ancient Perspectives on Paul* (NTOA 102; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013), 191–210.

Kovacs, Judith L. "The Language of Grace: Valentinian Reflection on New Testament Imagery." In Z. Bennett and D. B. Gowler (eds.), *Radical Christian Voices and Practice* (FS Christopher Rowland) (Oxford: Oxford University Press 2012), 69–85.

Lauro, Elizabeth Ann Dively. *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis*. The Bible in Ancient Christianity 3. Atlanta: Society of Biblical Literature 2005.

Lindemann, Andreas. *Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. BHT 58. Tübingen: Mohr Siebeck 1979.

Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. WUNT 65. Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

McCue, James F. "Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the *Excerpta ex Theodoto*." In B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism* (SHR 41; Leiden: Brill 1980), vol. 1, 404–416.

Pagels, Elaine. "Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpts from Theodotus." *HTR* 67 (1974) 35–53.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. Philadelphia: Trinity Press International 1992 [orig. 1975].

Pearson, Birger A. *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in First Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*. SBLDS 12. Missoula, MT: Scholars Press 1973.

Perrin, Nicholas. "Paul and Valentinian Interpretation." In M. F. Bird and J. R. Dodson (eds.), *Paul and the Second Century* (London: T. & T. Clark 2011), 126–139.

Pervo, Richard I. *The Making of Paul: Constructions of the Apostle in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress 2010.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Tite, Philip L. "An Exploration of Valentinian Paraenesis: Rethinking Gnostic Ethics in the Interpretation of Knowledge (NHC XI, 1)." *HTR* 97 (2004) 275–304.

Tite, Philip L. *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*. NHMS 67. Leiden: Brill 2009.

Trigg, Joseph W. *Origen*. London: Routledge 1998.

Weiss, Hans-Friedrich. *Frühes Christentum und Gnosis: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*. WUNT 225. Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

Williams, Jacqueline A. *Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi*. SBLDS 79. Atlanta: Scholars Press 1988.

Williams, Michael A. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1996.

978-90-04-41481-5

CHAPTER 19

Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the *Excerpts from Theodotus*

Judith L. Kovacs

1 Introduction and Overview of the *Excerpts*

Clement of Alexandria's *Excerpts from Theodotus* is a rich source for Valentinian teaching whose significance has not been fully explored. This article will consider evidence in the work for two aspects of Valentinian soteriology that are highlighted by Einar Thomassen in *The Spiritual Seed*: 1) the idea of mutual participation of the Saviour and the saved, and 2) the interest of Valentinian theologians in accounts of the Saviour's passion. Thomassen's primary concern is to clarify the logic and the historical development of Valentinian soteriology. My aim here is to explore its biblical roots. The *Excerpts from Theodotus*, I shall argue, provide evidence that passages from the Pauline letters – especially Colossians and Hebrews[1] – had considerable importance in the generation of Valentinian soteriology.[2]

1 The extent to which second century exegetes regarded Hebrews as a Pauline letter is unclear. The earliest manuscript of Pauline letters, P46, dated ca. 200, places Hebrews within the corpus, between Romans and 1 Corinthians. Attridge, *Hebrews*, 1, observes: "That placement indicates the judgments about the authorship and genre of the work which were current in the Eastern church, or more specifically in Alexandria, by the middle of the second century." In *Books and Readers*, 59, Harry Gamble infers from P46 that a collection of Pauline letters that included Hebrews was "already current by the middle of the second century," alongside Marcion's collection of ten letters which did not include Hebrews. David Trobisch, noting the varying position of Hebrews within the fourteen Pauline epistles in fourth and fifth century manuscripts of the whole Bible, infers that there was once a thirteen-letter corpus, to which Hebrews was added. But he deduces from the uniformity of Hebrews' title – it is named for its adressees, as are the other Pauline letters – that all the manuscripts of Hebrews can be traced back to a single exemplar. "In this exemplar," he argues, "Hebrews was already part of a collection of the letters of Paul" (*Paul's Letter Collection*, 26). Clement of Alexandria ascribes Hebrews to Paul (*Strom*. 1.5.27; cf. Eusebius, *Hist. eccl.* 6.14.2), as does Origen (*apud* Eusebius, *Hist. eccl.* 6.25.14). In her article in the present volume ("Valentinians and the Christian Canon"), Pheme Perkins notes: "Use of the 'proto-canon,' namely 'the gospel' comprising the four along with apocryphal material and 'the apostle,' Pauline letters possibly including Hebrews, as the Valentinians do, is the norm rather than the exception." She cites as evidence

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2020 | DOI:10.1163/9789004414815_021

I begin with a quick overview of Clement's work, whose longer title is *Excerpts from the Works of Theodotus and the So-called Oriental Teaching at the Time of Valentinus*. This text is often cited rather casually as if all of its 86 paragraphs reflect the teaching of the eponymous Theodotus – a follower of Valentinus otherwise known only from a brief reference in Theodoret (*Haer. fab.* 18). Actually, the work appears to be a private notebook in which Clement has copied parts of several Valentinian works and added a few of his own reflections. In order to give an overview of the diverse nature of the material the *Excerpts* includes, I shall present it according to the division into four parts in François Sagnard's *Sources Chrétiennes* edition, which were first proposed by Georg Heinrici in 1871.[3]

Part 1: paragraphs 1–28. This section contains two references to the eponymous Theodotus, in 22.7 and 26.1. Compared with the other three sections, the comments in this part are more disparate; many concern exegesis of verses from the New Testament (e.g. Phil 2:7, Col 1:15). The most prominent topics are Christology and the origin and destiny of the "spiritual seed"; other subjects are the aeons of the *pleroma*, angels, the demiurge, baptism, and the preaching of Paul. This section contains the largest number of paragraphs Sagnard attributes to Clement (1.3, 4–5, 7.3c–4, 8–15, 17.2–20, 23.4–5, 24.2, 27); these treat subjects such as the transfiguration of Jesus (4–5), the "bodies" of superhuman beings (10–15), and the soul's ascent to God (27).

Part 2: 29–43.1.[4] Here a loosely connected narrative gives a version of the Valentinian myth of origins and eschaton, beginning with the first couple of the divine *pleroma* and proceeding to the passion of *Sophia*, the emergence of Christ and his return to the *pleroma* (with reference to Col 1:15), *Sophia*'s production of the demiurge, the origin of the "superior seed,"[5] and the advent and baptism of Jesus and his angels for the purpose of rescuing the "seed." It concludes with Jesus' carrying the "seed" back to the *pleroma* by means of the cross. References to Theodotus are found in 30.1, 32.2, and 35.1. Sagnard attributes brief comments in 30.1a, 30.2a, 31.1b, and 33.2 to Clement.

---

of Valentinian use of Hebrews, *Exc.* 38.2 and *Gos. Truth* 20:10–11. In the present article I shall present further evidence for use of Hebrews by Valentinian authors.

2 I adduce other evidence for the importance of Pauline letters for Valentinian theology in "The Language of Grace."

3 Heinrici, *Die valentinianische Gnosis*, 92; Sagnard, *Extraits*, esp. 28–49.

4 Thomassen, *Spiritual Seed*, 28–38, discusses this section as an example of "Eastern Valentinianism."

5 Section 2 of *Excerpts* speaks of the "seed" or the "superior seed" or "seed of the Church" in 31.1b (in a comment attributed to Clement), 34.2, 40, 41.1–2; and 42.2; it does not mention the origin of the seed before 40.

Part 3: 43.2–65.[6] This continuous narrative closely parallels the report in Irenaeus, *Haer.* 1.4.5–7.5, and it is widely assumed that the two reports have a common source.[7] This version of the foundational myth takes up the story with the Saviour's healing of *Sophia's* passions and goes on to describe the origin of the demiurge and his creative work, the creation of humanity in three types (φύσεις 54.1). It concludes with an account of eschatological consummation in the "wedding feast." This is the only part of the *Excerpts* that makes a distinction between ψυχικοί and πνευματικοί and speaks of a *psychic* Christ.[8]

Part 4: 66–86.[9] This is another description of the salvation of the "seed," here portrayed as deliverance from Fate and the superhuman powers of evil. Rescue and return to God is accomplished by the birth, baptism and passion of the Saviour. An extended discussion of the baptism of the "seed" (76–86) considers how baptism frees from Fate and cosmic powers, death, and corruption. Theodotus is not mentioned, but Clement attributes certain teachings to sources he doesn't name in 67.1 ("he says") and in 78.1, 79 and 81.1 ("they say").

While the division of the *Excerpts* into these four parts is a useful way to survey the work's varied content, it is not clear whether each of these sections comes from a single source or how much of the work stems from Theodotus.[10] The only explicit references to Theodotus are found in sections 1 and 2, but Casey also attributes the last section (66–86) to him, as well as substantial parts of sections 1 and 2.[11] In addition to the five passages that refer explicitly to Theodotus, Sagnard tentatively assigns to him the six texts introduced by φησί (22.1, 25.2, 38.2, 41.1 and 67.1).[12] Thomassen is more cautious, attributing to Theodotus only the five passages where he is explicitly named, plus 1.1–2,

6 Thomassen, *Spiritual Seed*, 62–72, considers this section as an example of "Western Valentinianism."

7 The parallel was first pointed out by Heinrici, *Die valentinianische Gnosis*, 92, and then independently by O. Dibelius, "Studien."

8 For ψυχικοί see *Exc.* 56.2; the *psychic* Christ is mentioned in 45.3, 59.3, and 62.1–2. The term ψυχικός also appears in 47.3, 51.1, 3, 54.2, 56.2–4, 57, 58.1, 59.3, 61.8, 62.1–2. The only other use of the term in the *Excerpts* is found in part 1: 2.1 speaks of the insertion of a "male seed" in the "*psychic* body" at the time of its formation.

9 See discussion of this section in Thomassen, *Spiritual Seed*, 133–45, 333–41. He treats this section as another example of "Eastern Valentinianism."

10 In this article I am not concerned to argue questions of source criticism or to enter the debate about whether it is possible to reconstruct two different "schools" of Valentinian teaching (as suggested by the *Excerpts'* longer title), one "Eastern" or "Oriental" and one "Western"; on which see Thomassen, *Spiritual Seed*, especially 491–508.

11 Casey, *Excerpta*, 5–6. He assigns to Theodotus: 1.1–2, 2–3, 17.1, 21–24.1, 25–26, 28–32, 33.1, 3–4, 34–36.1, 37–41, 66–86.

12 Sagnard, *Extraits*, 30–31.

which directly follows the title, and the rest of 22, although he observes that "nothing speaks against" an attribution of 66–86 to Theodotus.[13]

2 Participation in the Body of Christ

I turn now to a central theme considered in Thomassen's *The Spiritual Seed*, the mutual participation of Saviour and saved. Thomassen summarizes this idea in a comment on *Exc.* 1:

> This excerpt deals with the incarnation, the passion, and the spiritual seed. To understand what it says, a very important principle of Valentinian soteriology must be grasped: when the Saviour descended into the cosmos, he put on as his body, or flesh, the spiritual seed of Sophia. The mythological narrative that explains this can be found in all the systematic accounts of the Valentinian system. In condensed form it goes as follows: When the Saviour was sent to the fallen Sophia, she produced spiritual offspring in joyful response to the vision she received of the Saviour and the Pleroma. This offspring is the spiritual seed. Its members are images of the aeons of the Pleroma, and they reside above the cosmos (which was created later). When the Saviour eventually descended into the cosmos, the spiritual seed constituted his body. Thus they were incarnated concorporeally with the Saviour.[14]

Thomassen acknowledges that understanding this idea is a challenge:

> The idea that the church as body of the Saviour, is pre-existent and that it clothed the Saviour during his incarnation and descent into the cosmos, is not easy to grasp. It is nevertheless a fundamental idea of Valentinian soteriology.[15]

I would suggest that this teaching becomes more intelligible if we pay attention to its exegetical foundation in the Pauline letters.

The theme of mutual participation is prominent in the *Excerpts*, appearing in several paragraphs in part 1, in part 3, and less clearly in part 2, which does

13 Thomassen, *Spiritual Seed*, 134.
14 *Spiritual Seed*, 30.
15 *Spiritual Seed*, 42.

not speak of the "body of Christ," but maintains the close affinity of the "seed" with the Saviour Jesus and says that the seeds are "refined in him."

> Part 1, *Exc.* 1.1–2: "Father," he says, "I deposit into thy hands my spirit" (Luke 23:46; cf. John 19:30). Wisdom (σοφία), he says, put forth a receptacle of flesh (σαρκίον) for the Logos, the spiritual seed; clad in it the Saviour descended. 2 Wherefore, at the Passion it is Wisdom which he deposits with the Father, in order that he may receive her from the Father and not be held back here by those who have the power to deprive him. Thus by the word already spoken of, he deposits the whole spiritual seed, that is, the elect.[16]
>
> *Exc.* 17.1: According to the Valentinians, Jesus and the Church and Wisdom are a powerful and complete mixture of bodies.
>
> *Exc.* 26.1–3: 1 The visible part[17] of Jesus was Wisdom and the Church of the superior seeds, and he put it on through the flesh, as Theodotus says; but the invisible part is the Name, who is the Only Begotten Son. 2 Thus when he says I am the door (John 10:7) he means that you, who are of the superior seed, shall come up to the boundary where I am. 3 And when he enters in, the seed also enters with him into the Pleroma, brought together and brought in through the door.
>
> Part 2, *Exc.* 41.1–2: The superior seeds, he says, came forth neither as passions, the seeds of which would have perished when they perished, nor as a creation, but as offspring (τέκνα).... Therefore, also it [the seed] has an affinity (οἰκειότητα) with the Light, that is Jesus, whom the Christ, who besought the Aeons, first put forth. And in him the seeds were refined, as far as possible, as they went with him into the Pleroma. Therefore the Church is properly said to have been chosen before the foundation of the world (Eph 1:4).
>
> Part 3, *Exc.* 58.1–2: 1 Then after the Kingdom of Death, which had made great and fair promise but none the less become a ministry of death (2 Cor 3:7), Jesus Christ the great Champion (ἀγωνιστής), when every principality and divinity had refused, received unto himself by an act of power the Church, that is, the elect and the called, one (the spiritual) from the Mother, the other (the psychic) by the Dispensation; and he saved and bore aloft what he had received and through them what was

16 Passages from the *Excerpts* are quoted from the translation of Casey, *Excerpta*, with the following modifications: addition of some biblical references, setting of biblical quotations in italics, and occasional clarification [in brackets] of the reference of pronouns.

17 Following Casey's emendation, accepted by Sagnard.

> consubstantial. 2 For if the root be holy, then will also the shoots (Rom 11:16).
>
> *Exc.* 59.1–2: First, then, he put on seed from the Mother, not being separated but containing it by power, and it is given form little by little through knowledge. 2 And when he came into Space (τὸν τόπον) Jesus found Christ, whom it was foretold that he would put on, whom the Prophets and the Law announced as an image of the Saviour.

One possible New Testament inspiration for such ideas is the Letter to the Hebrews, which emphasizes the close relationship of believers with their Saviour. Heb 2:10–17, for example, stresses Christ's full participation in human nature, and refers to believers as his "brothers":

> 10 It was fitting that God, for whom and through whom all things exist, in bringing many children to glory, should make the pioneer (ἀρχηγόν) of their salvation perfect through sufferings. 11 For the one who sanctifies and those who are sanctified all have one Father. For this reason Jesus is not ashamed to call them brothers [NRSV: brothers and sisters].... 14 Since, therefore, the children share (κεκοινώνηκεν) flesh and blood, he himself likewise shared (μετέσχεν) the same things, so that through death he might destroy the one who has the power of death, that is, the devil, 15 and free those who all their lives were held in slavery by the fear of death.... 17 Therefore he had to become like his brothers in every respect, so that he might be a merciful and faithful high priest in the service of God, to make a sacrifice of atonement for the sins of the people.[18]

In Heb 3:14 and several other verses believers are called "participants" (μέτοχοι) in Christ.[19]

A clearer precedent – and one I think has inspired Valentinian teaching – is the Pauline image of the "body of Christ." In an article in *Studia Patristica* I traced out how this motif, which first appears in 1 Corinthians 12 and Romans 12, was progressively expanded, in Colossians and Ephesians and then in both Valentinian and Clementine parts of the *Excerpts*.[20] What begins in 1 Cor 12 as a metaphor to encourage unity in the fledgling Christian community

18 Quotations from the New Testament, except for those contained in passages from the *Excerpts* which are cited in Casey's translation, are taken from the NRSV.

19 See also Heb 3:1: "participants in the heavenly calling"; 6:4: "participants in the Holy Spirit"; 12:8: "participants in discipline."

20 Kovacs, "Clement of Alexandria."

in Corinth becomes in Col 1–2 an image with cosmic meaning: Christ is named as "head" of the body and first principle (ἀρχή), in whom all things visible and invisible were created, in whom the "fullness" (πλήρωμα) of the godhead is pleased to dwell, and who holds all things together (Col 1:15–20).

In Ephesians the "body of Christ" is a *leitmotif*, mentioned in every chapter, and used to describe the church in both present and future. Here, as in Colossians, Christ is the "head" of the body, and his superiority to the "rulers and authorities" is emphasized (1:21–23). The church, as Christ's body, is described as his fullness (πλήρωμα 1:23). Whereas Col 1 extends the image in the direction of protology, Eph extends it in a future, eschatological direction. The author looks to the eschatological perfecting of the church as the "body of Christ": "until all of us come to the unity of the faith and of the knowledge of the Son of God, to a perfect man, to the measure of the fullness (πληρώματος) of Christ" (4:13).

3 Participation in the Cross of Christ

I turn now to a second, related theme: Valentinian interpretations of the stories of the Saviour's passion. At the beginning of *The Spiritual Seed* Thomassen signals the importance of this topic in Valentinian texts, as well as the diverse ways in which it is interpreted:

> One group of sources affirm the passion of the Saviour and his incarnation in a material body, and attribute decisive soteriological importance to those facts. They also claim that the Saviour brought with him a spiritual body and conceive of salvation as being effected through a mechanism of mutual participation and exchange. A different group of texts, on the other hand, deny both the passion of the Saviour and his having had a material body, and give him a psychic component (sometimes called "the psychic Christ") in addition to his spiritual body. These texts make the psychic humans the central target of salvation, and tend to see the incarnation more as a revelation of symbolic truths than as a salvific act effective in itself.[21]

I shall first give a brief summary of how the cross of Christ is presented in each of the four parts of the *Excerpts*. Then I shall argue that these various

21 Thomassen, *Spiritual Seed*, 2.

interpretations are based on earlier reflections on the meaning of the cross found in the New Testament, especially in the Pauline letters.

The very first paragraph of *Excerpts* part 1 is an exegesis of Jesus' last word from the cross as reported in Luke 23:46, *Into thy hands I commend my spirit*. The text is taken to mean that on the cross the Saviour commits his own spirit, and also "the spiritual seed" to the Father. In part 2, #42 interprets the cross as the "Limit" that divides this world from the πλήρωμα and the faithful from the unfaithful and says that "by this sign" the Saviour carries the "seed" into the πλήρωμα. In *Excerpts* part 3, within a section that treats the incarnation, crucifixion, and eschaton as a unified story (58–65), #61 describes two effects of the cross: casting out of the passions and defeat of death. Finally, in part 4 #73–76 the passion of the Saviour is said to rescue "us" from πάθος (76) and to bring about defeat of evil spiritual powers (72–73). I shall consider these texts in reverse order, bringing them into conversation with passages from the New Testament.

4 New Testament Precedents 1: the Cross Brings Defeat of Hostile Powers

Part 4 of the *Excerpts* describes several aspects of the human predicament and presents the advent, life, and death of the Saviour as the means of rescue. Human beings[22] suffer from bondage to passion, corruption, death, and the powers of evil.[23]

> *Exc.* 76.1: As, therefore, the birth of the Saviour released us from "becoming" (γένεσις) and from Fate, so also his baptism rescued us from fire, and his Passion rescued us from passion in order that we might in all things follow him.

The promise of rescue from πάθος brings to mind Greek philosophy, where the healing of the passions is a major theme. In "Myth and the Therapy of Emotions" Ismo Dunderberg shows that philosophical speculation on the

22 Usually referred to here simply as "we", although two times (in 67.3 and 79) those who need salvation are called "the seed," a term that appears frequently in other sections of the *Excerpts*.

23 On "passion" see *Exc.* 68.1 and 76; for weakness or corruption of the flesh see *Exc.* 67.1, 68, 73.1, 76.1 and 80.2; on bondage to death, *Exc.* 67.2 and 80.1. The theme of slavery to Fate and evil powers runs throughout this section.

978-90-04-41481-5

passions is an important element in Valentinian myths of origin.[24] This is evident, for example, in the story of *Sophia* in the third part of the *Excerpts*, which tells of the Saviour's healing her passions, which become the substance from which the material world is created (45–48).

More frequently, part 4 of the *Excerpts* presents the human dilemma as enslavement to Fate and to invisible powers of evil. *Exc.* 72–73 describe the Saviour's work of rescue from these powers:

> 72.1: From this situation and battle of the powers the Lord rescues us and supplies peace (cf. Col 1:20) from the array of powers and angels, in which some are arrayed for us and others against us. 2 For some are like soldiers fighting on our side as servants of God but others are like thieves (λῃσταῖς, John 10:1, 8–10). For the evil one girded himself, not taking the sword by the side of the king, but in madly plundering for himself. 73.1: Now because of the opponents who attack the soul through the body and outward things and pledge it to slavery, the ones on the right are not sufficient to rescue and guard us. 2 For their providential power is not perfect like the Good Shepherd's but each one is like a hired hand (μισθωτῷ) who sees the wolf coming and flees (John 10:12) and is not zealous to give up his life for his sheep (John 10:11–13). 3 And besides, man, over whom the battle rages, since he is a weak animal, is easily led toward the worse and captured by those who hate him. Whence also he incurs greater evil.

Here we can discern the influence of several New Testament texts that reflect on the meaning of the cross. The most obvious is the Good Shepherd discourse in John 10, cited explicitly. As in John 10, the Lord's willingness to undergo death is cited as proof that he is the Good Shepherd. The Valentinian author also adapts from John 10 the contrast between the Saviour and "the hired hand" (vv. 12–13) and "thieves and robbers" (vv. 1, 8–10), interpreting both phrases to refer to supernatural powers. While the "thieves" are evil powers, the "hired hands" are powers that are benevolent but not powerful enough to save. It is the death of the Lord that provides protection and rescue.

Other New Testament texts portray the cross as the place of victory over the invisible powers of evil. This theme makes a brief appearance in John 12:31–32, which prepares for the Johannine passion narrative:

24 Dunderberg, "Myth and the Therapy of Emotions."

> Now is the judgment of this world; now the ruler of this world will be driven out. And I, when I am lifted up from the earth, will draw all people to myself.

In 1 Cor 2:6–8 Paul presents the cross as an event that foils the "rulers of this age":

> Yet among the mature we do speak wisdom, though it is not a wisdom of this age or of the rulers of this age, who are doomed to perish. But we speak God's wisdom, secret and hidden, which God decreed before the ages for our glory. None of the rulers of this age understood this; for if they had, they would not have crucified the Lord of glory.

The interpretation of the cross as victory over the powers of evil is especially prominent in the letter to the Colossians, to which there are several allusions in this part of the *Excerpts*.[25] In Col 1:15–22 a reference to the church as the body of Christ in verse 18 is followed in verse 20 by the claim that Christ has made peace through the blood of his cross, reconciling "all things" – heavenly as well as earthly. He is head of, and in control of, "thrones, dominions, rulers" and "powers":

> 15 [The Son of God] is the image of the invisible God, the firstborn of all creation; 16 for in him all things in heaven and on earth were created, things visible and invisible, whether thrones or dominions or rulers or powers (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι) – all things have been created through him and for him. 17 He himself is before all things, and in him all things hold together. 18 He is the head of the body, the church; he is the beginning, the firstborn from the dead, so that he might come to have first place in everything. 19 For in him all the fullness (τὸ πλήρωμα) of God was pleased to dwell, 20 and through him God was pleased to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, by making peace through the blood of his cross. 21 And you who were once estranged and hostile in mind, doing evil deeds, 22 he has now reconciled in his fleshly body through death, so as to present you holy and blameless and irreproachable before him.

25 See *Exc.* 72.1 and 74.1 (Col 1:20); 77.1 (Col 2:12–13); 80.1 (Col 2:12, 3:3). Allusions to Colossians also figure in parts 2 and 3: 31.1 (Col 2:9); 33.1 (Col 1:15); 43.2 (Col 1:16, 18); 47.3 (Col 1:15); 47.4 (Col 1:16); 48.3–4 (Col 2:8); 52.2 (Col 3:5); 58.1 (Col 1:16–18; 2:9?). In Part 1 several comments Sagnard attributes to Clement allude to Col 1:15: *Exc.* 7.3, 8.2, 10.5, 19.4.

978-90-04-44481-5

Col 2:9–15 continues this interpretation of the cross as victory over powers of evil:

> 9 For in [Christ Jesus the Lord] the whole fullness of deity (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότης) dwells bodily (σωματικῶς), 10 and you have come to fullness (πεπληρωμένοι) in him, who is the head of every ruler and authority (ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι). 11 In him also you were circumcised with a spiritual circumcision, by putting off the body of the flesh in the circumcision of Christ; 12 when you were buried with him in baptism, you were also raised with him through faith in the power of God, who raised him from the dead. 13 And when you were dead in trespasses and the uncircumcision of your flesh, God made you alive together with him, when he forgave us all our trespasses, 14 erasing the record that stood against us with its legal demands. He set this aside, nailing it to the cross. 15 He disarmed the rulers and authorities (ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας) and made a public example of them, triumphing over them in it [the cross].[26]

The believer's identification with the death of Christ is then described in Col 2:18–20:

> Do not let anyone disqualify you, insisting on self-abasement and worship of angels, dwelling on visions, puffed up without cause by a human way of thinking, and not holding fast to the head, from whom the whole body, nourished and held together by its ligaments and sinews, grows with a growth that is from God. If with Christ you died to the elemental spirits of the universe (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), why do you live as if you still belonged to the world?

This identification takes place in baptism, as Col 2:11–13 makes clear. As the death of Christ established his victory over the powers of evil, so the baptism of Christians signifies their deliverance from the harmful influence of the invisible powers.

---

26 Rowland, "Things Into Which," 162–63, comments on this text: "[The death of Christ] is the moment when he passed out of a sphere of existence which was subject to rites which could be manipulated by the powers. So, just as Christ left behind the sphere of flesh at his death, so also the believer at baptism passes from the influence of the angels and is committed to a new pattern of existence (3:1; cf. 3:10). Christ on the cross has blotted out subscription to the old ordinances.... When Christ died, he triumphed over the powers (2:14f.; cf. 1 Pet 3:22) and put off the medium through which the angelic powers exercised such dominion over humankind."

978-90-04-41481-5

All of these points are echoed in part 4 of the *Excerpts*. While Colossians calls the invisible powers defeated by Christ "rulers and authorities" (2:15) and "the elemental spirits of the world" (2:8), in the *Excerpts* they are described as astral powers and related to the power of Fate (69–70). As *Exc.* 72.1 (cited above) proclaims: "From this situation and battle of the powers the Lord rescues us and supplies peace" (Col 1:20; cf. *Exc.* 74.1). As in Colossians, the cross is presented as the place of rescue, and the Saviour's victory is appropriated by the believer in baptism:

> 77.1: Therefore baptism is called death and an end of the old life (cf. Col 2:11–13; 3:1–3, 9; Rom 6:3–4), when we take leave of the evil principalities (πονηραῖς ἀρχαῖς), but it is also called life according to Christ, of which he is the sole Lord.
>
> 80.1–3: He whom the Mother generates is led into death and into the world, but he whom Christ regenerates is transferred to life into the Ogdoad. 2 And he dies to the world but lives to God, in order that death might be destroyed by death and corruption by the resurrection (Rom 6:3–4; Col 2:12; 3:3; Heb 2:14; 1 Cor 15:42). 3 For he who has been sealed by Father, Son and Holy Spirit is beyond the threats of every other power and by the three Names has been released from the whole triad of corruption. Having borne the image of the earthly, it then bears the image of the heavenly (1 Cor 15:49).[27]

5 New Testament Precedents II: the Cross Defeats Death: *Exc.* 61

In part 3 of the *Excerpts* (43.2–65) #61 interprets the gospel accounts of the death of Christ. As noted above, this section parallels part of Irenaeus's report on followers of the Valentinian Ptolemy (*Haer.* 1.4.5–1.7.5). One variation from Irenaeus' account is that this version cites more biblical texts. A difference of this section from the other three parts of the *Excerpts* is that it introduces the category of ψυχικοί and a *psychic Christ*, who is the one who suffers on the

27 Thomassen, *Spiritual Seed*, 137, comments on this section of the *Excerpts*: "Baptism is the fundamental locus of rebirth. The association of the Saviour's conquests of the astral powers with rebirth, therefore, forges a strong link between the historical event of the descent of the Saviour and the ritual acts of baptism.... If baptism is the place where the believer is reborn as a child of the Man, it is also the place where the destruction of the astral powers takes place."

cross.[28] The interpretation of the cross in #61 follows discussions of the fall and restoration of *Sophia*, the creation of this world, the origin of three types of human beings, and the victorious appearance on earth of the "great champion, Jesus Christ" who saves both ψυχικοί and πνευματικοί by assuming them.

> 61.3: But by the flowing out from his side (John 19:34) [Scripture] indicates that the substances having become free from passion have been saved by the flowing out of the passions from those who shared in them. 4 And when he[29] says The Son of Man must be rejected and insulted and crucified (Mark 8:31), he seems to be speaking of someone else, that is, of him who has passion.
>
> 5 And he says, On the third of the day I will go before you into Galilee (Matt 26:32). 6 And he died at the departure of the Spirit which had descended upon him in the Jordan (Luke 3:22), not that it became separate but was withdrawn in order that death might also operate on him, since how did the body die when life was present in him? For in that way death would have prevailed over the Saviour himself, which is absurd. But death was out-generalled by guile. 7 For when the body died and death seized it, the Saviour sent forth the ray of power which had come upon him and destroyed death and raised up the mortal body which had put off passion. 8 In this way, therefore, the psychic elements are raised and are saved, but the spiritual natures (τὰ πνευματικὰ) which believe receive a salvation superior to theirs (ὑπὲρ ἐκεῖνα), having received their souls as wedding garments (Matt 22:12).

This passage deserves more attention than I can give it here.[30] I want only to note that the text considers two consequences of the cross, both of which we have seen in texts from *Excerpts* Part 4. The first is the removal of the

28 Thomassen, *Spiritual Seed*, 68, thinks that this third section of the *Excerpts* and the parallel account in Irenaeus have "inherited the soteriological model of mutual participation between the Saviour and the ones he comes to save. However, by denying the association of the Saviour with matter, as well as his passion, and by transferring these notions instead to the psychic Christ, the theoretical justification for the Saviour's own descent into the world is lost from sight.... These inconsistencies can be explained as a result of the complications that arise from the inclusion of the category of the psychics in a previously established model of salvation by mutual participation."

29 Apparently, the reference is to Jesus, who is named in 59.2 as putting on "Christ" who was foretold by the prophets, and identified in 61.6 with the Saviour.

30 See discussion in Orbe, "La Muerte de Jesús." One contested point in the interpretation of *Exc.* 61–65 that I cannot take up here concerns the last sentence I have quoted (61.8). At issue is whether the eschatological picture presented in *Exc.* 61–65 envisions the final

passions – an effect also mentioned in *Exc.* 76.[31] *Exc.* 61 grounds this teaching exegetically, understanding the flow of blood and water from the Saviour's pierced side in John 19:34 to indicate salvation through the expulsion of the passions.

The second is that the cross defeats death, a view we have seen in *Exc.* 80. According to *Exc.* 61.8 death was "out-generalled by guile." This recalls two passages in 1 Corinthians. In 1 Cor 2:6–8 (cited above) Paul presents the cross as a strategy that fooled the "rulers of this age." The other is 1 Cor 15:24–26, where death appears as the "last enemy" – although in contrast to *Exc.* 61 and 80 here the victory is located not in the event of the cross but in the victorious second coming of Christ.

A closer precedent to *Exc.* 61 is a passage I cited above, Heb 2:14–15, which links the defeat of death to Christ's crucifixion:

> Since, therefore, the children share flesh and blood, he himself likewise shared the same things, so that through death he might destroy the one who has the power of death, that is, the devil, and free those who all their lives were held in slavery by the fear of death.

6 New Testament Precedents III: Jesus as Pioneer of Heavenly Ascent

Hebrews also provides the closest biblical parallel to another interpretation of the Saviour's death which is found in *Excerpts*, parts 1 and 2. In *Exc.* 1 and 42, the cross is presented as the pathway for moving from limited earthly existence to the superior heavenly regions.

> *Exc.* 1.1: "Father," he says, "I deposit into thy hands my spirit" (Luke 23:46; cf. John 19:30). Wisdom, he says, put forth a receptacle of flesh (σαρκίον) for the Logos, the spiritual seed; clad in it the Saviour descended. 2

equality of ψυχικοί with the πνευματικοί or whether the salvation of the πνευματικοί is in fact "superior", as *Exc.* 61.8 says.

31 See also *Exc.* 67.4, though without direct reference to the Saviour's passion: "On [*Sophia's*] account the Saviour came down to drag us out from passion and to adopt us to himself." Casting out of the passions also figures in part 2 of the *Excerpts* (41.3–4), in an account of the pre-cosmic enlightenment of the "superior seed": "Therefore the Saviour says, *Let your light shine* (Matt 5:16), referring to the light which appeared and gave form, of which the Apostle says *which lighteth every man that cometh into the world* (John 1:9), that is, every man of the superior seed. For when man was enlightened, then he came into the world, that is he ordered himself and put off the passions which were darkening him and were mingled with him."

978-90-04-41481-5

> Wherefore, at the Passion it is Wisdom (σοφία) which he deposits with the Father, in order that he may receive her from the Father and not be held back here by those who have the power of to deprive him. Thus, by the word already spoken of, he deposits the whole spiritual seed, that is, the elect.

This passage – which I discussed in Part II above, as an example of the idea of mutual participation – interprets the last words of Jesus according to Luke 23:46, "Into thy hands I commend my Spirit," to mean that Jesus on the cross entrusts his own spirit – identified with *Sophia* and also the spiritual seed – to the Father. In an article on the death of Christ in the Valentinian economy,[32] Antonio Orbe explicates this passage as referring to two effects of the cross: 1) First, at the death of the Saviour the spiritual seed is saved from captivity to the world ruler; 2) Second, the text promises that at a later point the Saviour will receive the spiritual church back from the Father in order to enter with it into the *pleroma*, where his marriage with Sophia will be consummated.

Thomassen comments on this text:

> On the cross, the Saviour gave up his spirit, committing it to the Father. That is to say, he left behind Sophia – metonymically identified here with her spiritual seed – while he himself returned to the Pleroma. In consequence, the spiritual seed remains (in the form of the church) for a while on earth, protected by the Father from the powers of the cosmos.[33]

Exc. 42.1–43.1, which concludes section 2 of the *Excerpts*, also connects the cross with the heavenly ascent of the Saviour and of the elect seed:

> 42.1 The Cross is a sign of the Limit (τοῦ ὅρου) in the Pleroma, for it divides the unfaithful from the faithful as that divides the world from the Pleroma. 2 Therefore Jesus by that sign carries the Seed on his shoulders and leads them into the Pleroma. For Jesus is called the shoulders of the seed and Christ is the head. 3 Wherefore it is said, He who takes not up his cross and follows me is not my brother[34] (Luke 14:27). Therefore he took the body of Jesus, which is of the same substance as the Church. 43.1: So

32 Orbe, "La Muerte de Jesús," 472.

33 *Spiritual Seed*, 30–31. Thomassen points to a similar teaching in *Exc.* 26.1–3 (quoted in Part II above). For the idea of ascent (though not explicitly connected with the cross), see also *Exc.* 63.1–65, which describes the Saviour's leading the "spiritual ones" into the heavenly "rest," and 61.5, where the psychic Christ leads the "soul" to its reward.

34 Note the variant "brother" for the more widely attested "disciple."

> they say that those on the right knew the names of Jesus and Christ even before the Advent, but they did not know the power of the sign.

As we saw in Part II above, this passage, like *Exc.* 1, plays on the Pauline image of the church as the *body of Christ*. Here the image is expanded with motifs from the parable of the lost sheep in Luke 15:3–7 (where a shepherd places his lost sheep on his shoulders to bring it home) and John 10:7–18, where Jesus identifies himself as the "door of the sheep" and the "good shepherd."[35] *Exc.* 42 also gives a symbolic interpretation of the two arms of the cross. While the horizontal beam symbolizes the limit or boundary that divides this world from the divine *pleroma*,[36] the vertical beam indicates that the cross is the pathway by which Jesus, the divine Saviour, carries the spiritual seed to the *pleroma*.

The association of the cross with ascent through the heavens has precedents in several passages in the Letter to the Hebrews. Hebrews interprets the crucifixion of Christ from at least three different perspectives. First, it provides the most extended presentation in the New Testament of the cross of Christ as a sacrifice for the atonement of sins, comparing Jesus' death to the sacrifice on the Day of Atonement in Lev 16:29–34, when the high priest enters the holy of holies of the tent in the wilderness: *But as it is, he has appeared once for all at the end of the age to remove sin by the sacrifice of himself* (Heb 9:26). Secondly, Hebrews compares the death of Christ with the covenant-inaugurating sacrifice described in Exod 24.[37]

Third, the author presents the cross as the point of departure for heavenly ascent – a journey on which believers are to follow Christ. This idea is introduced in Heb 4:14, which describes Jesus as *great high priest who has passed through the heavens* and prepares for the extended interpretation of his death in Heb 9–10. The theme continues in Heb 6:20, where Jesus is called *forerunner*

35 Allusions to John 10 appear at several points in the *Excerpts*, including the citation from John 10:7 ("I am the door") in *Exc.* 26.2, and allusions to "the thieves" of John 10:7 and their hostile "seizing" in John 10:12 in *Exc.* 72–73. Both these passages are quoted and discussed above.

36 This interpretation of the cross as limit is also found in *Exc.* 22.3–4: "*If the dead rise not, why, then, are we baptized* (1 Cor 15:29)? Therefore we are raised up *equal to angels* (Luke 20:36) and restored to unity with the males, member for member. Now they say 'those who are baptized for us, the dead' are the angels who are baptized for us, in order that when we, too, have the Name, we may not be hindered and kept back by the Limit and the Cross from entering the Pleroma." The term "limit" (ὅρος) also appears in *Exc.* 35.1 and 64; cf. Iren. *Haer.* 1.5.1.

37 The covenant theme is introduced in Hebrews 8:1–13 and continues through 10:17. See discussion in Attridge, *Hebrews*, 225–29.

on our behalf. Heb 9 interprets the description of the ritual of Lev 16:29–34[38] as a prototype of Christ's entry into God's presence in the heavens:

> 11 But when Christ came as a high priest of the good things that have come, then through the greater and perfect tent (not made with hands, that is, not of this creation), 12 he entered once for all into the Holy Place, not with the blood of goats and calves, but with his own blood, thus obtaining eternal redemption.... 24 For Christ did not enter a sanctuary made by human hands, a mere copy of the true one, but he entered into heaven itself, now to appear in the presence of God on our behalf.

Heb 10 goes on to emphasize that it is the offering of Christ's body [on the cross] that made possible his ascent to sit at the right hand of God in the heavenly temple:

> 5 Consequently, when Christ came into the world, he said, Sacrifices and offerings you have not desired, but a body you have prepared for me[39] 6 in burnt offerings and sin offerings you have taken no pleasure. 7 Then I said, "See, God, I have come to do your will, O God, in the scroll of the book it is written of me" (Ps 40:6–8).... 10 And it is by God's will that we have been sanctified through the offering of the body of Jesus Christ once for all.... 12 But when Christ had offered for all time a single sacrifice for sins, he sat down at the right hand of God (Ps 110:1a), 13 and since then has been waiting until his enemies would be made a footstool for his feet (Ps 110:1b).

In Heb 10:19–22 and 12:1–2 the author then draws the soteriological conclusion: just as Christ by his death entered the heavenly sanctuary, so believers are to follow the way the cross has opened up for them:

> 10:19–22: 19 Therefore, my friends, since we have confidence to enter the sanctuary by the blood of Jesus, 20 by the new and living way that he opened for us through the curtain (that is, through his flesh), 21 and since we have a great priest over the house of God, 22 let us approach with a

38 Heb 8–10 also draws on the description of the tent in the wilderness in Exod 25–26, presenting it as a "shadow" of the "true tent" in the heavens, into which Christ has entered (8:2–5).

39 LXX. The Masoretic text reads: "but you have given me an open ear."

> true heart in full assurance of faith, with our hearts sprinkled clean from an evil conscience and our bodies washed with pure water.
>
> 12:1–2: Let us run with perseverance the race that is set before us, looking to Jesus the pioneer and perfecter (τὸν ἀρχηγὸν καὶ τελευτήν) of our faith, who for the sake of the joy that was set before him endured the cross, disregarding its shame, and has taken his seat at the right hand of the throne of God (Ps 110:1).

6.1 *Excursus: Interpretation of Psalm 110:1*

One conclusion of this study is that the Letter to the Hebrews has had significant influence on the soteriology of the Valentinian authors whose teaching is included in the *Excerpts from Theodotus.* Allusions in the *Excerpts* to Ps 110:1 (LXX 109:1; *The Lord says to my lord, "Sit at my right hand until I make your enemies your footstool"*) may be a further indication of this. Two of the passages just quoted (Heb 10:10–13 and 12:2) apply this verse to the enthronement of Christ, viewed as a consequence of his suffering on the cross. While this verse is referenced in several New Testament books,[40] it is especially emphasized in Hebrews, beginning in the very first chapter:

> When [God's Son] had made purification for sins, he sat down at the right hand of the Majesty on high, having become as much superior to angels as the name he has inherited is more excellent than theirs (Heb 1:3–4).

The verse is then quoted in Heb 1:13 and alluded to in 8:1 (here also related to the cross), and in 10:12 and 12:2.

There are two references to Ps 110:1 in the *Excerpts*, the first in part 2 #38, where Jesus "sits down" with the demiurge "that the spirits[41] might remain and not rise before him, and that he might subdue Space [τόπος, i.e. the demiurge] and provide the seed with a passage into the Pleroma." This follows directly on an allusion to Heb 9:1–7 (the entry of the high priest into the holy of holies, beyond the "veil"). In *Excerpts* part 3 #62 the Psalms verse is then referred to the psychic Christ:

> Now the psychic Christ sits on the right hand of the Creator, as David says, "Sit thou on my right hand" and so on. And he sits there until the end "that they may see him whom they pierced" (John 19:37).... For the

40 Matt 22:44, Mark 16:19, Acts 2:34, Rom 8:34, 1 Cor 15:25, Col 3:1, Eph 1:20.

41 Following Sagnard's emendation.

978-90-04-44481-5

> actual soul of Christ deposited itself in the Father's hands, while the body was suffering.

Here, as in Hebrews, Psalm 110:1 is associated with the cross, in this case through a reference to John 19:36–37.

7 Conclusion

This article has surveyed many primary texts in order to demonstrate a simple point: that the soteriology expressed in all four parts of the *Excerpts* can be understood as an expansion of ideas found in the Pauline letters. The idea of mutual participation of believers with the Saviour has significant precedents in the New Testament, most especially in the image of the church as the "body of Christ" first expressed in 1 Corinthians and Romans and then expanded in Colossians and Ephesians. The Letter to the Hebrews also stresses the extent to which the Saviour shared in human nature, and it describes Christians as "brothers of Christ" and "participants" in him.

Valentinian authors take such language seriously and expand upon it. If Christians were *chosen before the foundation of the world* as Eph 1:4 claims,[42] then this close, familial relation with Christ must go back to pre-cosmic origins – a view expressed in accounts of the origin and eschatological fate of the "spiritual seed."

Reflections on the cross in the *Excerpts* can also be understood as expansions of passages in the Pauline letters. The centrality of the cross for Christian salvation is a pervasive theme in the Pauline letters, which describe the effects of Christ's death is several different ways. Passages such as Rom 3:21–26 and Heb 9–10 interpret the cross as a sacrifice that reconciles humans to God by doing away with human sin. Heb 2:14–15 describes the cross as a victory over death – a view echoed in *Excerpts* 61 and 80.2. In 1 Cor 2:6–8 the cross is the point of conflict between the Saviour and superhuman powers. This understanding of the death of Christ as victory over the powers of evil is treated more fully in Colossians and further developed in part 4 of the *Excerpts*, where the conflict with invisible powers is a central concern. This last section of the *Excerpts* also builds on Romans and Colossians when it presents baptism as the place where the believer appropriates the soteriological effects of the Saviour's death.

42 Note the allusion to this verse in *Exc.* 41.2. For other Valentinian interpretations of this verse, including *Tri. Trac.* 57:33–35 and 58:29–33, see Kovacs, "Language of Grace," 72–74.

The final interpretation of the cross considered in this article appears in the very first paragraph of the *Excerpts* and is then presented more clearly in *Exc.* 42, where the cross is viewed as a pathway for ascent through the heavens, for both the Saviour and the spiritual seed, whom he bears up on his shoulders. This view has significant precedents in the Letter to the Hebrews, where Christ is depicted as the *high priest who has passed through the heavens* and *forerunner on our behalf*, whose death made possible his own entry into the heavenly holy of holies and that of his Christian "brothers." It is not hard to imagine how reflection on texts from Hebrews inspired a conviction that the cross is the point of departure for the ascent of the Valentinian elect, who make up the body of Christ, in their return to the divine realm of the *pleroma*.

Einar Thomassen has provided a plausible explanation of the diversity in soteriology evident in various Valentinian sources, by tracing out a logical development from a coherent view of mutual participation to a more complex and less consistent view.[43] Another part of the picture, I hope to have shown, is that Valentinian authors revere the letters of Paul and are serious interpreters of the various explications these offer of the good news of salvation.

Bibliography

Editions and Translations of the Excerpts of Theodotus

Casey, Robert. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. London: Christophers 1935.

Sagnard, François. *Extraits de Théodote*. SC 23. Paris: Les Éditions du Cerf 1970.

Studies

Attridge, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress 1989.

Dibelius, Otto. "Studien zur Geschichte der Valentinianer." *ZNW* 9 (1908) 230–247, 329–340.

Dunderberg, Ismo. "Myth and the Therapy of Emotions." In I. Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus* (New York: Columbia University Press 2008), 95–118.

43 See, e.g., *Spiritual Seed*, 75: "[T]he doctrine of Iren. *Haer.* 1 7:2 represents the endpoint of a trajectory starting with the soteriology of mutual participation and the notion of the redeemed redeemer found in Theodotus and *Tri. Trac*. The paradoxes of this soteriology are engaged by Iren. *Haer.* 1 6:1 and *Exc.* 58–62, which distinguish between the redeeming spiritual Saviour and a redeemed psychic Christ, and deny the passion of the Saviour.... Finally, in Iren. *Haer.* 1 7:2, these remnants of the soteriology of mutual participation have definitively disappeared."

Gamble, Harry. *Books and Readers in Early Christianity*. New Haven: Yale University Press 1995.

Heinrici, Georg. *Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift*. Berlin: Wiegandt und Grieben 1871.

Kovacs, Judith L. "Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the *Excerpts from Theodotus*." *Studia Patristica* 43 (2006) 187–200.

Kovacs, Judith L. "The Language of Grace: Valentinian Reflection on New Testament Imagery." In Z. Bennett and D. Gowler (eds.), *Radical Christian Voices and Practice: Essays in Honour of Christopher Rowland* (Oxford: Oxford University Press 2011), 69–85.

Kovacs, Judith L. "'In order that we might follow him in all things': Interpretation of Gospel Texts in *Excerpts from Theodotus* 66–86." *Studia Patristica* 79 (2017) 7–28.

Orbe, Antonio. "La Muerte de Jesús en la economía valentiniana." *Gregorianum* 40 (1959) 467–499, 636–670.

Rowland, Christopher. "Things Into Which Angels Long to Look: Approaching Mysticism from the Perspective of the New Testament and the Jewish Apocalypses." In C. Rowland and C. Morray-Jones (eds.), *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament* (CRI 12; Leiden: Brill 2009), 3–215.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* NHMS 60. Leiden: Brill 2006.

Trobisch, David. *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*. Minneapolis: Fortress 1994.

978-90-04-41481-5

Index of Authors

Aland, Barbara 9, 199, 272, 346
Alexander, Philip S. 180, 418
Alföldy, Géza 70
Alt, Karin 272, 283
Anderson, Paul 414–415
Armstrong, A. H. 304
Assmann, Aleida 339–340, 343, 345–347, 358
Assmann, Jan 339–340, 343, 345–347, 358
Attridge, Harold W. 10, 118, 209–210, 216, 221–222, 265–266, 353, 414–415, 417, 423, 425–426, 457, 472
Aune, David 219
Auvinen, Risto 451
Ayres, Lewis 55

Bagnall, Roger S. 371, 373–374
Baltes, Matthias 274, 276–277, 281, 284, 298
Bardenhewer, Otto 171
Barth, Carola 9
Baum, Armin D. 414
Baumstark, Anton 174, 176
Baur, Ferdinand Christian 2, 88, 106
Beard, Mary 149
Bechtle, Gerald 326
Beierwaltes, Werner 282–284, 287, 360
Bell, Alan 41
Bennema, Cornelis 415
Benz, Lore 342
Berger, Klaus 357, 363, 415–416, 439
Bergermann, Marc 32
Bermejo, Fernando 5
Berno, Francesco 5
Bethge, Hans-Gebhard 252, 254–255, 260–262
Bianchi, Ugo 130
Bietenhard, Hans 180, 184
Bingham, Jeffrey 44
Biraud, Michèle 240
Blank, Josef 417
Bobzien, Susanne 206, 223–225, 230–232
Bodel, John 153
Bogaert, Pierre-Maurice 182
Borchert, Gerald L. 240, 242
Borg, Barbara 145, 149, 156
Boring, M. Eugene 415–416
Bousset, Wilhelm 3, 354–355
Boyarin, Daniel 353
Brakke, David 6, 91, 371–373, 381, 435
Brankaer, Johanna 252, 254–255, 260–262
Brant, Jo-Ann A. 415
Broek, Roelof van den 227, 381
Brox, Norbert 31, 38, 93, 96–98, 102, 104, 341, 344, 351
Buch-Hansen, Gitte 415
Buckley, Jorunn J. 242, 247
Buell, Denise Kimber 199, 217, 441
Bühner, Jan-Adolf 363
Bultmann, Rudolf 337, 345, 419, 421
Burgmann, Hans 418
Burkitt, Francis Crawford 40
Burridge, Richard 415
Bussières, Marie-Pierre 243, 380

Caird, George B. 351
Campenhausen, Hans von 379
Carson, D. A. 421
Casadio, Giovanni 139
Casey, Robert Pierce 61–62, 64, 122–123, 450, 459, 461–462
Cerutti, Maria Vittoria 130
Chantraine, Pierre 339
Charron, Régine 240
Cheikho, Louis 173
Chiapparini, Giuliano 5, 7, 9, 18, 29–30, 39, 46–48, 50, 52, 58–61, 63, 65–71, 80, 122, 130, 138–139
Chibici-Revneanu, Nicole 416
Clark, Elizabeth 226
Clark, Mary T. 314, 323
Coarelli, Filippo 156, 158, 163, 166
Cohn, Leopold 42
Collatz, Christian-Friedrich 32
Collins, Adela Yarbro 407, 415
Coloe, Mary 415
Colpe, Carsten 356, 415–416
Copenhavener, Brian 416
Cornarius, Janus 122
Corrigan, Kevin 309, 319, 326
Cotelier, Jean-Baptiste 122

978-90-04-44481-5

Culpepper, R. Alan 414
Cunningham, James S. A. 32

Dawson, David 227
De Franceschini, Maria 158, 162
DeConick, April D. 182, 247
Delbrück, Adelbert 42
Desjardins, Michel R. 5, 232, 435
Deutsch, Nathaniel 181
Diamanti, F. 164
Dibelius, Otto 51, 58, 61–65, 122–124, 130, 459
Dihle, Albrecht 223
Dillon, John J. 262, 326, 383, 394, 405
Dinsen, Frauke 47–48
Dodd, C. H. 406–407, 415
Dodds, Eric R. 326
Donaldson, James 213
Dörrie, Heinrich 274, 277, 281, 284, 298
Doutreleau, Louis 29, 31–32, 40–42, 44–45, 49, 52, 60, 77, 93, 95, 97, 100–102, 104, 129, 132, 262
Droge, A. J. 373
Dubois, Jean-Daniel 8, 10, 193–194, 426
Duerr, Lorenz 351–352
Duke, Paul 415
Dummer, Jürgen 122
Dunderberg, Ismo 5, 10, 76, 103, 113, 122, 186, 193–194, 197–198, 201, 205, 213–214, 221, 337–339, 345, 359, 361, 381, 389, 434, 436–438, 440, 442–443, 448, 452, 464–465
Dunn, Geoffrey D. 264

Ebner, Martin 336, 341
Edwards, Mark J. 6, 91, 93–94, 96
Egidi, Roberto 162–163
Ehrman, Bart D. 376, 404, 414
Eichele, Hermann 57
Eltester, Walther 33, 35–37, 43
Emilsson, Eyjólfur 309
Emonds, Hilarius 71
Engberg-Pedersen, Troels 417, 450
Erasmus of Rotterdam, Desiderius 2
Evans, Craig A. 423

Fagan, Garrett 159
Faye, Eugène de 2
Fenwick, Katherine 42
Fenwick, Thomas FitzRoy 41
Ferguson, Everett 234, 379
Ferguson, Thomas C. K. 58
Ficker, Gerhard 33–34, 36, 39, 41, 43–44
Fischer, Karl M. 337
Fishbane, Michael 339, 344, 347–348, 350–352, 354–356, 359
Fliedner, Friedrich 178–179
Foerster, Werner 3, 93–94, 122–124, 177
Förster, Niclas 5, 7, 75, 100, 171, 174, 182
Fortna, Robert 421
Fortunati, Lorenzo 144, 146–148, 150–151, 159–160
Frede, Michael 223
Fredouille, Jean-Claude 48
Frend, W. H. C. 269
Frey, Jörg 353, 416
Fritzen, Wolfgang 359
Funk, Wolf-Peter 374, 376

Gaffron, Hans-Georg 242, 247
Gaiser, Konrad 72–73
Gamble, Harry Y. 371, 377–378, 457
García Bazán, Francisco 122
Garrucci, Raffaele 147
Geller, Florentina Badalanova 72
Gill, Christopher 225, 230–231
Ginzberg, Louis 182
Glad, Clarence 417
Good, Deirdre J. 122–123, 242
Gourgues, Michel 418
Grabe, Johann-Ernst 2, 122
Graf, Georg 173–174
Grafton, Anthony 227, 371
Grant, Robert M. 233, 247, 401
Greer, Rowan A. 400–401
Gregori, G. L. 152, 157
Gressmann, Hugo 352
Griesbach, Jochen 162
Grobel, Kendrick 404
Guillaumin, Marie Louise 42

Haase, Felix 185
Hadot, Pierre 241, 307, 323, 333
Hägg, Thomas 415
Halfwassen, Jens 272, 278, 281, 283
Hanson, R. P. C. 402–403, 405, 407

Harnack, Adolf von 2, 33, 38, 61, 122, 173, 296–297
Harvey, William Wigan 34–36, 38, 42, 52, 173
Hauck, Friedrich 406
Haxby, Mikael 253–254, 258–260, 262
Head, Peter M. 385
Heimola, Minna 435
Heinrici, Georg 9, 61, 458–459
Hemmerdinger, Bertrand 37, 39, 41–42, 45–46
Henry, Paul 307
Heydt, Karl von der 42
Hilgenfeld, Adolf 2, 94–95, 185
Hilhorst, Anthony 269
Hill, Charles E. 172, 378, 380, 384, 414
Himmelfarb, Martha 205
Holl, Karl 32, 38–39, 45–46, 51, 60–61, 122, 130
Holl, Karl, Jr. 35–36
Holzhausen, Jens 50, 53, 67, 100–101, 299
Houston, George W. 371
Huber, Wolfgang 29, 37
Hübner, Reinhard 92
Hunt, Stephen 415
Hyldahl, Jesper 269

Inwood, Brad 215
Isenberg, Wesley W. 242

Jaubert, Anna 240
Jensen, Robin 371
Jeremias, Joachim 406–407
Johnson, William A. 374–377
Jordan, Hermann 33, 40, 52–53
Jorgensen, David W. 10, 49, 58, 400, 405, 408, 411
Jülicher, Adolf 46, 406–407

Kaestli, Jean-Daniel 183, 194, 414
Kahn, Charles H. 223
Kaler, Michael 243, 380, 438, 440
Kalvesmaki, Joel 26, 59, 103, 139, 395
Kasser, Rodolphe 252
Keck, Leander E. 420
Keefer, Kyle 414
Keener, Craig 418
Kelley, Nicole 254
Kenney, John P. 306
Kermani, Navid 364
Kermode, Frank 402
King, Karen L. 8, 91, 252–254, 256, 269
Kinzig, Wolfram 377
Klauck, Hans-Josef 340
Klebba, Ernst 93
Kocar, Alexander 8, 10, 205–206, 208–209, 213, 220, 229
Koester, Craig 415
Konkel, Michael 65
Koschorke, Klaus 183, 269
Köstenberger, Andreas J. 421
Köstermann, Erich 33–37, 41–44, 50, 59, 67
Kovacs, Judith L. 10, 208, 216–217, 435–436, 441, 457–458, 462, 475
Kraft, Benedikt 44
Kraft, Heinrich 103
Krämer, Hans Joachim 74, 276–277
Kruger, Michael J. 377
Kruse, Heinz 182
Kühschelm, Roman 353, 421

Lampe, Peter 7, 144, 156, 269, 371–374
Lanciani, Rodolfo 164
Langerbeck, Hermann 199
Larsen, Kasper Bro 415
Latte, Kurt 124
Lauro, Elizabeth 446
Layton, Bentley 6, 89–92, 100, 104, 106, 122, 415
Le Boulluec, Alain 227
Le Clerc, Jean 122
LeDéaut, Roger 354
Leisegang, Hans 3, 94, 122, 124
Lenain, Philippe 42
Leppin, Hartmut 342
Leroy, Herbert 415
Levison, John R. 184
Levy, Hans 33
Lewis, Nicola Denzey 149
Lietzmann, Hans 35–36
Lieu, Judith L. 377
Lindemann, Andreas 434
Lipsius, Richard A. 2, 104
Löfstedt, Einar 40
Logan, Alastair H. B. 91, 109, 112, 139
Löhr, Winrich A. 8, 30, 99, 199, 226

Long, A. A. 231
Loofs, Friedrich 33, 40, 42–43
Lüdemann, Gerd 68, 70, 376
Lundhaug, Hugo 414, 417
Lundström, Sven 37, 40–41, 45–47
Luttikhuizen, Gerard P. 183
Luz, Ulrich 405, 409
Lyotard, Jean-François 346, 359

Mabillon, Jean 40
MacIntyre, Alasdair 226
MacMullen, Ramsay 269
MacRae, George W. 109, 111, 363
Magne, Jean 183
Magness, J. Lee 256
Maier, Johann 180
Majercik, Ruth 315
Mancinelli, M. C. 157–158
Mansfeld, Jaap 30
Marjanen, Antti 7, 105, 109–110, 254
Markschies, Christoph 1–2, 5–6, 29–30, 32–33, 50, 53–54, 65, 67–74, 94, 101–102, 173, 178, 205, 296, 299, 337, 339, 355, 371, 441, 443
Marshall, I. Howard 342
Marti, Heinrich 40
Martin, Dale 212
Marucchi, Oracio 148
Marzano, Annalisa 156
Massuet, René 2, 34–35, 40, 42
Matter, Jacques 2, 122
Matthews, Shelly 257
Mazur, Zeke 330
Mazzotta, Bartolomeo 158
McCue, James F. 210–213, 452
McGuire, Anne 6
Meeks, Wayne A. 400, 402, 416
Meerman, Gerard 41–42
Meiser, Martin 184, 345
Melville, Herman 346
Ménard, Jacques É. 375, 387–388
Mendelssohn, Franz 42
Menken, Maarten J. J. 423–424
Mercier, Charles 42
Merk, Otto 184
Meyer, Marvin 396
Michl, Johann 184
Migne, Jacques-Paul 2
Milton, John 402
Mitchell, Margaret M. 371
Moloney, Francis J. 420
Mommsen, Theodor 42
Montella, Francesca 144, 151, 153
Montserrat Torrents, José 123–124
Moretti, Luigi 151
Morray-Jones, Christopher P. A. 180
Mosheim, Johann Lorenz von 2
Mühlenberg, Ekkehard 199
Müller, Karl 3
Munier, Charles 248

Naccarato, Maria 158
Nagel, Peter 183
Nagel, Titus 379–380, 383, 386
Narbonne, Jean-Marc 306
Nautin, Pierre 122
Neander, August 2
Neuwirth, Angelika 364
Newbold, William Romain 122
Nickodemus, Benjamin 205
Nippel, Wilfried 57
Norden, Eduard 33
North, John 149

O'Day, Gail 415
Ohme, Heinz 58, 78
O'Meara, Dominic 198
Opitz, Hans-Georg 35–36
Oppenheim, Hugo 42
Orbe, Antonio 4, 122, 130, 139, 469, 471
Os, Bas van 239–240, 247
Osborn, Eric 400

Pagels, Elaine H. 9, 118, 199, 205–206, 208–211, 213, 215, 221–222, 247, 265–266, 269, 401, 404, 414, 426, 434, 452
Painchaud, Louis 8, 27, 209, 239–240, 243, 246, 265–266, 327, 374, 376, 382
Paris, Rita 158
Parsenios, George 415
Pasquier, Anne 139
Pastorelli, David 418
Pearson, Birger A. 90, 177, 183, 444
Pearson, John 122
Peel, Malcolm 388

Perkins, Pheme 10, 58, 77, 371, 393, 404, 414–415, 457
Perrin, Nicholas 436, 438, 440–441
Pervo, Richard I. 437
Petavius, Dionysius 122
Petersen, Silke 351
Pétrement, Simone 109
Phillipps, Thomas 41–43
Pietsch, Christian 274, 276–277, 281
Pini, Giovanni 32, 60, 122
Plisch, Uwe-Karsten 90
Poirier, Paul-Hubert 112
Popkes, Enno Edzard 419
Pourkier, Aline 38
Preuschen, Erwin 122
Price, S. R. F. 149
Puech, Henri-Charles 306

Quilici, Lorenzo 165
Quispel, Gilles 4, 123, 296–297

Radice, Betty 157, 166
Räisänen, Heikki 377
Rasimus, Tuomas 91, 109, 296, 331–333, 336–337, 349, 355–356, 360, 362, 381, 384, 425
Rea, Rosella 160, 162, 166
Rebenich, Stefan 33
Reinhardt, Karl 340
Reitzenstein, Richard 3
Ridderbos, Hermann N. 421
Riley, Mark Timothy 130
Roberts, Alexander 213
Robinson, James M. 91
Rose, Valentin 42–43
Rousseau, Adelin 29, 31–32, 40–42, 44–45, 49, 52, 60, 77, 93, 95, 97, 100–102, 104, 129, 132, 241, 262
Rowland, Christopher 467
Rudolph, Kurt 181, 183

Sagnard, François-M.-M. 3, 6, 29, 31, 36–38, 40, 44–45, 48–49, 52, 54–58, 61, 63–65, 68–70, 73, 79, 123, 181, 220, 336, 374, 458–459, 461, 466, 474
Salles, Ricardo 225, 231
Sanday, William 40
Sanders, J. N. 428
Schelfer, Lochlan 418
Schenke, Hans-Martin 89–91, 100, 103, 239, 242, 245, 247–248, 374, 381
Schenkl, Heinrich 41
Scherbenske, Eric W. 376–377
Schmid, Herbert 6, 88, 104, 296
Schnackenburg, Rudolf 354, 420
Schniewind, Alexandrine 198
Schoedel, William R. 49, 58, 252, 262
Scholten, Clemens 90, 99, 139
Schottroff, Luise 199
Schroeder, F. M. 309
Schuchard, Bruce G. 424
Schultz, D. R. 401
Schwartz, Seth 372
Scott, Alan B. 90
Sedley, D. N. 231
Segelberg, Eric 242
Sevrin, Jean-Marie 239, 242, 247
Sfameni Gasparro, Giulia 130
Sharples, R. W. 224, 230
Shaw, Brent 227
Siegert, Folker 337, 344, 414
Siemens, Werner 42
Simonetti, Manlio 122, 124, 371
Smith, Geoffrey S. 24, 65, 67, 205
Smith, Jonathan Z. 242
Snyder, H. Gregory 7, 143, 148
Söhngen, Gottlieb 351
Sorabji, Richard 217
Souter, Alexander 40
Stählin, Gustav 340–341, 343, 345
Stählin, Otto 61, 452
Stark, Rodney 371
Stead, G. Christopher 22, 48
Steenberg, Irenaeus M. C. 403, 406
Stendahl, Krister 235
Stevenson, Henry 152, 160
Stieren, Adolph 34, 52
Stockhausen, Annette von 29
Stout, Jeffrey 226
Strecker, Georg 41
Strutwolf, Holger 30, 68–69
Studemund, Wilhelm 42

Taormina, Daniele 202
Tardieu, Michel 123, 139, 304, 333
Thatcher, Tom 415

Theobald, Michael 353
Thomassen, Einar 1, 5–6, 8, 17–18, 21–23, 25–27, 29–30, 50, 54, 59, 61, 64, 67–69, 71, 73, 75, 77–78, 80, 92–93, 100, 104–105, 109, 113, 116, 118–119, 122–124, 126, 128–129, 133–134, 137–139, 193–199, 205–206, 209, 217, 219–221, 230, 234, 240, 242, 246–248, 254–255, 262, 265–266, 268, 273, 282, 293–297, 299, 307, 313, 322–324, 327, 330–331, 336–337, 349, 360, 374, 376, 379–380, 382, 385, 395, 400, 403, 426, 428, 452, 457–460, 463, 468–469, 471, 476
Thyen, Hartwig 414
Tite, Philip L. 5, 232, 435
Todd, Billy R. 44
Tolkien, J. R. R. 346, 359
Tolmie, D. Francois 415
Tornau, Christian 278, 282, 286, 293
Treu, Kurt 37
Trigg, Joseph W. 441
Trobisch, David 457
Trumbower, Jeffrey 206
Turner, John D. 9, 90–91, 111–112, 114–115, 304, 312, 326, 333, 414
Turner, Martha L. 240, 374, 393
Turner, Victor 248

Übel, Fritz 39
Unger, Dominic J. 123, 125, 127–128, 132, 135, 137–138, 262, 383, 394, 403, 405–406
Unnik, Willem C. van 183

Van den Hoek, Annewies 57, 64, 201, 227
Van Gennep, Arnold 248
Vasiliev, Alexandre 173–174
Veilleux, Armand 262
Visser, Anne Jippe 122–123
Vinzent, Markus 33, 37, 371
Volz, Paul 184
Vom Rath, Adolf 42

Wahlde, Urban C. von 414, 421
Wanke, Daniel 39, 67–68, 70
Wasserman, Emma 228
Watson, Francis 377–378, 381, 385
Weder, Hans 337
Weidemann, Hans-Ulrich 357
Weiss, Hans-Friedrich 104, 436, 440
Wendland, Paul 194
Werlitz, Marie-Luise 33
Wesendonck, Otto 42
Whittaker, John 201, 311
Wilckens, Ulrich 419, 421
Williams, Frank 124, 129
Williams, Jacqueline 414, 436, 441–442
Williams, Megan H. 227, 371
Williams, Michael A. 88, 90, 105, 109, 199, 205, 222, 443
Wisse, Frederik 90
Wood, Philip 173–174
Wucherpfennig, Ansgar 5, 9, 199, 206, 216, 336, 344, 380, 383–384, 386, 389, 426

Young, Frances M. 371, 377, 400–401

Zandee, Jan 306
Zelyck, Lorne R. 380
Zimmermann, Ruben 415–416
Zwierlein, Otto 71

Index of Sources

Old Testament

Genesis 215, 331, 381, 449
- 1 351–352
- 1–2 214, 355
- 1:3–5 357
- 1:14–16 179
- 1:26 214
- 2:7 214, 216
- 2:9 179
- 2:23 214, 218, 449
- 3:20 355

Exodus
- 3:12 344
- 3:14 332
- 4:8 344
- 4:9 344
- 4:17 344
- 7:3 344
- 7:9 344
- 11:9–10 344
- 13:2–15 137
- 24 472
- 25–26 473

Leviticus
- 16:29–34 LXX 472–473

Deuteronomy
- 18:18–19 353
- 18:19 353–354

Psalms 352, 358
- 22:21 234
- 33 352
- 33:6–7 351
- 33:10–11 351
- 40:6–8 473
- 110:1 218, 473–475
- 119 352

Proverbs
- 3:19–26 419
- 8:22–23 111
- 8:22–31 111
- 8:27–30 111
- 16:4 419

Qoheleth
- 6:10 419

Wisdom of Solomon 353
- 2:24 182
- 7:27 363

Sirach
- 33:10–15 419

Isaiah 385
- 6 423
- 6:10 421
- 9:6 62
- 29:13 LXX 385
- 44:24–28 352
- 45:11–12 352
- 46:9–11 352
- 53:1 421

Jeremiah
- 25:30 348

Baruch
- 3:37 363

Daniel
- 7 356

Other Early Jewish Literature

Apocalypse of Moses 184, 401
- 37 184

1 Enoch 401
- 42:1–2 119
- 42:2 363

978-90-04-41481-5

4 Ezra 415
4:5–7 415
4:50 415
5:36 415

Flavius Josephus
Antiquitates judaicae
1.17 378
1.41 182
13.171–173 418
18.13 418
20.200 252
20.260–263 378
Bellum judaicum
2.162–166 418

Life of Adam and Eve 184, 401
25 184

Philo of Alexandria
De confusione linguarum
146 451
De sacrificiis Abelis et Caini
2–3 450
Legum allegoriae
1.22ff. 201
1.64–87 201
1.70–71 201
1.72–73 201
3.114ff. 201
Quaestiones et solutiones in Genesim
1.12 201
1.78 450

Prayer of Joseph 451

4QInstruction
(4Q415–418a, 4Q423) 419

Rabbinic Literature

b. Hagigah
12b 180
14b 180

b. Sanhedrin
59b 182

m. Avot
3:15/16 420

t. Hagigah
2:3 180

New Testament

Matthew 378, 381–382, 384, 388, 394, 396, 403–404, 406, 410–411, 416
3:10 387–388
3:13–17 245
3:15 387
5–7 435
5:4–9 384
5:13–14 196
5:16 386–387, 470
5:17 381
5:21–23 384
5:25 450
5:38 384
5:39 384
6:6 387
7:15 373
7:21 387
8:5–13 389
8:12 387
10:21 390
10:34 391, 405
10:35–39 405
11:9 389
11:14 389
11:27 383–384
12:25 384
13:1–9 405–406
13:14–15 421
13:23 375
13:25 200, 450
13:36–43 406
13:49 406
15:4 384
15:4–9 384–385
15:8–9 385
15:13 387
17:3 375, 387
18:1–35 408

18:11 408
18:12–14 408–411
18:19 387
18:35 387
19:3 381
19:6 384–385
19:8 384–385
19:11 56
19:17 384
20:1–16 390
21:12–13 404
22:12 469
22:13 387
22:20 407
22:30 381
22:44 474
24:11 373
24:24 373
24:36 395
25:30 387
25:31–46 418
26:32 469
26:38 391
26:39 391
27:24 252
27:46 387, 391
28:19 233

Mark 362, 375, 378, 385, 388, 394, 407, 415
1:7 357
1:9–11 245
3:27 357
4:1–9 405–406
4:12 421
5:24–34 390
5:31 385
8:31 469
9:3 387
9:4 375
10:38 385
11:15–17 404
15:34 387
16:19 474

Luke 378, 381, 388, 394, 396, 406, 411, 416
2:23 137
2:28 391
2:36 391
2:40 216
2:42 390
3:9 387
3:17 391
3:21–22 245
3:22 469
6:13 390
7:1–10 389
8:4–8 405–406
8:41 390
9:30 375, 387
10:29 408
10:30–35 407, 410
10:34 387
10:36–37 408
12:51–53 405
12:58 450
14:27 390, 471
15:3–7 472
15:4–6 390
15:4–7 408
15:5 391
15:8 390
15:11–32 408
16:23–26 387
19:45–46 404
20:36 472
23:34 253, 257
23:43 184
23:46 461, 464, 470–471

John 9–10, 331–332, 336–365, 378–380, 383–384, 388, 391–392, 394, 396, 403–404, 414–428, 437
1:1 349, 362
1:1–2 362, 380
1:1–18 29, 55, 61, 289, 297, 336, 338, 342, 344, 349, 351–353, 355–357, 362, 374, 379–380, 383–386, 391, 396, 425
1:3 63, 216, 297, 352, 355, 384–385
1:4 332, 355
1:5 357

978-90-04-41481-5

John (cont.)
1:6–8 386
1:9 386, 470
1:9–10 352
1:9–11 349
1:10–11 384
1:11 296
1:14 337, 344, 362, 383, 385
1:15 386
1:18 382–384, 386
1:19–28 392
1:23 389
1:26–27 392
1:29–34 392
2:1–11 392
2:4 419
2:12 392
2:13–17 404
2:13–22 392
2:17 417
2:18 417
3 415, 420–422, 424
3:3–5 419
3:6 420
3:13 363
3:19–21 419–420
3:20 420
3:27 420
3:29 212, 392
3:31 420
4 197, 199
4:2 414
4:6 348
4:7–30 392
4:10–14 332
4:22 349
4:24 197
4:26 332
4:27 349
4:31–38 392
4:32 379
4:34 197
4:39–42 393
4:46–53 389, 393
4:48 344
5:4 414
5:18 422
5:22 393, 417
5:26 332
5:30 417
5:31–40 422
5:41–44 425
5:42 425
5:45 393
6 425
6:22–59 422, 424
6:29 419, 422
6:35 332
6:37 422
6:37–39 419
6:44–45 419, 422
6:45 423
6:46 414
6:48 332
6:50 414
6:50–58 393
6:53 375
6:53–54 387
7–8 262
7:30 419
7:37–38 419
7:38–39 332
7:39 419
7:53–8:11 414
8 197, 199, 380, 419–421
8:15 417
8:16 417
8:20 419
8:21–50 393
8:23 420
8:24 332
8:26 417
8:28 332
8:31 427
8:32 387, 423
8:37 389
8:43 427
8:43–47 419
8:44 420, 426–427
8:47 420, 427
8:56 424
8:57 394
8:58 332, 424
9 423–425
9:3 419
9:37 424
9:38 423–424

9:39 423
9:39–41 424
9:41 427
10 337, 420, 465, 472
10:1 465
10:1–10 393
10:7 461, 472
10:7–18 472
10:8 383
10:8–10 465
10:11–13 465
10:12 465, 472
10:12–13 465
10:25–29 419, 422
10:26 420
10:30 332
10:38 332
11:4 419
11:25 332
11:35 348
12 421, 423–425
12:23 419
12:27 391, 419
12:30 419
12:31 357
12:31–32 465–466
12:37–43 419
12:37–45 418
12:38–40 421
12:40 423
12:41 424
12:43 425, 427
12:44–50 353
12:47 417
12:48 353, 427
12:48–49 417–418
12:49 353
12:49–50 353
13:1 419
13:10–11 384
13:32 386
14–17 393
14:1–4 357
14:2 213
14:6 332
15:19 420
15:22–24 424
16:11 418
17:1 419
17:1–5 393
17:3 338
17:12 419
17:14 420
17:16 420
18:36–37 420, 475
19:30 393, 461, 470
19:30–37 393
19:34 393, 469–470
19:36 218
19:37 218, 393, 474
20:30 344
21 414

Acts 400
2:34 474
7:56 245
7:60 253, 257
8 100
8:9–24 103
28:15 167
28:26–27 421

Romans 384, 436, 457, 475
2:14 442
2:14–15 442
2:15 442
2:20 63
2:28–29 385
2:29 384
3:21–26 475
6:3–4 468
6:18 435
7 228, 450
7:12 384
7:23 450
8:17 386
8:19 383
8:29–30 442
8:34 474
9–11 208
11 208, 218, 451
11:16 218, 462
11:17 208
11:24 208, 451
11:25–26 208
11:26 451

978-90-04-41481-5

Romans (cont.)
12 462
12:2 386

1 Corinthians 374, 436, 457, 475
1:1–3 441
2 207
2–3 216
2:6–8 466, 470, 475
2:6–10 439
2:6–16 443–444
2:8–10 439
2:8 439
2:9 438–439
2:14–15 207
3 444
3:1–3 444
5:7 384–385, 446
7 437
7:14 381
7:36–38 437
8 435
8:6 384
11:10 62, 448
11:18 373
12 462
15 207, 379
15:10 435
15:24–26 470
15:25 474
15:29 472
15:42 468
15:47 450
15:48 207
15:49 468
15:50 375, 387, 443

2 Corinthians 436
3:7 461
3:15 383
4:5 383
4:7 149
6:7 388
12:4 179–180

Galatians 384
3 221

Ephesians 374, 436, 462–463, 475
1:4 461, 475
1:13 388
1:20 474
1:21–23 463
1:23 463
2:4–6 386
2:5 196
2:15 384
3:4–5 383
4:8–10 447–448
4:9–10 448
4:13 463
4:22 443
4:30 449
5:32 55
6:12 261, 448–449

Philippians 374, 436
2:6–7 442
2:6–8 442
2:7 458
2:9 438
2:9–11 447–448
3:20 450

Colossians 374, 436, 457, 462, 466, 475
1 463
1–2 463
1:13 449
1:15 388, 458, 466
1:15–20 463
1:15–22 466
1:16 62, 289, 447–448, 466
1:16–18 466
1:18 466
1:20 465–466, 468
1:25–27 442
2:8 466, 468
2:9 466
2:9–15 467
2:11–13 467–468
2:18–20 467
2:12 386, 466, 468
2:12–13 466
2:14 442
2:14–15 467

2:15 468
3:1 467, 474
3:1–3 386, 468
3:3 466, 468
3:5 466
3:9 468
3:10 467

1 Timothy 339, 341–342, 436
1:4 342–343
4:7 342–343
6:4 405
6:20 93, 100, 104, 341

2 Timothy 339, 341–342, 436
1:10 196
2:15 388
2:20–21 436

Titus 339, 341–342, 436
1:14 343

Hebrews 10, 360, 378, 442, 457–458, 462, 470, 472, 475–476
1:3–4 474
1:13 474
2:10–17 462
2:14 468
2:14–15 470, 475
3:1 462
3:14 462
4:14 472
5:12–13 441, 444
6:4 462
6:20 472
8–10 473
8:1 474
8:1–13 472
8:2–5 473
9 473
9–10 472, 475
9:1–7 474
9:11–12 473
9:24 473
9:26 472
10 473
10:5–7 473
10:10 473
10:10–13 474
10:12 474
10:12–13 473
10:17 472
10:19–22 473–474
12:1–2 473–474
12:2 474
12:8 462

James
1:18 388

1 Peter
2:2 444
3:22 467
4:8 387

2 Peter
1:16 343

1 John
2:16 420
2:21 420
3:8 420
3:10 420
3:12 420
3:19 420
4:1–3 420

Revelation 400, 437

Other Early Christian Literature

Adamantius
De recta in Deum fide 443

Ambrose
Epistulae extra collectionem
1 (40) 2
1a (41) 2

Augustine
De civitate Dei 402

Barnabas 402

Calcidius
In Platonis Timaeum
220 231

Clement of Alexandria
Eclogae propheticae 374
Excerpta ex Theodoto 3, 10, 18, 29, 58, 61, 110, 113, 205–235, 355, 374, 386, 445, 449, 452, 457–476
superscript 26
1 460, 472, 476
1–28 24, 220, 458–461, 464, 466
1.1 200, 464
1.1–2 200, 459, 461, 470–471
1.3 458
2–3 459
2.1 200, 459
4–5 458
6–7 61
7 307
7.3 466
7.3–4 458
8–15 458
8.2 466
10–15 458
10.5 466
17.1 459, 461
17.2–20 458
19.4 466
21 213
21–22 220
21–24.1 459
21.2–3 200
21.3 196
22 460
22.1 459
22.3–4 472
22.4 22
22.7 458
23.1–2 393
23.2 20, 24
23.2–4 235, 440–441
23.4–5 458
24.1 452
24.2 458
25–26 459
25.2 196, 459
26.1 200, 457
26.1–3 461, 471
26.2 472
26.2–3 200
27 458
28–32 459
29–43.1 24, 220, 458–461, 464, 466, 470–471, 474
30.1 458
30.2 200, 458
31.1 458, 466
31.3 113
32–33 20, 24
32.1 284
32.2 458
33.1 459, 466
33.2 458
33.3–4 459
34–36.1 459
34.2 458
35–36 220
35.1 200, 458, 472
35.2 200
35.3–4 220–221
36.2 220
37–41 459
38 474
38.2 378, 458–459
38.3 200
39 213
40 200, 458
41 449
41.1 459
41.1–2 458, 461
41.2 200, 475
41.3 385
41.3–4 200, 470
41.4 449
42 464, 472, 476
42.1 22
42.1–43.1 471–472
42.2 200, 458
43–65 446–453

43.2 63–64, 466
43.2–45.3 62–63
43.2–65 23–24, 61, 63, 206, 213, 220, 446–453, 459–462, 464, 466, 468, 474
43.3–5 447
43.4–5 62
44 448
44–46 448
44.1 64
44.1–45.3 63
45–48 465
45.1 196
45.3 289, 459
47.1 448
47.1–3 291
47.3 459, 466
47.4 466
48.2 448–449
48.3–4 466
50–57 214, 450
50.1–2 214
51–52 227–228
51–53 449
51.1 181, 459
51.1–2 214
51.2–52.1 228
51.3 459
52 450
52.2 466
53 215, 231
53–54 214, 230
53.2 200
53.2–5 200
53.5 200, 214
54 199
54–58 212
54.1 459
54.1–2 215
54.2 459
54.3 450
55.1–2 214
55.1–56.2 216
55.2 216
56 210, 213, 228
56–57 452
56–58 208
56ff. 207
56.2 450, 459
56.2–4 459
56.3 193, 196, 199, 207, 213, 227, 230, 451
56.4 208, 218
56.5 208, 220
57 196, 459
58–65 464
58.1 209, 217, 459, 466
58.1–2 208, 218, 461–462
58.2 218
59.1 200
59.1–2 462
59.2 382, 469
59.3 459
59.3–4 195
60 196
61 216, 464, 468–470, 475
61–65 469
61.1–8 218
61.3 393
61.3–8 469
61.5 471
61.6 469
61.7–8 208–209
61.8 219, 221, 459, 469–470
62 474–475
62.1–2 459
62.1–3 218
62.2 393
63–64 211, 452
63–65 213, 217, 471
63.1 219
63.1–2 210
64 214, 219, 472
64–65 212, 220
65.1–2 392
66–86 220, 234, 459–460, 464–465, 468–469, 475
67.1 459, 464
67.2 464
67.2–3 449
67.3 464
67.3–4 200
67.4 470
68 200, 464
68.1 464

978-90-04-44481-5

Clement of Alexandria, *Exc.* (cont.)
69–70 468
72–73 464–465, 472
72.1 466, 468
73.1 464
73.2 393
73–76 464
74.1 466, 468
74.2 196
76 233, 464, 470
76–86 459
76.1 464
76.2–4 233
77.1 466, 468
78.1 459
78.2 234, 340
79 196, 200, 459, 464
80 470
80.1 196, 464, 466
80.1–3 468
80.2 464, 475
81.1 459
83–84 233
Paedagogus 436
1.6 216
1.6.31.2 99
1.12.100.2 227
1.52.2 90
Protrepticus
11.115.1 227
Quis dives salvetur 407
42.1 341
Stromateis 374, 436
1.5.27 457
2 226
2.6.27.4 226
2.11.1–2 226
2.12.55.1–2 226
2.15.62 226–227
2.20.115 227
2.114.3–6 452
2.117.5 90
3.4.30.1 99
3.6.47.2 381
4 201
4.18.114 213
4.24.153.1 226
4.25.163 201
4.89.4 196
4.91.2 196
5.1.3 226
5.2.3–4 196
5.7.2–3 196
5.13.86 226
6.7.1 380
6.13.107 213
6.14.111 213
6.14.114 213
6.17.156.2 226
6.52.3 442
7.2.9 212–213
7.15.91 226
7.106.4 434

Cyril of Jerusalem
Catecheses mystagogicae
3.1.1–8 246

Ephraem Graecus (Ps.-Ephraem Syrus)
De virtute
8 32, 38–39

Epiphanius
Panarion 31–32, 38–40
24.8.1 51
26 99
27 99
31 51
31.1.5 99
31.4.3–4 136
31.5–6 7, 18, 20, 51, 79, 122–139
31.5.1 125, 127, 130, 133
31.5.2 139
31.5.2–4 127
31.5.3 124–126, 275
31.5.4 131, 139
31.5.4–5 125
31.5.5 124–125, 130, 133–134
31.5.5–9 134
31.5.6 126–127, 130, 134, 138–139
31.5.6–7 125, 131
31.5.7 125–126, 128–130, 139
31.5.7–8 125
31.5.7–9 133
31.5.8 124, 126–127

31.5.8–9 127, 135
31.5.9 125–126, 130–131, 134
31.6.1 125–126, 131, 133, 135
31.6.2 125, 128
31.6.3 125–127, 133
31.6.3–4 125, 128, 131
31.6.4 125–126, 130
31.6.5 127, 134, 139
31.6.5–6 126–127
31.6.7 128, 131
31.6.9 126, 137–138
31.8.3 51
31.9.1 32, 46, 51
31.9.1–32.9 52
31.9.5 59
31.9.6 50, 66
31.9.6–7 56
31.9.6–8 67
31.9.8 53
31.10.1 39
31.10.3 35, 50
31.10.5 77–79
31.10.7–8 50
31.10.13 59
31.11.1 60
31.12.1 58, 66
31.13.2 60
31.16.6 63
31.17.10–11 62
31.17.11 62
31.17.12 64
31.18.1 47
31.19.6 32
31.21.3–4 67
31.21.8 56
31.25.5 62
31.26.7 55
31.27.1 56
31.27.16 52
31.30.3–8 52
31.32.9 53
31.33.1–2 53
31.36.5–6 99
32.5 74
33.1.8–2.5 54
33.3–7 54, 73–74, 76, 295–299, 341, 375, 379, 381–382, 384, 386, 445
33.3.1 385
33.3.5 385
33.3.5–6 384
33.3.6 296–297, 299
33.3.6–7 296
33.3.7 297, 383
33.4.1 385
33.4.5 385
33.4.13 385
33.5.1 296, 299
33.5.7 296–297
33.5.8–14 445–446
33.5.9 296
33.5.11 385
33.5.14 385
33.5.15 446
33.6.6 374, 385
33.7.1–7 374
33.7.3 297
33.7.3–4 298
33.7.4 296–298
33.7.4–6 296
33.7.5 298
33.7.6 297
33.7.8 298
33.7.8–9 375
33.7.9 372
33.8.5 297
33.8.7 54
35.1.3 129
35.1.3–4 133
36.3.1–6 262
37 113
39 99
72.11.1 51
73.12.1 51

Eusebius
Historia ecclesiastica 174
2.1.5 252
2.23 252
5.15 171
5.20 372
5.20.1 171–172, 185
5.20.4 172, 186
5.20.4–8 171
5.20.5 172
5.24 394
6.2–4 373

978-90-04-41481-5

Eusebius, *Hist. eccl.* (cont.)
6.6.1 227
6.14 388
6.14.2 457
6.14.2–4 378
6.25.14 457

Heracleon 3, 199, 206, 379–380, 383, 386, 389, 392, 394, 426, 428
fr. 1 296
fr. 3 386
fr. 4 392
fr. 5 392
fr. 6 392
fr. 7 392
fr. 8 392
fr. 10 392
fr. 11 392
fr. 12 392
fr. 13 195, 392
fr. 14 392
fr. 15 392
fr. 16 392
fr. 17 392
fr. 18 392
fr. 19–22 392
fr. 23 197, 392
fr. 23–24 392
fr. 24 197, 386
fr. 26 392
fr. 27 197–198, 233, 392
fr. 28 392
fr. 29 392
fr. 30–36 392
fr. 31 197
fr. 37 233
fr. 37–39 393
fr. 40 197, 393
fr. 41 393
fr. 42 393
fr. 43 393
fr. 44–45 393
fr. 46 426–427
fr. 46–47 393
fr. 48 393

Hippolytus of Rome
Refutatio omnium haeresium 3, 6, 19, 24, 30, 176
5.2 99
5.4 99
5.6 99
5.8.1 99
5.8.29 99
5.11 99
5.16.8 183
5.23.3 99
6 praef. 380
6.13 305
6.17.3 177
6.29.2–36.4 18, 110, 113
6.29.5 275
6.29.6 178
6.29.7 128, 134
6.30.1–3 19
6.30.3 134
6.31 286
6.31.1–8 113
6.31.3 19
6.31.5–7 22, 126
6.31.7 181
6.32.1–7 286
6.33.37 277
6.34.7 22
6.35.1–2 383
6.35.1–7 194
6.35.5–6 26
6.37.7 443, 447
6.42.2 442
6.51.5 133
7.36.2 99
10.13.4 443

Irenaeus
Adversus haereses 1, 40, 57, 65, 69–71, 104, 106, 138–139, 195, 339, 341, 403, 410
1 39, 45, 50–51, 53–54, 97, 103, 139, 336
1–2 34
1 praef. 39, 50–51, 55, 59, 66, 68, 77, 376
1 praef.–1.2 34

1 praef.–1.11 52
1 praef. 1 104, 342, 411
1 praef. 2 50, 53, 56, 66–67
1 praef. 3 39
1.1 61
1.1–4.4 63
1.1–6 110–113, 115
1.1–7 17–18, 24–25
1.1–8 3, 6, 9, 17, 29–80, 92, 97, 123, 136, 181, 272–274, 282–301, 336–338, 343–344, 347–349, 351, 355, 357, 360–361, 364
1.1–9 29, 31, 54–58
1.1.1 35, 43–44, 50–52, 59, 78–79, 97, 123, 128, 131, 134–135, 178, 274–275, 277, 287, 294, 349, 360, 362
1.1.1–2 277
1.1.1–3 41, 59
1.1.2 111, 135, 284, 355
1.1.3 58–59
1.1.4 300
1.2.1 60, 131, 276, 280–281, 284, 287–288, 357–358
1.2.1–3 135
1.2.2 112, 115–116, 277–278, 284, 286, 288
1.2.2–4 317
1.2.3 58, 66, 288, 359–361
1.2.4 20, 41, 137–138, 286, 288
1.2.4–5 136
1.2.5 21–22, 60, 275–278, 282, 284, 286–287, 289
1.2.5–6 286–288
1.2.6 41, 131, 135, 137–138, 287–289, 297
1.3 62, 406
1.3.1 22, 135, 138
1.3.1–4 58
1.3.1–5 389–391
1.3.3 138, 385
1.3.3–4 136–138
1.3.4 128
1.3.5 22, 137
1.3.6 58, 385, 405
1.4 20, 286, 288–290
1.4–7 61
1.4.1 20, 115, 120, 136, 280, 282, 286, 288–290, 311, 322
1.4.1–2 350, 358
1.4.2 282, 288
1.4.3–4 58
1.4.5 20, 62–64, 275, 280, 286, 288–289, 296–297, 300, 322, 358
1.4.5–7.5 459, 468
1.5–6 286, 290–293
1.5.1 47, 275, 280–281, 288, 290, 472
1.5.2 128, 181, 290
1.5.3 275, 280–281, 290–291, 297
1.5.4 32, 288, 291
1.5.6 291, 300
1.6.1 35, 195, 291–293, 427
1.6.1–2 195
1.6.2–4 58, 293, 445
1.6.2–31.4 35
1.6.3 67, 436–437
1.6.4 56, 292
1.7.1 210, 212, 293
1.7.2 66, 362, 382, 390
1.7.3 218, 382
1.7.4 196, 293
1.7.5 200, 210, 212, 292, 445
1.8 17–18, 61–62, 447
1.8–9 379, 383
1.8.1 17, 341–343, 389
1.8.2 22, 62–63, 390
1.8.2–4 58
1.8.3 207, 391, 444
1.8.4 56, 196, 390, 410
1.8.5 29, 48, 52, 55–57, 66, 289, 336, 349, 355, 383, 391
1.9 336
1.9.4 43
1.9.5 43, 342–343, 358

Irenaeus, *Haer.* (cont.)
1.10.1 43, 52, 401
1.10.3 104
1.11–12 17–18, 24, 92, 94
1.11.1 6, 18, 20, 24–26, 88–106, 136, 316
1.11.2 94
1.11.2–12.4 92
1.11.3 75, 94
1.11.3–4 94
1.11.5 94, 100
1.12 92
1.12.1 54, 65, 94, 123–125, 127, 131–133, 284, 322
1.12.1–2 54, 132
1.12.1–3 123, 130, 135, 139
1.12.2 127, 132
1.12.3 127–134, 136
1.12.4 95, 131
1.13.1 100
1.13.6 131
1.14 18, 20
1.14.2 131
1.14.3 133
1.14.7 131
1.15.1–3 133
1.16.1–2 410
1.16.3 341
1.17.1 283, 291
1.18 61
1.19.1 131
1.20.2 95
1.21.2 385
1.21.5 253, 262
1.22.1 401
1.23 103
1.23–26 274
1.23–31 24
1.23.2 103, 410
1.24.2 409
1.24.7 95
1.25 98
1.25.1 98
1.25.2 98
1.25.3 98
1.25.4 98
1.25.5 98
1.25.6 98–103
1.26.2 105
1.27.1 95
1.27.2 172
1.28.1 95
1.29 89–91, 100–101, 103, 110, 112–114
1.29–30 6, 98, 102
1.29.1 90, 98–103
1.30 100–102, 113
1.30–31 110
1.30.1 101, 177
1.30.2 101
1.30.3 101
1.30.3–6 101
1.30.7 112, 183
1.30.9 112
1.30.15 102, 136, 183
1.31.3 102
2 43, 103, 135
2 praef. 54
2 praef. 1 59, 95, 105, 389
2.4.1 380
2.5.2 410
2.13 135
2.13.1 135
2.13.3 130
2.13.8 95, 97
2.13.9 96
2.13.10 96–98, 136
2.17.7 277
2.20–23 391
2.22.1 405
2.22.3 391
2.22.5 394
2.24.6 410
2.28.6 395
2.31.1 105
3 36
3.1.1 386
3.4.2 401
3.4.3 69, 71
3.5.1 73
3.7 383
3.11.1 362
3.11.1–2 384
3.11.7 338, 383, 392
3.11.8 364
3.11.8–9 378

978-90-04-41481-5

3.11.9 388, 395, 403, 441
3.12.11 405–406
3.12.12 172
3.15.2 7, 234
3.17.3 407
3.18–23 410
3.23.5 182
4 praef. 2 24, 78, 381
4.1 63, 317
4.1–2 381
4.6.4 104
4.30.1 172
4.33.9 269
4.37.2 226
fr. 12 343
5 39
5 praef. 105
5.9–12 410
5.36 213
fr. 28 173
Epideixis tou apostolikou kērygmatos
7 241
16 182

John Chrysostom
Catecheses
2.9–10 244
3.3 244
Homiliae in Matthaeum
59 408

Justin
Apologia prima
26 269, 372, 410
26.8 24
28.1 183
Apologia secunda
2.9 70
Dialogus cum Tryphone
8.1–2 373
35.1 373
35.6 372

Kerygma Petri 383

Marius Victorinus
Ad Candidum
14.11–20 307
22.3–14 322
Adversus Arium
1.49.9–51.28 333
1.51.31–38 314
4.22.6–20 322–323

Methodius of Olympus
De libero arbitrio 443

Nemesius
De natura hominis
106.3–4 231

Origen
Contra Celsum
5.15–16 441
5.61 90, 196
6.34 181
De principiis
3.1.8–9 197
3.1.23 197
3.1.24 197
3.4.5 197
Homiliae in Jeremiam
20 441
20.2 341
Homiliae in Lucam
34 407
In Canticum canticorum
prol. 2.43 441
In evangelium Ioannis 197, 380
1.36 405
2.9 427–428
2.10 416
2.14.100 380
2.14.102 216
2.31 451
6.3 386
6.20–21 389
10.15–18 404
10.24.211–219 426
10.210 195
13.25 386
13.60 389
13.122 197
13.149 197
13.187 197
13.187–192 198
13.247–248 197
13.417–418 198

Origen, *Comm. Io.* (cont.)
20.8 389
20.213 198
In evangelium Matthaei 40

Ptolemy
Epistula ad Floram, *see* Epiphanius, *Panarion* 33.3–7

Shepherd of Hermas 373
Similitudines
8.6–8 212
8.7 212
Visiones
3.5 212
3.7 212

Tertullian
Adversus Valentinianos 48, 53
1 234
1.1 1
4.1–2 69, 71
4.2 25, 27, 132, 380
5.1 24
7.3 50
11.2 26, 60
18.1–2 47
36.1 129–130, 132
De anima
34 410
De praescriptione haereticorum
37.2–7 376
38 376
39 376
Scorpiace
10.1 263–264
15.6 263–264

Theodoret
Haereticarum fabularum compendium
1.11 262
18 458

Theophilus of Edessa
(*Syriac*) *Chronicle* 174

Timotheus Aelurus 52–53

Valentinus
fr. 1 300
fr. 2 452
fr. 5 300–301
fr. 6 442
fr. 7 442
fr. 8 443
fr. 11 443

Nag Hammadi Codices (NHC), Codex Tchacos (CT), Berlin Gnostic Codex (BG), Codex Brucianus (CB)

Allogenes (NHC XI,*3*) 89, 304–305, 311, 333, 376
45:20–25 324
45:22–30 317
45:22–34 313
48:14–19 313
48:15–17 317
49:5–26 317
54:8–9 313
54:13–15 313
55:12–17 324
56:13–14 312
58:26–59:26 330
59:26–31 324
60:1–61:22 304, 329–330
60:28–61:14 324
61:25–39 324
63:9–16 324
65:22–27 312

Apocalypse of Adam
(NHC V,*5*) 89

(First) Apocalypse of James
(NHC V,*3*; CT 2) 8, 252–269
NHC V 25:6–9 254
NHC V 25:7–8 259
NHC V 25:10–11 259
NHC V 25:14–15 259
NHC V 28:1–3 254–255
NHC V 28:4 257
NHC V 28:5–7 255
NHC V 28:6 255

NHC V 28:6–10 254
NHC V 28:7–10 255
NHC V 28:30 260
NHC V 28:30–29:3 260
NHC V 30:1–6 261
NHC V 31:14–26 255
NHC V 31:31–32:8 257
NHC V 32:5–6 257
NHC V 32:9–11 257
NHC V 32:9–33:1 256
NHC V 32:19–21 258
NHC V 32:28–35:25 253
NHC V 32:29–35:25 262
NHC V 33:2–7 259
NHC V 34:2–15 254
NHC V 34:7–15 254
NHC V 34:22 260
NHC V 36:13–14 256
NHC V 36:15–38:11 256
NHC V 43:16–21 252
NHC V 43:?–44:8 257
CT 11:3–7 254
CT 11:8–15 254
CT 11:9–10 259
CT 11:18 259
CT 11:21 259
CT 11:21–23 254
CT 13:20–14:2 256
CT 14:15 255
CT 14:21–25 254, 267
CT 15:6–7 255
CT 15:15 260
CT 16:19–21 261
CT 17–18 257
CT 17:23–18:4 255
CT 18:4–16 255
CT 18:16–19:24 256
CT 19:7 257
CT 19:10–21 257
CT 19:13–14 258
CT 19:21–22:23 255–256, 262
CT 19:24–25 259
CT 19:26–20:1 261
CT 23:9–25:14 261
CT 23:10–13 256
CT 23:13–25:14 256
CT 25:4 261
CT 25:14 261
CT 29:25–30:26 257
CT 29:26–27 259
CT 30:6 259
CT 30:6–7 252
CT 30:12–13 252
CT 30:24–26 252–253

(Second) Apocalypse of James
(NHC V,*4*) 252

Apocalypse of Paul
(NHC V,*2*) 438
18–19 442
20:18–20 438
21:1–14 438
23 438

Apocalypse of Peter
(NHC VII,*3*) 376

Apocryphal Epistle of James
(NHC I,*2*) 376
7:10 198
7:38 198
8:10 198
10:27 198
12:28 198

Apocryphon of John
(NHC II,*1*; III,*1*; IV,*1*; BG 2) 6, 89–90, 103, 110–111, 113, 305, 311–312, 331–333, 400, 449
NHC II 4:19–29 311
NHC II 4:36–5:5 310
NHC II 5:11 313
NHC II 6 177
NHC II 6:20 313
NHC II 8:20 111
NHC II 8:32 332
NHC II 8:32–34 313, 332
NHC II 9:25–35 311
NHC II 9:28–31 114
NHC II 10:1–4 114
NHC II 10:14 112
NHC II 13:26–36 114
BG 113
BG 26:1–30:4 305

Apocryphon of John (cont.)
BG 26:15 332
BG 26:15–27:1 311
BG 26:18 332
BG 27:4–19 332
BG 27:21–28:1 333
BG 28:4–29:18 332
BG 30:11–12 313
BG 31:5–9 332
BG 31:16–18 332
BG 34:4–5 332
BG 35:4–5 313
BG 37:10–11 112

Book of Thomas (NHC II,7)
138 106

Eugnostos (NHC III,3; V,1) 123, 139, 305, 311
NHC III 71:13–18 139
NHC III 72:10–11 305
NHC III 74:21–75:12 305, 312
NHC III 83:19–20 139
NHC III 88:9–11 139
NHC V 9:13–21 249
NHC V 12:1–2 139
NHC V 15:21–23 139

Gospel of the Egyptians (NHC III,2; IV,2) 89, 312
NHC III 41:6–7 312
NHC III 68:22–26 312
NHC IV 50:18–20 312
NHC IV 79:6–7 312

Gospel of Philip (NHC II,3) 4, 239–249, 374–375, 387–388, 417, 435, 449
53:4–13 393
55:12–13 393
55:33–36 387
55:37–56:3 387
56:15–57:22 375
56:32–34 387
57:2–5 387
57:3–5 393
57:22–28 243
58:10–14 387
59:3–6 248–249
59:27–31 387
61:12–20 246
61:13–15 240–241
61:20–35 241
61:29–32 8, 239
61:29–35 241
61:31–32 239
62:6–17 387
63:5–10 149
63:25–30 387
64:9–12 387
64:25–30 246
66:29–67:1 387
67:2–9 243
67:30–68:17 387
68:26–29 387
69:5–14 243
69:14–70:4 392
72:29–73:1 387
73:8–19 387
74:13–18 244–245
74:16–21 246
74:24–36 387
77:17–19 393
77:26–29 435
77:35–78:12 387
82:15–20 392
82:30–83:18 387
83:11–12 388
83:30–84:14 387
85:29–31 387

Gospel of Thomas (NHC II,2) 387, 417, 449
log. 17 439
log. 107 409

Gospel of Truth (NHC I,3; XII,2) 4, 123, 307, 360, 376, 386, 403–404, 409–410, 426, 435–436, 441–442
NHC I 16:31–17:4 395
NHC I 18:11–18 442
NHC I 20 442
NHC I 20:6 323
NHC I 20:10–11 378, 458

NHC I 20:23–27 442
NHC I 21 106, 442
NHC I 22 106
NHC I 24 178, 442
NHC I 25:25–35 436
NHC I 27:10–30 311
NHC I 27:22–25 27
NHC I 27:26–33 307
NHC I 27:27 323
NHC I 27:34–29:4 27
NHC I 28:4–10 307
NHC I 28:5 323
NHC I 28:8 323
NHC I 33:1–32 232
NHC I 34:4ff. 323
NHC I 34:35–35:8 395
NHC I 37:7–8 27
NHC I 37:9 323
NHC I 37:14 323
NHC I 38:4ff. 323
NHC I 41:14–34 249
NHC I 41:20 323
NHC I 41:35 323
NHC I 43:9 323

Hypostasis of the Archons (NHC II,*4*) 89, 110, 114, 116, 120
86 449
90 183
94:2–8 111
94:5–8 114
94:14–17 114

Hypsiphrone (NHC XI,*4*) 376

Interpretation of Knowledge (NHC XI,*1*) 4, 374, 376, 435, 437, 445, 454
10:34 391
10:34–37 393
13:25–27 393
15–17 198
16 445
21:33–34 393

Letter of Peter to Philip (NHC VIII,*2*; CT *1*) 110, 112–113
NHC VIII 135:8–136:15 110, 114
NHC VIII 135:10–12 112
CT 3:18–19 112

Marsanes (NHC X) 89

Melchizedek (NHC IX,*1*) 89

On the Origin of the World (NHC II,*5*) 110, 116, 120, 180, 400
97:11–25 311
98:11–23 111
98:14–16 114
99:23–100:10 114
105:24–25 451
110 180
119 183

Paraphrase of Shem (NHC VII,*1*) 376

Prayer of the Apostle Paul (NHC I,*1*) 376, 438
A:1 440
A:11–12 438
A:25–33 439

Second Discourse of Great Seth (NHC VII,2) 376
54:24–55:4 113

Teachings of Silvanus (NHC VII,*4*) 376

Testimony of Truth (NHC IX,*3*)
47 183

Thought of Norea (NHC IX,2) 89

Three Forms of First Thought (NHC XIII,*1*) 89, 110, 112–113, 305
39:29 112
40:15 112
45:2–8 312

Three Steles of Seth
(NHC VII,5) 89, 305, 376
126:3–4 312

Thunder, the Perfect Intellect
(NHC VI,2) 415

Treatise on the Resurrection
(NHC I,4) 4, 375–376, 379
43:33–34 388
45:24–28 386
48:6–9 386–387
48:6–11 375
50:8–16 375

Tripartite Tractate
(NHC I,5) 4, 6, 9, 18, 21, 24, 27–28, 110, 112–113, 116–117, 120, 123, 178–179, 205–235, 253, 265–269, 304–334, 360, 376, 381–382, 385, 400
51 178, 319
51:2–19 319
51:8–54:35 307
54:34–35 310
54:35–57:23 307
56 178
56–57 307
56:1–5 310
56:1–57:3 308
57:23–59:38 307
57:33–35 475
57:40–59:16 249
58 178, 323
58:21–59:16 323
58:26 27
58:29–33 475
59:3 27
59:6–61:1 325–326
59:10 27
60 319
60:1–38 319–320
60:1–67:34 307
60:16–37 27
60:32–61:10 200
61:1–62:5 322
61:5–11 27
62 319
62:6–13 320
62:14–26 320
62:38–63:17 306
63:29–64:6 322, 330
63:34–35 27
64:4 323
64:12 27
64:17–18 27
65 178
65:4–6 307
65:34–35 318
65:39–66:5 222
66 323
66:34–67:12 323–324
68:20–28 222
69:13 323
69:22 323
69:33 323
70:8–19 222
71:7–11 116
71:8–12 316
71:13–29 116–117
71:36–72:5 318
72:1 310
73:3–8 319
74 319
74:1–18 320
75:17–21 117
76:2–7 117
76:19–21 113, 116
76:23–25 319
76:31–77:1 316
77:5 323
77:6–11 265–266
77:9–11 117
77:11–36 117
77:11–78:13 21
77:19–36 265
77:24 265
78:13–22 266
79:9–12 318
85:33–86:18 233
96:35–97:3 233
97:5–27 233
100:22–24 117–118
100:31–33 118

101:12–14 200
104:4–108:12 381, 426
104:31–34 199
105:25–27 199
106:18–26 266
107:22–108:4 266
108:5–6 266
108:13–110:22 382
110:22–113:1 382
111:32–33 382
112:2–4 200
112:17 382
112:20–22 382
112:25 382
113:2 382
113:5 382
113:5–6 385
113:5–114:30 382
114:9–12 200
114:13 382
114:19 382
116:1–5 233
116:7–117:23 233
116:10–21 267
116:14–17 385
116:15–20 232
116:17–19 382
116:21–27 266
116:28–35 266
117:34–36 266
118 426
118–119 220
118:10 423
118:14–29 229
118:18–21 200
118:21–23 199
118:24ff. 426
118:29–119:13 229
118:33–36 198
118:38–119:2 198
119:16–24 207, 210
119:20–24 227
119:20–120:14 222
120:7–10 200
121:20–31 200
121:25–38 222, 228
121:29–38 266
121:38–122:12 266
122:12–17 210
122:17–19 195
122:30 209
123:3–12 209
123:3–25 210
123:4–7 209
123:6 198
123:12 209
123:23–124:3 209
123:23–124:25 209
124:3–25 222
124:13–25 328
125:24–127:25 222
127–129 234
127:19–25 221
128:1–2 234
130:26–35 200
131:14–22 200
131:14–133:15 222
132:16–28 221
133 222
133:8–10 221
133:18–21 382
134–135 196
135–136 222
135:7–18 266
135:25–31 221
136:11–28 222

Untitled Text (CB) 89

A Valentinian Exposition (NHC XI,2) 4, 6, 18, 20, 24–26, 110, 118–120, 177, 376, 400
22 178
22:31–39 307–308
25:20–24 317
26:29–28:29 317
33:36–37 20
34:22–34 111
34:23–28 118
36:28–31 118
36:34–38 118
38 182
39:10–39 119

Wisdom of Jesus Christ (NHC III,*4*; BG *3*) 123, 139, 305
NHC III 94:5–10 139
NHC III 95:6 305
NHC III 98:24–99:13 305, 312
NHC III 112:8–10 139
BG 113:16–18 139

Zostrianos (NHC VIII,*1*) 89, 110, 115, 120, 304–305, 311
9:1–10:17 114
9:16–10:20 304
20:4–15 312
64:13–66:11 333
66:22–68:13 333
74:17–75:21 333
74:20–24 312
116:1–6 324
124:17–19 312

Pagan Literature

Aelius Aristides
Orationes
46.32 341

Alcinous/Albinus
Didaskalikos
163–164 277
164–165 298
181 201
182–183 201
183 201
188 201

Alexander of Aphrodisias
De fato
180.26–28 225
181.5 224
181.18–182.6 229–230

Anaxagoras
fr. B1 325

Anonymous Commentary on the Parmenides
9.1–8 315
12.3–6 323

Apuleius
De dogmate Platonis
1.9.199 277

Aristotle
Ethica nicomachea
3.5 232
10.9 217
Metaphysica
6 217
Poetica
7.1450 358

Aulus Gellius
Noctes Atticae
7.2 224

Chaldaean Oracles 306, 315, 318, 327, 331
3 315–316
4 316
5 315
6 316
12 316
34 317
35.3 317
35.4 317
37.1–2 316
37.1–3 319
37.1–5 316
39 316
42 316
50 316

Cicero
De fato
38ff. 423, 425
41 224
42–43 224

Corpus Hermeticum
4.10 321
13 415

Damascius
In Parmenidem
221 315

Diogenes Laertius
1.1 194
1.7 194
1.13 194

Epictetus
Dissertationes
4.1 227

Eudemus of Rhodes
fr. 36 72

Galen
De placitis Hippocratis et Platonis libri IX
3.4.12 72

Homer
Ilias
8.19 442

Julian
Epistulae
40 2

Lucian
Vitarum auctio
26.533–535 72

Macrobius
In Somnium Scipionis
2.16.23 321

Numenius
fr. 11 274–276
fr. 12 274, 281
fr. 14 319
fr. 15 274, 319
fr. 16 274–275
fr. 17 274
fr. 18 281
fr. 18.12–13 276
fr. 19 281
fr. 21 275, 281
fr. 52 276

Plato
Epistulae
7.341c 328
Gorgias
523a 341
527a 342
Parmenides 323
141d–142a 332
Phaedo
247e 328
Phaedrus
244cff. 201
Respublica 73–74, 201–202
4 201
4.427dff. 200
4.428b–429a 200
4.429a–430c 200
4.430d–432b 200
4.431a 200
4.435b–c 200
4.436a–444a 201
4.443d 201
4.444d 201
6.505a 328
6.509b 332
Sophista
248e–249a 333
Symposium 328
210e 328
Timaeus
31b 328
34b3–8 317
35a1–4 277
35a1–6 277
39e 278, 280, 333
42e 313
48e–52d 317
50d 331
92c 301

Pliny the Younger
Epistulae 375
1.16 375
1.24 166
2.2 155
2.17 157
4.9 155
4.16 155
5.19 155
6.19 166
9.3 155

Pliny the Younger, *Ep.* (cont.)
9.37 155
10.104 155
10.105 155

Plotinus
Enneades
1.3.1–4 202
1.5.6.18 316
1.6.7.1–14 330
2.9 278, 304
2.9.1–19 278
2.9.1.19–40 278–279
2.9.1.23–25 279
2.9.1.25–30 279
2.9.1.26–27 280
2.9.1.27–29 279
2.9.1.29–33 297
2.9.1.35–36 279
2.9.1.40–63 279
2.9.1.48–50 308
2.9.1.57–63 279
2.9.2.4–18 283
2.9.2.12–13 284
2.9.2.14–18 297
2.9.4.1–8 278
2.9.6 279
2.9.6.10–12 279
2.9.6.14–15 280
2.9.6.14–24 278
2.9.6.19–22 280
2.9.6.22 280
2.9.6.23–24 272
2.9.8.11–19 314
2.9.9.52–64 292
2.9.10.3–5 272
2.9.10.17–23 278
2.9.10.19–33 304
2.9.13.7 295
2.9.16 294
2.9.17.52–54 320
3.3 320
3.3.7.8–16 321
3.8 306, 320
3.8.9.29–39 304, 330
3.8.10.1–5 317
3.8.10.1–14 317
3.8.10.2–14 320–321, 326
3.9.9.1 309
4.3.8.15 241
4.5.7.13–23 314
4.8.1.1–11 283
4.8.3.10 324
4.8.4 285
4.8.8.1–23 284
5.1 317
5.1.1.1–5 285
5.1.1.1–11 284
5.1.1.1–22 283
5.1.1.2 284
5.1.1.5 285
5.1.1.16–18 285
5.1.3 285
5.1.5.7–9 316
5.1.5.18–19 324
5.1.6.28–53 314
5.1.7 308
5.1.7.1–6 308
5.1.7.5–17 317
5.1.7.9–13 318
5.1.12.6–20 293
5.2.1.8–13 304
5.3.3.43–46 325
5.3.6.2 308
5.3.7.13–34 314
5.3.10.6 308
5.3.10.13 308
5.3.10.14 308–309
5.3.13.6–8 309
5.3.15.11 324
5.3.15.18–24 325
5.3.15.32–35 317
5.4 309
5.4.1.21 324
5.4.1.34–39 317
5.4.2.6–8 309
5.4.2.15–19 309
5.4.2.21–37 313–314
5.4.2.34–43 317
5.5 306
5.5.5.14 318
5.5.10.1 318
5.5.12.5–9 292
5.6.1.11 308
5.6.5.11–12 309
5.6.5.16–17 309

5.8 306
5.8.12.20–22 294
5.9.1 202
5.9.6.43–44 309
5.9.8.11–19 314
6.2.10.11 324
6.2.22.7–10 325
6.2.22.26–29 314
6.5.6.1–2 324
6.6.10.1–4 326
6.7 317, 328
6.7.8.17–18 324
6.7.13.39 318
6.7.17 314, 317–318
6.7.17.6–43 314–315
6.7.32.12–14 324
6.7.32.29–39 317
6.7.32.30–32 318
6.7.33.30 318
6.7.35.29–34 326–327
6.7.35.44–45 309
6.7.36.3–27 328–329
6.8 310, 320, 327
6.8.13 317
6.8.15.23 318
6.8.15.33–36 321
6.8.16 309
6.8.16.13–30 310
6.8.16.17–39 309–310
6.8.18 318
6.9.4.24–27 291
6.9.6.7–12 317
6.9.6.43–57 309
6.9.7.17–21 285
6.9.7.29–30 291
6.9.7.29–34 285
6.9.11.36–43 283

Plutarch
De genio Socratis
591d–f 444

Porphyry
Vita Pythagorae
16 305

Proclus
Elementa theologiae
136 326

Quintilian
Institutio oratoria
9.2.46 406–407

Simplicius
In Aristotelis Physica
1.2 72
231.6–24 323

SVF
2.879 231
2.1000 224
3.295 201
3.299 201
3.302 201

Vettius Valens
Anthologiae
6.2.1.2 63

Arabic Literature

Agapius/Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn
Kitāb al-ʿUnwān 173–176, 178–180, 182–186

Qur'an
55:1–4 364–365

Inscriptions and Papyri

CIL
6.2120 149
6.9183 156
6.10245 153
6.10279 156
6.13061 152
6.17535 146
6.17628 146
6.19868 146
6.29961 152–153
13.1983 159

Flavia Sophe inscription (Rome) 143–144, 146–150, 157, 162–167, 371

IGUR
1652 151

ILS
8380 149

Iulia Evaresta inscription (Rome) 371

NCE
156 143, 167

PGM
IV 944 324
IV 1794–1802 324

978-90-04-41481-5