Basilides und seine Schule

Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte
des zweiten Jahrhunderts

von

Winrich Alfried Löhr

Fakultätsbibliothek
UNIVERSITÄT
WIEN
f. Kath. Theologie

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

83

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds der VG Wort.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Löhr, Winrich A.:
Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts / von Winrich Alfried Löhr.
– Tübingen: Mohr 1996
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 83)
ISBN 3-16-146300-5
NE: GT

© 1996 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Bembo Antiqua belichtet, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Weissenstein in Pforzheim gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

Vorwort

Gedankt sei an dieser Stelle Prof. Dr. Martin Hengel, der mir die Anregung gab, mich mit Basilides zu beschäftigen. Gedankt sei weiterhin denjenigen, die mir wichtige Hinweise gaben oder das Manuskript durchsahen und mit förderlicher Kritik bedachten. Von diesen seien besonders erwähnt meine Eltern und meine beiden Brüder, die Doctores Gebhard und Hermut Löhr, Prof. Dr. W. Bernard/Rostock, Prof. Dr. C. Markschies/Jena, Dr. Dr. R. Peppermüller (für eine kritische Durchsicht der Übersetzungen) sowie der Kollege aus der katholischen Schwesterfakultät in Bonn, PD Dr. C. Scholten.

Diese Studie wurde im Wintersemester 1992/1993 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen. Mein Dank gilt Prof. Dr. Knut Schäferdiek, der das Erstgutachten erstellte; für das Zweitgutachten stand freundlicherweise Prof. Dr. Wilhelm Schneemelcher zur Verfügung. Für den Druck wurde die Studie revidiert und überarbeitet.

Die Fritz-Thyssen-Stiftung gewährte für das Jahr 1992 ein Stipendium zur Fertigstellung der Arbeit, die VG Wort förderte den Druck mit einem namhaften Zuschuß.

Gewidmet sei das Buch meiner Frau, die den größten Anteil daran genommen hat.

Bonn, im März 1995 Winrich A. Löhr

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

1. *Die Testimonien* 5

1.1 Testimonium Nr. 1
= Agrippa Castor, bei Eusebius, h. e. IV,7,5–8
(Schwartz 310,7–25) 5

1.2 Testimonium Nr. 2
= Justin, dial. 35,6 (Goodspeed 131) 14

1.3 Testimonium Nr. 3
= Hegesipp, bei Eusebius, h. e. IV,22,4–6
(Schwartz 370,9–372,6) 15

1.4 Testimonium Nr. 4
= Irenäus von Lyon, haer. I,24,1
(Rousseau-Doutreleau 320) 17

1.5 Testimonium Nr. 5
= Clemens Alexandrinus, Str. VII,106,4–107,1
(Stählin-Früchtel-Treu III 75,9–19) 19

1.6 Testimonium Nr. 6
= Clemens Alexandrinus, Str. VII,108,1
(Stählin-Früchtel-Treu III 76,20–24) 24

1.7 Testimonium Nr. 7
= Hippolyt von Rom, haer. VII,20,1
(Wendland 195,19 f./Marcovich 286,1–6) 26

1.8 Testimonium Nr. 8
= Hippolyt von Rom, haer. VII,27,13
(Wendland 208,4–7/Marcovich 302,69–71) 29

1.9 Testimonium Nr. 9
= Canon Muratori (Z. 81–85) 30

1.10 Testimonium Nr. 10
= Origenes, hom. 1 in Lc. (Rauer 4–5) 30

1.11 Testimonium Nr. 11
= Origenes, enarr. in Job 21,12 (PG 17 80A) 35

1.12 Testimonium Nr. 12
= Eusebius von Cäsarea, Chronik 36

1.13 Testimonium Nr. 13
= Epiphanius von Salamis, haer.24,1,1
(Holl I 256,8–12) 37
1.14 Testimonium Nr. 14
= Hieronymus, ep. 75,3 (Labourt IV 35,10ff.) 38
1.15 Testimonium Nr. 15
= Testimonium Veritatis (NHC IX,3,57) 40

2. *Die Fragmente* 42

2.1 Fragment Nr. 1
= Clemens Alexandrinus, Str. I,145,6–146,4
(Stählin-Früchtel-Treu II 90,18–28) 42
2.2 Fragment Nr. 2
= Clemens Alexandrinus, Str. II,10,1–11,2
(Stählin-Früchtel-Treu II 118,11–119,3) 48
2.3 Fragment Nr. 3
= Clemens Alexandrinus, Str. II,27,2
(Stählin-Früchtel-Treu II 127,19–22) 58
2.4 Fragment Nr. 4
= Clemens Alexandrinus, Str. II,36,1
(Stählin-Früchtel-Treu II 131,30–132,6)/
Fragment Nr. 4a = Clemens Alexandrinus, Exc.Thdot.16
(Stählin-Früchtel-Treu III 112,4–7) 61
2.5 Fragment Nr. 5
= Clemens Alexandrinus, Str. II,112,1–114,2
(Stählin-Früchtel-Treu II 174,6–31) 78
2.6 Fragment Nr. 6
= Clemens Alexandrinus, Str. III 1–3
(Stählin-Früchtel-Treu II 195,3–196,16) 101
2.7 Fragment Nr. 7
= Clemens Alexandrinus, Str. IV,81,1–83,1
(Stählin-Früchtel-Treu II 284,5–285,3) 122
Exkurs I zu dem Aufsatz von Pierre Nautin:
›Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interpretation
par Clément d'Alexandrie et Origène‹ 138
Exkurs II: Die Polemik des Clemens gegen Basilides,
Fragment Nr. 7 145
2.8 Fragment Nr. 8
= Clemens Alexandrinus, Str. IV,86,1
(Stählin-Früchtel-Treu II 286,3–7) 152
2.9 Fragment Nr. 9
= Clemens Alexandrinus, Str. IV,88,5
(Stählin-Früchtel-Treu II 287,6–8) 157

2.10 Fragment Nr. 10
= Clemens Alexandrinus, Str. IV,153,4
(Stählin-Früchtel-Treu II 316,14–17) 159
2.11 Fragment Nr. 11
= Clemens Alexandrinus, Str. IV,162,1
(Stählin-Früchtel-Treu II 320,2–4) 165
2.12 Fragment Nr. 12
= Clemens Alexandrinus, Str. IV,165,3
(Stählin-Früchtel-Treu II 321,28–30) 172
2.13 Fragment Nr. 13
= Clemens Alexandrinus, Str. V,3,2–3
(Stählin-Früchtel-Treu II 327,19–28) 174
Exkurs III: Hat Basilides (oder seine Schule) einen Naturen- oder Heilsdeterminismus gelehrt? 186
2.14 Fragment Nr. 14
= Clemens Alexandrinus, Str. V,74,3
(Stählin-Früchtel-Treu II 376,2–5) 190
2.15 Fragment Nr. 15
= Clemens Alexandrinus, Str. VI,53,2–5
(Stählin-Früchtel-Treu II 458,19–459,5) 197
2.16 Fragment Nr. 16
Exc. Thdot. 28
(Stählin-Früchtel-Treu III 116,18–22) 206
2.17 Fragment Nr. 17
Origenes, comm.ser. 38 in Mt
(Klostermann-Benz-Treu 73,7–13) 209
2.18 Fragment Nr. 18
Origenes, comm. V,1 in Rom.
(PG 14 1015A/Fontes Christiani Bd. 2,3 62) 212
Exkurs IV: Zur Seelenwanderungslehre bei Basilides und seiner Schule 216
2.19 Fragment Nr. 19
Hegemonius, Acta Archelai 67,4–12 (Beeson 96,10–97,24) 219
Exkurs V: Die Fragmente der 'Παραδόσεις' des Matthias 249

3. *Die Basilidesdoxographie bei Irenäus von Lyon und Hippolyt von Rom* 255

3.1 Irenäus von Lyon, haer. I,24,3–7 256
3.1.1 Referat 256
3.1.2 Kontext des Basilidesreferates 257
3.1.3 Analyse des Basilidesreferates 262
3.1.3.1 Aufbau/Gliederung 262
3.1.3.2 Die Vorlage des doxographischen Referates 264
3.1.3.3 Echtheit der Vorlage des Irenäus 271

3.2 Die von Irenäus beeinflußte häresiologische Tradition 273
3.2.1 Pseudotertullian, Adverses omnes haereses I,5 273
3.2.2 Epiphanius von Salamis, haer. 24 275
3.2.3 Filastrius von Brescia, div. haer. liber XXXII 280
3.2.4 Gehen Pseudotertullian, Epiphanius von Salamis und Filastrius von Brescia auf eine gemeinsame häresiologische Vorlage zurück? . 281

3.3 Hippolyt von Rom, haer. VII,20–27/haer. X,14 284
3.3.1 Darstellung 285
3.3.2 Kontext des Basilidesreferats 292
3.3.3 Das Basilidesreferat und die übrigen Ketzerreferate des gnostischen Sondergutes 295
3.3.4 Zur inneren Kohärenz des Basilidesreferats 298
3.3.5 Wie sind die Widersprüche und Spannungen im Basilidesreferat des Hippolyt zu erklären? 301
3.3.6 Das Basilidesreferat des Hippolyt – eine authentische Quelle für Basilides und seinen Schülerkreis? 313

4. *Basilides und seine Schule – Versuch eines historischen Profils* 324

4.1 Basilides und seine Schule im Spiegel der Häresiologie 324
4.2 Der authentische Basilides und sein Schülerkreis 325
4.2.1 Zusammenfassende Charakterisierung 325
4.2.2 Basilides und sein Schülerkreis im alexandrinischen Kontext 331
4.2.3 Schluß 336

Bibliographie 338
1. Quellen 339
1.1 Pagane antike Quellen 339
1.2 Jüdische, christliche und gnostische Quellen 347
2. Hilfsmittel (Auswahl) 358
3. Sekundärliteratur 360
4. Konkordanz zur Zählung der Fragmente 383

Register 385
1. Bibelstellen 385
1.1 Altes Testament 385
1.2 Neues Testament 385
2. Antike Quellen 388
2.1 Pagane Quellen 388
2.2 Jüdische, christliche und gnostische Quellen 396
3. Moderne Autoren 408
4. Stichworte 412

Einleitung

There was not the thickness of a sheet of paper
between the right and wrong of this affair.
Joseph Conrad, Lord Jim

Die Forschungslage im Hinblick auf den alexandrinischen Theologen Basilides und seine Schule ist durch ein einfaches Grundproblem gekennzeichnet: Die Quellen zu Basilides zerlegen sich i. w. in drei Gruppen – Clemens Alexandrinus (zusammen mit Origenes und den ›Acta Archelai‹) sowie Irenäus v. Lyon und Hippolyt v. Rom. Jede dieser drei Gruppen läßt jeweils ein verschiedenes Profil des Basilides erahnen.[1]

Für die Zeit vor 1841, d. h. vor der Auffindung der Bücher IV–X der ›Refutatio omnium haeresium‹ des Hippolyt v. Rom, ist der Versuch *A. Neanders* kennzeichnend, die Angaben bei Clemens, Irenäus sowie in den ›Acta Archelai‹ zu kombinieren; das theologische Profil des Basilides war für *Neander* folgerichtig durch Emanationslehre und Dualismus charakterisiert.[2]

Nachdem Hippolyts Version des Basilides bekannt war, gab es beachtliche Stimmen in der Forschung (z. B. *J. L. Jacobi* [1852]; [1877]; *G. Uhlhorn* [1855]; *E. Gundert* [1855]; [1856]; *F. C. Baur* [1856]; *E. W. Möller* [1860]; *H. L. Mansel* [1875]), die eine Kombination der Clemensnotizen mit denjenigen Hippolyts empfahlen. Diese Position wird bis heute von der Mehrzahl der Gelehrten vertreten, so daß man in dieser Hinsicht geradezu von einem Forschungskonsens reden könnte.[3] Freilich gibt es daneben immer noch Gelehrte, die das Zeugnis der Hippolytschen ›Refutatio‹ verwerfen und einer Kombination der Irenäusangaben mit Clemens das Wort reden.[4] Außerdem ist an die gewichtigen Voten von *E. de Faye*[5] und *H. Langerbeck*[6] zu erinnern, denen zufolge nur bei Clemens authentische Angaben zu gewinnen sind.

---

[1] Für die Ausführungen zur Forschungslage vgl. den knappen Überblick bei E. MÜHLENBERG (1980), 297. Eine Zusammenstellung der Quellen bei A. v. HARNACK I,1 (1958), 157–161.

[2] Vgl. A. NEANDER (1818), 28–91.

[3] Vgl. z. B. A. S. PEAKE (1930); G. QUISPEL (1948/1974); J. H. WASZINK (1957); W. FOERSTER (1962/1963); E. MÜHLENBERG (1980).

[4] Vgl. z. B. A. HILGENFELD (1884/1966); G. KRÜGER (1897); S. PÉTREMENT (1984) (mit Einschränkungen); B. LAYTON (1989).

[5] Vgl. E. de FAYE (1925²)

[6] Vgl. H. LANGERBECK (1967), 26f. – Aus den Studien H. Langerbecks habe ich wichtige Anregungen empfangen, und zwar über das hinaus, was sich in Fußnoten ausdrücken läßt. –

Trotz dieser Divergenz der gelehrten Meinungen zu unserem Thema besteht in einer wichtigen methodischen Frage Konsens: Die meisten Gelehrten scheinen sich einig zu sein, daß die Clemensnotizen authentisch sind und daß der Wert der anderen Überlieferungen daran zu messen ist, inwieweit sie als mit Clemens kombinierbar erscheinen. Die Grobgliederung unserer Studien trägt der skizzierten Forschungslage und dem erzielten methodischen Konsens Rechnung. D.h. wir werden auf den folgenden Seiten versuchen, zunächst die Referate und Zitate bei Clemens von Alexandrien, Origenes sowie den ›Acta Archelai‹ zu analysieren (Abschnitt 2) um danach den Wert der Irenäustradition (Abschnitt 3.1–2) als auch der Hippolytnotiz (3.3) zu bestimmen. Vorangestellt ist eine Zusammenstellung und Analyse der Testimonien zu Basilides und seiner Schule (Abschnitt 1). Abgeschlossen werden unsere Studien durch eine Zusammenfassung der Ergebnisse, die versuchen soll, ein Profil der Theologie des Basilides und seines ursprünglichen Schülerkreises zu zeichnen.

Methodisch legen wir besonderen Wert auf die Feststellung, daß vor jeder Kombination der Clemensnotizen mit Irenäus oder Hippolyt die gründliche Analyse der einzelnen Clemensnotizen zu stehen hat.

Bei Clemens finden wir auf der einen Seite wörtliche Zitate, auf der anderen Seite z.T. in ›oratio obliqua‹ formulierte, referierende Zusammenfassungen basilidianischer Lehrmeinungen und Exegesen, die man auch als ›doxai‹ bezeichnen könnte.[7] Zuweilen scheint ein unvermittelter Übergang von ›oratio obli-

---

Ausdrücklich hingewiesen sei auch auf die Tübinger Dissertation von C. MARKSCHIES (1992) über Valentin, die dieser Arbeit in Fragestellung und Methodik (die Originalfragmente als Kriterium zur Beurteilung der Systemreferate) verwandt ist. C. MARKSCHIES hat mir freundlicherweise seine Dissertation bereits in der Manuskriptfassung (1990) zur Verfügung gestellt.

[7] A. MÉHAT (1980), 432 bezeichnet diese ›doxai‹ als ›dogmes‹. Ich wähle der Einfachheit halber sowohl für die Zitate als auch für die ›doxai‹ die Bezeichnung ›Fragmente‹ (Abschnitt 2), die Bezeichnung ›Testimonien‹ (Abschnitt 3) sei ausgewählten Notizen über die äußeren Aspekte des Lebens und Wirkens des Basilides und seiner Schule vorbehalten (für eine ähnliche Einteilung, vgl. z. B. H. J. METTE [1936], 98). Auf zweierlei ist hinzuweisen: Zum einen überschneiden sich die Testimonien teilweise mit den in Abschnitt 3 behandelten doxographischen Referaten, zum anderen haben wir darauf verzichtet, Informationen z. B. über basilidianische Schriften in den Zitateinleitungen der Fragmente auch in den Testimonienteil aufzunehmen. Mir erschien diese Anordnung bequem; auf der Einteilung als solcher liegt aber für uns kein besonderes Gewicht. Ich zähle die Fragmente bei Clemens nach der Reihenfolge ihres Auftretens; dann folgen die Fragmente bei Origenes (2.17–18); den Schluß bildet das Fragment aus den Acta Archelai (2.19). Ich differenziere bei der Fragmentenzählung nicht zwischen Basilides und Isidor bzw. dem unmittelbaren Schülerkreis des Basilides, da angesichts der Spärlichkeit des Quellenmaterials für eine solche Differenzierung bei Clemens keine präzisen Kriterien zur Verfügung stehen: nicht immer, wenn Clemens von Basilidianern im Plural spricht, schließt dies aus, daß die Lehre auf Basilides selbst zurückgeht. Bei Testimonien und Quellen ist der Text nach den einschlägigen Ausgaben in Parallelkolumne abgedruckt (bei der Bezugnahme auf einzelne Passagen werden die Zeilen der Kolumne mit ›Z.‹ angegeben; im Text bezeichnen spitze Klammern Konjekturen, eckige Klammern Athetesen des jeweiligen Herausgebers); für die Übersetzung ist aber die jeweilige Textkritik unbedingt zu beachten. Sowohl bei den Testimonien als auch bei den Fragmenten sind jeweilig (phrasenweise) übernommene und ver-

qua‹ in ›oratio recta‹ vorzuliegen[8], wobei zu vermuten ist, daß die ›oratio recta‹ ein mehr oder weniger wörtliches Zitat aus der Vorlage präsentiert.

Sowohl Zitate als auch Lehrmeinungen sind von Clemens gewöhnlich (aber nicht durchweg!) in einen polemischen Kontext eingeordnet, den wir ›häresiologische Perspektive‹ nennen. M. E. ist dieser Tatsache in der Forschung weder bei der Behandlung der Zitate noch bei der Behandlung der ›doxai‹ bislang genügend Rechnung getragen worden, so daß die Gefahr einer Vermengung der häresiologischen Perspektive des Clemens auf Basilides mit dem originalen Basilides nicht konsequent genug vermieden wird. Daher gilt es sowohl bei den Zitaten als auch bei den ›doxai‹ zunächst – soweit möglich – die häresiologische Perspektive des Clemens zu rekonstruieren, um dann, in einem zweiten Schritt, zu versuchen, die authentische Lehre des Basilides zu erheben.[9]

Zwischen der Behandlung der ›doxai‹ und der Behandlung der Zitate besteht in diesem Punkt kein grundsätzlicher methodischer Unterschied. Allerdings ist klar, daß wir bei den ›doxai‹ noch viel stärker die häresiologische Perspektive des Clemens in Betracht ziehen müssen und uns auch nicht darauf verlassen können, daß Clemens die Terminologie seiner Vorlagen in jedem Fall unverändert und getreulich reproduziert. Vollkommene Sicherheit in einzelnen Fragen ist oft nicht zu erlangen, und es liegt in der Natur der fragmentarischen Clemensüberlieferung, daß immer ein gewisser Interpretationsspielraum bleiben wird. Deswegen werden wir auf den folgenden Seiten des öfteren Anlaß haben, das Hypothetische unserer Ergebnisse zu betonen. Wir würden es schon als einen Erfolg unserer Arbeit betrachten, wenn der Leser nach der Lektüre eine Beschäftigung mit den Basilidesfragmenten als lohnend und fruchtbar betrachtete.

Die methodische Schrittfolge (1. Analyse der häresiologischen Perspektive, 2. Rekonstruktion der ursprünglichen Lehre) werden wir – mutatis mutandis – auch bei der Behandlung der Testimonien (Abschnitt 1) und der Referate von Irenäus oder Hippolyt (Abschnitt 3) beibehalten.

Die Hauptaufgabe dieser Studie ist es, aus den verbliebenen Fragmenten soviel als möglich über die Theologie des Basilides und seines ursprünglichen Schülerkreises zu erfahren. Die angeführten Parallelen dienen vor allem diesem Zweck. Freilich soll in zweiter Linie und mehr skizzenhaft auch bereits eine Profilierung der basilidianischen Theologie im Kontext der theologischen De-

---

glichene Übersetzungen ad locum notiert. – Mein Dank gilt der UB Bonn für eine von ihr durchgeführte EDV-Recherche nach Sekundärliteratur.

[8] Vgl. die Fragmente Nr. 4; Nr. 5 und Nr. 6. Für den unvermittelten Übergang von ›oratio obliqua‹ in ›oratio recta‹, vgl. Blass-Debrunner-Rehkopf, § 470.

[9] Für die Rekonstruktion der jeweiligen häresiologischen Perspektive ist an dieser Stelle besonders auf die große Studie von A. Le Boulluec (1985) hinzuweisen, der meine Arbeit viel verdankt. Zur Häresiologie vgl. außerdem M. Elze (1974); K. Koschorke (1975); A. Le Boulluec (1975); (1977); P. Perkins (1976); G. May (1983); N. Brox (1984a); (1987); H.-D. Betz (1985); A. Schindler (1985); A. Pourkier (1992).

batten des zweiten Jahrhunderts versucht werden. Unsere Studie versteht sich somit als Vorarbeit zu einem größeren Vorhaben, nämlich zu einer Gesamtdarstellung des ›Labors‹ der christlichen Theologie, des zweiten Jahrhunderts.

1. Die Testimonien

1.1 Testimonium Nr. 1 = Agrippa Castor, bei Eusebius von Cäsarea, h. e. IV,7,5–8 (Schwartz 310,7–25)

1.1.1 Text und Übersetzung[1]

πλείστων οὖν ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῆς ἀληθείας ὑπεραγωνιζομένων λογικώτερόν τε τῆς ἀποστολικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δόξης ὑπερμαχούντων, ἤδη τινὲς καὶ διὰ συγγραμμάτων τοῖς μετέπειτα προφυλακτικὰς αὐτῶν δὴ τούτων τῶν δηλωθεισῶν αἱρέσεων παρεῖχον ἐφόδους·

»Während die meisten der kirchlichen Männer zu jener Zeit für die Wahrheit kämpften und auch recht scharfsinnig für den Ruhm der Kirche und der Apostel stritten, verschafften einige bereits durch schriftliche Abhandlungen ihren Nachfolgern Verteidigungsmittel gegen die erwähnten Häresien.

ὧν εἰς ἡμᾶς κατῆλθεν ἐν τοῖς τότε γνωριμωτάτου συγγραφέως Ἀγρίππα Κάστορος ἱκανώτατος κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος, τὴν δεινότητα τῆς τἀνδρὸς ἀποκαλύπτων γοητείας.

Von diesen ist uns eine sehr kompetente Widerlegung des Basilides durch Agrippa Castor, einen sehr berühmten Autor jener Zeit, überliefert worden; sie deckt die Schlauheit der Täuschung jenes Mannes auf.

ἐκφαίνων δ' οὖν αὐτοῦ τὰ ἀπόρρητα, φησὶν αὐτὸν εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία, προφήτας δὲ ἑαυτῷ ὀνομάσαι Βαρκαββαν καὶ Βαρκωφ καὶ ἄλλους ἀνυπάρκτους τινὰς ἑαυτῷ συστησάμενον, βαρβάρους τε αὐτοῖς εἰς κατάπληξιν τῶν τὰ τοιαῦτα τεθηπότων ἐπιφημίσαι προσηγορίας, διδάσκειν τε ἀδιαφορεῖν εἰδωλοθύτων ἀπογευομένους καὶ ἐξομνυμένους ἀπαραφυλάκτως τὴν πίστιν κατὰ τοὺς τῶν διωγμῶν καιρούς, Πυθαγορικῶς τε τοῖς προσιοῦσιν αὐτῷ πενταέτη σιωπὴν παρακελεύεσθαι·

Er [d. h. Agrippa Castor] legt dessen Geheimnisse offen; er sagt, daß er [d. h. Basilides] zum einen 24 Bücher über das Evangelium geschrieben habe; daß er weiterhin für sich selbst Barkabbas und Barkoph zu Propheten ernannt habe und daß er einige andere, die es gar nicht gibt, für sich selbst erfunden habe. Auch habe er ihnen barbarische Namen beigelegt, um die in Erstaunen zu versetzen, die durch solche Dinge zu beeindrucken sind. Er lehre, daß es keinen Unterschied mache, Götzenopferfleisch zu genießen und daß man ohne Skrupel in Zeiten der Verfolgung den Glauben verleugnen dürfe. Denen, die zu ihm kamen, befahl er – wie

[1] Zur Übersetzung vgl. G. Bardy, SC 31, 167–168; P. Haeuser-H. A. Gärtner, 199; K. Lake, LCL 153, 315–317.

καὶ ἕτερα δὲ τούτοις παραπλήσια ἀμφὶ τοῦ Βασιλείδου καταλέξας ὁ εἰρημένος οὐκ ἀγεννῶς τῆς δηλωθείσης αἱρέσεως εἰς προῦπτον ἐφώρασε τὴν πλάνην.

Pythagoras – eine fünfjährige Frist des Schweigens.

Derselbe Autor erzählt anderes Ähnliches über Basilides und deckt in großartiger Weise den Irrtum der genannten Häresie auf.«

1.1.2 Analyse

Eusebius von Cäsarea stellt seine Notiz über die Schrift des Agrippa Castor gegen Basilides in den Zusammenhang eines Kapitels über die führenden Häretiker zur Zeit Hadrians. Er führt damit nur aus, was er programmatisch im Proömium seiner Kirchengeschichte angekündigt hatte: Neben den Bischöfen, kirchlichen Autoren und Märtyrern jeder Epoche auch diejenigen zu nennen, die durch den Wunsch nach theologischer Neuerung in Irrtum verfielen, die sich als Vermittler der fälschlich so genannten Gnosis fühlten und so unter der Herde Christi wie die Wölfe hausten.[2]

Für seine Darstellung der Häresien zur Zeit Hadrians leidet Eusebius allerdings offenbar unter akutem Quellenmangel. Er behilft sich damit, die Informationen, die er bei Irenäus von Lyon findet, zu verwenden. Eusebius erwähnt Menander und erklärt – wie Irenäus – Saturninus und Basilides zu dessen Schülern. Mit diesen beiden ist er in der Zeit Hadrians angelangt. Für Basilides verfügt er anscheinend neben Irenäus noch über eine weitere Quelle, nämlich den ›ἔλεγχος‹, mit dem Agrippa Castor gegen den Ketzer stritt.

Eusebius ist der einzige, der Agrippa Castor und sein Werk erwähnt. Über die Herkunft des Agrippa Castor erfahren wir aus der Eusebnotiz nichts, über dessen Zeit bleibt die Angabe Eusebs recht vage: Er sagt, Agrippa Castor sei ›ἐν τοῖς τότε‹ ein sehr bekannter Autor gewesen. Der Leser könnte daraus schließen, Agrippa Castor sei ebenfalls in die Zeit Hadrians zu datieren, sei also ein Zeitgenosse des Basilides gewesen. Träfe das zu, so hätten wir mit dieser Eusebiusnotiz möglicherweise das älteste Testimonium für Basilides. Doch werden wir noch sehen, daß Zweifel an dieser Vermutung gerechtfertigt sind.

Über den Charakter der Schrift des Agrippa Castor können wir uns aus der kurzen Eusebiusnotiz kaum ein zutreffendes und vollständiges Bild machen.[3] Eusebius erwähnt nur Dinge, die ihn unmittelbar interessieren. Ob – und, wenn ja, wie – Agrippa Castor möglicherweise auch spezifisch theologische Kritik an Basilides geübt hat, läßt sich nicht mehr erkennen.

Folgendes hat laut Euseb Agrippa Castor über Basilides mitgeteilt:

a) Basilides gestattete den Genuß von Götzenopferfleisch sowie das Verleugnen des Glaubens in Zeiten der Verfolgung (Z. 20–23).

---

[2] Eusebius von Cäsarea, h. e. I,1.

[3] Lautete der Titel der Schrift: »Κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος«? (...) – Euseb äußert sich im übigen lobend über die Schrift:

»... ὁ εἰρημένος οὐκ ἀγεννῶς τῆς δηλωθείσης αἱρέσεως εἰς προῦπτον ἐφώρασε τὴν πλάνην.«

b) Basilides befahl seinen Anhängern nach dem Vorbild des Pythagoras eine fünfjährige Schweigefrist (Z. 23–25).

c) Basilides hat 24 Bücher ›εἰς τὸ εὐαγγέλιον‹ verfaßt (Z. 14–15).

d) Bei Basilides spielen offenbar Propheten mit barbarischen Namen eine Rolle, darunter Barkoph und Barkabbas (Z. 15–17).[4]

Grundsätzlich kann man feststellen, daß die Angaben des Agrippa Castor gewiß einen polemischen Akzent hatten: So vermutete Agrippa Castor (oder Eusebius?) bei Basilides die Absicht, mit fremd klingenden Prophetennamen leichtgläubige und naive Menschen zu beeinflussen. Und die Notiz über die fünfjährige Schweigefrist mit dem expliziten Hinweis auf eine vergleichbare Sitte bei den Anhängern des Pythagoras sollte gewiß auch den Eindruck des Fremden und Heidnischen verstärken.

Zu a): Besonders polemisch ist natürlich die Behauptung des Agrippa Castor, Basilides habe die Unbedenklichkeit des Götzenopferfleischverzehrs sowie des Leugnens in Zeiten der Verfolgung gelehrt (Z. 20–23). Diese Behauptungen sind umso interessanter, als sie eine Parallele bei Irenäus von Lyon, haer. I,24,5;6 finden. Irenäus schreibt dort über die Lehren des Basilides:

»Man soll nämlich auch die Götzenopfer verachten und sie für nicht wichtig halten und sie ohne Furcht brauchen; auch den Gebrauch der übrigen Werke und jeglicher Form von Ausschweifung soll man für indifferent erachten.«[5] »Deswegen sind solche Leute auch zur Leugnung bereit, ja vielmehr sind sie gar nicht fähig, für den Namen zu leiden, weil sie allen gleich sind.«[6]

A. Le Boulluec hat gezeigt, daß der Vorwurf des Verzehrs von Götzenopferfleisch ein wichtiges Element der Häresiologie des Irenäus von Lyon bildet.[7] Irenäus formuliert diesen Vorwurf nicht nur gegenüber Basilides und seinen Anhängern, sondern auch gegenüber den ›perfecti‹ unter den Valentinianern[8] sowie den Nikolaiten.[9] *Le Boulluec* hat weiterhin auf die besondere Struktur dieses häresiologischen Vorwurfes aufmerksam gemacht[10]: Zentral ist der Vorwurf der ›Indifferenz‹; er wird in erster Linie mit dem Verzehr von Götzenopferfleisch in Verbindung gebracht. Auf diese Weise gelingt es Irenäus, das Verhalten der Häretiker als ›heidnisch‹ bzw. als ein religiöses Vergehen zu charakterisieren.[11] Im nächsten Schritt werden dann weitere häresiologische Folgerungen aus der Indifferenz gezogen:

---

[4] Vgl. auch die Diskussion bei R. M. Grant (1979), 203 f.

[5] Irenäus v. Lyon, haer. I,24,5 (Rousseau-Doutreleau 328–331). Ich folge der Übersetzung von Rousseau-Doutreleau, die annimmt, daß im lateinischen Text ein ›oportere‹ o. ä. ausgefallen ist, vgl. Rousseau-Doutreleau, SC 263, 286. – Für das Irenäusreferat als Ganzes sei im übrigen auf Abschnitt 3.1. verwiesen.

[6] Irenäus v. Lyon, haer. I,24,6 (Rousseau-Doutreleau 330–331).

[7] A. Le Boulluec (1985), 131 f.

[8] Irenäus v. Lyon, haer. I,6,3 (Rousseau-Doutreleau 94–97).

[9] Irenäus v. Lyon, haer. I,26,3 (Rousseau-Doutreleau 348–349), vgl. Apk 2,14–15. – Vgl. auch Irenäus v. Lyon, haer. I,28,2 (Rousseau-Doutreleau 356–357).

[10] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 131.

[11] Im Hintergrund dieser Häresiologie steht vermutlich das sogenannte ›Aposteldekret‹ aus

καὶ ἕτερα δὲ τούτοις παραπλήσια ἀμφὶ τοῦ Βασιλείδου καταλέξας ὁ εἰρημένος οὐκ ἀγεννῶς τῆς δηλωθείσης αἱρέσεως εἰς προῦπτον ἐφώρασε τὴν πλάνην.

Pythagoras – eine fünfjährige Frist des Schweigens.

Derselbe Autor erzählt anderes Ähnliches über Basilides und deckt in großartiger Weise den Irrtum der genannten Häresie auf.«

1.1.2 Analyse

Eusebius von Cäsarea stellt seine Notiz über die Schrift des Agrippa Castor gegen Basilides in den Zusammenhang eines Kapitels über die führenden Häretiker zur Zeit Hadrians. Er führt damit nur aus, was er programmatisch im Proömium seiner Kirchengeschichte angekündigt hatte: Neben den Bischöfen, kirchlichen Autoren und Märtyrern jeder Epoche auch diejenigen zu nennen, die durch den Wunsch nach theologischer Neuerung in Irrtum verfielen, die sich als Vermittler der fälschlich so genannten Gnosis fühlten und so unter der Herde Christi wie die Wölfe hausten.[2]

Für seine Darstellung der Häresien zur Zeit Hadrians leidet Eusebius allerdings offenbar unter akutem Quellenmangel. Er behilft sich damit, die Informationen, die er bei Irenäus von Lyon findet, zu verwenden. Eusebius erwähnt Menander und erklärt – wie Irenäus – Saturninus und Basilides zu dessen Schülern. Mit diesen beiden ist er in der Zeit Hadrians angelangt. Für Basilides verfügt er anscheinend neben Irenäus noch über eine weitere Quelle, nämlich den ›ἔλεγχος‹, mit dem Agrippa Castor gegen den Ketzer stritt.

Eusebius ist der einzige, der Agrippa Castor und sein Werk erwähnt. Über die Herkunft des Agrippa Castor erfahren wir aus der Eusebnotiz nichts, über dessen Zeit bleibt die Angabe Eusebs recht vage: Er sagt, Agrippa Castor sei ›ἐν τοῖς τότε‹ ein sehr bekannter Autor gewesen. Der Leser könnte daraus schließen, Agrippa Castor sei ebenfalls in die Zeit Hadrians zu datieren, sei also ein Zeitgenosse des Basilides gewesen. Träfe das zu, so hätten wir mit dieser Eusebiusnotiz möglicherweise das älteste Testimonium für Basilides. Doch werden wir noch sehen, daß Zweifel an dieser Vermutung gerechtfertigt sind.

Über den Charakter der Schrift des Agrippa Castor können wir uns aus der kurzen Eusebiusnotiz kaum ein zutreffendes und vollständiges Bild machen.[3] Eusebius erwähnt nur Dinge, die ihn unmittelbar interessieren. Ob – und, wenn ja, wie – Agrippa Castor möglicherweise auch spezifisch theologische Kritik an Basilides geübt hat, läßt sich nicht mehr erkennen.

Folgendes hat laut Euseb Agrippa Castor über Basilides mitgeteilt:

a) Basilides gestattete den Genuß von Götzenopferfleisch sowie das Verleugnen des Glaubens in Zeiten der Verfolgung (Z. 20–23).

---

[2] Eusebius von Cäsarea, h. e. I,1.

[3] Lautete der Titel der Schrift: »Κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος«? (...) – Euseb äußert sich im übigen lobend über die Schrift:

»... ὁ εἰρημένος οὐκ ἀγεννῶς τῆς δηλωθείσης αἱρέσεως εἰς προῦπτον ἐφώρασε τὴν πλάνην.«

b) Basilides befahl seinen Anhängern nach dem Vorbild des Pythagoras eine fünfjährige Schweigefrist (Z. 23–25).

c) Basilides hat 24 Bücher ›εἰς τὸ εὐαγγέλιον‹ verfaßt (Z. 14–15).

d) Bei Basilides spielen offenbar Propheten mit barbarischen Namen eine Rolle, darunter Barkoph und Barkabbas (Z. 15–17).[4]

Grundsätzlich kann man feststellen, daß die Angaben des Agrippa Castor gewiß einen polemischen Akzent hatten: So vermutete Agrippa Castor (oder Eusebius?) bei Basilides die Absicht, mit fremd klingenden Prophetennamen leichtgläubige und naive Menschen zu beeinflussen. Und die Notiz über die fünfjährige Schweigefrist mit dem expliziten Hinweis auf eine vergleichbare Sitte bei den Anhängern des Pythagoras sollte gewiß auch den Eindruck des Fremden und Heidnischen verstärken.

Zu a): Besonders polemisch ist natürlich die Behauptung des Agrippa Castor, Basilides habe die Unbedenklichkeit des Götzenopferfleischverzehrs sowie des Leugnens in Zeiten der Verfolgung gelehrt (Z. 20–23). Diese Behauptungen sind umso interessanter, als sie eine Parallele bei Irenäus von Lyon, haer. I,24,5;6 finden. Irenäus schreibt dort über die Lehren des Basilides:

»Man soll nämlich auch die Götzenopfer verachten und sie für nicht wichtig halten und sie ohne Furcht brauchen; auch den Gebrauch der übrigen Werke und jeglicher Form von Ausschweifung soll man für indifferent erachten.«[5] »Deswegen sind solche Leute auch zur Leugnung bereit, ja vielmehr sind sie gar nicht fähig, für den Namen zu leiden, weil sie allen gleich sind.«[6]

A. Le Boulluec hat gezeigt, daß der Vorwurf des Verzehrs von Götzenopferfleisch ein wichtiges Element der Häresiologie des Irenäus von Lyon bildet.[7] Irenäus formuliert diesen Vorwurf nicht nur gegenüber Basilides und seinen Anhängern, sondern auch gegenüber den ›perfecti‹ unter den Valentinianern[8] sowie den Nikolaiten.[9] *Le Boulluec* hat weiterhin auf die besondere Struktur dieses häresiologischen Vorwurfes aufmerksam gemacht[10]: Zentral ist der Vorwurf der ›Indifferenz‹; er wird in erster Linie mit dem Verzehr von Götzenopferfleisch in Verbindung gebracht. Auf diese Weise gelingt es Irenäus, das Verhalten der Häretiker als ›heidnisch‹ bzw. als ein religiöses Vergehen zu charakterisieren.[11] Im nächsten Schritt werden dann weitere häresiologische Folgerungen aus der Indifferenz gezogen:

---

[4] Vgl. auch die Diskussion bei R. M. Grant (1979), 203f.

[5] Irenäus v. Lyon, haer. I,24,5 (Rousseau-Doutreleau 328–331). Ich folge der Übersetzung von Rousseau-Doutreleau, die annimmt, daß im lateinischen Text ein ›oportere‹ o. ä. ausgefallen ist, vgl. Rousseau-Doutreleau, SC 263, 286. – Für das Irenäusreferat als Ganzes sei im übrigen auf Abschnitt 3.1. verwiesen.

[6] Irenäus v. Lyon, haer. I,24,6 (Rousseau-Doutreleau 330–331).

[7] A. Le Boulluec (1985), 131f.

[8] Irenäus v. Lyon, haer. I,6,3 (Rousseau-Doutreleau 94–97).

[9] Irenäus v. Lyon, haer. I,26,3 (Rousseau-Doutreleau 348–349), vgl. Apk 2,14–15. – Vgl. auch Irenäus v. Lyon, haer. I,28,2 (Rousseau-Doutreleau 356–357).

[10] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 131.

[11] Im Hintergrund dieser Häresiologie steht vermutlich das sogenannte ›Aposteldekret‹ aus

Die Häretiker nehmen an heidnischen Festen teil, ja sogar an den blutigen Kämpfen der Gladiatoren.[12] Weiterhin kann die Indifferenz der Häretiker auch zu sexuellen Exzessen führen.[13] Durch den Vorwurf der Indifferenz und seine Ausweitung entsteht auf diese Weise ein Ketzerporträt, das den Häretiker als Heiden, als unmoralisch, als unchristlich brandmarkt.[14] Die Häretiker werden auch bestimmten verachtenswerten philosophischen Sekten assimiliert, etwa den Epikuräern oder den Kynikern.[15]

Der Vorwurf der Ablehnung des Martyriums erscheint bei Irenäus in einem besonderen Zusammenhang: Irenäus legt haer. I,24,6 eine Lehre der Basilidianer dar, derzufolge die Gläubigen, welche den Aufstieg durch die Hierarchie der Engel und Gewalten wagen wollen, versuchen müssen, für diese Mächte unsichtbar und unerkennbar zu sein. Das Motto für den Gläubigen muß also lauten: »Du mögest alle erkennen, dich aber erkenne niemand.«[16] Es scheint nun Irenäus selber zu sein, der aus dieser basilidianischen Lehre die häresiologische Schlußfolgerung zieht, die Basilidianer seien nicht bereit, um des Namens willen zu leiden, d. h. sie lehnten das Martyrium ab, da sie sich allen anpaßten.[17]

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die Frage, welche Verbindung hinsichtlich der Behauptungen über Götzenopferfleischverzehr und Martyriumsscheu möglicherweise zwischen Irenäus und Agrippa Castor besteht. Folgende Möglichkeiten sind zu bedenken:

Act 15,20.29, vgl. A. Le Boulluec (1985), 132–135. Le Boulluec meint (ibidem, 135 [Anm. 46/Lit.!]), daß haer. I,6,3 beweise, daß Irenäus als erster, noch vor Tertullian (Pud. 12,4f.), eine ›ethische‹ Interpretation des ›Aposteldekretes‹ vertreten habe, d. h. dieses auf das Verbot von Götzenopferfleischverzehr und Unzucht reduziert habe.

[12] Vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,6,3 und dazu die Bemerkungen von A. Le Boulluec (1985), 132–133.

[13] Vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,6,3; 26,3; 28,2. Vgl. auch I,28,2 und die Bemerkungen von A. Le Boulluec (1985), 133f.

[14] A. Le Boulluec (1985), 132.134 macht darauf aufmerksam, wie in dieser Häresiologie auf den Häretiker eben die Charakteristika übertragen werden, mit denen die christliche Apologetik die Heiden zu kennzeichnen pflegte.

[15] Vgl. Irenäus, haer. II,32,2 (Rousseau-Doutreleau 336–337), vgl. haer. II,14,5 (Rousseau-Doutreleau 138–139).

[16] S. u. S. 265f.

[17] Irenäus v. Lyon, haer. I,24,6 (Rousseau-Doutreleau 330): »Quapropter et parati sunt ad negationem qui sunt tales, immo magis ne pati quidem propter Nomen possunt, cum sint omnibus similes.« Man beachte, daß dieser Satz auch grammatisch nicht in dem für das Referat des Irenäus sonst typischen a. c. i. formuliert ist; hier referiert Irenäus also nach eigenem Anspruch nicht eine Lehre des Basilides (oder der Basilidianer), sondern stellt eine (seiner Auffassung nach zutreffende) Behauptung *über* die Basilidianer auf, die aus eigenen Schlüssen oder Beobachtungen gewonnen ist (in ähnlicher Weise konstatiert Irenäus die astrologischen und magischen Interessen und Praktiken der Basilidianer, vgl. haer. I,24,5.7). Das einleitende ›quapropter‹ gibt seiner Behauptung die Stringenz eines plausiblen Schlusses, dieses Stichwort ist freilich nicht weiter auffällig, denn es gliedert immer wieder das Irenäusreferat, vgl. haer. I,23,2 (Z.54).3 (Z.61); 24,4 (Z.62) (Rousseau-Doutreleau) etc. – Vgl. haer. III, 18,5; IV, 33.9.

1) Irenäus und Agrippa Castor schöpfen unabhängig voneinander aus der gleichen Tradition bzw. sie sind aufgrund authentischer Informationen zu den gleichen Schlußfolgerungen gelangt.

2) Irenäus ist von Agrippa Castor abhängig.

3) Agrippa Castor ist von Irenäus abhängig.[18]

Die Möglichkeiten 1) und 2) sind gewiß nicht völlig auszuschließen. Die Möglichkeit 2) ist aber problematisch, weil sie nicht erklärt, warum Irenäus die bei Agrippa Castor überschüssigen Informationen – Erwähnung des Evangelienkommentars und der Apokryphen – weggelassen hat.

M. E. gibt es nun Indizien, die für Möglichkeit 3) und damit gegen Möglichkeit 1) sprechen.

Zunächst kann man aufgrund von Fragment Nr. 7 schließen, daß der authentische Basilides auf keinen Fall das Leugnen in Zeiten der Verfolgung gelehrt hat. Clemens, der sich mit dem Thema von Martyrium und Verfolgung und den Meinungen der Häretiker dazu ausführlich beschäftigt, macht Basilides auch nirgendwo diesen Vorwurf.[19]

Haben wir aber in dieser Hinsicht recht, so steigt die Wahrscheinlichkeit, daß die Notizen zu Götzenopferfleischverzehr und Marytriumsscheu bei Agrippa Castor entweder aus nichtauthentischen Quellen oder aus einer vorgegebenen häresiologischen Tradition geschöpft sind. Daß letzteres der Fall sein könnte und daß Irenäus eine der häresiologischen Quellen des Agrippa Castor gewesen sein könnte (Möglichkeit 3), dafür sprechen zwei weitere Überlegungen:

Zum einen hat – wie bereits erwähnt – *A. Le Boulluec* gezeigt, daß der Vorwurf der Indifferenz gegenüber dem Götzenopferfleischverzehr bei Irenäus nicht als isolierte Notiz auftaucht, sondern vielmehr ein Charakteristikum der häresiologischen Strategie des Bischofs von Lyon ist.[20] Zum anderen bezeichnete – vorausgesetzt, Eusebius von Cäsarea hat hier präzise referiert – Agrippa Castor das Leugnen in Verfolgungszeiten offenbar umstandslos als Lehre des Basilides; bei Irenäus hingegen handelt es sich um die polemische Schlußfolgerung aus einer bestimmten theologischen Lehre hinsichtlich des Aufstiegs der erlösten Seelen. Möglicherweise ist Irenäus v. Lyon also der erste, der aufgrund einer häresiologischen Schlußfolgerung die Behauptung aufstellte, die Basilidianer seien martyriumsscheu; Agrippa Castor verwandelte den Schluß des Irenäus in eine positive Lehre des Ketzers. Trifft dies zu, so hätten wir ein Argument gegen Möglichkeit 1) gewonnen.[21]

---

[18] Der Einfachheit halber differenzieren wir nicht weiter zwischen direkter und indirekter Abhängigkeit.

[19] Bei Clemens findet sich keine Erwähnung besonderer Ansichten des Basilides zum Götzenopferfleischverzehr.

[20] Es ist aber unbedingt zu beachten, daß schon Justin, dial. 35,6 (vgl. dial. 35,1) den Basilidianern zusammen mit anderen Sekten der Vorwurf der Indifferenz bezüglich des Götzenopferfleischverzehrs macht (vgl. Abschnitt 1.2), so daß Agrippa Castor für *diese* Information nicht unbedingt auf Irenäus angewiesen war.

[21] Hier steckt natürlich auch ein weiteres Argument gegen Möglichkeit 2): Es ist leicht

In diesem Zusammenhang ist eine scharfsinnige Beobachtung von *P. Nautin* wichtig: Der französische Gelehrte hat darauf hingewiesen, wie die Schlußfolgerung des Irenäus hinsichtlich der Martyriumsscheu der Basilidianer bei Epiphanius, der direkt oder indirekt von Irenäus abhängig ist, zu einer positiven Lehre des Basilides avanciert ist.[22]

Während aber nun Agrippa Castor offenbar die Schlußfolgerung des Irenäus hinsichtlich der Martyriumsscheu mit der ebenfalls bei Irenäus geschilderten ›Indifferenz‹ gegenüber dem Götzenopferfleisch zusammenstellte[23], verknüpfte Epiphanius sie mit einem anderen Aspekt der Irenäusnotiz, nämlich der doketischen Christologie des Basilides. Der Vergleich von Epiphanius und Agrippa Castor hinsichtlich ihrer (möglichen) Abhängigkeit von Irenäus zeigt, wie ein häresiologisches Cliché entsteht und je nach theologisch-häresiologischem Interesse jeweils verschieden weiterentwickelt wird.

Zu b) Vielleicht hat Agrippa Castor auch seine Behauptung, daß Basilides seinen Anhängern more Pythagorico eine fünfjährige Schweigefrist[24] auferlege (Z. 23–25), aus der Irenäusnotiz gefolgert. Denn in haer. I,24,6 notiert Irenäus ausdrücklich:

»Und ihre Geheimnisse dürfen auf keinen Fall ausgeplaudert werden, sondern müssen durch Schweigen im Verborgenen gehalten werden.«[25]

Bei Irenäus steht das Schweigegebot in einem bestimmten theologischen Kontext, demzufolge die Gläubigen als Unbekannte (doch alles Wissende) den unbekannten und unerkannten Gottessohn bei ihrem Aufstieg zum innatus und innominatus Pater imitieren sollen. Der Schluß, daß dieses Schweigegebot des Basilides ›Πυθαγορικῶς‹ zu interpretieren sei, dürfte nicht schwergefallen sein angesichts der Tatsache, daß Irenäus direkt im Anschluß an die oben zitierte Notiz zu berichten weiß, daß die Basilidianer wie ›mathematici‹ (Astrologen)[26] versuchen, die Position ihrer dreihundertfünfundsechzig Himmel zu bestimmen. Das konnte einen antiken Leser wie Agrippa Castor im Zusammenhang mit dem Schweigegebot durchaus an die Pythagoräer erinnern; auch die Präzisierung, daß es sich um eine *fünfjährige* Schweigefrist (für die Neuaufgenomme-

---

vorstellbar, daß Agrippa Castor eine polemische Schlußfolgerung in seiner Quelle ohne allzu skrupelhafte Sorgfalt in eine positive Lehre des Ketzers verwandelte, der umgekehrte Weg ist nicht so plausibel.

[22] Vgl. P. NAUTIN (1974), 399–400 (Anm. 4), mit Hinweis auf Epiphanius, haer. 26,4 (HOLL I 261,13 f.).

[23] Es wird aus dem Referat des Eusebius freilich nicht klar, ob Agrippa Castor eine strikte Verbindung zwischen Götzenopferfleisch und Martyriumsscheu suggerieren wollte. Doch gehört beides zu einem häresiologischen Porträt, das die Basilidianer als fremdartig, heidnisch und unchristlich brandmarkt. – Vgl. auch Origenes, comm.ser. 38 in Mt (KLOSTERMANN-BENZ-TREU 73,7–13); vgl. dazu Abschnitt 2.17.

[24] Offenbar vom Zeitpunkt der Aufnahme ab gerechnet.

[25] ROUSSEAU-DOUTRELEAU 330–331.

[26] Vgl. Tertullian, Apol. 43,1.

nen) gehandelt habe, war leicht aus der antiken Pythagorasdoxographie zu ergänzen.[27]

Diese Beobachtungen gestatten also die Vermutung, daß Agrippa Castor in seiner Häresiologie möglicherweise von Irenäus abhängig ist.[28]

Eine Schwierigkeit für diese Hypothese besteht allerdings in der Datierung des Eusebius, derzufolge Agrippa Castor als ein Zeitgenosse des Basilides erscheint.

Allerdings erweist sich u. E. diese Schwierigkeit nicht als unüberwindlich. Man denke nur daran, wie unklar z. B. die eusebianische Datierung der Lebenszeit des Hegesipp ist: Laut h. e. II,23,3 gehört Hegesipp »ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων ... διαδοχῆς«. Aber aus h. e. IV,22,3 kann man schließen, daß seine ›Ὑπομνήματα‹ ca. 180 n. Chr. verfaßt worden sind.[29] Die Kirchengeschichte des Eusebius ist i. w. eine in ein chronologisches Gerüst eingebaute Präsentation schriftlicher Quellen[30]; bei dieser Arbeitsweise konnte es leicht zu dem Irrtum kommen, daß eine Ketzerpolemik wie diejenige des Agrippa Castor mit dem Ziel ihrer Attacke gleichzeitig sein müsse – besonders wenn Eusebius möglicherweise Agrippa Castor nur als Autor des zitierten Werks kannte. M. a. W.: Eusebius versuchte, das vermutlich undatierte Werk des Agrippa Castor zu datieren, indem er einfach annahm, es müsse gleichzeitig mit dem Auftreten des dort bekämpften Basilides sein.[31]

Daß Agrippa Castor hinsichtlich seiner Häresiologie zumindestens teilweise von Irenäus abhängig war, läßt sich mit Gründen vermuten – beweisen läßt es sich nicht. Auf jeden Fall verfügte er über weitere Nachrichten, die sich nicht bei Irenäus finden: Weder seine Nachricht über den 24 Bücher umfassenden Kommentar ›εἰς τὸ εὐαγγέλιον‹ noch seine Behauptung, Basilides habe sich auf apokryphe Propheten wie Barkoph und Barkabbas berufen, lassen sich aus Irenäus ableiten.

Zu c) Die Information über den Evangelienkommentar (Z. 14–15) folgt keiner erkennbaren polemischen Tendenz und macht daher einen zuverlässigen Eindruck.

---

[27] Vgl. etwa Diogenes Laertius VIII,10; Hippolyt von Rom, haer. I,2,2f. (Marcovich 58,5ff.); I,2,16 (Marcovich 61,72ff.); Iamblichus, VP 68; 72 (Deubner 38,20–21; 41,5). Vgl. die einschlägige Monographie von O. Casel (1919), bes. 30ff.; 52–72. Die fünfjährige Schweigefrist für die Neuaufgenommenen sollte offenbar die Verschwiegenheit in Bezug auf das esoterische Wissen der Pythagoräer einüben, vgl. O. Casel (1919), 54f. Vgl. schließlich P. Hendrix (1926), 63ff.

[28] Agrippa Castor scheint (wie Irenäus) den Basilidessohn und -schüler Isidor nicht erwähnt zu haben.

[29] Vgl. P. Vielhauer (1975/1981), 766.

[30] Zu dieser Charakterisierung, vgl. A. D. Momigliano (1990), 138ff. Vgl. auch die immer noch gültigen Bemerkungen von E. Schwartz (1963), 65.

[31] W. Bauer (1964²), 173 ist sich nicht einmal sicher, ob Eusebius das Werk des Agrippa Castor überhaupt selbst gelesen hat. Doch deutet der oben in Anm. 3 zitierte Satz des Eusebius nicht eine derartige eigene Lektüre an? Schon J. L. Jacobi (1877), 489, bezweifelte, daß Agrippa Castor ein Zeitgenosse des Basilides war.

Vor allem aber wird diese Information durch authentische Fragmente bestätigt: Es ist eine plausible Annahme, daß Clemens von Alexandrien und Hegemonius uns zwei Fragmente aus diesem Kommentar überliefern, und zwar aus dem 13. und aus dem 23. Buch[32]: Die Angabe, der Kommentar habe 24 Bücher umfaßt, wird also aus den Angaben der Fragmente zumindestens nicht widerlegt.

Das Werk des Basilides war ein Kommentar ›εἰς τὸ εὐαγγέλιον‹.[33] Falls diese Angabe stimmt, so erkannte Basilides noch nicht eine kanonisch abgesicherte und begrenzte Pluralität von Evangelien an, sondern er kommentierte einfach ›das Evangelium‹.[34]

Dieser Evangelienkommentar des Basilides ist auch als ein wichtiger Schritt der altkirchlichen Kanonsgeschichte zu bewerten. Die Verfasser z. B. des Lukas- oder Johannesevangeliums kommentierten und interpretierten die ihnen vorliegenden Traditionen noch implizit, d. h. indem sie aus dem mündlich oder schriftlich vorliegenden Material ein neues Evangelium schufen.

Bei Basilides ist – verglichen damit – ein weiterer Schritt vollzogen: Auf der einen Seite hat er anscheinend ebenfalls eine ›Neuausgabe‹ des Evangeliums veranstaltet, wobei wir aber nicht wissen, wie – im Vergleich zu Lukas etwa – konservativ oder innovativ er dabei vorging, d. h. wie stark er neue (›nicht kanonische‹) Traditionen aufnahm und interpretierte. Auf der anderen Seite ist bei ihm der epochale Schritt zu einer ›expliziten‹ Interpretation, zur Exegese der neuen Traditionen hin vollzogen.

Einen gewissen Vergleichspunkt bietet u. E. das Werk des Papias von Hierapolis, ›Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε‹.[35] Zwar setzte sich Papias auch die Aufgabe, nach Herrenworten zu forschen und sie zusammenzustellen; dennoch ist sein Werk offenbar keine Neuausgabe des Evangeliums, sondern versteht sich selbst laut Titel als Zusammenstellung von exegetischen Bemerkungen zu den Worten Jesu.[36]

---

[32] Vgl. die Abschnitte 2.7 und 2.19.

[33] Es ist nicht klar, ob Agrippa Castor (Eusebius v. Cäsarea) den Titel der Basilidesschrift korrekt überliefert, ob das Werk also ›Εἰς τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία‹ gelautet hat o. ä. (vgl. dazu z. B. die bei Eusebius, h. e. V,27 notierte Schrift ›Τὰ Ἡρακλείτου εἰς τὸν ἀπόστολον‹ oder auch die Titel der Kommentar- bzw. Homilienwerke des Origenes). Clemens (Str. IV,81,1 [STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 284,5]) nennt das Kommentarwerk ›Ἐξηγητικά‹. Nicht sinnvoll erscheint es uns, Spekulationen darüber anzustellen, ob die von Agrippa Castor und Clemens erwähnten Titel zwei verschiedene Werke bezeichnen. – Zu altkirchlichen Bibelkommentaren, vgl. M. ELZE (1961/1986); K. FRÖHLICH (1987). Vgl. auch H. DÖRRIE (1974); H. DÖRRIE/M. BALTES (1993), 164ff.

[34] Zu diesem Evangelium, vgl. die Ausführungen in Abschnitt 1.10.2. – B. LAYTON (1989), 150 (Anm. 18) vermutet, daß Basilides unter dem Evangelium einfach die christliche Botschaft verstanden habe; doch meinen wir, daß sich die ›Exegetica‹ des Basilides auf konkrete Texte bezogen haben müssen.

[35] Oder: ›Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις‹, vgl. Eusebius von Cäsarea, h. e. III,39,1 (SCHWARTZ 284,24–25).

[36] P. VIELHAUER (1975/1981), 760–761 dürfte recht haben, wenn er meint, daß das Papiaswerk nicht mit den späteren patristischen Evangelienkommentaren zu vergleichen sei. Ähnli-

So voneinander verschieden das Papiaswerk und der Kommentar des Basilides auch sonst gewesen sein mögen: Beide verstanden sich als exegetische Werke und markierten damit bereits eine neue Phase in der Auseinandersetzung mit der vorgegebenen Jesus- bzw. Evangeliumstradition. Denn sie hatten mit dem expliziten Kommentar eine neue Möglichkeit der Interpretation erschlossen, auch wenn damit die Phase der impliziten Interpretation, d.h. der Abfassung neuer Evangelien, noch keineswegs vorüber war.

Von dem Charakter des Basilideskommentars können wir uns aus den zwei erhaltenen Fragmenten kaum eine fundierte Vorstellung machen. Offenbar wurde nicht Vers für Vers kommentiert und ausgelegt, sondern es wurden anläßlich bestimmter Perikopen bestimmte theologische Themen diskutiert. Dabei ging es offenbar u. a. um die Frage ›unde malum?‹ (Fragment Nr. 19) oder auch das Problem der Güte Gottes angesichts des Martyriumsleidens der Christen (Fragment Nr. 7).

Vielleicht darf man die Vermutung wagen, daß es gerade theologische Fragen von der Qualität des Problems ›unde malum?‹ waren, die jedenfalls Basilides veranlaßten, vom ›impliziten‹ Kommentar, d.h. der Redaktion des narrativen Evangeliumsstoffes, zur ›expliziten‹ und argumentativen Exegese überzugehen.

Aber mit dieser Hypothese bewegen wir uns aufgrund der Spärlichkeit des Materials auf sehr unsicherem Boden.

Schließlich wurden möglicherweise auch chronologische Fragen (z.B. im Hinblick auf das Leben Jesu) im Kommentarwerk des Basilides verhandelt (vgl. Fragment Nr. 1).

Zu d) Agrippa Castor notiert weiterhin, daß bei Basilides apokryphe Propheten, u. a. Barkoph und Barkabbas eine Rolle spielten (Z. 15–17). Diese Notiz hat zweifellos polemischen Charakter; Agrippa Castor (bzw. Eusebius) zeichnet implizit das Porträt eines Betrügers und Hochstaplers, der mit exotischen Prophetennamen schlichte Gemüter beeindrucken will. Außerdem weisen Epiphanius und Filastrius den Propheten Barkabbas anderen häretischen Zirkeln zu.[37]

Auch diese Angaben des Agrippa Castor sind also mit einiger Vorsicht aufzunehmen, zumal nicht klar wird, welche Rolle Barkabbas und Barkoph für Basilides spielten. Zitierte er aus ihnen zugeschriebenen Schriften? Oder erwähnte er sie nur en passant?

Immerhin kann nach dem Zeugnis von Frgm. Nr. 15 nicht bezweifelt werden, daß sich die Basilidianer (zumindestens der zweiten Generation, also Isidor)

---

ches dürfte auch für das Werk des Basilides gelten. – Papias selbst berief sich – wie Eusebius v. Cäsarea h.e. III,39,14 mitteilt – offenbar neben den ‘παραδόσεις des Presbyters Johannes bereits auf die ›τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις‹ eines gewissen Aristion. Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an die ebenfalls aus dem 2. Jahrhundert stammenden ›Ἐξηγήτικα‹ des Enkratiten Julius Cassianus, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. I,101,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 64,23f.), sowie an den Johanneskommentar des Valentinianers Herakleon.

[37] Vgl. Epiphanius, haer. 26,2; Filastrius, Diversarum haereseon liber XXXIII, vgl. dazu A. Hilgenfeld (1884/1966), 201. Vielleicht sind Barkoph und Barkabbas als Söhne Noahs anzusehen, vgl. R. Liechtenhan (1901), 22–23; H.v. Campenhausen (1977²), 165 (Anm. 165).

auf apokryphe Prophetenschriften beriefen und diese auch kommentiert haben. Insoweit gewinnt also die polemische Auskunft des Agrippa Castor an Glaubwürdigkeit.

Zusammenfassend läßt sich zu Agrippa Castor folgendes festhalten:

a) Bezüglich seiner Häresiologie gibt es Indizien für eine gewisse Übereinstimmung mit Irenäus v. Lyon, die vielleicht eine direkte oder indirekte Abhängigkeit vom Ketzerporträt des Irenäus verrät. Auf das Konto dieser möglichen Abhängigkeit sind die Angaben über die angeblich indifferente Haltung der Basilidianer zum Götzenopferfleisch sowie zum Martyrium zu buchen.

b) Auch die Notiz über das fünfjährige ›pythagoräische‹ Schweigen der Basilidianer folgt zumindestens der Logik der Häresiologie des Irenäus (Assimilation des Ketzers an heidnische Praktiken und Sekten).

Von diesen Angaben des Agrippa Castor ist die Behauptung der angeblichen Ablehnung des Martyriums aufgrund von Frgm. Nr. 7 eindeutig zu widerlegen. Hinsichtlich der übrigen Angaben, die nicht mehr nachprüfbar sind, bleibt große Skepsis angesichts ihrer Verwurzelung in einem bestimmten, bewußt produzierten Ketzercliché.

c) Wertvoll und vermutlich zutreffend ist seine Notiz über den Evangelienkommentar des Basilides in 24 Büchern.

d) I. w. zutreffend ist seine Angabe über die Benutzung apokrypher Prophetenschriften durch die Basilidianer.

1.2 Testimonium Nr. 2 = Justin, dial. 35,6 (Goodspeed 131)

1.2.1 Text und Übersetzung[38]

καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί, καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος, ὃν τρόπον καὶ ἕκαστος τῶν φιλοσοφεῖν νομιζόντων, ὡς ἐν ἀρχῇ προεῖπον,

ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ λόγου τὸ ὄνομα ἧς φιλοσοφεῖ φιλοσοφίας ἡγεῖται φέρειν.

»Und von ihnen nennen sich die einen Markianer[39], die anderen Valentinianer, wieder andere Basilidianer, weitere Satornilianer, und andere wiederum mit einem anderen Namen; eine jegliche trägt den Namen des Begründers der Sekte, wie auch jeder, der zu philosophieren glaubt (wie wir am Anfang bereits sagten),

es für nötig hält, vom Vater der jeweiligen philosophischen Richtung den Namen der Philosophie zu tragen, welcher er jeweils anhängt.«

---

[38] Zur Übersetzung vgl. A. Le Boulluec (1985), 62.

[39] Vgl. dazu A. Le Boulluec (1985), 62 (Anm. 117), der den Vorschlag von P. Nautin referiert, ›Μαρκιανοί‹ als Verschreibung von ›Μαρκιωνιανοί‹ aufzufassen.

1.2.2 *Analyse*

Diese Notiz stammt aus dem ›Dialogus cum Tryphone‹ des Justin. Der Dialog ist ungefähr zwischen 155 und 165 n. Chr. verfaßt worden.[40]

Im 35. Kapitel dieser Schrift geht Justin auf den Einwand des Trypho ein, daß es Christen gebe, welche sagten, daß der Götzenopferfleischverzehr nicht schade. In diesem Zusammenhang nennt Justin in seiner Antwort die Markianer, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer; er versichert, daß diese nur unberechtigterweise den Namen der Christen für sich in Anspruch nehmen. Sie alle trügen – wie das auch bei philosophischen Gruppen üblich sei – den Namen ihres Gründers.

Die Notiz des Justin bezeugt, daß man in Rom Mitte der 50er Jahre des 2. Jahrhunderts Kenntnis von den Basilidianern hatte. U. E. erlaubt die Reihenfolge der Nennung der Sekten keine chronologischen Schlüsse: Die ›Μαρκιανοί‹ (Z. 2) sind möglicherweise als Markioniten zu identifizieren und könnten zusammen mit den Valentinianern wegen ihrer Wichtigkeit für die römische Gemeinde vorangestellt worden sein.[41] Von Basilides, Isidor oder auch Saturninus ist im Gegensatz zu Markion oder Valentin kein römischer Aufenthalt in den Quellen erwähnt. Ob es zu dieser oder einer späteren Zeit Basilidianer in Rom gab – wir müssen es offenlassen.

Die Nennung der Basilidianer an dieser Stelle läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß Justin sie auch in seinem ›Syntagma gegen alle Häresien‹ (1 apol. 26,8) aufführte. Doch was er über sie und ihre Lehre wußte, können wir nicht mehr sicher erschließen.[42] Immerhin, möglicherweise ist Justin eine der Quellen für die bei Irenäus von Lyon und Agrippa Castor auftauchende Behauptung, Basilides habe die Indifferenz des Götzenopferfleischverzehrs gelehrt.[43]

1.3 Testimonium Nr. 3 = Hegesipp, bei Eusebius, h. e. IV,22,4–6 (Schwartz 370,9–372,6)

1.3.1 *Text und Übersetzung*[44]

καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ

»Und nachdem Jakobus der Gerechte das Martyrium erlitten hatte, und zwar aus dem gleichen Grund wie der Herr, da wur-

[40] Vgl. B. Altaner/A. Stuiber (1978⁹), 66–67.

[41] Vgl. z. B. A. Hilgenfeld (1884/1966), 28, der (Anm. 38) weitere Beispiele für das Aufzählen von Sekten gibt.

[42] Zu der Annahme, die Basilidesnotiz des Irenäus v. Lyon, haer. I,24,3–7 sei von Justin abhängig, vgl. den Abschnitt 3.1.2.

[43] Vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,24,5; Agrippa Castor, bei Eusebius, h. e. IV,7,7.

[44] Zur Übersetzung vgl. G. Bardy, SC 31, 200–201; H. v. Campenhausen (1963), 144–145; P. Haeuser – H. A. Gärtner, 221; K. Lake, LCL 153, 375–377; A. Le Boulluec (1985), 99.102.104.

καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ἄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.

διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις· ἄρχεται δὲ ὁ Θεβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, ὧν καὶ αὐτὸς ἦν, ἐν τῷ λαῷ,

ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθιανοί, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοί, καὶ Μασβωθεοι.

ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιανισταὶ καί Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοὶ

ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτεροίως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν, ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.

de Simeon, sein Vetter, der Sohn des Klopas, als Bischof eingesetzt. Den hatten alle vorgeschlagen, weil er als Vetter des Herrn (dem Range nach) der Nächste war.[45]

Deswegen nannten sie die Kirche Jungfrau, denn sie war noch nicht durch leere Botschaften korrumpiert worden. Aber Thebuthis, weil er nicht Bischof geworden war, fing an, sie heimlich zu korrumpieren, und zwar von den sieben Sekten im Volke Israel her, zu denen er selbst gehörte.

Von denen stammen ab Simon und daher die Simonianer, Kleobios und daher die Kleobianer, Dositheos und daher die Dositheaner, Gorthäus und daher die Gorathener und die Masbothei.

Von diesen stammen die Menandrianisten und Marcianisten, die Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer;

eine jede von diesen führten auf ihre besondere Weise ihre eigenen Meinung ein. Von diesen stammen wiederum die Pseudochristusse, Pseudopropheten und Pseudoapostel, welche die Einheit der Kirche zerrissen haben mit verderblichen Worten gegen Gott und seinen Christus.»

1.3.2 Analyse

Diese Notiz aus den ›Ὑπομνήματα‹ des Hegesipp (ca. 180 n. Chr.[46]) schildert die Entstehung der Häresien in der Kirche als Folge des frustrierten Ehrgeizes eines gewissen Theobuthis beim Kampf um die Nachfolge des Jakobusbruders Jesus in der Kirche von Jerusalem (Z. 1 ff. 8 f.).[47]

Im Hintergrund dieser Notiz steht die komplexe Fiktion der judenchristlichen Häresiologie des Hegesipp: Wie der weitere Hinweis auf die Zugehörigkeit des Thebouthis zu den ›Häresien im Volke Israel‹ andeutet, sind die durch die Häretiker erzeugten Spaltungen innerhalb der Kirche letztlich nur eine Wieder-

[45] Oder: » Den hatten alle als zweiten (Bischof) vorgeschlagen, weil er ein Vetter des Herrn war.« (Wir danken Dr. Dr. R. Peppermüller für freundlichen philologischen Rat.)

[46] Vgl. B. Altaner/A. Stuiber (1978[9]), 109.

[47] Zu dem häresiologischen Motiv der ›frustrierten Gier nach Ämtern‹, vgl. z. B. Tertullian, Val. 4,1 (Valentin). Vgl. dazu C. Markschies (1992), 308.

holung der ›Urspaltung‹ zwischen einem Teil der Söhne Israels und dem Stamme Juda, zwischen Israel und der Kirche in Jerusalem.[48]

Die Basilidianer sind zusammen mit den anderen Sekten in dieses häresiologische Schema eingefügt.[49]

Das häresiologische Schema des Hegesipp ist zweifellos theologisch sehr interessant und es wäre auch lohnend, nach dem historischen Kern dieser ungewöhnlichen Konstruktion zu suchen. Doch scheint uns die Hegesippnotiz keine authentischen Informationen über den Ursprung der Basilidianer zu enthalten; sie sollten zusammen mit den Valentinianern, Karpokratianern, Satornilianern etc. lediglich auch in einem möglichst vollständigen Katalog der Sekten berücksichtigt werden.

1.4 Testimonium Nr. 4 = Irenäus von Lyon, haer. I,24,1 (Rousseau-Doutreleau 320)

1.4.1 Text und Übersetzung[50]

Ex his Saturninus, qui fuit ab Antiochia ea quae est apud Daphnen, et Basilides, occasiones accipientes, distantes doctrinas ostenderunt, alter quidem in Syria, alter uero in Alexandria.

»Von diesen beiden Männern [d. h. Simon Magus und Menander] empfingen Saturninus, der aus dem syrischen Antiochien stammte, und Basilides Material (für ihre Lehren) und sie veröffentlichten verschiedene Lehren, der eine von beiden nämlich in Syrien, der andere aber in Alexandrien.«

1.4.2 Analyse

Über Basilides erfahren wir in dieser Notiz des Irenäus[51] (ca. 180 n. Chr.) zweierlei:

a) Basilides war Schüler des Simon Magus und des Menander (Z. 1f.).

b) Basilides lehrte in Alexandrien (Z. 5).[52]

Zu a): In den Kapiteln haer. I,23–27 will Irenäus laut haer. I,22,2 den Stammbaum der valentinianischen Ketzerei darstellen. Dazu präsentiert er in kurzen doxographischen Notizen eine ganze Reihe von Ketzerhäuptern und ihren Schu-

---

[48] Zur Häresiologie Hegesipps, vgl. A. Hilgenfeld (1884/1966), 30f. sowie jetzt vor allem die Analyse von A. Le Boulluec (1985), 92–110.

[49] A. Le Boulluec (1985), 104 (Anm. 250), meint, daß Hegesipp vom ›Syntagma‹ des Justin abhängig sein könnte. Doch hatte sich bereits A. Hilgenfeld (1884/1966), 33f. gegen eine ähnliche Auffassung Harnacks gewehrt.

[50] Zur Übersetzung, vgl. Rousseau-Doutreleau 320–321.

[51] Zur Annahme, daß diese Notiz auf das Syntagma des Justin zurückgehen könnte, vgl. Abschnitt 3.1.2.

[52] Die Übersetzung von Rousseau-Doutreleau: »Saturnin... et Basilide donnèrent naissance à des écoles divergentes« (321) scheint mir sachlich das Richtige zu treffen.

len. Es ist ein Charakteristikum dieser Kapitel, daß Irenäus zeigen will, wie die Ketzer sich einerseits voneinander unterscheiden, andererseits aber untereinander zusammenhängen.[53]

Irenäus kennt zwei Varianten, den Zusammenhang zwischen zwei Ketzern zu beschreiben, eine engere und eine losere. Laut der engeren Variante ist ein Ketzer der Nachfolger (successor) eines anderen als Haupt derselben Schule; so ist Menander der Nachfolger des Simon Magus (haer. I,23,5) und Markion der Nachfolger Cerdons (27,2).[54] Häufiger jedoch ist die losere Variante; dann heißt es lediglich, daß ein Ketzer von seinem Vorgänger den Ausgangspunkt genommen hat bzw. gewisse Elemente oder Prinzipien von dessen Lehre übernommen hat.[55] So notiert Irenäus bei Saturninus und Basilides eine Abhängigkeit von Menander und Simon Magus (I,24,1), bei Cerdon von den Simonianern (I,27,1), bei Valentin von den ›Gnostikern‹ (I,11,1), bei den Enkratiten von Satornil und Markion (I,28,1), bei den Libertinisten von Basilides und Karpokrates (I,28,2) und schließlich bei den Basilidianern in Bezug auf die Astrologen (I,24,7).[56] Bei einigen Häretikern verzichtet Irenäus allerdings auch ganz auf den Nachweis einer Abhängigkeit (Karpokrates [I,25,1], Kerinth [I,26,1], Nikolaiten [I,26,3]).

Derjenige, der in den Ketzerfiliationen des Irenäus nach historisch verwertbaren Informationen sucht, wird mit einer gewissen Skepsis vorgehen müssen. Von Saturninus und Basilides behauptet Irenäus lediglich, daß sie den Ausgangspunkt ihrer – untereinander verschiedenen! – Lehren bei Simon Magus und Menander nahmen. Damit will Irenäus offenbar nicht eine Schülerschaft im Vollsinne behaupten, sondern eher den Tatbestand bezeichnen, daß der Häretiker von seinem Vorgänger bestimmte Gedanken und Vorstellungen übernommen und weiterentwickelt hat.[57]

Im Falle des Saturninus macht er dies an einem spezifischen Punkt explizit: Sowohl Saturninus als auch Menander lehren die Unerkennbarkeit des höchsten Vatergottes (I,24,1).[58] Ähnliches gilt auch (laut Irenäus) für Basilides. Irenäus zufolge lehrt Basilides (wie Simon und Menander), daß der Mensch sich von der Herrschaft der Weltschöpferengel befreien müsse; alle drei vertrauen dabei u. a. auf die Magie. In allen drei Systemen ist für die Befreiung von der Herrschaft der Weltschöpferengel eine Erlöserfigur entscheidend.

Wir wollen diesen Vergleich hier nicht vertiefen. Gezeigt werden sollte lediglich, wieso Irenäus im Rahmen und unter den Voraussetzungen seiner Doxographie der Systeme von Simon Magus, Menander und Basilides durchaus berechtigt war, eine Beeinflussung des letzteren durch die beiden anderen anzudeuten.

---

[53] Vgl. J. Kunze (1894), 15f.
[54] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 166.
[55] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 166.
[56] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 166.
[57] Vgl. auch J. L. Jacobi (1877), 491.
[58] Rousseau-Doutreleau 320–321.

Entscheidend ist aber nun, daß diese Filiation eine Eigentümlichkeit der Doxographie des Irenäus ist. Sie wird nur dort und in den von ihr beeinflußten Quellen bezeugt.

Der Wert dieser Filiation hängt entscheidend davon ab, wie wir die Doxographie des Irenäus im Vergleich zu den echten Fragmenten bewerten. Diese Frage soll unter 3.1 behandelt werden. Das Ergebnis dieser Behandlung können wir jedoch hier schon vorwegnehmen: Die Doxographie des Irenäus bezieht sich vielleicht auf die spätere basilidianische Diaspora – authentische Nachrichten über Basilides und Isidor, d. h. die ursprüngliche basilidianische Schultradition, liefert sie aber anscheinend nicht. Damit ist es im Rahmen unserer Studie müßig, darüber zu spekulieren, ob und inwieweit Basilides von Menander und Simon Magus beeinflußt wurde. Aber selbst wenn sich in der Doxographie des Irenäus echte Nachrichten zur – mindesten aus der späteren (Diaspora?) – Schule des Basilides erhalten haben sollten, ist es keineswegs unbedingt gesichert, daß die geistige Filiation so verlaufen ist, wie Irenäus hier suggeriert.

So hat z. B. *G. Lüdemann* in seiner Studie zu Simon Magus vermutet, daß das Simon Magus-Referat sekundär an das Basilidesreferat angeglichen wurde.[59] Hat *Lüdemann* recht mit seiner Vermutung, so verbirgt also die bei Irenäus aufgestellte geistige Filiation Simon Magus-Basilides eine häresiologische Manipulation.

Zu b) Die Information, daß Basilides in Alexandrien wirkte, könnte authentisch sein. Unsere Zeugnisse weisen – soweit sie Angaben dazu machen – auf Ägypten als die Wirkungsstätte des Basilides; es ist gut denkbar, daß Alexandrien als echte Präzisierung dieser Angabe zu akzeptieren ist.

1.5 Testimonium Nr. 5 = Clemens Alexandrinus, Str. VII,106,4–107,1 (Stählin-Früchtel-Treu III 75,9–19)

1.5.1 Text und Übersetzung[60]

ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου καὶ Τιβερίου καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν † Αὐγούστου χρόνων τελειοῦται, ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται, κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ

»Die Lehrtätigkeit des Herrn während seines irdischen Lebens beginnt nämlich zu den Zeiten der Kaiser Augustus und Tiberius und vollendet sich in der Mitte der Regierungszeit des Tiberius[61]; die Lehrtätigkeit seiner Apostel, eingeschlossen den Dienst des Apostels Paulus, vollendet sich

[59] Vgl. G. LÜDEMANN (1975), 81–88, bes. 83.

[60] Zur Übersetzung, vgl. HORT-MAYOR 189; A. LE BOULLUEC (1985), 428–429; O. STÄHLIN, BKV 20, 109 f.

[61] Ich akzeptiere die Korrektur der Lesart des Codex Laurentianus V 3 ›Αὐγούστου‹ in ›Τιβερίου‹, vgl. auch A. LE BOULLUEC (1985), 429 (Anm. 206). Sinnvoll erscheint auch der Vorschlag von E. TENGBLAD, ›αὐτοῦ τούτου‹ zu lesen, vgl. den Apparat der GCS-Ausgabe.

τὰς αἱρέρεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι, καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ διακηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου. Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο.

zur Zeit Neros; die Häresiarchen aber traten erst später, zu Zeiten des Kaisers Hadrian, auf und reichten bis zur Zeit des Antoninus Pius, wie Basilides, auch wenn er den Glaukias, den Dolmetscher des Petrus, als Lehrer beansprucht, wie sie selbst prahlen. So überliefern sie auch, Valentin habe den Theodas gehört; dieser aber war ein Schüler des Paulus gewesen. Markion nämlich, der zu derselben Zeit wie diese war, war mit ihnen wie ein Älterer mit Jüngeren zusammen.«

1.5.2 Analyse

In diesem Abschnitt seiner zwischen 192 n. Chr. und 215 n. Chr. verfaßten ›Stromateis‹[62] will Clemens den Beweis führen, daß die Häresie gegenüber der Orthodoxie auch zeitlich sekundär ist. Dazu fertigt er eine kleine Chronologie an, die zeigt, daß die Häresiarchen Basilides, Valentin und Markion erst nach den Aposteln, in der Zeit von Hadrian (117–138 n. Chr.) bis Antoninus Pius (138–161 n. Chr.) aufgetreten sind (Z. 6–10).[63] Für Basilides erscheint dieser zeitliche Rahmen plausibel, denn aus den übrigen Quellen erhebt sich kein Widerspruch gegen die Datierung des Clemens.

Auch die Tatsache, daß Clemens von allen Quellen Schriften und Lehren des Basilides am besten kannte und darüberhinaus vermutlich auch am selben Ort wie dieser wirkte, läßt ihn uns in den chronologischen Fragen als durchaus kompetent erscheinen. Clemens verschweigt nicht, daß sich die Häresiarchen auf apokryphe Traditionen berufen, mit denen sie allenfalls den Anspruch der Orthodoxie auf zeitliche Priorität widerlegen konnten.[64]

---

[62] Vgl. R. B. TOLLINTON II (1914), 324–333.

[63] Vgl. Irenäus v. Lyon, haer. III,4,3. Irenäus argumentiert hier, daß die Ketzer (bes. Valentinianer und Markioniten) außerhalb der auf die Apostel zurückgehenden Lehrsukzession der wahren Kirche stehen. Ihre Lehrer sind erst spät aufgetreten oder sie sind – in Falle der sog. Gnostiker – notorische Ketzer wie Simon und Menander. Während Irenäus sein Argument auf die römische Kirche konzentriert, mit der römischen Bischofsliste argumentiert und sich für die Chronologie der in Rom aufgetretenen Häretiker Valentin, Cerdon und Markion interessiert, betont Clemens den rein chronologischen Aspekt der Posteriorität der Häretiker, weitet die Argumentation auf die Geschichte der Kirche seit Jesus aus und datiert nach den Regierungszeiten der Kaiser. Vgl. auch C. MARKSCHIES (1992), 294ff. 298ff. – Bei Clemens ist die Reihenfolge der drei Ketzerhäupter eindeutig nicht chronologisch gemeint; er selbst macht darauf aufmerksam, daß er den Ältesten der drei, Markion, zuletzt nennt. Basilides wurde offenbar vor Valentin erwähnt, weil sein Gewährsmann Glaukias als Dolmetscher des *Petrus* vor Theodas, dem Gewährsmann des Valentin und Schüler des *Paulus*, erwähnt werden sollte, vgl. dazu die Evangeliennotiz bei Irenäus v. Lyon, haer. III,1,1 (vgl. dazu jetzt C.-J. THORNTON [1991], 10–22, bes. 13).

[64] Zu derartigen Traditionsreihen vgl. H. v. CAMPENHAUSEN (1953), 173f.

Basilides oder seine Anhänger gaben anscheinend Glaukias, den ›ἑρμηνεύς‹ des Petrus, als Traditionsmittler an (Z. 11–12).[65]

Um das spezifische historische Profil dieser Notiz zu erfassen, kann es nützlich sein, sie mit der bei Papias von Hierapolis zu findenden Behauptung zu vergleichen, der Evangelist Markus sei der ›ἑρμηνευτής‹ des Petrus gewesen.[66] Papias schreibt:

»Und der Presbyter sagte dies: Markus wurde ›ἑρμηνευτής‹ des Petrus, und schrieb alles, was er von den Taten und Worten des Herrn im Gedächtnis behalten hatte, genau auf; allerdings nicht in der richtigen Ordnung. Weder hatte er nämlich selbst den Herrn gehört, noch war er ihm nachgefolgt. Später aber folgte er, wie ich bereits sagte, dem Petrus, der lehrte, wie es die Notwendigkeit verlangte, jedoch nicht so, daß er [d. h. Petrus/W. A. L.] eine geordnete Zusammenstellung der Herrenworte herstellte. Markus beging also durchaus keinen Fehler, wenn er einzelne Dinge so aufzeichnete, wie er sich erinnerte. Auf eines allerdings achtete er: Nichts auszulassen von dem, was er gehört hatte, und nicht irgendetwas davon falsch darzustellen.«[67]

Papias bezeugt also eine durch den ›Presbyter‹ verbürgte Tradition über Markus als den ›ἑρμηνευτής‹ des Petrus; die Vokabel ›ἑρμηνευτής‹ bezeichnet hier offenbar jemanden, der das mündlich Gehörte in Übersetzung aufschreibt.[68] Auch Clemens von Alexandrien bezeugt die Petrus-Markus-Tradition.[69] *M. Hengel* hat nun den ansprechenden Vorschlag gemacht, die basilidianische Behauptung, Glaukias sei der ›ἑρμηνεύς‹ des Petrus gewesen, setze diese von Papias bezeugte Petrus-Markus-Tradition voraus.[70] Man könnte dann die Pointe dieser basilidianischen Tradition dahingehend bestimmen, daß sie sich als bewußte Konkurrenzbildung zur Petrus-Markus-Tradition versteht.[71]

---

[65] Die Übersetzung von STÄHLIN bezieht das »ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί (Z. 12)« pointiert auf »τὸν Πέτρου ἑρμηνέα«, vgl. auch M. HENGEL (1983), 249 (mit Anm. 64).

[66] Vgl. auch B. LAYTON (1989), 146f.

[67] Eusebius von Cäsarea, h. e. III,39,15. Zur Übersetzung, vgl. G. BARDY, SC 31, 156–157; P. HAEUSER – H. A. GÄRTNER, 190f.; K. LAKE, LCL 153, 297.

[68] Zu ›ἑρμηνευτής‹ vgl. U. H. J. KÖRTNER (1983), 208f.; M. HENGEL (1983), 252; G. ZUNTZ (1991), 261 (Anm. 20): »Voraussetzung ist offenbar, daß Petrus weder griechisch noch lateinisch sprach.« Zu Markus als ›Dolmetscher‹ vgl. auch die abweichende Meinung von E. STAUFFER (1963).

[69] Vgl. Eusebius von Cäsarea, h. e. VI,14,5–7 = Clemens Alexandrinus, Frgm. 8 (Hypotyposen) (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 197,17–30); Eusebius von Cäsarea, h. e. II,15,1f. = Clemens Alexandrinus, Frgm. 9 (Hypotyposen) (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 197,32–198,18); Clemens Alexandrinus, Frgm. 24 (Hypotyposen) (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 206,17f.). – Vgl. auch Tertullian, Marc. 4,5,3. Vgl. M. HENGEL (1984a), 4f. – Möglicherweise war schon Justin die Petrus-Markus-Tradition bekannt, vgl. M. HENGEL (1983), 252 (mit Anm. 69); C. J. THORNTON, in: ZNW 1993.

[70] Vgl. M. HENGEL (1984), 20–21 (Anm. 46).

[71] M. HENGEL (1983), 249–250 (Anm. 64) wehrt sich zu Recht gegen die Vermutung, die Papiasnotiz reagiere ihrerseits auf die Basilidesbehauptung, vgl. dazu E. SCHWARTZ (1963), 74 (SCHWARTZ setzt Basilides konsequenterweise etwas früher als gewöhnlich an, nämlich in die Zeit Trajans oder sogar noch früher, vgl. ders., [1963], 74 [mit Anm. 2]. Er vermutet außerdem

Eine weitergehende Vermutung sei gewagt: Vielleicht gehört die basilidianische Petrus-Glaukias-Tradition in einen spezifich alexandrinischen Kontext, in dem die basilidianische Gemeinde sich gegen die entstehende, großkirchliche Legende von Markus als dem Gründer der christlichen Gemeinde in Alexandrien behaupten mußte. Trifft diese Vermutung zu, so wäre die Notiz über die basilidianische Petrus-Glaukias-Tradition bereits ein Zeichen für eine Ablösung der basilidianischen Gemeinde von der Großkirche. Freilich setzt unsere Vermutung voraus, daß die Petrus-Markus-Tradition schon im 2. Jahrhundert eine Rolle in der alexandrinischen Kirche gespielt hat. Dies scheint durch Clemens von Alexandrien gesichert zu sein. Unsicher bleibt aber, wie weit die Tradition von Markus als dem Gründer der alexandrinischen Kirche zurückreicht.[72]

Möglicherweise enthält aber die Berufung der Basilidianer auf Glaukias als Dolmetscher des Petrus noch eine weitere Nuance, die sich ebenfalls aus einem Vergleich mit Papias ergibt: Warum redet Papias unter Berufung auf den ›Presbyter‹ eigentlich von Markus als dem Dolmetscher des Petrus? Auf der einen Seite wird mit dieser Notiz die grundsätzliche Zuverlässigkeit des Markusevangeliums festgestellt: Markus war ein genauer Arbeiter, er hat nichts ausgelassen oder fälschlich dargestellt. Auf der anderen Seite wird aber betont, daß der Leser im Hinblick auf die Anordnung des Stoffes, die ›τάξις‹, nachsichtig sein sollte. Doch argumentiert Papias geschickt, daß diese Mängel in der Anordnung nicht auf Markus zurückgehen, sondern auf Petrus, der als Lehrer wohl den Notwendigkeiten der Unterweisung, nicht aber denen der historischen Sequenz der Worten und Taten Jesu Rechnung trug. Laut Papias spiegeln also die Mängel im Hinblick auf die ›τάξις‹ recht getreu den Zustand der mündlichen Überlieferung der Jesustradition.

Mit seinen Bemerkungen zur ›τάξις‹ des Markusevangeliums wollte Papias offenbar von vorneherein etwaigen, sich z. B. aus einem Vergleich mit einem anderen Evangelium ergebenden, Einwänden möglicher Kritiker begegnen.[73]

Im Hinblick auf Matthäus betont Papias, daß dieser die Herrenlogien ›Ἑβραίδι διαλέκτῳ‹ abgefaßt habe, jeder habe diese dann nach eigenem Vermögen über-

---

[60], daß schon das Proömium des Papiaswerkes [Eusebius, h. e. III,39,3] auf gnostische Kommentare zum NT wie den Evangelienkommentar des Basilides reagiert.). Vgl. auch P. Vielhauer (1975/1981), 764 (Anm. 11).

[72] B.Ä. Pearson (1986), 138f. führt das von M. Smith entdeckte Fragment eines Clemensbriefes an, um zu belegen, daß die Tradition von Markus als dem Gründer der Kirche in Alexandrien bis ins 2. Jahrhundert zurückreicht, vgl. M. Smith (1973), 448,15ff.; englische Übersetzung 446,16ff. Abgesehen von dieser Quelle (deren problematischer Charakter hier nicht weiter erörtert werden soll) ist Eusebius von Cäsarea (h. e. II,16; vgl. auch Hieronymus, Chron. [Helm 179,12; 183,5]) der erste, der von einem Ägyptenaufenthalt des Markus zu berichten weiß. Vielleicht bezeugt er damit eine ihm schon vorliegende Tradition, vgl. B. A. Pearson (1986), 138–139. Zum Problem der Beziehung des Markus zur frühen ägyptischen Kirchengeschichte, vgl. auch M. Smith (1973), 279–281; A. M. Ritter (1987), 160f.

[73] Umstritten ist in der Forschung die Frage, an welchem Maßstab gemessen Papias die mangelnde ›τάξις‹ des Mk empfand, vgl. nur H. Merkel (1971), 47f. Vgl. auch B. Neuschäfer (1987), 239f. (zur rhetorischen Konnotation von ›τάξις‹).

setzt.[74] Im Gegensatz zur Markusnotiz wird hier nicht auf das Verhältnis des Evangelisten zu seiner Quelle reflektiert, sondern vielmehr die Beziehung des Evangelisten zu seinen Übersetzern bedacht. Wiederum aber wird – in freilich anderer Weise – das Phänomen der Übersetzung bemüht, um eine kritisch distanzierte Einschätzung der Quelle anzudeuten, ohne zum Vorwurf der Unfähigkeit, bewußten Fälschung oder Lüge greifen zu müssen.

Diese durchaus nicht primitiven, sondern vielmehr wohlüberlegten und wohlabgewogenen Erörterungen scheinen Bestandteil des historisch so bedeutsamen Unternehmens des Papias zu sein, die Herrenworte zu sammeln und zu erklären. M. a. W.: Papias, der kritische Kommentator, erörtert nach bestem Vermögen die Überlieferung, die ihm vorliegt. Seine Behauptung, Markus sei Dolmetscher des Petrus gewesen, dient nicht nur zur Bestätigung der Authentizität des Markusevangeliums, sondern sie bedeutet gleichzeitig den Versuch des Papias, diese Quelle kritisch einzuschätzen. Nach Papias ist das Mk keine sakrosankte Urkunde in Originalsprache, sondern eine mit kritischer Sympathie zu beurteilende Quelle der Jesusüberlieferung.[75]

Ähnlich ist nun vielleicht auch unsere Glaukiasnotiz zu deuten. Die in den Blick genommene Petrusüberlieferung bezieht sich vermutlich auf Evangelientraditionen.[76] Die Berufung auf den Petrusdolmetscher Glaukias konnte auf der einen Seite Authentizität verbürgen, auf der anderen Seite aber verrät sie möglicherweise ein Bewußtsein dafür, daß keine schriftliche Fassung des Evangelienstoffes unmittelbare Autorität beanspruchen kann; auch hier enthält der Hinweis auf das Übersetzungsphänomen – besonders im Lichte der Papiasnotiz – vielleicht einen Akzent kritischer Distanz.[77]

Möglicherweise ist also die Glaukiasnotiz des Clemens nicht nur ein Beleg für den Versuch der Basilidianer, die Petrus-Markus-Tradition durch etwas Gleichwertiges zu ersetzen, sondern gleichzeitig auch Indiz für deren Bestrebungen, mit den Mitteln und in den Grenzen zeitgenössischer Wissenschaft zu einer kritischen Einschätzung der Evangelientradition beizutragen. Über die Historizität derartiger Informationen könnte man nur spekulieren.

---

[74] Vgl. Eusebius v. Cäsarea, h. e. III,39,16.

[75] Für Irenäus (haer. III,1,1/vgl. Eusebius v. Cäsarea, h. e. V,8,3) ist Markus »ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμενευτὴς Πέτρου«; Clemens hat in den Hypotyposen die Dolmetschertätigkeit des Markus möglicherweise gar nicht mehr erwähnt, vgl. Clemens Alexandrinus, Frgm. 8 (Hypotyposen) (Stählin-Früchtel-Treu III,197,17–30) = Eusebius v. Cäsarea, h. e. VI,14,5–7. – Vgl. E. Schwartz (1963), 73 f.

[76] Anders als im Falle des Gewährsmannes des Valentin, Theodas, der offenbar für Paulustraditionen in Anspruch genommen wurde. Die Frage, ob bereits Basilides mit seiner möglicherweise dem Lk nahestehenden Evangelienrezension sich auf Glaukias (der ja offenbar als ›Markusersatz‹ fungierte!) berief, kann nur gestellt, nicht beantwortet werden.

[77] Dieser Akzent wurde dann von Clemens, der hier nur Prahlerei der Häretiker am Werke sah, überhört.

1.6 Testimonium Nr. 6 = Clemens von Alexandrien, Str. VII,108,1 (Stählin-Früchtel-Treu III 76,20–24)

1.6.1 Text und Übersetzung[78]

τῶν δ' αἱρέσεων αἱ μὲν ἀπὸ ὀνόματος προσαγορεύονται, ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου. κἂν τὴν Ματθίου αὐχῶσι προσάγεσθαι δόξαν· μία γὰρ ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις·

»Von den Häresien aber werden die einen nach dem Namen [sc.ihres Gründers] benannt, wie diejenige des Valentin, des Marcion und des Basilides – auch wenn sie sich rühmen, die Lehre des Matthias für sich in Anspruch zu nehmen, denn wie es nur eine Lehre aller Apostel gibt, so auch nur eine Tradition.«[79]

1.6.2 Analyse

Diese Notiz findet sich im Kontext einer Passage, in der Clemens darlegt, woher die häretischen Sekten ihre Namen haben. Neben denen, die nach ihren Gründern benannt sind[80], gibt es diejenigen, die sich nach einem Ort oder einer Nationalität nennen; bei wieder anderen bezieht sich ihr Name auf besondere, bei ihnen anzutreffende Praktiken etc.[81]

In unserer Notiz werden Valentin, Markion und Basilides merkwürdigerweise zusammengestellt;[82] die Reihenfolge hat offenbar keinen chronologischen Sinn. Der knappe Nachsatz des Clemens (Z. 4–7), der an kurz zuvor (Str. VII,107,2ff.) Erwähntes anschließt, deutet ein Argument an: Die verschiedenen Häretiker werden nach ihren jeweiligen Sektenhäuptern genannt. Das zeigt – so scheint das implizite Argument zu lauten –, daß sie nicht auf Christus und die Apostel zurückgehen und deshalb auch keine Christen, sondern eben Markioniten, Valentinianer und Basilidianer sind. Daran kann auch die Tatsache nicht ändern, daß sie einen Apostel wie Matthias in Anspruch nehmen – denn die Lehre aller Apostel ist eine, d. h. Matthias kann nicht anders gelehrt haben als alle übrigen Apostel, auf die sich die Großkirche beruft. Clemens behauptet in seinem Argument, daß Valentin, Markion und Basilides sich auf Matthias berufen.

Eine weitere Quelle, Hippolyt von Rom, schreibt Basilides und seinem Sohn Isidor exklusiv diese Berufung auf den Matthias zu.[83]

---

[78] Zur Übersetzung, vgl. Hort-Mayor 191; A. Le Boulluec (1985), 431; O. Stählin, BKV 20, 111.

[79] Vgl. die Übersetzung bei E. Tengblad (1932), 70: »Eine und dieselbe ist – wie die Lehre, so auch die Tradition sämtlicher Apostel.«

[80] Für dieses Motiv vgl. bereits Justin, dial. 35,6.

[81] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 431–434.

[82] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 431–432.

[83] Vgl. Hippolyt von Rom, haer. VII,20,1 (Marcovich 286,1ff/Wendland 195,19ff.) und dazu Abschnitt 1.7.

Hat also vielleicht auch Clemens in dieser Notiz vor allem an Basilides gedacht? Er plaziert ihn in der Aufzählung der drei Häresiarchen immerhin an letzter Stelle.[84]

Doch scheint uns nun andererseits gerade die Formulierung des Nachsatzes nahezulegen, daß Clemens hier nicht speziell an die basilidianische Häresie denkt, sondern an die Häretiker generell. Wenn man nämlich den Kontext unserer Stelle studiert, so kann man beobachten, daß Clemens im ganzen antihäretischen Exposé von Str. VII,89ff. die Häretiker pauschal und undifferenziert als eine der Orthodoxie gegenüberstehende Gruppe entwirft; Prahlerei, Selbstruhm, Selbsttäuschung und Betrug zeichnen sie aus. In diesem Sinne ist auch der Matthias betreffende Nachsatz vermutlich pauschal gemeint und nicht nur auf die basilidianische Häresie gemünzt.[85] Es kommt hinzu, daß Clemens in seinem Werk dreimal aus einem apokryphen, dem Apostel Matthias zugeschriebenen Werk zitiert, den sogenannten ›Παραδόσεις‹. An keiner dieser Stellen erwähnt er die Basilidianer.[86]

Das spärliche Material der drei Zitate läßt außerdem kaum den eindeutigen Schluß zu, es habe sich bei dieser Schrift um ein von der basilidianischen Schule verfertigtes Apokryphon gehandelt (vgl. Exkurs V). Auch Origenes bringt das

---

[84] Vgl. die abweichende Reihenfolge Basilides-Valentin-Markion in Str. VII,106,4–107,1 (vgl. Anm. 63). – Immerhin könnte Clemens hier auch nach der Wichtigkeit geordnet haben – in dieser Hinsicht hatten vermutlich die Basilidianer hinter Valentinianern und Markioniten zurückzustehen.

[85] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. VII,96,5 (STÄHLIN-FRÜCHTEL TREU III 68,30–31); VII,97,2f.; VII,98,1f. etc. A. LE BOULLUEC (1985), 432 (Anm. 215) meint, daß Clemens die Passage bewußt äquivok formuliert habe; es sei jedoch nicht deutlich, ob er hier bewußt ein Charakteristikum der Basilidianer auf Valentinianer und Markioniten ausdehnen wolle

»Mais l'emploi du pluriel *auchosi* (...) peut faire penser que Clément étend au trio Valentin, Marcion, Basilides, à des fins polémiques, sélon le procédé de l'amalgame, l'engouement pour Matthias. L'argument pourtant n'est pas décisif, car le passage du singulier Basilides au pluriel ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, pour désigner les disciples de Basilide, se produit peu auparavant, à propos du patronage de Glaucias (106,4, p.75,15–16).«

Anders als A. LE BOULLUEC (und O. STÄHLIN in der BKV-Übersetzung) meine ich, daß mit dem Plural ›ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί‹ (Str. VII,106,4) eben nicht prägnant die Schüler des Basilides, sondern pauschal ›die Häretiker‹ gemeint sind. ›αὐχοῦσιν‹ (vgl. auch Str. VII,96,5) hat also dasselbe Subjekt wie ›φέρουσιν‹ (im Bezug auf Valentinus) im folgenden Satz. Ebenso könnten auch an der Stelle Str. VII,108,1 mit dem Plural schlicht ›die Häretiker‹ gemeint sein. Vgl. auch die Diskussion bei M. HENGEL (1983), 249–250 (Anm. 64). Im übrigen weist A. LE BOULLUEC (1985), 431 (Anm. 213) zu Recht daraufhin, daß hier bei Clemens schon das Trio Basilides, Valentin und Markion auftaucht, das dann so prägend für die Häresiologie des Origenes wurde.

[86] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. II,45,4 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 137,2f.); Str. III,26,3 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 208,7f.); Str. VII,82,1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 58,20f.), vgl. den Exkurs... – Clemens unterzieht die Matthiasfragmente offenbar auch nicht der gleichen häresiologischen Bewertung wie die Basilidesfragmente. Man könnte natürlich argumentieren, daß Clemens die Erwähnung der basilidianischen Verwendung der Matthiasfragmente an den anderen Stellen unterläßt, um die von ihm für wertvoll und authentisch gehaltenen Matthiasüberlieferungen nicht unnötig zu kompromittieren. Aber dieses Argument verliert an Gewicht, wenn man bedenkt, daß Clemens – wie wir noch sehen werden – auch Basilides- bzw. Isidorfragmente unpolemisch oder auch zustimmend zitieren kann.

›Evangelium nach Matthias‹ nicht mit dem ›Evangelium nach Basilides‹ in Verbindung.[87]

Als Argument *für* eine Benutzung der Matthiastraditionen besonders durch die Basilidianer könnte man darauf verweisen, daß wir eine Affinität der basilidianischen Evangelienrezension zum Lk vermuten.[88] Der Apostel Matthias aber wird im NT nur in der von Lukas verfaßten Apostelgeschichte erwähnt (Act 1,23f.). Doch kann dieser Hinweis bei gründlicher Abwägung die entgegengesetzten Argumente nicht aufheben.

So erscheint es als plausibel, die Bedeutung der Schlußstellung der Basilidianer in Str. VII,108,1 nicht über Gebühr zu betonen. Es ist durchaus möglich, daß es sich um einen Zufall handelt. Immerhin brauchte Clemens an dieser Stelle für sein Argument den Verweis auf eine apokryphe Aposteltradition; vielleicht war ihm darüber hinaus bekannt, daß die ›Παράδοσεις‹ des Matthias aus häretischen Zirkeln stammten. Es bleibt also sehr unsicher, ob man die Passage als Indiz dafür werten darf, daß Clemens eine besondere Affinität der Basilidianer zu Matthiastraditionen bekannt war.

1.7 Testimonium Nr. 7 = Hippolyt von Rom, haer. VII,20,1 (Wendland 195,19f./vgl. Marcovich 286,1–6)

1.7.1 Text und Übersetzung[89]

Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής, φησὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδαχθείς. ἴδωμεν οὖν πῶς καταφανῶς Βασιλείδης ὁμοῦ καὶ Ἰσίδωρος καὶ πᾶς ὁ τούτων χορὸς οὐχ ἁπλῶς καταψεύδεται μόνου Ματθίου, ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ σωτῆρος αὐτοῦ.

»Basilides nun und Isidor, der legitime Sohn und Schüler des Basilides sagen, daß Matthias ihnen geheime Lehren mitgeteilt habe, die er in privater Unterrichtung vom Erlöser gehört habe. So laßt uns nun schauen, wie offensichtlich Basilides und Isidor und die ganze Schar dieser Leute nicht nur über den Matthias, sondern auch über den Erlöser selbst Lügen erzählt.«

1.7.2 Analyse

Mit dieser polemisch gefärbten Notiz leitet Hippolyt v. Rom in seiner vermutlich zwischen 222 n. Chr. und 235 n. Chr. verfaßten ›Refutatio omnium haeresium‹[90] den Abschnitt über Basilides ein. Der Leser erhält also den Eindruck, als

---

[87] Vgl. Origenes, hom. 1 in Lc. (Rauer 5,5ff.). – Zur Frage, inwiefern das bei Origenes erwähnte Matthiasevangelium mit den bei Clemens erwähnten Matthiastraditionen identisch ist vgl. Schneemelcher I,308–309 (Lit.!).

[88] Vgl. Abschnitt 1.10.2 (S. 31–34).

[89] Zur Übersetzung, vgl. C. Osborne (1987), 283; K. Preysing, BKV 40, 198–199.

[90] Vgl. die Einleitung zur Ausgabe von Marcovich, 8–17.

seien die von Hippolyt als basilidianisch gekennzeichneten und präsentierten Lehren von Basilides und Isidor selbst als geheime Lehren Jesu, die er an den Apostel Matthias weitergegeben habe, bezeichnet worden.[91]

Weiter ist bemerkenswert, daß dieser Notiz zufolge Basilides und Isidor anscheinend beansprucht haben sollen, daß Matthias ihnen persönlich die in privater Unterhaltung vom Erlöser empfangenen Lehren mitgeteilt habe (Z. 4–5). Es ist klar, daß diese Vorstellung chronologische Schwierigkeiten bereitet.[92]

Nun ist nicht recht deutlich, woher Hippolyt seine Behauptung über die Matthiasschülerschaft des Basilides nimmt. Folgendes scheint jedoch festzustehen:

a) Die Vorlage, aufgrund derer Hippolyt sein Basilidesreferat verfaßt hat, dürfte sich literarisch kaum als eine Unterhaltung des Erlösers mit dem Apostel Matthias präsentiert haben.[93]

b) Es gibt kein positives Indiz dafür, daß die Vorlage des Hippolyt mit den bei Clemens erwähnten ›Παράδοσεις‹ des Matthias identisch ist.[94]

In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, daß sich in einem anderen Stück des gnostischen Sondergutes des Hippolyt eine ähnliche Notiz findet, nämlich im sogenannten ›Naassenerbericht‹. Dort heißt es:

»Dies [bezieht sich auf das Vorhergehende/W. A. L.] sind von überaus vielen Worten die wichtigsten Punkte, von denen sie sagen, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, sie der Mariamme überliefert habe. Damit die Gottlosen aber nun nicht weiter über die Mariamme Lügen verbreiten, noch über den Jakobus, noch auch über den Erlöser selbst, so laßt uns zu den Mysterien kommen...«[95]

Auch hier im Naassenerbericht behauptet Hippolyt also den Anspruch der Häretiker auf eine besondere Tradition, die jedoch in diesem Fall ein Glied mehr aufweist als in der Basilidesnotiz.[96] Hippolyt polemisiert in beiden Fällen in der

---

[91] Der Name Matthias taucht noch einmal in dem Basilidesreferat auf, und zwar in einer kommentierenden Bemerkung des Hippolyt, vgl. haer. VII,20,5 (WENDLAND 196,13/MARCOVICH 287,25).

[92] Die Notiz bei Clemens, die Basilidianer beanspruchten Glaukias, den Interpreten des Petrus, als Lehrer des Basilides (vgl. oben 1.5), ist zwar auch schwierig, doch es ist immerhin theoretisch denkbar, daß der junge Basilides den alten Glaukias gehört haben könnte. Doch daß Basilides als Vater mit seinem Sohn Isidor einen Apostel gehört haben könnte, erscheint schwer vorstellbar.

[93] Vgl. auch das Urteil von R. LIECHTENHAN (1901), 107: »Dass Hippolyts Darstellung der basilidianischen Emanationslehre aus den Matthiasüberlieferungen stammt, ist sehr unwahrscheinlich. Die pseudepigraphe Offenbarungslitteratur giebt sich sonst nicht mit so blassen Abstraktionen ab, die ziemlich allen religiösen Wertes bar sind; sie ist viel konkreter, mythologischer. Hippolyt hat wohl eine philosophische Abhandlung eines spätern Basilidianers gelesen, darin die Traditionen des Matthias erwähnt gefunden, und nun beides combiniert.«

[94] Anders anscheinend PUECH-BLATZ in SCHNEEMELCHER I,308. Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. II,45,4; III,26,3; VII,82,1. Vgl. Exkurs V.

[95] Hippolyt von Rom, haer. V,7,1 (MARCOVICH 142,1–4). Zur Übersetzung, vgl. K. Preysing, BKV 40, 89–90.

[96] Vgl. Origenes, Cels. V,62 (CHADWICK 312). CHADWICK bemerkt in einer Fußnote (9) zu

gleichen Weise gegen diesen Anspruch: Die Häretiker verbreiten mit ihrer Behauptung nicht nur über die angeblichen Traditionsträger, sondern auch über den Erlöser (σώτηρ) selbst Lügen (καταψεύδομαι). Auch im Falle der Peraten (haer. V,12,1) beklagt Hippolyt explizit die Verleumdung gegen Christus; die Valentinianer beschuldigt er, Pythagoras und die Astrologen bestohlen zu haben, um dann von seinen Lehren zu behaupten, daß sie von Christus stammten (haer. VI,55,2: »... ἐγκαλεῖν Χριστῷ ... ταῦτα παραδεδωκέναι«).

Aus unseren Beobachtungen ergibt sich, daß Hippolyt den Häretikern nicht nur den geistigen Diebstahl an den griechischen Philosophen, Poeten und Astrologen vorwarf, sondern daß er seinen Vorwurf an einigen Stellen dahingegehend verschärfte, daß die Häretiker Christus selbst (oder dessen Umgebung) ihre esoterischen Lehren beilegten und damit den Erlöser verleumdeten. Im Falle des Basilides und seines Sohnes Isidor führt dies zu einer chronologisch unsinnigen Behauptung.

Eine Hypothese sei formuliert: Könnte es nicht sein, daß Hippolyt seine polemische Notiz aufgrund der Clemensnotiz in Str. VII,108,1 entwarf? Die Vermutung des Clemens, die Häretiker könnten sich gegenüber seiner Argumentation auf die Lehre des Apostels Matthias stützen, wurde von Hippolyt weitergesponnen und ins Absurde vergröbert: Nun wurde behauptet, daß Jesus Matthias in esoterischer Unterredung Lehren mitgeteilt habe, die der Apostel dann den Ketzerhäuptern überlieferte.[97]

Auch eine Variante der von uns vorgeschlagenen Hypothese ist erwägenswert: Demnach könnte Hippolyt bereits in seiner Vorlage die Namen Basilides, Isidor und Matthias zusammengestellt gefunden haben und aufgrund dieser

---

seiner Übersetzung: »The Ophites held that their doctrines were taught to Mariamme by James the Lord's brother (Hippolytus, Ref. V,7,1; X,9,3).« Darauf repliziert L. Abramowski (1981), 47 (Anm. 83):

»Bedenkt man aber die Arbeitsweise des Redaktors und die Kürzungen Hippolyts, so kann man sich dessen nicht so sicher sein.« L. Abramowski nimmt also an, daß hier möglicherweise der von ihr angenommene Logos-Redaktor eingegriffen hat. Man beachte auch, daß sich im Naassenerbericht - ähnlich wie im Basilidesbericht – prima facie keine formalen Anzeichen dafür finden, daß hier esoterische Tradition mitgeteilt wird; Mariamme und Jakobus treten nirgends auf, vgl. auch J. Bergman (1977), 79.

[97] Vgl. auch die Bezeichnung des Isidor bei Hippolyt von Rom. haer. VII,20, 1; ›ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής‹ mit Clemens Alexandrinus, Str. VI,53,2: ›ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητὴς‹ (für Söhne als Schüler von Theologenvätern, vgl. nur Karpokrates-Epiphanes oder auch Bardesanes-Harmonius, vgl. dazu H. W. Drijvers [1966], bes. 180–183). Es fällt auch auf, daß das an der eben erwähnten Clemensstelle zitierte Isidorfragment Aristoteles den Vorwurf des geistigen Diebstahls macht (Str. VI,53,3); vielleicht wurde Hippolyt dadurch provoziert, nun seinerseits die Basilidianer des Aristotelesplagiats zu bezichtigen. Wo Hippolyt Abhängig-keit der Ketzer von den Philosophen konstatiert, ist er nicht durchweg originell: So wurde z. B. die Verbindung Pythagoras/Plato-Valentin/Valentinianer bereits von Irenäus v. Lyon, haer. II,14 behauptet. Daß er den geistigen Diebstahl Markions an Empedokles selbst als erster aufgedeckt hat, muß Hippolyt eigens betonen, vgl. haer. VII,30,1 (vgl. dazu J. Mansfeld [1992], 226f.).

vorliegenden Notiz dann seine Polemik formuliert haben.[98] In diesem Fall sei die Vermutung gestattet, daß bereits die Vorlage Kenntnis der Angaben bei Clemens hatte.[99]

Als Resumé unserer Beobachtungen ergibt sich, daß wir diese Hippolytnotiz mit einer gewissen Skepsis beurteilen. Die hier Basilides und Isidor zugeschriebene Behauptung ist so unglaublich, daß wir ernste Zweifel haben müssen, ob Hippolyt recht hat, d.h. ob Basilides und Isidor selbst sich jemals dazu verstanden haben, derartig durchsichtige Lügen in die Welt zu setzen.[100]

1.8 Testimonium Nr. 8 = Hippolyt von Rom, haer. VII,27,13 (Wendland 208,4–7/vgl. Marcovich 302, 69–71)

1.8.1 Text und Übersetzung[101]

ταῦτα μὲν οὖν ἐστιν ἃ καὶ Βασιλείδης μυθεύει, σχολάσας κατὰ τὴν Αἴγυπτον, καὶ παρ' αὐτῶν τὴν τοσαύτην σοφίαν διδαχθεὶς, ἐκαρποφόρησε τοιούτους καρπούς.[102]

»Dieses [bezieht sich auf das vorhergehende Basilidesreferat] ist nun, was Basilides fabelt, der, als er in Ägypten seine Zeit mit Studien zubrachte, von den Leuten dort in einer so großen Weisheit unterrichtet wurde und solche Früchte hervorbrachte.«

1.8.2 Analyse

Diese Notiz des Hippolyt steht am Ende seines Basilidesreferats. Sie hat einen polemischen Akzent. Woher Hippolyt die Nachricht hatte, daß sich Basilides in Ägypten aufhielt, ist nicht mehr festzustellen. Möglich wäre z. B., daß er hier Irenäus von Lyon, dessen Werk ›Adversus haereses‹ ihm bekannt war[103], ausschreibt. Dort ist allerdings nicht von Ägypten, sondern von Alexandrien die Rede.[104] Doch könnte sich die Variante bei Hippolyt so erklären lassen, daß der Römer im Nachsatz die Inspiration des Basilides durch die ägyptische Weisheit betonen wollte.[105]

---

[98] Vgl. die in Anm. 96 referierte Vermutung von L. Abramowski.

[99] Vgl. auch die Erwägungen in Abschnitt 3.3 (S. 318–322).

[100] Die Berufung auf apokryphe Propheten der Vorzeit (vgl. Fragment Nr. 14) war nicht so leicht widerlegbar.

[101] Zur Übersetzung, vgl. C. Osborne (1987), 309; K. Preysing, BKV 40, 211.

[102] Die Emendationen von Marcovich sind m. E. überflüssig.

[103] Vgl. Hippolyt von Rom, haer. VI,42,1 (Marcovich 259,1f.); VI,55,2 (Marcovich 278,8f.).

[104] Vgl. Irenäus von Lyon, haer. I,24,1 (Rousseau-Doutreleau 320–321).

[105] Hippolyt schreibt z. B. auch Kerinth in Abänderung der Vorlage des Irenäus eine ägyptische Bildung zu, vgl. haer. VII,33,1 (Marcovich 317,1); X,21,1 (Marcovich 400,1), vgl. Irenäus, haer. I,26,1.

1.9 Testimonium Nr. 9 = Canon Muratori (Z. 81–85)

1.9.1 Text und Übersetzung[106]

Arsinoi autem seu Valentini uel Mi⟨l⟩-
tiadis nihil in totum recipimus, qui etiam
nouum Psalmorum librum Marcioni
conscripserunt una cum Basilide Asiano,
Cataphrygum Constitutore.

»Von Arsinous aber oder Valentin und Miltiades (?) nehmen wir überhaupt nichts an, die auch ein neues Psalmenbuch für Markion verfaßt haben zusammen mit dem Kleinasiaten Basilides, dem Stifter der Kataphryger.«

1.9.2 Analyse

Diese Notiz des Canon Muratori, die Basilides als Kleinasiaten zum Stifter der Kataphryger macht, scheint nicht von hohem Quellenwert zu sein.[107]

1.10 Testimonium Nr. 10 = Origenes, hom. 1 in Lc. (Rauer 4–5)

1.10.1 Text und Übersetzung

Τὸ μέντοι ἐπιγεγραμμένον κατὰ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον καὶ τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν Δώδεκα εὐαγγέλιον οἱ συγγράψαντες ›ἐπεχείρησαν‹. Ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον. ›Πολλοὶ μὲν οὖν ἐπεχείρησαν‹·

φέρεται γὰρ καὶ τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον καὶ τὸ κατὰ Ματθίαν καὶ ἄλλα πλείονα.

»Diejenigen freilich, die das ›Evangelium nach den Ägyptern‹ überschriebene und das ›Evangelium der Zwölf‹ betitelte Evangelium zusammengeschrieben haben, die ›haben es versucht‹ [Vgl. Lk 1,1]. Ferner hat es auch Basilides gewagt, ein ›Evangelium nach Basilides‹ zu schreiben.

›Viele also haben es versucht.‹ Es laufen nämlich auch das ›Evangelium nach Thomas‹ und das ›nach Matthias‹ und andere mehr um.«[108]

Ecclesia quatuor habet evangelia, haeresis plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud juxta Duodecim Apostolos. Ausus fuit et Basilides scribere

»Die Kirche besitzt vier Evangelien, die Häresie zahlreiche, von denen eines ›nach den Ägyptern‹ betitelt ist und ein anderes ›nach den zwölf Aposteln‹. Auch Basilides

---

[106] Canon Muratori (LIETZMANN 10,81–85). Die Übersetzung bei SCHNEEMELCHER I,29.

[107] Immerhin ist von Valentin ein Hymnus überliefert (vgl. Hippolyt, haer. VI,37,7 und dazu den Kommentar bei C. MARKSCHIES [1992], 218–259); vielleicht war auch Basilides poetisch tätig (vgl. dazu Abschnitt 1.11). Vgl. auch das negative Urteil über den Quellenwert dieser Zeilen des Canon Muratori bei C. MARKSCHIES (1992), 335.

[108] Die (modifizierte) Übersetzung des Textes der griechischen Katenenüberlieferung bei SCHNEEMELCHER I,37.

evangelium et suo illud nomine titulare.

›Multi conati sunt‹ scribere, sed quatuor tantum evangelia sunt probata, e quibus super persona Domini et Salvatoris nostri proferenda sunt dogmata.

Scio quoddam evangelium, quod apellatur secundum Thomam, et juxta Mathiam; et alia plura legimus, ne quid ignorare videremur propter eos, qui se putant aliquid scire, si ista cognoverint.

hat es gewagt, ein Evangelium zu verfassen und mit seinem Namen zu betiteln.

›Viele haben versucht‹ zu schreiben, aber nur vier Evangelien sind anerkannt worden. Aus diesen sind die Lehren über die Person unseres Herrn und Heilandes zu entnehmen.

Ich kenne ein gewisses Evangelium, das ›nach Thomas‹ genannt wird, und eines ›nach Matthias‹, und zahlreiche andere haben wir gelesen, damit es nicht den Anschein hat, wir wüßten etwas nicht, wegen jener, die sich einbilden, etwas zu wissen, wenn sie diese (Evangelienschriften) kennen.«[109]

1.10.2 *Analyse*

Lk 1,1 kommentierend konfrontiert Origenes[110] in anachronistischer Weise die vier kanonischen Evangelien mit ihren vielen apokryphen Rivalen.[111] Nach Origenes sind die apokryphen Evangelien gescheiterte *Versuche*, ein Evangelium zu verfassen. Bietet uns diese Notiz des Origenes eine authentische Nachricht? Man wird abwägen müssen:

– Gegen den historischen Wert der Notiz spricht vor allem ihre Singularität. Weder Justin, noch Irenäus, noch Agrippa Castor, noch Clemens oder Hippolyt nennen wie Origenes ausdrücklich ein Evangelium des Basilides. Agrippa Castor erwähnt zwar die 24 Bücher ›εἰς τὸ εὐαγγέλιον‹ – aber er sagt nicht explizit, daß es sich bei diesem Evangelium um eine eigene, basilidianische Evangelienrezension handelt. Und hätte sich z. B. der Polemiker Irenäus eine solche Nachricht entgehen lassen, wenn er von ihr Kenntnis gehabt hätte?[112]

Allerdings wird man die gerade vorgetragenen Einwände gegen die Authentizität der Origenesnotiz auch wieder einschränken können:

Unsere Untersuchungen legen den Schluß nahe, daß Irenäus von Lyon und Hippolyt von Rom hinsichtlich der authentischen Lehre des Basilides keine besonders gut informierten Quellen waren.[113] Was Clemens von Alexandrien betrifft, so darf man von ihm vielleicht nicht unbedingt eine Polemik gegen eine Evangelienrezension des Basilides erwarten: Er erwähnt sowohl das Ägypterevangelium als auch das Hebräerevangelium recht unbefangen; außerdem ist

[109] Die (leicht modifizierte) Übersetzung der lateinischen Version des Hieronymus bei SCHNEEMELCHER I,37.

[110] Es ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, ob die griechische Katenenüberlieferung den Text verkürzt oder Hieronymus Zusätze macht. Zur Datierung, vgl. H.-J. SIEBEN Fontes Christiani 4,1, 28–31.

[111] Vgl. M. HENGEL (1984), 18 (Anm. 39).

[112] Vgl. z. B. Irenäus von Lyon, haer. III,11,9 (ROUSSEAU-DOUTRELEAU 170ff.).

[113] Vgl. Abschnitt 3.

auffällig, daß in seiner Polemik gegen Markion – im Vergleich zu Irenäus – die ›textkritische‹ Arbeit des Ketzers deutlich in den Hintergrund tritt.[114]
– Für den historischen Wert dieser Notiz spricht die Tatsache, daß vermutlich auch die anderen hier erwähnten apokryphen Evangelien (Z. 1 ff.) keine bloßen Phantasieprodukte des Origenes sind.[115] Auch sonst finden sich bei Origenes – trotz seines in bezug auf Markion, Valentin und Basilides verhärteten Ketzerclichés – immer wieder nützliche und wertvolle Einzelinformationen über spezifische ketzerische Lehren oder Exegesen.[116]

---

[114] Vgl. immerhin Clemens Alexandrinus, Str. IV,41,2 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 266,25–26) sowie möglicherweise Str. VII,96,4 f. (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 68,16 ff.); in beiden Fällen nennt Clemens allerdings nicht die Namen der von ihm Kritisierten. – Zur Stellung des Clemens zum neutestamentlichen Kanon, vgl. H.v. CAMPENHAUSEN (1977[2]), 337 ff., bes. 340; A. LE BOULLUEC (1993) (Lit.[!]).

[115] Das in unserem Testimonium erwähnte ›Evangelium nach den Ägyptern‹ sowie das ›Evangelium der Zwölf‹ hat es möglicherweise tatsächlich gegeben; ein Ägypterev. wird auch abgesehen von Origenes bezeugt, vgl. Schneemelcher I,174–179; 300. Gleich anschließend erwähnt Origenes das ›Evangelium nach Thomas‹ sowie das Evangelium ›nach Matthias‹ (vgl. dazu Exkurs V); letzteres bringt er bemerkenswerterweise nicht mit dem ›Evangelium nach Basilides‹ in Verbindung.

[116] Vgl. A. LE BOULLUEC (1985), 512. Auf gefälschte Apokryphen der Basilidianer weist Origenes auch an anderer Stelle hin: comm.ser.28 in Mt. (KLOSTERMANN-BENZ-TREU 51,10–11): »Et utuntur quidem quibusdam fictis Ypythiani, aliis autem qui sunt Basilidis.« Vgl. dazu A. HARNACK (1919), 42–43. – Vgl. aber P. NAUTIN (1975/1976), der anläßlich eines Seminars in der Pariser École Pratique des Hautes Études folgende Argumente gegen die Annahme eines Basilidesevangeliums formulierte:

1. In der betreffenden Passage des Lukaskommentars unterscheidet Origenes zwischen Evangelien, die er selbst gelesen hat und anderen, die er nicht gelesen hat. Das angebliche Basilidesevangelium gehört zur zweiten Gruppe.

2. Weder Clemens Alexandrinus noch Hippolyt v. Rom (für P. NAUTIN: ›Josipe‹) wissen etwas von einem Basilidesev.; sie schreiben Basilides vielmehr Matthiastraditionen zu. Für NAUTIN ist Origenes, Cels. II,27 ein weiteres Argument gegen die Annahme eines Basilidesev.; das Origenesfragment über Lk 10,27 f. (RAUER Fragment Nr. 166/SIEBEN Fragment Nr. 70) belegt für ihn, daß die Basilidianer das Lk benutzt haben.

3. Origenes hat die ›Refutatio‹ des Hippolyt gelesen – so entstand die Idee des Basilidesev.

Zu den Argumenten Nautins ist folgendes zu bemerken:

Zu 1. Es ist zweifelhaft, ob Origenes in der betreffenden Passage wirklich streng und konsequent zwischen zwei Gruppen von Evangelien unterscheiden will – solchen die er in der Hand gehabt und anderen, bei denen das nicht der Fall ist. Aber selbst wenn Nautin recht haben sollte, so heißt das nicht, daß es die ersten Evangelien nicht gegeben hat, vgl. Anm. 115.

Zu 2. Die Zuweisung von Matthiastraditionen zu Basilides ist selbst recht unsicher, vgl. 249–254. Origenes, Cels. II,27 ist m.E. pointiert von textkritischer Arbeit der Häretiker die Rede, also z.B. von Markion und seinen Schülern, die ein kanonisches Evangelium in Anspruch nehmen und es zu reinigen versuchen. Es kann sein, daß für Origenes Basilides nicht zu solchen ›Textkritikern‹ gehörte (vgl. aber unten Anm. 125). Auch hatte Origenes für sein Argument gegen Celsus vielleicht kein Interesse daran, sein mögliches Wissen ausführlich auszubreiten. Er nennt die notorischen Fälle ketzerischer Evangelienverfälschung. Das von NAUTIN zitierte Fragment des Lkkommentars ist m.E. nicht beweiskräftig, da Origenes hier seine gewohnte Ketzertrias Valentin, Basilides, Markion vorführt – die polemische Bemerkung zielt hier wohl vor allem auf Markion.

Zu 3. Dieses Argument müßte breiter ausgeführt werden, um diskutiert werden zu können.

Es ist nicht sicher, ob das Evangelium ursprünglich ›εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην‹ (Z. 5–6) geheißen hat.[117] Von vorneherein auszuschließen ist dies jedoch nicht: Auch Papias v. Hierapolis stellte die Herrenlogien offenbar unter eigenem Namen und als Ergebnis eigener Forschertätigkeit zusammen; man könnte auch auf das Lukasevangelium verweisen.[118]

Als recht unfruchtbar haben sich bei der Spärlichkeit des Quellenmaterials verschiedene Hypothesen über den Charakter dieses Evangeliums erwiesen.[119] Folgendes läßt sich aber festhalten:

a) Die ›Systemreferate‹ bei Irenäus, haer. I,24,3–7 sowie Hippolyt, haer. VII,20–27 sollten wegen ihrer zweifelhaften Echtheit nicht zur Charakterisierung des Evangeliumsinhaltes herangezogen werden.[120]

b) Das der Isidorschrift ›Ἠθικά‹ entnommene Zitat Mt 19,11 f. bezeichnet in seiner textlichen Eigentümlichkeit vermutlich keine besondere ›varia lectio‹ des ›Basilidesevangeliums‹.[121] Vielmehr läßt sich diese textliche Eigentümlichkeit leicht aus dem Kontext erklären.[122]

c) Als überlegenswert erscheint uns die Annahme, daß Basilides seinem Kommentar den Evangeliumstext, den er kommentierte, vielleicht auch beigab. Möglicherweise war dieser Text von ihm kritisch bearbeitet worden.[123]

B. Neuschäfer hat darauf hingewiesen, daß das im kaiserzeitlichen Grammatikunterricht geübte Verfahren der Textauslegung vier Teile umfaßte: a) das laute Lesen des Textes (ἀναγνωστικόν), b) die Wort- und Sacherklärung (ἐξηγητικόν), c) die Textkritik (Vergleich von Lesarten) (διορθωτικόν) sowie schließlich d) eine ästhetisch-moralische Gesamtwürdigung (κρίσις ποιημάτων).[124]

Möglicherweise hat sich also auch das exegetische Kommentarwerk des Basilides bereits schon auf einen von ihm im Sinne einer ›διόρθωσις‹ behandelten

---

Trotzdem ist P. NAUTIN aber insoweit recht zu geben, als die Bezeugung des Basilidesev. wirklich nicht sehr breit und überzeugend ist.

[117] Vgl. die Version des Hieronymus: »Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare.« (Z. 4–5). Vgl. auch Hieronymus, Matt., Prologus (PL 26 17A), vgl. SCHNEEMELCHER I,317 (weitere von Origenes abhängige Zeugnisse, ibidem). Vgl. dazu H.v. CAMPENHAUSEN (1977²), 165 (Anm. 161), der auch auf die Notiz bei Eusebius, h.e. IV,7,7 (= Agrippa Castor, vgl. 1.1) verweist.

[118] Vgl. auch C.-J. THORNTON (1991), 75–76. – Zur Frage des Alters der Evangelienüberschriften, vgl. M. HENGEL (1984); W. SCHNEEMELCHER, in SCHNEEMELCHER I,67 ff.

[119] Vgl. T. ZAHN I,2 (1889), 763–774; H. WINDISCH (1906); P. HENDRIX (1926), 82; SCHNEEMELCHER I,317 f. (Lit.!). – O. CULLMANN (1945/1966), 560 vermutet, daß Basilides nicht eine Evangelienharmonie (wie Tatian) geschaffen hat, sondern ein neues Evangelium.

[120] Vgl. die Abschnitte 3.1 und 3.3.

[121] So anscheinend R. WARNS (1985/1989), 339 (Anm. 7431).

[122] Vgl. dazu Abschnitt 2.6.1. (S. 107) Es ist übrigens durchaus nicht selbstverständlich, daß Isidor nur die von seinem Vater angefertigte Evangelienrezension benutzt haben sollte.

[123] Jedoch sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich aus den erhaltenen Fragmenten (Frgm. Nr. 7 und Fragment Nr. 19) keine Indizien zur Stützung dieser Annahme ergeben.

[124] B. NEUSCHÄFER (1987), 35 bzw. 335 (Anm. 173) mit Verweis auf Scholia in Dionysium Thracem (HILGARD 135,7).

Text bezogen. Und vielleicht waren die Kriterien dieser ›διόρθωσις‹ (wie bei Markion?) nicht rein philologischer, sondern eben auch theologischer Natur. Diese Überlegungen sind aber zugegebenermaßen reichlich hypothetisch.[125]

Die Nähe oder Ferne des hypothetischen ›Basilidesevangeliums‹ zu den vier kanonischen Evangelien läßt sich gleichfalls nicht mehr eruieren. Aber sowohl das bei Hegemonius, Acta Archelai überlieferte Fragment (Fragment Nr. 19; möglicher Bezug zu Lk 16,19ff.), als auch die vielleicht ebenfalls im Kommentarwerk des Basilides zur Biographie Jesu angestellten chronologischen Überlegungen (Fragment Nr. 1; Bezug zu Lk 3,1) scheinen nahezulegen, daß die Evangelienrezension des Basilides mit dem Lukasevangelium verwandt war.[126]

Möglicherweise kam dieses Evangelium auch in seinen literarischen Eigentümlichkeiten sowie seinem im Proömium angedeuteten gelehrten Anspruch dem Geschmack eines theologischen Schulgründers wie Basilides besonders entgegen.[127]

1.11 Testimonium Nr. 11 = Origenes, enarr. in Job 21,12 (PG 17 80A)

1.11.1 Text und Übersetzung

Καὶ αὐτοὶ λέγουσιν ψαλμοὺς Οὐαλεντίνου, καὶ λέγουσιν ᾠδὰς Βασιλείδου, καὶ το-

»Und sie selbst rezitieren Psalmen des Valentin und Oden des Basilides, und sol-

---

[125] In der Origenesnotiz ist davon die Rede, daß, wie wir übersetzten, Basilides es »gewagt habe«, ein Evangelium zu schreiben. Vielleicht ist das zugrundeliegende ›τολμάω‹ (Z. 4) (lat. ›audeo‹) aber auch mit SCHNEEMELCHER I,37 entschieden pejorativ (»hat sich auch Basilides erkühnt«) zu verstehen. Dann könnte die Notiz eine besondere polemische Pointe enthalten: B. NEUSCHÄFER (1987), 133f. hat darauf hingewiesen, daß ›τόλμη‹ bzw ›τολμάω‹ wichtige Begriffe für das Verständnis der textkritischen Methode des Origenes sind. Denn in der Polemik gegen von ihm abgewiesene Lesarten der Schrift fallen wiederholt diese Begriffe, um die Einstellung und Methode der Gegner zu charakterisieren.

[126] So z. B. auch A. HILGENFELD (1884/1966), 201; H. WINDISCH (1906). Nach T. ZAHN I,2 (1889), 771 handelte es sich bei dem Basilidesevangelium um eine Evangelienharmonie aufgrund des Matthäus–, Lukas–, und Johannesevangeliums. Dieser Schluß beruht auf den m. E. nicht beweisbaren Voraussetzungen, daß a) Basilides in Fragment Nr. 7 Joh 9,1–3 kommentiert (vgl. dazu Abschnitt 2.7) sowie daß b) Clemens Alexandrinus, Str. III,1ff. ein Auszug aus dem Kommentar des Basilides darstellt (vgl. dazu Abschnitt 2.6). Zur Literatur, vgl. auch H.v. CAMPENHAUSEN (1977²), 164–165 (Anm. 159). Vgl. schließlich W.-D. KÖHLER (1987).

[127] Erinnert sei hier daran, daß auch Markion in seinen ›Antithesen‹ ein ›gereinigtes‹ Lk benutzte (vgl. die Bemerkung des Origenes, hom. 16 in Lc. [SIEBEN I, 188–189]: »innumerabiles quippe haereses sunt, quae evangelium secundum Lucam recipiunt«, vgl. dazu H.v. CAMPENHAUSEN [1977²], 153); weiterhin könnte man auf Theophilus v. Antiochien verweisen (vgl. Hieronymus, ep. 121,6 [LABOURT VII 30]; das bei Hieronymus zitierte Kommentarfragment behandelt die Perikope Lk 16,1–9; vgl. dazu H.v. CAMPENHAUSEN [1977²], 211). Doch ist dieses Zeugnis problematisch, vgl. A. LE BOULLUEC (1985), 214–215. Offenbar lag es für manchen dieser frühen Exegeten nahe, sich zum Zwecke der Kommentierung auf ein Evangelium – und sei es ein selbst rekonstruiertes – zu beziehen. Vgl. auch B. ALAND (1992), 92–93.

ches tönen sie und sind fröhlich bei dem Klang eines Psalms.«

1.11.2 Analyse

Die Passage findet sich in den sogenannten ›enarrationes in Job‹ des Origenes, die freilich, von *A. Galland* aus zwei griechischen Katenenhandschriften (Marc.gr. 21; 538) geschöpft, von zweifelhafter Authentizität sind.[128] Wir können diese Frage im Rahmen unserer Arbeit nicht klären; wir gehen im folgenden der Einfachheit halber von der Authentizität der ›enarr. in Job.‹ aus, da ohnehin für uns kein großes Gewicht auf dieser Quelle liegt.

In dem von Origenes exegesierten Bibelvers Hiob 21,12 wird das Glück der Gottlosen beschrieben: »Sie nehmen Psalter und Zither und sind fröhlich beim Klang eines Psalms.«[129] Indem Origenes nun Hiob 21,12 in der oben zitierten Weise paraphrasiert, assoziiert er die Häretiker Valentin und Basilides mit den Gottlosen.

Es handelt sich bei dem Origeneszitat also nicht um eine simple Information, sondern um eine Polemik. Dennoch gehorcht diese Polemik nicht einem vorgestanzten Ketzerclichés. Daher ist nicht auszuschließen, daß Origenes wirklich von Oden des Basilides wußte. Immerhin wird sein Hinweis auf Psalmen Valentins von einer weiteren Quelle bestätigt: Hippolyt von Rom überliefert uns einen vermutlich von Valentin stammenden Hymnus.[130]

1.12 Testimonium Nr. 12 = Eusebius von Cäsarea, Chronik

1.12.1 Text und Übersetzung

Basilides haeresiarches in Alexandria commoratur. A quo gnostici.[132]

[Zum 17. Jahr des Hadrian] »Basilides erschien als Sektenhaupt zu jener Zeit.«[131]

[Zum 16. Jahr des Hadrian] »Das Ketzerhaupt Basilides hält sich in Alexandrien auf. Von ihm stammen die Gnostiker.«

---

[128] Vgl. Clavis I,1424. Vgl. die nüchtern-skeptischen Bemerkungen zur Überlieferung der Werke des Origenes von B. Neuschäfer (1987), 38–55. Vgl. jetzt U. Hagedorn/D. Hagedorn, Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob Bd. I (PTS 40), Berlin 1994, 108.

[129] LXX-Text.

[130] Vgl. Hippolyt, haer. VI,37,7. Vgl. dazu jetzt den Kommentar von C. Markschies (1992), 218–259.

[131] So die Übersetzung des armenischen Textes von Karst 220.

[132] So die Version des Hieronymus, Helm 201,1 f.

1.12.2 Analyse

Beide Zeugen der eusebianischen Chronik datieren Basilides in die Regierungszeit Hadrians. Sie weichen um ein Jahr voneinander ab, d. h. sie datieren auf 132 bzw. 133 n. Chr.

Hieronymus gibt darüberhinaus Alexandrien als den Aufenthaltsort des Basilides an; diese Information konnte er leicht aus der in diesem Punkt von Irenäus von Lyon, haer. I,24,1 abhängigen Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea schöpfen (h. e. IV,7,3).

Bemerkenswert ist die Behauptung des Hieronymus, die Gnostiker stammten von Basilides ab. Hier wird möglicherweise das bei Simon Magus anhebende irenäische Schema der Ketzersukzession, dem Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte weitgehend verpflichtet ist, verlassen. Die Formulierung dürfte von Hieronymus stammem; in der Agrippa Castor-Notiz seines nach der Chronik verfaßten Schriftstellerkatalogs[133] schreibt er nämlich:

»Moratus autem est Basilides, a quo Gnostici, in Alexandria temporibus Hadriani.«[134]

1.13. Testimonium Nr. 13 = Epiphanius von Salamis, haer. 24,1,1 (Holl I,256,8–12)

1.13.1 Text und Übersetzung[135]

Βασιλείδης μὲν οὖν, καθὰ ἄνω προδεδήλωται, ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ στειλάμενος τὴν πορείαν ἐκεῖσε τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο, εἶτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαΐτην [καὶ Ἀλεξάνδρειαν] καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτην χῶρον ἤτοι νομόν.

»Basilides nun, wie bereits oben angedeutet, richtete seinen Weg nach der Landschaft Ägypten und hielt sich dort auf und ging dann in die Gegend von Prosopites und Athribites, und nicht nur dorthin, sondern auch in die Landschaft oder den Gau von Sais und von Alexandrien.«

1.13.2 Analyse

Diese Notiz ist dem zwischen 375 und 377 entstandenen antihäretischen Hauptwerk des Epiphanius von Salamis entnommen.[136] Sie bildet den Anfang seines der basilidianischen Häresie gewidmeten Kapitels.

---

[133] Für die Chronik setzt man ca. 380/381 n. Chr. als Enstehungsdatum an, für ›De viris illustribus‹ 392/393 n. Chr., vgl. J. N. D. Kelly (1975), 68.174.

[134] Hieronymus, vir.ill. 21 (PL 23673B-C/Herding 24,3–4).

[135] Zur Übersetzung vgl. A. Pourkier (1992), 208. Ich akzeptiere für die Übersetzung die durch Klammer angedeutete Tilgung von »καὶ Ἀλεξάνδρειαν« in der Hollschen Ausgabe.

[136] Vgl. B. Altaner/A. Stuiber (1978[9]), 316; vgl. auch W. Schneemelcher (1962), 915f.; P. Nautin (1963), 626; A. Pourkier (1992), 47–51.

Epiphanius spinnt die doxographischen Angaben des Irenäus von Lyon aus: Ihm zufolge haben Saturninus (Satornilos) und Basilides zusammen die Schulbank bei Menander in Antiochien gedrückt; Basilides ist dann von Antiochien nach Ägypten gekommen.[137]

Epiphanius versucht dann, noch etwas genauer anzugeben, wo sich Basilides in Ägypten aufgehalten hat[138]: In den unterägyptischen Gauen Prosopites[139], Athribites[140], Saites[141] sowie der Umgebung von Alexandrien (Z. 5–7).[142]

Wie ist diese Notiz bei Epiphanius einzuschätzen? Immerhin war er ca. 335 in Ägypten[143]; er hat dort nach eigenem Zeugnis auch Gnostiker getroffen.[144] Schaut man sich in seinem Werk ein wenig um, so bemerkt man, daß er über Valentin ähnlich detaillierte Angaben zu machen versucht.[145] Besonders auffällig ist aber nun, daß er auch Schüler Valentins in Athribitis, Prosopitis und in der Gegend von Alexandrien lokalisiert.[146]

Angesichts dieser Beobachtung ist Skepsis geboten.[147] Vermutlich besaß Epiphanius im 4. Jahrhundert keine echten Nachrichten mehr über den genauen Aufenthaltsort des Basilides und seiner Schule in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Möglich erscheint aber, daß er in den von ihm aufgezählten Gauen noch basilidianische (und valentinianische) Gemeinden oder Gruppen antraf bzw. Kenntnis von dort existierenden Gemeinden erhielt. Epiphanius selbst spricht ausdrücklich von einer zu seiner Zeit noch bestehenden basilidianischen Sekte.[148] Vielleicht geht auf diese späten Basilidianer auch das wenige zurück, was er über Irenäus von Lyon hinaus von der Lehre des Basilides zu wissen glaubt.

---

137 Vgl. dazu D. VIGNE (1992), 290.

138 Die Formulierung bei Epiphanius unterscheidet die ägyptische Chora von den danach genannten Gegenden.

139 Vgl. H. KEES (1957), 867–868; A. CALDERINI IV, 194–195.

140 Vgl. PIETSCHMANN (1896), 2070–2071; A. CALDERINI I, 33–34.

141 Vgl. H. KEES (1920), 1767; A. CALDERINI IV, 235–236.

142 Vgl. A. CALDERINI I (1935), 208–209. – Man beachte auch, wie Epiphanius es sich nicht versagen kann, in einer gelehrten Anmerkung für seine Leser zu erklären, was in Ägypten ein ›Nomos‹ ist, vgl. Epiphanius, haer. 24,1,2 (HOLL I 256,12ff.).

143 Vgl. C. MARKSCHIES (1992), 316 (Anm. 156); vgl. auch W. SCHNEEMELCHER (1962), 910–911; P. NAUTIN (1963), 618.

144 Vgl. Epiphanius, haer. 26,17,4f. (HOLL I 297,15ff.).

145 Vgl. Epiphanius, haer. 31,2,3 (HOLL I 384,9–11), vgl. dazu C. MARKSCHIES (1992), 314ff.

146 Vgl. Epiphanius, haer. 31,7,1 (Holl I 395,16–396,1), vgl. auch C. MARKSCHIES (1992), 317 (Anm. 158/Übersetzung). Hier scheinen uns – wie in der Basilidesnotiz – die Gaue gemeint zu sein. Epiphanius weiß darüber hinaus von Valentinianern in der Arsionitis, der Thebais und im unteren Teil der Paralia.

147 Vgl. C. MARKSCHIES (1992), 317 (Anm. 162): »... handelt es gar sich um ›Standard-Orte‹ ohne jeden historischen Wert? «

148 Vgl. Epiphanius, haer. 24,1,4 (HOLL I 256,20f.). Vgl. M. TARDIEU (1994), 89.

1.14 Testimonium Nr. 14 = Hieronymus, ep. 75,3 (Labourt IV 35,10ff.)

1.14.1 Text und Übersetzung[149]

Et quia hereseos semel fecimus mentionem, qua Lucinus noster dignae tuba eloquentiae praedicari potest? qui, spurcissima per Hispanias Basilidis heresi saeuiente, et instar pestis et morbi, totas intra Pireneum et Oceanum uastante prouincias, fidei ecclesiasticae tenuit puritatem, nequaquam suscipiens, Armazel, Barbelon, Abraxan, Balsamum, et ridiculum Leusiboram, ceteraque magis portenta quam nomina, quae ad inperitorum et mulierc ularum animos concitandos, quasi de Herbraicis fontibus hauriunt, barbaro simplices quosque terrentes sono : ut quod non intellegunt, plus mirentur.

»Und weil wir gerade die Häresie erwähnten – durch welche laut schallende Beredsamkeit könnte unser Lucinus würdig gelobt werden? Der die Reinheit des kirchlichen Glaubens bewahrte, als die so schmutzige Häresie des Basilides durch ganz Spanien wütete und wie Pest und Krankheit alle Provinzen zwischen den Pyrenäen und dem Ozean verwüstete; er akzeptierte in keiner Weise Armazel, Barbelon, Abraxan, Balsamum und den lächerlichen Leusibora und die übrigen Wesen, die eher Monster als Namen sind, die dazu dienen sollen, das Gemüt schlichter Leute und Weiblein zu erregen; sie schöpfen sie gleichsam aus hebräischen Quellen, um mit dem barbarischen Klang die Einfältigen zu erschrecken, damit diese das umso mehr bewundern, was sie nicht verstehen.«

1.14.2 Analyse

Hieronymus schiebt in seinen Trostbrief an Theodora (399 n. Chr.[150]) einen kleinen Exkurs über die Häresie in Spanien ein. Er lobt den verstorbenen Ehemann der Theodora, Lucinus, der dort der Häresie widerstanden hat. Bei der in Spanien von Lucinus bekämpften Häresie handelt es sich wahrscheinlich nicht um Basilidianer, sondern um Anhänger des Priszillian von Avila, eines Häretikers, mit dem sich erstmals 380 n. Chr. eine spanische Synode in Saragossa beschäftigte.[151]

Daß Hieronymus die Anhänger des Priszillian als Anhänger des Basilides kennzeichnet, beruht auf einem simplen häresiologischen Schluß: Die Priszillianisten waren für ihn Gnostiker[152], die Bezeichnung ›haeresis Basilidis‹ stand aber bei Hieronymus nach Ausweis sowohl seiner Bearbeitung der eusebianischen

[149] Zur Übersetzung vgl. Labourt IV, 35.

[150] Vgl. J. N. D. Kelly (1975), 216.

[151] Vgl. R. Lorenz (1970), 49f. – Vgl. auch die Bemerkung in der ca. 406 (vgl. J. N. D. Kelly [1975], 286ff.) verfaßten Schrift des Hieronymus Contra Vigilantium c.6 (PL 23360B). Vgl. weiterhin Contra Luciferianos c.23 (PL 23186D-187A).

[152] Vgl. Hieronymus, ep.133,3 (Labourt VIII 52,19ff.).

Chronik als auch seines Schriftstellerkatalogs für die Gnostiker überhaupt.[153] Darauf deuten auch die in unserem Text erwähnten Dämonennamen Armazel, Barbelon, Abraxas, Balsamum und Leusibora (Z. 8–10), die Hieronymus vermutlich aus der Lektüre einer priszillianistischen Quelle hatte.[154] Es ist also nicht statthaft, aus ep. 75,3 zu schließen, es habe im 4. Jahrhundert Basilidianer in Spanien gegeben.[155]

Gleich im Anschluß (Labourt IV 35,21 ff.) beruft sich Hieronymus auf Irenäus von Lyon (vgl. haer. I,13 f.) für seine Behauptung, ein gewisser Marcus habe in Spanien leichtgläubige Frauen zur Häresie verführt etc. *A. v. Harnack* hat die hier von Hieronymus erzeugte Konfusion notiert[156]: Der Gelehrte habe den z. B. von Sulpicius Severus (Chron. II,46) erwähnten Markus aus Memphis mit dem von Irenäus von Lyon (haer. I,13 f.) behandelten Markus den Magier zusammengeworfen.

Der wahre Sachverhalt indes scheint noch komplizierter zu sein: Die Notiz des Sulpicius Severus über Markus aus Memphis als Gründervater des Priszillianismus geht vermutlich auf eine antipriszillianistische Quelle (Ithacius v. Ossonuba) zurück, die – offenbar gestützt auf Irenäus[157] – von einem gewissen Magier Marcus fabulierte, der aus Memphis gekommen sei und dessen Schüler Priszillian von Avila gewesen sei;[158] Memphis galt den Alten als Herkunftsort von Zauberern. Wenn Hieronymus Marcus aus Memphis und den bei Irenäus erwähnten Marcus den Magier zusammenwarf, so folgte er wohl nur seinem Gewährsmann Ithacius.[159]

---

[153] Vgl. auch Hieronymus, vir.inl. 121. Vgl. dazu H. Chadwick (1976), 152.

[154] Für die Namen Armazel, Balsamum, Barbelon, vgl. Priszillian, tract. I,35 (Schepss 29,14 ff.); für den Namen Leusibora, vgl. Priszillian, tract. I,11 (Schepss 11,19); der Name Abraxas ist laut Ausweis des Index in CSEL 18 in den priszillianistischen Traktaten nicht belegt, er dürfte eine Reminiszenz an die von Irenäus inaugurierte häresiologische Basilidestradition darstellen (vgl. dazu S. 270) Es ist zu beachten, daß der priszillianistische Traktat, den Hieronymus vermutlich kannte, sich kritisch mit gnostischer bzw. manichäischer Mythologie auseinandersetzt. Für Erläuterungen und Parallelbelege zu den Dämonennamen vgl. die gelehrten Ausführungen von H. Chadwick (1976), 91–97.

[155] Vgl. dazu auch Hieronymus, Is. (PL 24 622–623). Vgl. H. Kraft (1950), 93.

[156] Vgl. A.v. Harnack I,1 (1958), 160 f.

[157] Vgl. H. Chadwick (1976), 22.

[158] Das läßt sich aus Isidor v. Sevilla, vir. inl. 15 schließen. Dort heißt es:

»Ithacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus, scripsit quemdam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata et maleficorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat, ostendens Marcum quemdam Memphiticum magicae artis scientissimum discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum.« Vgl. dazu H. Chadwick (1976), 20–21 (mit Anm. 2). Ithacius betrachtete Priscillian also als Gnostiker in der Tradition von Mani und Marcus; vgl. die Bemerkung von H. Chadwick (1976), 22:

»A second-century gnostic cannot have been the disciple of the third-century Mani, but so nice a point of chronology would seem unimportant to a hot controversialist such as Ithacius.«

[159] Vgl. H. Chadwick (1976), 21–22.

1.15 Testimonium Nr. 15 = Testimonium Veritatis (NHC IX,3,57)

Eine Übersetzung kann hier nicht geboten werden, da der Text völlig korrupt ist.[160] Das Testimonium Veritatis ist eine polemische Schrift mit enkratitischer Tendenz[161]; auch der Kontext unserer korrupten Stelle ist polemisch: Zuvor war Valentin kritisiert worden, danach folgt offenbar (NHC IX,3,57,9) Isidor.

Es scheint auch von basilidianischen Schülern die Rede zu sein (NHC IX,3,57,10). Diese Basilidianer werden offenbar als Libertinisten gezeichnet; das würde zu der von Irenäus übernommenen häresiologischen Klassifizierung des Clemens (vgl. Fragment Nr. 6) passen.[162] Wenn *K. Koschorke* mit seiner Interpretation des zerstörten Textes recht hat, so werden diesen negativ gezeichneten Basilidianern in pointierter Weise Isidor und Basilides gegenübergestellt[163]; auch das erinnert – wie *Koschorke* bemerkt[164] – ebenfalls an die Clemenspassage.[165]

Angesichts dieser Übereinstimmungen zwischen TestVer und Clemens könnte man versucht sein, TestVer als von der Häresiologie des Clemens abhängig zu verstehen – oder umgekehrt. Doch auch wenn dies eine plausible Möglichkeit ist – Sicherheit ist hier nicht zu erzielen, denn *K. Koschorke* macht zu Recht geltend, daß TestVer und Clemens z. B. hinsichtlich der Charakterisierung der Valentinianer und Simonianer gerade nicht übereinstimmen.[166]

---

[160] Ein Übersetzungsversuch findet sich bei K. Koschorke (1978), 154–155. Vgl. auch NHLE[3] 456.

[161] Vgl. dazu K. Koschorke (1978), 91–174, bes. 107–109. Zur möglichen Datierung von TestVer ins 2. oder 3. Jahrhundert, vgl. S. 66f. (Anm. 21).

[162] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,3,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 196,17ff.).

[163] Vgl. K. Koschorke (1978), 154–155.

[164] Vgl. K. Koschorke (1978), 154–155.

[165] TestVer und Clemens Alexandrinus, Str. III,1,1f. stimmen auch darin überein, daß bei beiden die Behandlung der Valentinianer derjenigen der Basilidianer vorangeht.

[166] Vgl. K. Koschorke (1978), 157 (Anm. 8). – Hier sei schließlich noch auf eine Quelle des 13. Jahrhunderts hingewiesen, nämlich Gregor Barhebräus (Abulfaradsch), Historia dynastarum, auf die I. De Beausobre aufmerksam gemacht hat (II [1739], 44.460):

(Zur Regierungszeit Trajans): »Prodiit etiam Basilides, qui dixit, Honorandum esse serpentem & magni faciendum, ideo quod Evae consilium dederit, ut (cum marito) congrederetur, cum alias non procreassent homines.« (lateinische Übersetzung des arabischen Textes bei E. Pococke, Bd. II, 76 [arab. Text: Bd. I, 120]).

»Auch trat Basilides auf, und lehrte, man müsse die Schlange ehren und hochachten, weil sie der Eva den Beyschlaf gerathen, ohne welchen keine Menschen wären gezeugt worden.« (deutsche Übersetzung von G. L. Bauer, Bd. I 110).

Die Notiz ist sowohl bei E. Pococke als auch bei G. L. Bauer auf große Skepsis gestoßen: Jener vermutete hier – wie eine Marginalglosse zu seiner lateinischen Übersetzung andeutet – eine Verwechselung mit Karpokrates; dieser fühlte sich (vgl. Bd. I, 275)- wie sein Kommentar ausweist – an ophitische Auffassungen erinnert. I. De Beausobre hingegen scheint in der Notiz eine i. w. authentische Nachricht zu sehen, vgl. II [1739], 460. Doch dürfte Skepsis berechtigt sein: Die Notizen Gregors zu Saturnin (Bauer I 110), Kerinth (Bauer I 110), Valentin (Bauer I 111), Tatian (Bauer I 114) und Montanus (Bauer I 114) erwecken nicht den Eindruck, als

Ob die Erwähnung der Basilidianer in TestVer neben der Epiphaniusnotiz als mögliches weiteres Indiz für ein Weiterbestehen basilidianischer Gemeinden in Ägypten bis ins 3. und 4. Jahrhundert hinein gewertet werden darf, muß offen bleiben. Skepsis ist angebracht, denn nicht selten attackierte die Häresiologie des antiken Christentums nur noch die Schatten längstverstorbener Ketzer.

---

verfüge Gregor über bislang unbekannte Originalquellen; vielmehr lassen sie sich allesamt auf die wesentlich von Irenäus angeregte häresiologische Tradition der Alten Kirche zurückführen, wobei es zu einigen ausschmückenden oder irrtümlichen Varianten kommt. Im Hinblick auf Saturnin, der vor Basilides erwähnt wird, schreibt Gregor z. B.:

»Um diese Zeit trat zu Antiochien ein gewisser Soterinus (Saturninus) auf, der behauptete, diese Welt hätten sieben Engel erschaffen, und Gott hätte sie angeredet, da er sprach: Lasset uns Menschen schaffen nach unserm Bilde, die uns gleich seyn. Ferner behauptete er, daß die Ehe und die Schaamteile so wohl beym Mann als beym Weib vom Satan herkämen, und deswegen schämten sich die Menschen, sie bloß sehen zu lassen.« (BAUER I 110).

Vergleicht man die Notiz bei Gregor mit der die häresiologische Tradition über Saturninus inaugurierenden Notiz bei Irenäus v. Lyon (haer. I, 24,1–2), so fällt für den letzten Satz eine gewisse Ausschmückung auf: Bei Irenäus findet sich nur der Hinweis darauf, daß Ehe und Zeugung vom Satan kämen. Offenbar wollte Gregor (oder seine Quelle!) einen Kontrast zwischen Saturnin und Basilides andeuten; der erste lehnt die Ehe ab, der zweite bejaht sie (vgl. schon Irenäus, haer. I, 28,1–2). Für Basilides stand aus der häresiologischen Tradition nur der Libertinismus fest (vgl. z. B. Irenäus, haer. I,28,2); der Rest ließ sich leicht ausspinnen.

2. Die Fragmente

2.1 Fragment Nr. 1 = Clemens Alexandrinus, Str. I,145,6–146,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 90,18–28)

2.1.1 Text und Übersetzung[1]

εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες, ἣν φασιν ἔτους κή Αὐγούστου ἐν πέμπτῃ Παχὼν καὶ εἰκάδι.

Οἱ δὲ ἀπὸ | Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες ⟨ἐν⟩ ἀναγνώσεσι. φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Τυβὶ μηνός, τινὲς δὲ αὖ τὴν ἑνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός.

τό τε πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μέν τινες τῷ ἑκκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος Φαμενὼθ κέ, οἱ δὲ Φαρμουθὶ κέ·

ἄλλοι δὲ Φαρμουθὶ ιθ′ πεπονθέναι τὸν σωτῆρα λέγουσιν. ναὶ μήν τινες αὐτῶν φασι Φαρμουθὶ γεγενῆσθαι κδ′ ἢ κε′.

»Es gibt aber einige, die in allzu genauer Weise der Geburt unseres Heilandes nicht nur das Jahr, sondern auch den Tag beilegen; sie sagen, daß es sich um den 25. Pachon im 28. Jahr des Augustus handelt.

Die Anhänger des Basilides aber feiern auch[2] den Tag seiner Taufe und verbringen die vorausgehende Nacht mit Lesungen. Sie datieren ihn aber in das 15. Jahr des Kaisers Tiberius, auf den 15. Tag des Monats Tybi, einige aber auf den 11. Tag desselben Monats.

Sein Leiden aber datieren einige überaus präzise in das 16. Jahr des Kaisers Tiberius, auf den 25. Phamenoth, andere aber auf den 25. Pharmouthi.

Wieder andere aber sagen, daß der Heiland am 19. Pharmouthi gelitten habe. Ja fürwahr einige von ihnen sagen, es sei am 24. oder 25. Pharmouthi geschehen.«[3]

---

[1] Vgl. R. H. Bainton (1923), 82; W. Foerster (1969), 102; O. Stählin, BKV 17, 122–123.

[2] Wie ist das ›καὶ‹ zu übersetzen? D. Vigne (1992), 287 plädiert für einen ›sens intensif‹, also mit ›même‹ oder ›et même‹, um zu betonen, daß die Basilidianer die Taufe nicht nur datieren, sondern auch und vor allem feiern. Aber würde man dann das ›καὶ‹ nicht eher vor dem Verb erwarten? Mir scheint die Formulierung eher die Vermutung zu stützen, daß auch in Str. I,145,6 bereits von Basilidianern die Rede war, vgl. dazu unten S. 47.

[3] H. Usener (1911²/1972), 4 bezieht diesen letzten Satz auf das Datum der Geburt; er liest ›γεγεννῆσθαι‹ statt – wie die GCS-Ausgabe (ohne Notiz einer Variante im Apparat) – ›γεγενῆσθαι‹. Vgl. auch R. H. Bainton (1923), 81 ff.; W. Hartke (1956), 28; A. Orbe I (1976a), 512; A. Strobel (1977), 151. 155 f. (ohne Textänderung). Vom Duktus der Clemensnotiz her – die Datierungen von Geburt, Taufe und Tod werden sukzessive behandelt (vgl. K. Holl [1917/1928], 143–144) – ist jedoch sowohl die Lesart als auch die Übersetzung Useners nicht plausibel. – Für die Übersetzung kann ich mich auf O. Stählin, BKV 17, 123 berufen.

2.1.2 Kontext

Clemens zitiert diese Berechnungen der Basilidianer in dem der Chronologie gewidmeten Abschnitt seines Werkes (Str. I,101–147). Ab Str. I,145,1 f. beschäftigt er sich besonders mit der Chronologie des Lebens Jesu: Str. 145,1–4 diskutiert Clemens i. w. die lukanische Chronologie, Str. 145,5 bezieht er die Daten von Geburt und Tod Christi chronologisch auf den Fall Jerusalems und den Tod des Kaisers Commodus. Str. I,145,6 teilt er die Berechnung anonymer Chronologen hinsichtlich des Geburtsdatums Christi mit. Clemens referiert daraufhin (Str. I,146,1–4) die basilidianischen Datierungen von Taufe und Tod Christi recht sachlich und i. W. ohne polemische Tendenz; freilich kann er eine gewisse ironische Skepsis angesichts der von den Basilidianern geübten ›ἀκριβολογία‹ nicht verbergen.[4] Str. I,146,5 f. fährt Clemens dann fort mit der chronologischen Einordnung der Zerstörung Jerusalems.

2.1.3 Analyse

In dem Clemensreferat geht es um die chronologische Festlegung a) der Taufe Jesu und b) des Todes Jesu. Zur Taufe Jesu notiert Clemens, daß die Basilidianer sie feierlich mit Lesungen in der dem Festtag vorausgehenden Nacht begehen (Z. 5–7). Zum Datum der Taufe scheinen sich die Basilidianer über das Jahr (15. Jahr des Tiberius) und den Monat einig zu sein, Uneinigkeit herrscht hingegen anscheinend über den Tag (Z. 7–11).

Hinsichtlich der Datierung des Todes Jesu sind sich die Basilidianer über das Jahr, nicht jedoch über den Monat und den Tag einig; Clemens unterscheidet hier vier verschiedene Meinungen (Z. 12–17).[5]

Woher hat Clemens die hier ausgebreiteten Informationen?

Man könnte zunächst vermuten, er habe aufgrund persönlicher Forschungen über die verschiedenen Meinungen der Basilidianer hinsichtlich der Chronologie des Lebens Jesu Mitteilung machen können. Clemens vermittelt den Ein-

---

[4] D. Vigne (1992), 288 ist skeptisch, ob in unserer Passage durchgängig von Basilidianern die Rede sei. So erwägt er, ob diejenigen, welche die Taufe auf den 11. Tybi datieren, nicht von den eigentlichen Basilidianern zu unterscheiden seien. Vigne bemerkt weiterhin: »Le fait que τινές ne signifie pas ›certains d'entre eux‹ mais plutôt ›d'autres‹ est confirmé par les lignes qui suivent, où ce mot introduit des dates totalement divergentes.« Aber Stählin-Früchtel-Treu II 90,27 heißt es: »ναὶ μήν τινες αὐτῶν . . .«!

[5] Dem Wortlaut von Stählin-Früchtel-Treu II 90,24–28 nach unterscheidet Clemens bei den Basilidianern folgende Hypothesen zur Datierung des Todes Jesu: 1) 25. Phamenoth; 2) 25. Pharmuthi; 3) 19. Pharmuthi; 4) 24. oder 25. Pharmuthi. Wie die – ausdrücklich von Hypothese 2) unterschiedene! -Hypothese 4) zeigt, gab es offenbar eine Position, die sich nicht auf einen Tag genau festlegen lassen wollte. Wichtig ist, daß Clemens offenbar meinte, es hier mit konkurrierenden Datierungshypothesen zu tun zu haben. Das spricht gegen den z. T. in der Forschung gemachten Versuch, die Daten untereinander zu harmonisieren, vgl. z. B. R. H. Bainton (1923), 125 f., der meint, der 19. Pharmuthi bezeichne das Datum des vorbereitenden Festes für die Feier des 25. Pharmuthi.

druck, als habe es in diesen Datierungsfragen unter den Basilidianern Fraktionen und Parteiungen gegeben.[6] Aber ist dies wirklich plausibel?

Clemens als Häresiologe könnte durchaus ein Interesse gehabt haben, die Basilidianer als untereinander streitende Pedanten darzustellen. Deshalb ist es auch möglich, daß Clemens diese Nachrichten aus einer schriftlichen Quelle schöpfte, in der verschiedene, unter den Basilidianern gängige *Hypothesen* der Datierung erörtert wurden und in der auch das Fest anläßlich der Taufe Jesu erwähnt wurde. Vielleicht wurden also bereits in der basilidianischen Vorlage dieser Clemensnotiz in gelehrter Weise verschiedene Datierungsmöglichkeiten diskutiert; Clemens stellte dies dann als einen Streit unter verschiedenen basilidianischen Fraktionen dar.[7]

Bei diesen Berechnungen wurden die Jahre nach den römischen Kaisern datiert, hinsichtlich der Monats- bzw. Tagesdatierungen verbleibt eine gewisse Unsicherheit, ob der feste alexandrinische Kalender oder der gleitende ägyptische Kalender zugrundegelegt wurden.[8]

Der 11. Tybi als möglicher Tag der Taufe Jesu ist bei Zugrundelegung des festen alexandrinischen Kalenders der 6. Januar.[9] Der 6. Januar ist für den späteren christlichen Festkalender sicherlich von großer Bedeutung gewesen, doch ist eben nicht sicher, ob der feste Kalender galt. Die gleiche Unsicherheit

---

[6] Wir können nicht der von A. STROBEL (1977), 152f. vorgebrachten Vermutung recht geben, derzufolge in Str. I,146,3–4 von einer anderen Gruppe als den Basilidianern die Rede ist. Das Partizip ›ἀκριβολογουμενοι‹ will nicht – im Gegensatz zu den Basilidianern – besonders genaue Chronologen anerkennend hervorheben, vielmehr läßt der souveräne Gelehrte Clemens mit dieser Vokabel eine gewisse Distanz zur chronologischen Pedanterie der Basilidianer erkennen. – R. H.BAINTON (1923), 126ff. scheint Str. I,146,4 eine gewisse Ironie des Clemens zu spüren; doch bezieht sich diese Ironie laut Bainton auf die Tatsache, daß die Basilidianer den Zeitpunkt der Zeugung Jesu genau bestimmen wollen (BAINTON liest also dort wie USENER [vgl. Anm. 3] ›γεγεννῆσθαι‹ statt ›γεγενῆσθαι‹.). Diese Deutung von Bainton übersieht nicht nur – wie USENER – den Duktus der Notiz, sondern sie bemerkt auch nicht, daß Clemens bereits Str. I,145,6 Ironie gegenüber pedantischer Chronographie durchblicken läßt.

[7] Vielleicht waren die ›Exegetica‹ des Basilides diese schriftliche Quelle. Immerhin stellte auch Julius Cassianus im ersten Buch seiner ebenfalls ›Exegetica‹ betitelten Schrift offenbar chronologische Erwägungen (über die Zeit des Mose) an, vgl. Clemens, Str. I,101,2 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 64,23f.).

[8] Vgl. E. PREUSCHEN (1904), 6f. – Für die Datierungen ergeben sich (nach den LIETZMANN-schen Tabellen) folgende Umrechnungen, wenn man den festen alexandrinischen Kalender zugrundelegt:

25. Pachon = 20. Mai
15. Tybi = 10. Januar
11. Tybi = 6. Januar
25. Phamenoth = 21. März
25. Pharmouthi = 20. April
19. Pharmouthi = 14. April
24. Pharmouthi = 19. April.

Vgl. auch die Aufstellung bei D. VIGNE (1992), 286.

[9] Vgl. die Tabelle bei H. LIETZMANN (1984[4]), 108.

gilt für die Umrechnung der verschiedenen Datierungsversuche zum Tode Jesu.[10]

Im übrigen sind die Gründe für die gelehrten chronologischen Kontroversen unter den Basilidianern in der Berechnung der genauen Tagesdaten nicht mehr mit genügender Sicherheit rekonstruierbar.[11] Wichtig ist aber die Beobachtung, daß die Basilidianer sich offenbar nicht nur über die Jahrdaten der Taufe sowie des Todes Jesu einig sind, sondern auch darüber, daß Jesus ungefähr ein Jahr lang gewirkt habe.

Ihre Einigkeit im Hinblick auf die Jahrdaten scheint uns ein wichtiges Indiz für eine mögliche Benutzung des Lukasevangeliums zu sein bzw. für die Tatsache, daß die Evangelienrezension des Basilides auf dem Lukasevangelium aufbaute.[12] Denn dort war von der Datierung der Taufe auf das 15. Jahr des Tiberius (Lk 3,1) und auch der einjährigen Wirksamkeit Jesu (vgl. Lk 4,19) die Rede[13]; alle weiteren, präziseren Bestimmungen aber gehörten für wissenschaftlich denkende Chronographen in den Bereich hypothetischer und zu diskutierender Konjekturen.[14]

Ein weiteres bemerkenswertes Indiz ergibt sich aus der Tatsache, daß diese Berechnungen offensichtlich nicht durch die Differenz zwischen synoptischer und johanneischer Chronologie angefochten sind. Möglicherweise war also der

---

[10] Für E. Preuschen (1904), 4–9 scheint die in unserer Notiz erwähnte Datierung des Todes Jesu auf den 25. Pharmouthi des 16. Jahr des Tiberius eine alte, echte Angabe zu enthalten: Denn wenn man das 16. Jahr des Tiberius als 30 n. Chr. bestimmt, ergibt sich nach dem gleitenden ägyptischen Kalender der 7. April des Jahres 30 n. Chr. als Todestag Jesu (vgl. A. Strobel [1977], 154 [Anm. 2]) – eine Datierung, die Preuschen aus den Angaben der Evangelien herausrechnet. Doch ist die Identifikation 16. Jahr des Tiberius = 30 n. Chr. zwar möglich, aber nicht zwingend. – R. H. Bainton (1923), 107 erklärt die basilidianischen Datierungen hingegen für historisch wertlos; er stellt deshalb ausgedehnte Spekulationen über ihren etwaigen religiösen Hintergrund an (109ff.). So meint er, die Basilidianer hätten den 25. Phamenoth als Tag des Frühlingsäquinoktiums zum Todestag Jesu erklärt; zum Datum des 25. Pharmouthi verweist er – u. E. zu spekulativ – auf ein altägyptisches Fest der Erstfrüchte; den 19. Pharmouthi akzeptiert er – entgegen dem Wortlaut der Notiz – überhaupt nicht als eigenständiges Todesdatum: Hier handele es sich vielmehr um den Beginn der zum 25. Pharmouthi als Todesdatum gehörigen Fastenwoche (s.o.). Auf die Spekulationen Baintons (126ff.) über die Daten in Str. I,146,4 gehen wir hier nicht ein, da er diesen Satz – wie schon erwähnt – irrigerweise auf die Zeugung Jesu bezieht.

[11] Wir wollen uns deshalb an derartigen Spekulationen auch nicht beteiligen. Vgl. aber z. B. E. Preuschen (1904); A. Strobel (1977), 151–160.

[12] Vgl. R. H. Bainton (1923), 84.

[13] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. I,145,1–4, der ebenfalls die lukanische Chronologie zugrundelegt. – Über die Frage, ob Jesus ein oder mehrere Jahre gewirkt hat, war man sich in der Alten Kirche nicht einig, so waren z. B. die Aloger und Clemens v. Alexandrien Vertreter der einjährigen Wirksamkeit, Irenäus v. Lyon und Melito v. Sardes vertraten hingegen die mehrjährige Wirksamkeit, vgl. dazu die Zusammenstellung der Belege bei A. Strobel (1977), 100ff. – Vgl. auch W. Bauer (1909), 281ff.

[14] Vgl. M. Hengel (1984), 20–21 (Anm. 46).

hier von Clemens benutzten basilidianischen Quelle das Johannesevangelium noch gar nicht bekannt oder es stellte für sie keine ernsthafte Autorität dar.[15]

Kann man weitere Schlüsse ziehen?

Die Feier der Taufe Jesu mit einer vorausgehenden, mit Lesungen[16] verbrachten Vigilie[17] (Z. 5–7) ist sicher bemerkenswert. Vielleicht kann man in diesem Zusammenhang auch auf Fragment Nr. 4 verweisen. Dort scheint die Taufe Jesu als ein wichtiger Einschnitt in der Heilsgeschichte gedeutet zu werden; sie bedeutet die Offenbarung der neuen Heilsordnung.

Eher zweifelhaft dürfte der z. B. von *H. Usener*[18] unternommene Versuch sein, das spätere kirchliche Epiphaniasfest aus dieser frühen Tauffeier der Basilidianer abzuleiten.[19]

Nicht vollkommen überzeugend scheinen auch im Zusammenhang mit der Epiphaniasfrage angestellte religionsgeschichtliche Spekulationen zu sein, die dem Tauffest der Basilidianer eine pagane Substanz oder doch wenigstens einen paganen Hintergrund beilegen wollen.[20] Die Notiz des Clemens enthält keinen

---

[15] Allerdings sollte man dieses Argument nicht überstrapazieren: Auch Clemens scheint in Str. I,145,1–3 von der johanneischen Chronologie nicht sonderlich angefochten zu sein. – Zu den gelehrten Kontroversen in der Alten Kirche, die sich an dem Problem der Differenzen zwischen den Evangelien entzündeten, vgl. die einschlägige Monographie von H. Merkel (1971).

[16] Was vorgetragen wurde, bleibt leider unklar.

[17] Zur Vigilie vgl. nur A. Baumstark (1956), bes. 27f.; H. Urner (1962).

[18] Vgl. H. Usener (1911²/1972), 18ff.

[19] Vgl. dazu – die Forschung zusammenfassend – F. Mann (1982), 762ff. – R. H. Bainton (1962), 17ff. hat versucht zu zeigen, daß der 6. Januar im 2. Jahrhundert bei Markioniten, Montanisten und der Großkirche als Tauf- bzw. Geburtstag Jesu bekannt war. Für die Markioniten errechnete er dies aus der Notiz bei Tertullian, Marc. 1,19 (vgl. dazu A. v. Harnack [1924/1985], 19* ff), für die Großkirche aus der Notiz Clemens Alexandrinus, Str. I,145,5 (vgl. R. H. Bainton [1962], 19–20). Vgl. auch A. Orbe I (1976a), 512, der auf Origenes, hom. 1,4 in Ezech. (Borret [SC 352] 62–63) verweist, demzufolge Jesus am 5. Januar getauft wurde.

[20] Vgl. H. Usener (1911²/1972), 27ff. (mit Hinweis auf Epiphanius, haer. 51,22,9f. (Holl-Dummer II 285,12ff.); aufgenommen und weitergeführt von K. Holl (1917/1928), 144ff. Demnach setzt das christliche Epiphaniasfest sowohl das bei Epiphanius v. Salamis, haer. 51,22,9f. geschilderte, auf den 6. Januar datierte Geburtsfest (Geburt des ›Aiών‹ aus der ›Κόρη‹; vgl. dazu aber die kritischen Andeutungen bei C. Markschies [1992], 159f. bes. 160 [Anm. 45/Lit.!]) als auch den haer. 51,30,3 erwähnten, ebenfalls auf den 6. Januar (= 11. Tybi) datierten heidnischen (?) Brauch des Wasserschöpfens im Nil voraus. Holl (ibidem, 153) verweist außerdem auf Plutarch, De Is. et Os. 355E; 366F u. a., um einen engen Zusammenhang von Wasserschöpfen und Entstehung eines Gottes plausibel zu machen. Die Hollsche Theorie soll erklären, wieso auf das Epiphaniasfest so verschiedene Festinhalte wie Geburt Jesu, Taufe Jesu und Hochzeit zu Kana kumuliert wurden: Das heidnische Geburtsfest erklärt die Rezeption der Geburt Christi, der heidnische Brauch des Wasserschöpfens die Rezeption von Taufe Jesu und Hochzeit zu Kana. Für unser Problem muß bemerkt werden, daß die Basilidianer am 6. Januar offenbar nur die Taufe feierten (vgl. auch Holl, ibidem, 144); ob hier der heidnische Brauch des Wasserschöpfens im Nil bestimmend war, muß bloße Spekulation bleiben. Auch Holl ist sich nicht sicher, wie groß der heidnische Einfluß auf das basilidianische Tauffest zu veranschlagen ist; so schreibt er (ibidem, 154):

»Es bleibt bedeutungsvoll, daß sie [die Basilidianer/W. A. L.] als die Ersten statt wie die übrige Christenheit allein den Tod vielmehr den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu

Hinweis darauf, und es ist durchaus denkbar, daß eine Gruppe wie die Basilidianer, die offenbar sowohl theologische Schule als auch religiöse Gemeinde waren, ihrem Festkalender ›wissenschaftlich‹ ermittelte Daten zugrundelegten.

Zudem bedürfen christliche Feste zu ihrer Erklärung nicht zwangsläufig eines archaischen, d. h. paganen Hintergrundes. Man könnte sich sogar fragen, ob die chronologischen Berechnungen in dieser Zeit wirklich nur ›zweckfreie‹, historische Forschung waren oder ob nicht vielmehr das Bedürfnis nach einem Festkalender den Forschungseifer beflügelte.

Es wäre wohl auch vorschnell, aus dem Clemensreferat schließen zu wollen, die Basilidianer hätten sich – aus wohlerwogenen theologischen Gründen – um die Taufe (und den Tod), nicht aber um die Geburt Christi gekümmert.[21] Denn Clemens referiert Str. I,145,6 anonym Berechnungen hinsichtlich der Geburt[22] Jesu, die unseren Datierungen verdächtig ähnlich sehen: Auch dort der (ironische?) Hinweis auf die Genauigkeit der Datierung, die Datierung mit Hilfe des römischen Kaiserjahrs sowie das Monats- und Tagesdatum nach dem julianisch-alexandrinischen oder provinzialägyptischen Kalender (Z. 1–4).[23] Es ist also u. E. durchaus möglich, daß Clemens auch diese Datierung aus seiner basilidianischen Quelle geschöpft hat.

Zusammenfassend kann man sagen, daß dieses Fragment ein bemerkenswer-

---

gefeiert haben, und die Verlegung der Feier auf den 6. Januar macht es sicher, daß sie bereits an das ägyptische Fest anknüpften. Aber wie weit sie dieses in seinem ganzen Umfang nachbildeten, ist für uns unerkennbar.« – Zu einem möglichen paganen Hintergrund, vgl. auch P. Hendrix (1926), 109; E. Pax (1962), 904; R. H. Bainton (1962), 11; A. Orbe I (1976a), 513f.

[21] Vgl. K. Holl (1917/1928), 143f.; vgl. dazu auch G. May (1978), 83f. (Anm. 107), der Überlegungen zu der Kombinierbarkeit unseres Fragment mit dem bei Hippolyt haer. VI-I,26,8f. Referierten anstellt. Vgl. auch R. Bainton (1962), 10.

[22] Nicht der Zeugung, wie offenbar P. de Lagarde (1891), 265 annimmt, der konsequenterweise ein ›καὶ‹ hinter ›περιεργότερον‹ einfügen will.

[23] Die Datierung lautet auf den 25. Pachon (unter Zugrundelegung des julianisch-alexandrinischen Kalenders = 20. Mai) des 28. Jahrs des Augustus. – A. Strobel (1977), 149, errechnet aus den Angaben des Clemens in Str. I,145,5 (»Von der Leidenszeit bis zur Zerstörung Jerusalems ergeben sich 42 Jahre 3 Monate, und von der Zerstörung Jerusalems bis zum Tode des Commodus 122 Jahre, 10 Monate 13 Tage. Es ergeben sich also von der Geburt des Herrn bis zum Tode des Commodus im ganzen 194 Jahre 1 Monat 13 Tage.« [Übersetzung O. Stählin, BKV 17, 122]) den 18. November 3 v. Chr. als mögliches von Clemens gemeintes Geburtsdatum; Strobel weist aber dann ([1977], 151) zustimmend auf den Vorschlag R. H. Baintons (1923), 81ff. hin, dem zufolge – unter Zugrundelegung des gleitenden provinzialägyptischen Kalenders – der 6.1. 2 v. Chr. zu errechnen sei. Doch darf man m. E. nicht übersehen, daß Clemens die Bestimmung des Geburtstages Christi eben für eine Übertreibung gelehrter Pedanterie hält (vgl. Stählin-Früchtel-Treu II 90,18ff.); für die Chronologie Jesu rechnete er selbst nur mit Jahreszahlen (vgl. Str. I,145,1ff.), das Alter des Herrn bestimmte er auf 30 Jahre. Die Monatszahlen kommen erst durch die wahrscheinlich nicht selbst errechnete, sondern übernommene Angabe des Zeitraumes zwischen Leiden Christi und Fall Jerusalems in die Rechnung des Clemens; die Tageszahlen durch die Errechnung der Zeit vom Fall Jerusalems bis zum Tode des Commodus. – Zur Hypothese W. Hartkes (1956), 22ff., derzufolge Clemens Alexandrinus, Str. I,145,6 eine spätere Glosse ist, vgl. A. Strobel (1977), 157f.

tes gelehrtes Interesse der Basilidianer an der exakten Chronologie des Lebens Jesu erweist.

Darüberhinaus gibt es uns Aufschluß über eine basilidianische Vigilie zur Taufe Jesu und die Tatsache, daß der basilidianische Festkalender auf einer – nach den Maßstäben der Zeit – wissenschaftlichen Chronologie beruhte.

Schließlich ist das Fragment ein Indiz für die Vermutung, daß die ursprünglichen Basilidianer eine auf dem Lukasevangelium fußende Evangelienrezension benützten und das Johannesevangelium möglicherweise noch gar nicht kannten oder anerkannten.

2.2 Fragment Nr. 2 = Clemens Alexandrinus Str. II,10,1–11,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 118,11–119,3)

2.2.1 Text und Übersetzung[1]

Ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην, καθὸ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτήν, τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ.

οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἁπλοῖς ἀπονείμαντες ἡμῖν, αὑτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν τοῖς φύσει σῳζομένοις κατὰ τὴν τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται, μακρῷ δὴ κεχωρισμένην πίστεως, ἣ τὸ πνευματικὸν τοῦ ψυχικοῦ, λέγοντες.

ἔτι φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα, κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν κατάλληλόν τε εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.

οὐκέτ' οὖν προαιρέσεως κατόρθωμα ἡ πίστις, εἰ φύσεως πλεονέκτημα, οὐδὲ ἀμοιβῆς δικαίας τεύξεται ἀναίτιος ὢν ὁ μὴ

»Hier nun halten die Anhänger des Basilides den Glauben für einen natürlichen, insofern sie ihn auch der ›Auswahl‹ zuweisen; denn er [der Glaube] gewinnt das Wissen ohne Beweis durch ein geistiges Erfassen.

Die Anhänger Valentins aber weisen uns als den Einfältigen den Glauben zu; sie beanspruchen aber, daß ihnen selbst, den von Natur aus Geretteten, entsprechend der Überlegenheit des hervorragenden Samens, die Gnosis innewohnt, die – wie sie sagen – so weit vom [bloßen] Glauben geschieden ist, wie das pneumatische Element vom psychischen.

Ferner sagen die Anhänger des Basilides, daß es in jedem Intervall zugleich einen jeweils eigenen Glauben und eine eigene ›ἐκλογή‹ gebe; daß wiederum der weltliche Glaube einer jeglichen Natur mit Notwendigkeit der überweltlichen Erwählung folge und daß die Gabe des Glaubens entsprechend der Hoffnung eines jeden einzelnen sei.

Der Glaube ist dann also nicht die glückliche Ausführung eines freien Entschlusses, wenn er ein Vorzug der Natur ist, und

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 109 (Str. II,10,1.3); C. Mondésert (SC 38), 40–41; O. Stählin (BKV 17) 157–158.

πιστεύσας, καὶ οὐκ αἴτιος ὁ πιστεύσας, πᾶσα δὲ ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστίας ἰδιότης καὶ διαφορότης οὔτ᾽ ἐπαίνῳ οὔτε μὴν ψόγῳ ὑποπέσοι ἂν ὀρθῶς λογιζομένοις, προηγουμένην ἔχουσα τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνατοῦ φυσικὴν ἀνάγκην γενομένην·

– da er schuldlos ist – wird derjenige, der nicht glaubt, nicht seine gerechte Vergeltung empfangen, und auch der, der glaubt, tut das nicht aufgrund eigener Verantwortung, sondern jede Eigentümlichkeit und alle Unterschiedenheit von Glaube und Unglaube dürfte – jedenfalls für den, der richtig denken kann – weder Lob noch Tadel unterliegen, wenn sie (d. h. die Eigentümlichkeit und die Unterschiedenheit) als vorhergehende Ursache die physische Notwendigkeit hat, die von dem her stammt, der alles vermag.

νευροσπαστουμένων δὲ ἡμῶν ἀψύχων δίκην φυσικαῖς ἐνεργείαις τό τε ⟨ἑκούσιον καὶ τὸ⟩ ἀκούσιον παρέλκει ὁρμή τε ἡ προκαθηγουμένη τούτων.

Wenn wir nämlich wie leblose Marionetten hin- und hergezogen werden durch natürliche Wirkungen, dann macht der dieses veranlassende Trieb das ›freiwillig‹ und ›unfreiwillig‹ überflüssig.

καὶ οὐκέτι ἔγωγε ἐννοῶ ζῷον τοῦτο, οὗ τὸ ὁρμητικὸν ἀνάγκη λέλογχεν ὑπὸ τῆς ἔξωθεν αἰτίας κινούμενον.

Und ich jedenfalls kann das nicht mehr als Lebewesen betrachten, über dessen Triebursache die Notwendigkeit als Schutzherrin waltet, da es von einer äußeren Ursache bewegt wird.

ποῦ δὲ ἔτι ἡ τοῦ ποτὲ ἀπίστου μετάνοια, δι᾽ ἣν ἄφεσις ἁμαρτιῶν;

Wo ist aber dann noch die Bekehrung dessen, der einmal ungläubig war und um deretwillen es die Vergebung der Sünden gibt?

ὥστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον οὐδὲ μακαρία σφραγὶς οὐδὲ ὁ υἱὸς οὐδὲ ὁ πατήρ· ἀλλὰ θεός, οἶμαι, ἡ τῶν φύσεων αὐτοῖς εὑρίσκεται διανομή, τὸν θεμέλιον τῆς σωτηρίας, τὴν ἑκούσιον πίστιν, οὐκ ἔχουσα.

So daß dann auch die Taufe nicht mehr sinnvoll wäre und auch nicht das selige Siegel und auch nicht der Sohn noch der Vater? Sondern als Gott – so meine ich – findet man dann bei ihnen die Zuteilung der Naturen, bei der die Grundlage des Heils, der Glaube aus eigener Entscheidung, ausgeschlossen ist.«

2.2.2. *Kontext*

Das doxographische Referat ist in einen Abschnitt eingefügt, in dem Clemens versucht, den Glaubensbegriff näher zu bestimmen. Der Abschnitt beginnt in Str. II,8,2; wesentliches Merkmal des Glaubens ist für Clemens die Freiwilligkeit des Entschlusses (II,8,3). Der Glaube ist nach Clemens sowohl Ausgangspunkt des Handelns und damit der Ethik (II,9,2) als auch des Wissens und der Erkenntnis (II,9,3). Der Glaube erfaßt nach Clemens die ›ἀρχή‹ aller Dinge, er führt von den sinnlichen Wahrnehmungen hinauf zur transzendenten Wahrheit (II,13,3). Der Glaube erfaßt das, was nicht bewiesen werden kann, ohne Beweis und als göttliches Gnadengeschenk (II,13,4; 14,3).

Unser doxographisches Referat schließt mit ›ἐνταῦθα‹ lose an das Vorhergehende an (Stählin-Früchtel-Treu II 118,11): Clemens hatte ausgeführt, daß der Glaube Hören auf Gottes Stimme bedeutet, die selbst unumstößlicher Beweis ist. Darum bedarf es keiner menschlichen Beweise mehr. Zur ›φωνὴ θεοῦ‹ assoziiert Clemens die Sirenenstimmen[2]. An den Hinweis darauf, daß die Sirenen durch die Schönheit ihres Gesanges auch Menschen betören, die dies gar nicht freiwillig wollen (σχεδὸν ἄκοντας) fügt sich ganz gut in loser Verbindung das doxographische Referat über die Basilidianer und die Valentinianer an, da nach Clemens Meinung beide Schulen ›πίστις‹ und ›γνῶσις‹ als etwas Naturhaft-Determiniertes, d. h. fast Unfreiwilliges charakterisieren. Auch ist zu beachten, daß das doxographische Referat mit einer Notiz beginnt, in der mitgeteilt wird, daß nach den Basilidianern der Glaube sein Wissen ohne Beweis (ἀναποδείκτως) gewinnt – auch dies schließt gut an das vorher als eigene Auffassung Vorgebrachte an.

2.2.3. Analyse

Clemens referiert eine doxa, die er den Anhängern des Basilides zuschreibt. Vielleicht stammt sie von Isidor – wir können es nicht wissen, da Clemens keine präziseren Angaben macht.

Der von uns übersetzte Abschnitt Str. II,10,1–11,2 weist eine klare Gliederung auf:

II,10,1/ (Z. 1–5): Referat des Glaubensbegriffs der Basilidianer.

II,10,2/ (Z. 6–12): Referat über Glaube und Gnosis nach der Lehre der Valentinianer.

II,10,3/ (Z. 13–19): Clemens referiert in ›oratio obliqua‹ (a. c. i.) Präzisierungen zum Glaubensbegriff der Basilidianer.

II,11,1–2/ (Z. 20–43): Kritik des Clemens an den valentinianischen und basilidianischen Lehren.

Zwei Punkte gilt es nun zu beachten: Zum einen die häresiologische Perspektive des Clemens, und – damit zusammenhängend – zum anderen die Tatsache, daß er möglicherweise in seinem Referat Valentinianisches und Basilidianisches mischt.

Was zunächst die häresiologische Perspektive des Clemens angeht, so ist sie – wie wir noch bei weiteren Fragmenten sehen werden – typisch für seine polemische Einstellung gegenüber sowohl Basilidianern als auch Valentinianern:

Clemens wirft beiden Gruppierungen ohne eingehendere Differenzierung einen ›Naturendeterminismus‹ vor, will sagen: Er will suggerieren, sowohl Basilidianer als auch Valentinianer hätten gelehrt, daß Gott den Erwählten eine pneumatische Natur zudiktiere, die den Glauben oder das Heil auf jeden Fall verbürge. Nach der Auffassung des Clemens sind Basilidianer und Valentinianer Vertreter der Anschauung, daß die Erwählten ›φύσει σωζόμενοι‹ seien.[3]

[2] Vgl. Homer, Od. 12,165ff.

[3] Clemens scheint sich bewußt zu sein, daß der Ausdruck ›φύσει σωζόμενος‹ im prägnanten

Die Forschung hat sich schon mehrfach mit der Frage des ›gnostischen Naturendeterminismus‹ auseinandergesetzt. Diese überaus dornige und komplizierte Frage kann im Rahmen dieser Studie nicht gelöst werden. Uns interessiert in diesem Zusammenhang lediglich die Frage, inwiefern man bei Basilides und seiner Schule einen Naturendeterminismus annehmen darf. Ich glaube, daß in dieser Hinsicht erhebliche Zweifel angebracht sind (und versuche das im Verlauf dieser Studie und besonders zusammenfassend in Exkurs III) zu begründen; vermutlich wendet hier Clemens also auf die Basilidianer ein erprobtes häresiologisches Cliché an.

In seiner ›Widerlegung‹ dieses Heilsdeterminismus‹ (II,11,1–2 [Z. 20–43]) macht Clemens eifrig philosophische Anleihen:

So rekurriert er z. B. auf den aristotelischen und auch stoischen Begriff der ›προαίρεσις‹, um den freien, nicht determinierten Charakter des Glaubens zu betonen.[4] Weiterhin formuliert Clemens zwei antideterministische Einwände, die man als christliche Varianten von philosophischen Schulargumenten betrachten kann, die besonders gegen den stoischen Determinismus vorgebracht zu werden pflegten:

Zum einen behauptete Clemens, daß unter Voraussetzung der basilidianischen Anthropologie der Mensch weder des Lobes (ἐπαίνος) noch des Tadels (ψόγος) würdig sei (Z. 25 f.).[5] Zum anderen legt er dar, daß die Basilidianer die Bekehrung, die Vergebung der Sünden, die Taufe, ja sogar Vater und Sohn mit ihrer Lehre praktisch für überflüssig erklären (Z. 36–43).[6]

Sinne valentinianischer Herkunft ist, vgl. seine Differenzierung in Str. V,3,3, wo er die Auffassung des Valentin von derjenigen des Basilides abhebt, der angeblich ein »τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος« lehrt. Clemens war also der Meinung, Basilides (die Basilidianer) lehrten ein ›von Natur aus gläubig und auserwählt sein‹ (vgl. auch unser Fragment). Sachlich dürfte aber Clemens die beiden Positionen identifiziert haben; Str. III,3,3 schreibt er auch libertinistisch lebenden Basilidianern das ›φύσει σῳζομένος‹ zu. – Hinsichtlich unseres Fragmentes ist noch zu bemerken, daß die polemischen Ausführungen des Clemens in Str. II,11,1–2 zwischen Valentinianern und Basilidianern nicht unterscheiden; wie die Konzentrierung auf den ›πίστις‹-Begriff zeigt, sind wohl vor allem die Basilidianer im Visier. Symptomatisch ist hier die Phrase »εἰ φύσεως πλεονέκτημα« (Stählin-Früchtel-Treu II 118,22): Das Stichwort ›πλεονέκτημα‹ bezieht sich auf das Referat der valentinianischen doxa (vgl. Stählin-Früchtel-Treu II 118,15–16: ›πλεονεξία‹), die ganze Phrase aber soll offenbar auch den basilidianischen ›πίστις‹-Begriff charakterisieren.

[4] Vgl. Aristoteles, EN 1094a; 1113a ff; Alexander Aphrodisiensis, Fat. 5; 12; SVF Index s. v. – Vgl. auch A. Dihle (1980).

[5] Vgl. Irenäus von Lyon, haer. IV,37,2. Vgl. weiterhin: Cicero, De fato XVII, 40 (Bayer 76; vgl. auch 115 f.); das Argument erfreute sich auch im 2. Jahrhundert großer Beliebtheit, vgl. Alkinoos (Albinus), Did. XXVI (Hermann 179/Whittaker-Louis 51). Whittaker-Louis weisen in ihrem Kommentar z. St. (133–134) u. a. folgende Belege nach: Aristoteles, EN 1113b ff; Alexander von Aphrodisias, Fat. 34 (Thillet 65,15–22) sowie Clemens von Alexandrien, Str. I,83,5 (Stählin-Früchtel-Treu II 54,12 f.). Vgl. auch Justin, 2 apol. 7,4 f.; (Ps.)-Plutarch, De fato 11/574D (De Lacy-Einarson (LCL) 354–355).

[6] Eine ähnliche Argumentation findet sich bereits bei Irenäus, haer. II,29,1 (Rousseau-Doutreleau [SC 294] 294–297). Dort heißt es mit polemischem Bezug auf die valentinianische Eschatologie: »Si enim propter substantiam omnes succedunt animae in refrigerium et Medie-

Auch die eindrückliche Schilderung der ›determinierten‹ Gläubigen als lebloser Marionetten (Z. 29f.) lebt bis in die Begrifflichkeit hinein von philosophischen Anleihen.[7]

Resümierend läßt sich also sagen, daß Clemens versucht, seine Kontroverse mit den Valentinianern und Basilidianern als eine Art Reprise des philosophischen Streites zwischen den Stoikern und ihren (z. B. platonischen) Gegnern darzustellen.[8] Inwieweit Clemens ein ›Amalgam‹[9] aus Valentinianismus und Basilidianismus erzeugt, läßt sich erst bei genauerer Analyse der entsprechenden Passagen feststellen.

Str. II, 10,1 (Z. 1–5) referiert Clemens zunächst die Lehre der Basilidianer hinsichtlich des Glaubensbegriffs:

Der (laut Clemens ›physische‹[10]) Glaube wird der ›ἐκλογή‹[11] zugeordnet, er

---

tatis sunt omnes secundum quod sunt animae, cum sint eiusdem substantiae, et superfluum est credere, superflua autem et descensio Saluatoris . . . «

Man könnte dies ›cum grano salis‹ als eine christliche Transposition des sogenannten ›ἄργος λόγος‹ bezeichnen, vgl. dazu (Ps.)-Plutarch, De fato 574E (De Lacy-Einarson [LCL] 354–355; im Kommentar z. St. verweisen De Lacy-Einarson auf: Cicero, De fato XIIf, 28ff. (Bayer 54ff.); Origenes, Cels. II,20 = SVF II,957. Vgl. D. Amand (1945/1973), 212–223.

[7] Vgl. den Hinweis von Stählin im Apparat auf SVF II,988 = Origenes, princ. III,2–4 (Görgemanns-Karpp 464–471); vgl. auch Origenes, or. 6,1–3; Marcus Antoninus VII,3. – Vgl. auch zum ganzen Abschnitt D. Amand (1945/1973), 270–273. Amand vermutet, daß das Marionettenbild auf Karneades v. Kyrene (214–129 v. Chr., Haupt der skeptischen Akademie) zurückgeht.

[8] Freilich ohne dies ausdrücklich zu sagen!

[9] Zum Begriff des häresiologischen ›Amalgams‹ vgl. A. Le Boulluec (1985), 344–345.

[10] Ich vermute, daß es Clemens ist, der vom natürlichen Glauben (πίστις φυσική) der Basilidianer spricht; er scheint diese Behauptung dann durch den mit ›καθὸ‹ beginnenden Nachsatz begründen zu wollen. Vgl. Exkurs III, S. 186–190.

[11] Was heißt hier ›ἐκλογή‹ genau? Im Index der GCS-Ausgabe ordnet O. Stählin unsere Stelle unter der Bedeutung ›ausgewählt sein‹ an. Dieses Synonym nimmt eine Mittelstellung zwischen den ebenfalls angegebenen Bedeutungen ›auswählen‹ sowie ›das Ausgewählte‹ ein. Nun ist noch an drei weiteren Stellen von ›ἐκλογή‹ im Zusammenhang mit Basilidianern die Rede: Zunächst 196,20 in einer offensichtlich polemischen Bemerkung des Clemens; Stählin ordnet diese Stelle m. E. zu Recht der Bedeutung ›ausgewählt sein‹ zu. Dann 321,29 bzw. 132,6; diese Stellen ordnet Stählin plausibel der Bedeutung ›das Ausgewählte‹ zu.

In unserer Passage ist der Begriff ›ἐκλογή‹ (118,12) offenbar in Parallele zu den ›simplices‹ (118,14) bzw. den ›von Natur aus Geretteten‹ (118,15) bei den Valentinianern (für die valentinianische Verwendung des Begriffs ›ἐκλογή‹, vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,6,4; Clemens Alexandrinus, exc. Thdot. 21) gebraucht. D.h. Clemens will sagen: So wie die Basilidianer den physischen Glauben der ›ἐκλογή‹ zuordnen, ebenso weisen die Valentinianer den Glauben den ›simplices‹ und die Gnosis den ›von Natur aus Geretteten‹ zu. Deshalb scheint uns in dieser Passage ›ἐκλογή‹ durchaus sowohl eine bestimmte Menschengruppe (›die Ausgewählten‹) als auch besonders deren eigentümliche Bestimmtheit (›das Ausgewähltsein‹) zu bezeichnen; man könnte auch sagen, daß der Satz eine bestimmte Menschengruppe bezeichnet, wobei aber alles auf deren eigentümliche Bestimmtheit ankommt.

Im Hinblick auf die anderen von Stählin aufgelisteten ›basilidianischen‹ Stellen ist die Annahme plausibel, daß ›ἐκλογή‹ eine im frühchristlichen Kontext nicht ungewöhnliche ekklesiologische Selbstbezeichnung der Basilidianer darstellte, die als solche nicht unbedingt eine theologische Theorie von Prädestination und Erwählung implizierte (Vgl. auch Isidor, Stäh-

bezieht sich auf Wissensgegenstände, die er ohne Beweis (ἀναποδείκτως), durch ›κατάληψις νοητική‹ erfaßt (Z. 4–5).

Mit diesen Begriffen scheint das Referat des Clemens basilidianische Formulierungen aufzugreifen; auffallend ist die intellektualistische Färbung des Glaubensbegriffes.

S. Lilla hat im Rahmen seiner Studie über Clemens von Alexandrien darauf hingewiesen, daß die Rede von den absoluten und unbeweisbaren Prinzipien sich sowohl bei Plato als auch besonders bei Aristoteles findet.[12] Das undemonstrierbare Prinzip aller Dinge steht für Plato am Ende des dialektischen Erkenntnisweges, während Aristoteles feststellt, daß jeder Beweis Unbeweisbares annehmen muß. Besonders wichtig ist nun der Hinweis *Lillas*, daß sich diese Anschauungen auch im zeitgenössischen Platonismus nachweisen lassen, etwa bei Alkinoos (Albinus).[13]

Der Begriff der ›κατάληψις‹ stammt ursprünglich aus der stoischen Epistemologie, dort bezeichnet er die vollendete Wahrnehmung des Wirklichen.[14] Aber er findet sich auch bei Philo[15]; und möglicherweise hat ihn Antiochus von Askalon, der Lehrer Ciceros, in seiner Epistemologie verwendet. Bei Antiochus bezeichnet die ›κατάληψις‹ die Erkenntnis, mit welcher der menschliche Geist (νοῦς) ausgehend von den Sinnesdaten und unter Assistenz des ›λόγος‹, der Syllogistik und weiterer Daten die Wirklichkeit wahrnimmt.[16]

LIN-FRÜCHTEL-TREU II 458,27; vgl. weiterhin BAUER, s. v.; LAMPE s. v.; vgl. auch Röm 11,7 (hier dürften allerdings prägnante theologische Vorstellungen im Hintergrund stehen); I Clem. 29,1; Sextus, Sent. 1; 2; 35; 433 [CHADWICK 12; 16; 60]). Dennoch war es die häresiologische Absicht des Clemens, den Basilidianern gerade eine solche Theorie zu unterstellen. – In seiner Übersetzung (s. Anm. 1) überträgt O. STÄHLIN 118,12 ›ἐκλογή‹ mit ›Auswahl‹, 118,18.19 jeweils mit ›Erwählung‹.

[12] S. LILLA (1971), 120ff. mit Verweis auf Plato, R. 511B 6–7; Aristoteles, APr. 64b 32–36; APo. 71b 20–23; 72a 7–8; 72b 18ff.; 84a 30–33; EN 1140b 31–33 (ich habe die Angaben z. T. leicht modifiziert). Vgl. auch H. LANGERBECK (1967), 76 mit Verweis auf (Ps.)-Aristoteles, MM 35, 1197a 20–23.

[13] S. LILLA (1971), 122f. mit Verweis auf u. a. Alkinoos (Albinus), Did. V (HERRMANN 157,9ff.; 157,21–2/Whittaker-Louis 9–10); Clemens Alexandrinus, Str. VIII,8,1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 84,9f.).

[14] Vgl. F. RICKEN (1988), 162, der die stoische Erkenntnistheorie so beschreibt:

»Wir werden durch eine Vorstellung affiziert, die durch sich selbst zeigt, daß sie von etwas tatsächlich Existierendem verursacht ist. Weil sie uns befähigt, die vorgestellte Sache zu erfassen, heißt sie ›erfassende Vorstellung‹. Wegen ihrer Zuverlässigkeit geben wir ihr freiwillig unsere Zustimmung. Durch die kataleptische Vorstellung und die Zustimmung ›erfassen‹ (erkennen) wir die Wirklichkeit. Erst hier sprechen die Stoiker von einer Wahrnehmung; sie ist der Akt des ›Erfassens‹ (κατάληψις) des tatsächliche Existierenden.«

[15] Philo rezipiert die stoische Definition in Cong. 141: »Wissen (ἐπιστήμη) ist definiert als eine sichere und gewisse ›κατάληψις‹, die durch Argumente nicht erschüttert werden kann.« (LCL Philo IV 530–531). Vgl. J. DILLON (1977), 145.

[16] J. DILLON (1977), 63–69, bes. 67, mit Hinweis auf Cicero, Acad. Pr. X,30. – Wenn die Basilidianer von einer ›κατάληψις νοητική‹ reden, so ist das natürlich ein Hinweis darauf, daß das von ihnen gemeinte Wissen nicht – wie in der stoischen Epistemologie – wesentlich auf den Sinnesdaten gründet, sondern sich auf den transzendenten Bereich der noetischen Gegenstände

Wichtig ist nun die Beobachtung, daß auch hier die Position des Clemens Gemeinsamkeiten mit der Lehre der Basilidianer aufweist:

Auch für Clemens ist es eine Facette seines komplexen ›πίστις‹-Begriffes, daß die ›πίστις‹ sich auf unbeweisbare Beweisprinzipien stützt.[17] Und Clemens kann im Zusammenhang mit der höchsten Stufe des Prozesses der Glaubenserkenntnis, der Gnosis, ebenfalls den Begriff der ›κατάληψις‹ verwenden. Der Begriff ›κατάληψις‹ hat bei ihm offensichtlich die Konnotation von unerschütterlicher Sicherheit der gewonnenen Erkenntnis.[18]

Es wäre methodisch bedenklich, ausgehend von diesen terminologischen Beobachtungen zu versuchen, den basilidianischen Glaubensbegriff genauer zu bestimmen. Es würde damit nur eine Präzision vorgetäuscht werden, die bei den allzu knappen Angaben des Clemens de facto nicht zu erreichen ist.[19]

Mit einiger Sicherheit können wir bis hierhin nur feststellen, daß der Glaubensbegriff der Basilidianer eine stark intellektualistische Färbung hat, daß er Anleihen bei schulphilosophischer Terminologie macht und daß die Basilidianer in dieser Hinsicht Vorläufer des Clemens von Alexandrien sind.

Wenden wir uns den Präzisierungen zu, die Clemens in Str. II,10,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 118,17–21/Z. 13–19) liefert. Man kann die ›oratio obliqua‹ in drei Aussagen zerlegen:

a) Es gibt verschiedene Intervalle (διάστημα), und zu jedem Intervall gehört eine ›πίστις‹ und eine ›ἐκλογή‹ (Z. 13–15).

b) Der weltliche Glaube einer jeden Natur ist die notwendige Konsequenz der überweltlichen Erwählung (Z. 15–17).

c) Die Gabe des Glaubens entspricht der Hoffnung eines jeden einzelnen (Z. 17–19).

Ist es schon schwierig, die Aussagen jeweils für sich zu verstehen, so erscheint ihre Kombination noch schwieriger. Immerhin, ein Versuch sei gemacht:

Aussage a) könnte darauf hindeuten, daß die Basilidianer von Stufen[20] der Glaubenserkenntnis ausgingen, die den Gläubigen immer näher an Gott heran-

---

bezieht. Vgl. auch Ptolemäus, ep. ad Floram 3,8, wo von einer ›κατάληψις τῶν ὄντων‹ die Rede ist.

[17] Vgl. S. Lilla (1971), 119ff. mit Hinweis auf Str. VII,95,6 (Stählin-Früchtel-Treu III 67,25f.); Str. VIII,6,7–7,2 (Stählin-Früchtel-Treu III 83,16–24). Clemens benutzte im sogenannten VIII. Buch der ›Stromateis‹ offensichtlich ein Handbuch; auch die Tatsache, daß Alkinoos (Albinus) (s. o.) Ähnliches sagen kann, deutet daraufhin, daß Clemens hier von einer Tradition abhängig ist.

[18] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. VI,61,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 462,22). Für weitere Belege, vgl. den Index der GCS-Ausgabe, s. v. Vgl. auch Tatian, orat. 15,3; 19,1; 21,4 u. a. (vgl. Index Apologeticus s. v.); Origenes, Jo XIII,24 (Blanc [SC 222] 108–109; vgl. Lampe, s. v.).

[19] Für den Begriff ›μαθήματα‹ als Gegenstand der ›κατάληψις νοητική‹ vermutet H. Langerbeck (1967), 76 neupythagoräischen Hintergrund, verweist aber auch auf Plato, R. 505A (die Idee des Guten als ›μέγιστον μάθημα‹). Doch ist es wahrscheinlicher, daß der Begriff hier unspezifisch und abgeblaßt gebraucht wird, vgl. etwa auch den Index zur Alkinoosausgabe von Whittaker-Louis.

[20] Stählin bezieht an unserer Stelle ›διάστημα‹ auf den Rang (Register, s. v.).

führen. War in Str. II,10,1 undifferenziert von der ›ἐκλογή‹ die Rede ist, der nach Auffassung der Basilidianer der (physische?) Glaube zugeordnet werden muß, so werden hier nunmehr mit Hilfe des Begriffs ›διάστημα‹ die Begriffe ›πίστις‹ und ›ἐκλογή‹ noch weiter differenziert:

Die ›ἐκλογή‹[21] kann als in sich selbst gestuft aufgefaßt werden und jeder Stufe entspricht eine ›πίστις‹, ein bestimmter Grad an Glaubenserkenntnis.[22]

Aussage a) ließe sich recht gut mit Aussage c) kombinieren: Der Glaube entspricht als Gabe[23] der Hoffnung[24] eines jeden einzelnen.

Vielleicht ist die Aussage c) sogar präzise so gemeint, daß die Hoffnung der differenzierende Faktor innerhalb der ›ἐκλογή‹ ist: Den je verschiedenen Hoffnungsgraden bei verschiedenen Auserwählten entspricht die je verschiedene Gabe des Glaubens. So entsteht die innere Differenzierung und Abstufung der ›ἐκλογή‹.

Wir hätten dann auf jeder Stufe folgendes Korrespondenzverhältnis:

›ἐκλογή‹ ↔ ›πίστις‹ ↔ ›ἐλπίς‹

und es ergäbe sich eine sinnvolle Reihung der von Clemens referierten Aussagen: In Str. II,10,1 (Z. 1–5) eine erste Definition des Glaubens und seine Zuordnung zur ›ἐκλογή‹; in der Aussage a) eine Differenzierung von Glaube und ›ἐκλογή‹, in der Aussage c) schließlich das Kriterium der Differenzierung.

Schwer kombinierbar mit dieser Reihe erscheint hingegen die Aussage b) (Z. 15–17): Offensichtlich soll hier – wie schon in Aussage a) – das Verhältnis von ›ἐκλογή‹ und ›πίστις‹ bestimmt werden. Doch während Aussage a) – sollte unsere Interpretation stimmen – ein Bild zeichnet, in dem der ›ἐκλογή‹ auf jeder ›Rangstufe‹ eine korrespondierende ›πίστις‹ zugeordnet wird, so entwirft Aussa-

---

[21] Auch hier dürfte ›ἐκλογή‹ eine bestimmte Qualität bestimmter Menschen auf der jeweiligen Rangstufe bezeichnen.

[22] Unklar bleibt, ob der Begriff ›διάστημα‹ eine mehr zeitliche oder eine mehr räumliche Konnotation hat: Es könnten heils- oder glaubensgeschichtliche Intervalle gemeint sein, oder es könnte das mehr räumlich akzentuierte Schema eines Aufstiegs zur Transzendenz im Blick sein. Vermutlich ist beides intendiert. – Vgl. NHC II,5,1 ff.; Clemens Alex., Str. VI,107,2–3; q.d.s. 36,1.

[23] Man sollte an dem Wort ›δωρεά‹ nicht Spekulationen über einen etwaigen ›Paulinismus‹ der Basilidianer aufhängen (so zumindestens der Tendenz nach z. B. H. Langerbeck [1967], 77). Abgesehen davon, daß sich die Rede von der ›δωρεὰ τῆς πίστεως‹ bei Paulus in dieser Formulierung nicht findet, ist m. E. das (augustinische) Modell einer Konkurrenz zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Eigenleistung auf den theologischen Kontext der von uns behandelten Debatte nicht anwendbar, vgl. die Ausführungen in Abschnitt 2.13.4. Offenbar sahen die Basilidianer keinen Widerspruch darin, den Glauben sowohl theologisch prägnant als göttliche Gabe als auch intellektualistisch als von ihnen selbst realisierte Erkenntnis zu denken (Vgl. auch C. H. IV,5 [Nock-Festugière I 50–51]).

[24] Eine Näherbestimmung der ›ἐλπίς‹ fehlt, und auch an dieser Stelle seien fruchtlose Spekulationen vermieden. Es erscheint plausibel anzunehmen, daß analog dem basilidianischen Glaubensbegriff auch ihr Hoffnungsbegriff eine intellektualistische Färbung aufgewiesen haben dürfte. – Für das Paar ›πίστις‹ und ›ἐλπίς‹, vgl. Barn. 1,6; Polyc. ep.3,3; Clemens Alexandrinus, Str. II,27,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 127,18 f.). Daß auch der Hoffnungsbegriff mit der ›κατάληψις‹ verbunden werden konnte, zeigt Clemens Alexandrinus, Str. II,54,5 (Stählin-Früchtel-Treu II 142,24); VII,63,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 45,24).

ge b) ein anderes Bild: Der weltliche Glaube einer jeden Natur ist notwendige Folge der überweltlichen Erwählung.[25]

Schon terminologisch sind hier einige Auffälligkeiten zu notieren: Die Bezeichnung der basilidianischen ›ἐκλογή‹ als ›ὑπερκόσμιος (Z. 16)‹ findet sich auch in Frgm. Nr. 12;[26] dort ist allerdings keine Sicherheit zu erlangen, inwiefern Clemens dem Basilides Vokabular souffliert.

Recht merkwürdig ist auch die Rede von der ›πίστις κοσμική‹ (Z. 16–17): Wieso wird der Glaube als ›weltlich‹ bezeichnet? Ein Blick in den GCS-Index zeigt, daß ›κοσμικός‹ für Clemens stets eine (zumindestens leicht) pejorative Konnotation hat. Umgekehrt geht aus den von Clemens selbst referierten ›πίστις‹-Bestimmungen der Basilidianer eigentlich ziemlich klar hervor, daß sie den Glauben zumindestens in dem Sinne als dezidiert ›überweltlich‹ auffaßten, daß er sich auf überweltliche, transzendente, noetische Gegenstände richtet, ja in gewissem Sinne, nämlich nach dem Gesetz, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, den Gläubigen selbst überweltlich und transzendent macht.[27]

Man beachte schließlich auch den pointierten Satzbau, durch den die Attribute ›ὑπερκοσμίος‹ und ›κοσμικός‹ direkt aufeinanderfolgen. Der Teilsatz erhält dadurch eine paradoxe Färbung.

Könnte es nicht sein, daß Clemens Aussage b) in polemischer Absicht eigenständig formuliert hat, und daß weiterhin die abwertende Qualifizierung der ›πίστις‹ als› weltlich‹ ein Reflex der kurz zuvor referierten valentinianischen doxa ist, derzufolge die ›πίστις‹ der Gnosis gegenüber tatsächlich abgewertet wird?

Auch die Präzisierung, daß von dem weltlichen Glauben »jeder Natur« (ἁπάσης φύσεως) die Rede ist, könnte in diese Richtung weisen: Clemens könnte hier andeuten wollen, daß es bei den Basilidianern – wie bei den Valentinianern – eine Naturenlehre gibt.[28]

---

[25] Wie soll man ›ἐκλογή‹ an dieser Stelle übersetzen? H. LANGERBECK (1967), 77 übersetzt mit ›Erwählung‹ (also im Sinne eines erwählenden Handelns Gottes); das erscheint durchaus plausibel, nur hieße dann ›ἐκλογή‹ hier etwas anderes als in Str. II,10,1. Damit wäre aber ein weiteres Argument für die Ausscheidung dieses Teilsatzes als polemische Glosse des Clemens gewonnen (s. u.).

Die andere Möglichkeit wäre, daß ›ἐκλογή‹ auch hier die Qualität einer bestimmten Menschengruppe bezeichnet. Doch was sollte in diesem Fall der Teilsatz besagen? Was heißt es, daß die (überweltliche) Qualität des ›Auserwähltseins‹ den (weltlichen) Glauben bei einer jeden Natur zur Folge hat? Wie soll man sich diese Verbindung von überweltlicher Qualität und weltlichem Glauben in einem Menschen vorstellen?

[26] Clemens Alexandrinus, Str. II,165,3 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 321,30).

[27] Vgl. besonders Frgm. Nr. 13 = Clemens Alexandrinus, Str. V,3,2 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 327,19ff.). S. u. S. 174–186.

[28] Deutlich ist jedenfalls, daß mit ›φύσις‹ ein Differenzierungskriterium benannt ist; ist hier vielleicht an eine reichere Auswahl verschiedener Naturen gedacht als die valentinianische Dreiteilung sie zuließ? Wollte jemand gegen die hier vorgetragene Hypothese argumentieren, so könnte er natürlich auf die Betonung der ›πίστις φυσική‹ in Str. II,10,1 verweisen, die hier wiederaufgenommen würde. Man könnte auch postulieren, daß die Basilidianer – anders als Clemens will! – den Naturbegriff ursprünglich nicht kausal-deterministisch verwendeten,

In eine ähnliche Richtung scheint auch der Begriff ›κατ' ἐπακολούθημα‹ (Z. 15) zu deuten: *Hort* und *Mayor* haben in einer gelehrten Anmerkung zu Clemens Alexandrinus, Str. VII,70 diesen Sprachgebrauch erhellt: Danach bezeichnet ›ἐπακολούθημα‹ die notwendige (begleitende) Folge einer vorhergehenden Ursache (τὸ προηγούμενον)[29].

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, daß in der Polemik des Clemens in Str. II,11,1 (Z. 26–28) der zu ›ἐπακολούθημα‹ korrespondierende Begriff einer ›ἀνάγκη προηγουμένη‹ fällt.[30] Zusammen mit dem Verb ›συνέπεσθαι‹ ergibt sich der Eindruck eines notwendigen Grund-(Begleit-)Folge-Zusammenhangs zwischen ›ἐκλογή‹ und ›πίστις‹. Das aber ist eine auffallende Präzisierung, denn ›πίστις‹ und ›ἐκλογή‹ stehen nach Str. II,10,1 und nach Aussage a) in einem bloßen Zuordnungsverhältnis, nicht aber in einem Kausalzusammenhang. Man könnte sich sogar fragen, ob Aussage b) nicht in Konkurrenz zu einer prägnant verstandenen Aussage c) die innere Differenzierung der ›ἐκλογή‹ deterministisch erklären will. Hinter dem suggerierten Kausalzusammenhang könnte also wiederum die häresiologische Perspektive des Clemens stehen, der in diesem Fall mit der Wendung ›κατ'ἐπακολούθημα‹ schon im doxographischen Referat auf diskrete Weise der nachfolgenden Kritik das Stichwort darreichen wollte.

Resümieren wir: Aussage b) fällt aus dem Rahmen; sie ist nicht nur schwer mit den Aussagen a) und c) kombinierbar, sondern sie ist auch für sich genommen kaum verständlich. M. E. könnte sie sich dann erschließen, wenn man sie als häresiologisches Präparat des Clemens interpretiert, das eher rhetorisch als sachlich überzeugen sollte: Die pointierte Aufeinanderfolge von ›ἐκλογή ὑπερκοσμίος‹ und ›πίστις κοσμική‹ sollte die basilidianische Position rhetorisch der vorher referierten valentinianischen doxa (Z. 6–12) assimilieren; die Stichworte ›φύσις‹, ›κατ'ἐπακολούθημα‹ und ›συνέπεσθαι‹ sollten einen Naturendeterminismus wie bei den Valentinianern suggerieren.

Ist der Teilsatz b) tatsächlich als polemische Glosse des Clemens zu verstehen, so böte er gewissermaßen eine komplette Häresiologie in nuce: Basilidianer und Valentinianer stimmen danach in ihrem auf eine Naturenlehre gegründeten Heilsdeterminismus überein.

---

sondern damit einfach die Konstitution des jeweiligen Gläubigen bezeichneten; der Glaube entspricht der Konstitution des Menschen, die Glaubenserkenntnis prägt diese Konstitution und wird von ihr geprägt.

[29] Vgl. HORT-MAYOR 302–303, mit Verweis auf u. a. Sextus Empiricus, M. VII,34 (MUTSCHMANN II 9); Marcus Antoninus III,2; VI,36a.44; IX,28 (THEILER 57.140.143–144.216). Vgl. auch A. DIHLE (1984), 169 (Anm. 24) mit Hinweis u. a. auf Plotin, En. 3,1,6,8.

[30] Zur ›vorhergehenden Ursache/Notwendigkeit‹, vgl. auch die oben bereits erwähnte Stelle Cicero, De fato (XVII,40), wo ein Argument folgendermaßen beginnt:

»Si omnia fato fierunt, omnia fiunt causa antecedente...« (BAYER 76,3–4). Vgl. auch SVF II 912 = (Ps.)-Plutarch, De fato 11/574E (DE LACY-EINARSON [LCL] 356–357).

Zusammenfassung

Haben wir mit unseren Vermutungen und Analysen recht, so ergibt sich für die Basilidianer das Bild eines intellektualistischen Glaubensbegriffs, der Rangstufen der Erkenntnis und des Aufstiegs zur göttlichen Transzendenz zuläßt. Es ist durchaus nicht gesagt, daß diese Rangstufen als nach unten abgeschlossen gedacht werden müssen. Vielmehr legt gerade die intellektualistische Färbung dieses Glaubensbegriffes den Gedanken eines möglichen Fortschritts im Glauben nahe. Sollte dies tatsächlich die Meinung der Basilidianer gewesen sein, so zeichnete sich wieder eine Berührung mit von Clemens vertretenen Aufassungen ab: Auch dieser kennt durchaus verschiedene Stufen der Glaubenserkenntnis und ein stetes Fortschreiten der Seelen zum transzendenten Ziel.[31]

Es ist also nicht auszuschließen, daß die Basilidianer auch darin Vorläufer des Clemens und des Origenes sind, daß sie ebenso wie diese einen intellektualistisch-dynamischen Glaubensbegriff lehrten, der seine Wurzeln in einer Seelenlehre hat, die in eklektischer Weise philosophischen Anregungen verpflichtet ist.

2.3 Fragment Nr. 3 = Clemens Alexandrinus Str. II,27,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 127,19–22)

2.3.1 Text und Übersetzung[1]

ὁρίζονται γοῦν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου τὴν πίστιν ψυχῆς συγκατάθεσιν πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι.

»Die Anhänger des Basilides definieren den Glauben als eine Zustimmung der Seele zu etwas, das zu den Dingen gehört, welche das Wahrnehmungsvermögen nicht bewegen, weil sie nicht gegenwärtig sind.

ἐλπὶς δὲ προσδοκία κτήσεως ἀγαθοῦ· πιστὴν δὲ ἀνάγκη τὴν προσδοκίαν εἶναι.

Die Hoffnung aber ist die Erwartung, die sich auf den Besitz des Guten richtet. So ist es notwendig, daß die Erwartung verläßlich sei.«

2.3.2 Kontext

Es geht um den Zusammenhang von Buße, Glauben und Hoffnung. Bei der von Clemens angeführten Glaubensdefinition scheint es vor allem auf den Nachsatz : ›διὰ τὸ μὴ παρεῖναι‹ anzukommen: Der Glaube, der dem nicht

---

[31] Vgl. W. Völker (1952), 227ff.; vgl. auch Clemens Alexandrinus, Str. VII,10 (Stählin-Früchtel-Treu III 8,29ff.) und dazu F. Solmsen (1969).

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 108; A. Le Boulluec, SC 279, 25; O. Stählin, BKV 17, 170.

Gegenwärtigen zustimmt, ist mit der Hoffnung identisch. Es ist offenbar Clemens, der unmittelbar nach der basilidianischen Definition des Glaubens eine pseudoplatonische Definition der Hoffnung zitiert.[2]

2.3.3 Analyse

Clemens zitiert die basilidianische doxa ganz unbefangen und ohne polemischen Unterton. Es erübrigt sich also die Rekonstruktion der häresiologischen Perspektive.[3] Offenbar trägt Clemens eine förmliche Definition der Basilidianer (also sensu stricto nicht des Basilides, sondern des Schülerkreises – vielleicht des Isidor?) vor[4], deren (schriftliche?) Quelle er nicht näher präzisiert.

Mit dem Begriff der ›συγκατάθεσις‹ (Z. 2) nehmen die Basilidianer beim Bemühen, den Glaubensbegriff zu definieren, wieder einen Begriff der stoischen Epistemologie auf. Nach dieser ist die ›συγκατάθεσις‹ das dem ›ἡγεμονικόν‹ zugeordnete rationale Vermögen, das als Zustimmung zu den durch die Sinne der Seele imprägnierten Vorstellungen (φαντασίαι) die entscheidende Rolle bei der wirklichen Erfassung der Gegenstände spielt.[5]

S. Lilla hat auf die mögliche Rezeption der stoischen Epistemologie bei dem Platoniker und Lehrer Ciceros, Antiochus von Askalon (ca. 130–68 v.Chr.), hingewiesen[6]; Clemens berichtet seinerseits von Platonikern, welche die ›συγκατάθεσις‹ in das freie Vermögen des Menschen stellen: »Die Zustimmungen

---

[2] Vgl. (Ps.)-Plato, Def. 416C; vgl. Philo, Post. 26; Abr. 14; QG I,79; Clemens Alexandrinus, Str. II,41,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 134,17).

[3] Anders A. Le Boulluec, SC 279, 26, der meint: »Mais le reproche formulé en Strom. V,1,3,3 indique clairement que Clément en Strom. II,6,27,2 voulait mettre Basilides en contradiction avec lui-même (en introduisant d'ailleurs dans sa définition de la foi l'idée d'espérance qui lui était étrangère).« Wir sind uns nicht sicher, ob Clemens die von A. Le Boulluec unterstellte polemische Absicht wirklich hatte, man hätte in diesem Fall entweder an unserer Stelle einen hilfreichen Hinweis oder in Str. V,3,3 einen expliziten Rückverweis erwartet. Andernfalls riskierte Clemens, daß seinen Lesern die feinsinnige Polemik entgeht. Für den Zusammenhang von Glauben und Hoffnung, vgl. Fragment Nr. 2.

[4] Vgl. die Parallelen bei Clemens Alexandrinus, Str. II,9,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 117,21–23); Str. II,79,5 (Stählin-Früchtel-Treu II 154,17 f.); Str. V,100,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 393,1–2); Str. VI,129,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 497,7–8). Eine Anspielung auf Hebr 11,1 (vgl. A. Hilgenfeld [1884/1966], 226) ist hier nicht zu erkennen.

[5] Vgl. die Darstellung von M. Hossenfelder (1985), 71 f.: »Am nächsten kommt man dem stoischen Denken m. E., wenn man die Vorstellung als einen anschaulichen Bewußtseinsinhalt auffaßt, eben als den ›Abdruck‹ z. B. eines weißen Steines. Die Synkatathesis wäre dann der bewußte Urteilsakt, in dem der anschauliche Inhalt begrifflich gefaßt wird, also in diesem Fall der Satz ›Dieser Stein ist weiß‹.« (ibidem, 72.) Vgl. auch das bekannte Beispiel Zenons, SVF I 66 (=Cicero, Academica priora XLVII,144–145). Vgl. auch G. Uhlhorn (1855), 40 (m. Anm. 80); T. Onuki (1989), 14 f.; sowie Abschnitt 2.2.3 unserer Studie.

[6] S. Lilla (1971), 127–129 mit Hinweis auf Cicero, Academica posteriora XI,40–41 (Hier werden – darauf weist Lilla, 128, zu Recht hin – adsensio [συγκατάθεσις] und fides [πίστις] praktisch synonym gebraucht.); Academica priora XII,37–39; De fin. IV,4,9.

(συγκαταθέσεις) stellen nicht nur die Anhänger Platos, sondern auch die Anhänger der Stoa in das freie Vermögen des Menschen (τὸ ἐφ' ἡμῖν).«[7]

S. Lilla meint, daß die Platoniker, die Clemens hier erwähnt, vermutlich Antiochus von Askalon und seine Nachfolger gewesen seien; die Betonung auf der Übereinstimmung zwischen Akademie und Stoa erinnere stark an die Haltung des Antiochus zu Schulkonflikten.[8] *Lilla* könnte mit seiner Auffassung durchaus recht haben; bemerkenswert ist auf jeden Fall, daß in dieser doxographischen Notiz des Clemens die ›συγκατάθεσις‹ mit dem ›τὸ ἐφ'ἡμῖν‹ in Zusammenhang gebracht wird.

Das erinnert an die Versuche der Stoiker, die Wahlfreiheit des Menschen zu definieren. Die Stoiker (Chrysipp) teilten die vorausgehenden Ursachen (causae antecedentes) des Fatumzusammenhanges in Hauptursachen (causae principales) und Nebenursachen (causae proximae et adiuvantes) ein. Die ›συγκατάθεσις‹ als ›causa principalis‹ liegt nach stoischer Auffassung in uns selbst; auf diese Weise konnte man dem Argument der Akademiker begegnen, der stoische Fatum-Begriff zerstöre die individuelle Verantwortlichkeit.[9]

Wenn Clemens selbst den Begriff ›συγκατάθεσις‹ zur Präzisierung seines Glaubensbegriffes verwendet, so hat die ›συγκατάθεσις‹ (offenbar vor dem Hintergrund der stoischen Verwendung des Begriffs) bei ihm stets die Konnotation betonter Wahlfreiheit und Verantwortlichkeit des Gläubigen, etwa gegenüber einem angeblichen Heilsdeterminismus bei Valentinianern und Basilidianern.[10]

Die basilidianische Verwendung von ›συγκατάθεσις‹ scheint in diesem Zusammenhang nicht besonders auf die Freiheit und Verantwortlichkeit des Men-

---

[7] Clemens Alexandrinus, Str. II,54,5 (Stählin-Früchtel-Treu II 142,25–26).

[8] S. Lilla (1971), 129. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß ein zeitgenössischer Philosoph wie Numenius von Apamea den Begriff der ›συγκατάθεσις‹ ebenfalls in seiner Seelenlehre bzw. Epistemologie verwendete, vgl. Numenius, Frgm.45 (Des Places) = Stobaeus I 349,19ff. (Wachsmuth) und dazu M. Frede (1987), 1072–1073. Vgl. schließlich Philo, Post. 175.

[9] Vgl. M. Hossenfelder (1985), 89f. Das ›τὸ ἐφ' ἡμῖν‹ bedeutet also nach stoischer Auffassung nicht Wahlfreiheit, sondern lediglich, daß die Ursache nicht außerhalb unserer selbst liegt. – J. Dillon (1977), 85f. vermutet, daß Antiochus von Askalon die Quelle hinter Ciceros Schrift ›De fato‹ ist. Nach Dillons Interpretation will Antiochus hier klarmachen, daß ihn von Chrysipp im Grunde nur die Terminologie unterscheidet; die Kontroverse mit den Stoikern wird dahingehend aufgelöst, daß die Wahrnehmung als causa proxima et adiuvans nicht automatisch die ›συγκατάθεσις‹ auslöst, sondern lediglich causa antecedens zur ›συγκατάθεσις‹ ist. Letztere bleibt als causa principalis in unserer Verfügungsgewalt. Auf diese Weise ist der Determinismus abgewehrt. Nach Dillon wird bei Antiochus die stoische ›εἱμαρμένη‹ ganz auf die passiven, materialen Ursachen reduziert; der menschliche Wille kann so als die effiziente Ursache betont werden.

[10] Neben den bei S. Lilla (1971), 127–128 zitierten Passagen Str. II,8,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 117,8–9); Str. II,54,5–55,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 142,25–30); Str. V,86,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 383,1) sei hier besonders auf Str. V,3,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 327,24) verwiesen. – Zum Glaubensbegriff des Clemens, vgl. auch J. Lebreton (1928); K. Prümm (1937).

schen abzuheben. Vielmehr wird der ›epistemologische‹ Aspekt des Begriffes betont.

Freilich unterscheiden sich die Basilidianer von den Stoikern, wenn sie die ›συγκατάθεσις‹ anti-sensualistisch deuten, die ›συγκατάθεσις‹ sich nach ihrer Interpretation also gerade (oder auch?) auf die noetischen und transzendenten Gegenstände richtet. Für die Stoiker hingegen hebt alles Wissen von der Sinneswahrnehmung an.[11]

Wiederum zeigt sich also, daß die Basilidianer zur Präzisierung ihres intellektualistischen Glaubensbegriffes Anleihen bei der Terminologie der Schulphilosophie machten, ohne allerdings sich an einen präzisen und schulmäßigen Gebrauch dieser Terminologie gebunden zu fühlen.

2.4 Fragment Nr. 4 = Clemens Alexandrinus, Str. II,36,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 131,30–132,6)/Fragment Nr. 4a = Clemens Alexandrinus, Exc.Thdot. 16 (Stählin-Früchtel-Treu III 112,4–7)

2.4.1 Text und Übersetzung[1]

Ἐνταῦθα οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην τοῦτο ἐξηγούμενοι τὸ ῥητὸν αὐτόν φασιν Ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ δια|κονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ τῷ θεάματι παρ' ἐλπίδας εὐηγγελισμένον, καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς·

»Hier nun sagen die Anhänger des Basilides, indem sie dieses Wort [Prov 1,7] auslegen, daß gerade der Archon, als er den Ausspruch des dienenden Geistes hörte, erschüttert wurde, da er durch das Gehörte und Geschaute unverhofft die gute Botschaft empfangen hatte. Und weiter sagen sie, daß seine Erschütterung Furcht genannt wird und daß sie [die Furcht] der Anfang einer auswählenden[2], scheidenden, vollendenden und an den rechten Ort bringenden Weisheit wurde.

οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει.

›Denn der Herrscher über alle läßt nicht nur den Kosmos, sondern auch die Auswahl hervorgehen, nachdem er sie geschieden hat.‹«[3]

---

[11] Vgl. A. Le Boulluec, SC 279, 25.

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 110; O. Stählin, BKV 17, 177. Fragment Nr. 4a wird in Abschnitt 2.4.3 vorgestellt.

[2] Die Übersetzung von Lampe, s. v. ›φυλοκρινητικός‹ ist natürlich auch möglich: ›able to distinguish‹.

[3] Stählin, BKV 17, 177: » ... denn der über alles Waltende läßt nicht nur die Welt, sondern auch die Erwählten hervorgehen, nachdem er sie ausgesondert hat.« Die Übersetzung des Verbums ›προπέμπω‹ mit ›hervorgehen lassen‹ ist lexikalisch ebenso möglich wie eine Übersetzung mit ›geleiten‹, ›führen‹. (Lampe, s. v. für unseren Beleg: ›conduct‹; der Thesaurus notiert als Synonym: ›παραπέμπω‹). – Vgl. die ›προπομπή‹ für die herabsteigenden königlichen Seelen bei C. H. Excerptum XXIV,5 (Nock-Festugière IV, 53); die weitverbreitete Vorstellung von

2.4.2 Kontext

Clemens handelt über die Gottesfurcht und den Glauben. Str. II,31,1 f. hatte er dem Glauben im Vergleich mit den anderen Tugenden die Priorität zuerkannt, Str. II,32,1 ff. setzt er sich mit dem Vorwurf auseinander, die Furcht vor dem Gesetz sei ein Affekt (πάθος). Dagegen bekräftigt Clemens nun, daß diese Furcht vernünftig (λογικός) sei; man könne sie auch ›εὐλάβεια‹ nennen.

Str. II,34,1 ff. folgt ein Abschnitt über die Gesetzesproblematik; hier gilt es u. a., den Häretikern entgegenzutreten, die – mit Berufung auf Röm 3,20 – behaupten, das Gesetz sei Ursache der Sünde. Im Gegenteil – so insistiert Clemens – das Gesetz wirkt Buße und neues Leben.

Schließlich wird – wie schon zuvor (Str. II,33,2) – Prov 1,7 zitiert (Str. II,35,5). Die referierte basilidianische doxa ist offensichtlich eine Exegese dieses Schriftzitats; von dem anschließenden Zitat aus einem Brief Valentins kann man dies nicht sicher behaupten, deutlich ist hier nur der Anschluß mit Hilfe des Stichwortes ›φόβος‹.[4]

2.4.3 Analyse

Clemens referiert Stählin-Früchtel-Treu II 132,1–5 (Z. 2–9) in engem, offenbar in den Formulierungen wörtlichem Anschluß an die Vorlage in ›oratio obliqua‹ eine basilidianische[5] Auslegung von Prov 1,7. Stählin-Früchtel-Treu II 132,5–6 (Z. 10–11) folgt dann ein Nachsatz offenbar in ›oratio recta‹ – wir vermuten, daß Clemens hier wörtlich oder fast wörtlich aus seiner basilidianischen Vorlage zitiert.[6]

Methodisch ist es – wie in den anderen Fällen – zunächst einmal wichtig, die häresiologische Perspektive des Clemens im Hinblick auf diese basilidianische doxa zu rekonstruieren.

Clemens beschäftigt sich in Str. II,37,1–38,5 in recht ausführlicher Polemik

---

Hermes als dem ›ψυχοπομπός‹ (so z. B. Hippolyt, haer. V,7,30 [Marcovich 150,157]): Hermes wird dort auch z. B. als ›λόγος‹, als »Demiurg zugleich der gewordenen, werdenden und in Zukunft seienden Dinge« sowie als »Ursache der Seelen« [Marcovich 150,152 ff.] bezeichnet). Vgl. aber schließlich auch ›παραπομπή‹ bei Clemens Alexandrinus, Str. VI,86,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 475,7) und Methodius, symp. II,41 (Bonwetsch 21,5), wo es sich anscheinend auf den Abstieg der Seelen bezieht. – Schließlich braucht das Part. Aor. ›διακρίνας‹ nicht unbedingt strikt vorzeitig übersetzt zu werden, ebenso möglich ist auch die Übersetzung: »indem er sie scheidet« (die Welt und die Auswahl entsteht durch die diakritische Tätigkeit des Demiurgen).

[4] Vgl. auch C. Markschies (1992), 12–13.

[5] Es ist nicht ganz sicher, ob die Angabe des Clemens sensu stricto zu verstehen ist, ob also hier die Basilidesschüler, z. B. Isidor, gemeint sind.

[6] Vielleicht hat Clemens das ›γὰρ‹ eingefügt. – Für den Übergang von ›oratio obliqua‹ in ›oratio recta‹, vgl. die Fragmente Nr. 5 und 6 (S. 80–81.106). – Vgl. auch Clemens Alexandrinus, Str. III,7,3–4 (Stählin-Früchtel-Treu II 198,30 f.), wo ebenfalls ein unvermittelter Übergang von ›oratio obliqua‹ in (von der GCS-Ausgabe gekennzeichnete) ›oratio recta‹ erfolgt. Stählin-Früchtel-Treu II 198,1 beginnt die ›oratio recta‹ erst mit ›ἴσος‹.

sowohl mit der basilidianischen Exegese als auch mit dem Valentinzitat. Dabei ist Str. II,37,1–38,2 i. w. der Bestreitung der Basilidianer gewidmet, während er sich Str. II,38,3–5 mit dem Valentinzitat auseinandersetzt. Zunächst wird festgestellt, daß das Schriftwort Prov 1,7 auf die Propädeutik durch Gesetz und Propheten zielt. Dann nimmt Clemens aus seiner Wiedergabe der basilidianischen Exegese das Stichwort ›ἔκπληξις‹ auf. Clemens identifiziert in polemischer Absicht den basilidianischen Archon mit dem höchsten Gott und kann den Basilidianern dann vorwerfen, sie legten Gott Affekte bei, ja sogar eine vorausgehende Unwissenheit (ἄγνοια).

Clemens folgert: Bei den Basilidianern (und Valentin) geht also die göttliche Unwissenheit in ursächlicher Weise dem göttlichen Handeln, der Weltschöpfung und der Apokatastasis voraus (Str. II,37,6).

Clemens fragt dann weiter: Ist die göttliche Unwissenheit also etwas Gutes oder Schlechtes? Wenn sie etwas Gutes ist, wieso endet sie dann mit dem Erschrecken (ἔκπληξις)? Und würden nicht in diesem Fall der Diener (διάκονος), die Verkündigung (κήρυγμα) und die Taufe (βάπτισμα) überflüssig werden?

Wenn die göttliche ›ἄγνοια‹ aber etwas Schlechtes ist, wieso ist das Schlechte die Ursache der guten Dinge, d. h. der Heilsveranstaltung? Denn ohne die vorausgehende Unwissenheit wäre der Diener (διάκονος) nicht herabgestiegen, und der Archon wäre nicht mit seiner zurechtbringenden (›apokatastatischen‹) Weisheit versehen worden (Str. II,38,1–2).

Was aus diesen polemischen Bemerkungen des Clemens für die Interpretation des Fragments selbst zu gewinnen ist, werden wir später sehen.

Hier ist zunächst nur zu notieren, daß Clemens angesichts der basilidianischen Exegese von Prov 1,7 nicht auf das von ihm sonst bevorzugte Cliché vom gnostischen Heilsdeterminismus zurückgreift und den Basilidianern auch nicht ein dualistisches Gottesbild wie bei Markion zum Vorwurf macht. Sondern Clemens verlegt sich auf eine polemische Strategie, bei der er mit Hilfe eigener Schlußfolgerungen die Meinung der Basilidianer innerer Widersprüche überführen und ad absurdum führen kann.

Will man den Inhalt dieses Fragmentes rekonstruieren, so muß man aus methodischen Gründen zunächst davon absehen, die in der Forschung z. T. als enge Parallele angeführte Passage aus dem Systemreferat bei Hippolyt von Rom, haer. VII,26,2–4, heranzuziehen.[7] Vielmehr muß in einem ersten Schritt der Sinn des Clemensreferates ermittelt werden, danach, in einem zweiten Schritt, sind beide Passagen zu vergleichen.[8] Vermengt man beide Schritte, so bringt man die verglichenen Texte um ihr je eigenes Profil.

Setzt man voraus, daß Clemens hier eine basilidianische Auslegung von Prov 1,7 notiert hat, so stellt sich die Frage: Welche Szene ist hier überhaupt im Blick? Wer ist der Archon, wer der dienende Geist?

---

[7] Eine solche, recht umstandslose Parallelisierung nimmt z. B. A. Méhat (1974), 369 vor.

[8] Für diesen zweiten Schritt verweisen wir auf den dritten Teil unserer Studie, vgl. Abschnitt 3.3.7.

A. Orbe hat versucht, diese Frage mit dem Hinweis auf die Paradieserzählung der Genesis zu beantworten. Folgt man seiner Interpretation, so ist hier vom Erstaunen des Judengottes angesichts der Worte die Rede, welche Adam äußerte, als er Eva zum ersten Mal erblickte: »Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist« (Gen 2,23).[9]

A. Orbe wies darauf hin, daß diese Worte Adams in montanistischen, gnostischen und markionitischen Kreisen als geistinspirierte Prophetie verstanden wurden: Nach Tertullian z. B. prophezeite Adam mit diesem Ausspruch das zukünftige Sakrament der Verbindung von Christus und Ecclesia.[10] Das Erschrecken des Archonten wäre nach der Interpretation *Orbes* aus der Tatsache zu erklären, daß er mit einem prophetischen Orakel konfrontiert wird, das seine Inspiration einer überlegenen Quelle verdankt.

A. Orbes Interpretation neigt – offenbar unter dem Einfluß der Präsentation des Clemens – dazu, nicht genügend scharf zwischen der zunächst referierten und zitierten basilidianischen Exegese und dem danach notierten Valentinzitat zu unterscheiden.

Das Valentinzitat bezieht sich möglicherweise auf die Genesiserzählung, und *Orbe* könnte durchaus recht haben, wenn er dort eine Anspielung auf die Prophetie Adams zu erkennen glaubt.[11] Für die basilidianische Exegese aber ist die Annahme eines Bezugs zur Schöpfungsgeschichte weniger plausibel. Es findet sich keine deutliche Anspielung auf Adam; die urgeschichtliche Situation wird nicht evoziert.

A. Orbe selbst hat den entscheidenden Hinweis zur Auflösung des Rätsels gegeben. Er meint nämlich, daß man nicht ausschließen könne, daß unser Referat eine Anspielung auf die Taufe Jesu am Jordan enthalte.[12]

Und in der Tat, schon die Bezeichnung ›dienender Geist‹ (τὸ διακονοῦμενον πνεύμα [Z. 3–4]) weist in eben diese Richtung. Es wurde ja bereits erwähnt, daß Clemens in seiner polemischen Auseinandersetzung mit unserer doxa davon redet, daß sie dazu führen könne, daß der Diener (διάκονος), die Verkündigung

---

[9] Revidierter Luthertext. – Vgl. A. Orbe (1976), 258 (dort auch die Belege).

[10] Tertullian, De anima 11,4 (Waszink [CC] 797,34–41). Vgl. NHC II,6,133,1 f.

[11] Vgl. A. Orbe (1976), 258 (Anm. 32) mit Hinweis auf Clemens Alexandrinus, Str. II,36,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 132,8f.). Valentin schreibt dort: »Und genauso wie die Engel Furcht wegen jenes Gebildes befiel, als es Größeres von sich gab (ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο), als es der Bildung entsprach...« (Übersetzung von C. Markschies [1992], 11).

Das ›ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο‹ könnte A. Orbes Hinweis unterstützen: ›φθέγγεσθαι‹ kann sich auf geistgewirkte, auch prophetische Inspiration beziehen, vgl. z. B. Justin 1 apol. 36,2; 38,1; dial. 114,1; vgl. auch 2 apol. 13,3; 10,2. Als pagane Parallele kann man auf Vergil, Aeneis VI,49–50 verweisen, von der vom Gott Apollo ›besessenen‹ Sybille von Cumae heißt es dort: »... maiorque videri/nec mortale sonans, adflata est numine quando/iam propiore dei...« Vgl. aber jetzt die von Orbe abweichende Deutung bei C. Markschies (1992), 13–53.

[12] Vgl. A. Orbe(1973), 165f.168; (1976), 259. Vgl. auch schon I. de Beausobre II (1739/1970),31; R. Liechtenhan (1901), 126; D. A. Bertrand (1973), 64–67.

kund die Taufe überflüssig würden. Offensichtlich sind der ›dienende Geist‹ und der ›Diener‹ ein- und dasselbe.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang eine Notiz aus Clemens, exc. Thdot., die hier als Fragment Nr. 4a eingeführt sei. Sie lautet:

καὶ ἡ περιστερὰ δὲ σῶμα ὤφθη, ἣν οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμά φασιν, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου τὸν διάκονον, οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρός ⟨τὸ⟩ τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου σάρκα.

»Und die Taube erschien in körperlicher Gestalt. Die einen bezeichnen sie als den Heiligen Geist, die Anhänger des Basilides aber als den Diener, die Anhänger des Valentin schließlich als den Geist des väterlichen Denkens, der auf das Fleisch des Logos niederstieg.«[13]

Hier haben wir also einen Beleg dafür, daß die Basilidianer die Taube am Jordan als ›Diener‹ bezeichneten.[14] Damit ist eine Person der referierten Szene identifiziert.[15]

Konsequenterweise kann es sich bei dem Archon eigentlich nur um Johannes den Täufer handeln. Und tatsächlich gibt es Belege, die eben diese Identifikation nahelegen. So lesen wir z. B. bei dem der valentinianischen Schule zugehörigen Theologen Herakleon in einem Kommentarfragment zu Joh 1,26–27:

»Nachdem derselbe Herakleon in recht großartiger und erhabener Weise die ›Sandale‹ als ›Welt‹ verstanden hat, hat er seine Haltung verändert, um recht blasphemisch zu erklären, daß alles dieses auch hinsichtlich der durch Johannes den Täufer repräsentierten Person verstanden werden muß. Er meint nämlich, daß der Demiurg der Welt, der geringer ist als der Christus, dieses durch diese Worte bekennt – was überaus blasphemisch ist.«[16]

D. Devoti hat in einer Studie die Figur des Täufers in der Theologie des Herakleon unter dem Aspekt untersucht, was sie uns hinsichtlich der Anthropologie dieses Vertreters der valentinianischen Schule verraten kann.[17] Er hat dabei

---

[13] Clemens Alexandrinus, exc. Thdot. 16 (Stählin-Früchtel-Treu III 112,4–7/Sagnard [SC 23] 88–89). Der Kontext ist hier eine Diskussion der Körperlichkeit/Leibhaftigkeit von Engeln, Dämonen, Seelen, Pneumatikern etc (exc. Thdot. 14 f.). Wenn also am Anfang des Zitats davon die Rede ist, daß die Taube als Körper erschien, so ist dieser Akzent nicht basilidianisch, sondern aus dem Kontext bei Clemens zu erklären.

[14] Die Bezeichnung ›διάκονος‹ ist dabei nicht ungewöhnlich. Sie bezeichnet die dienende Mittlerfunktion des durch die Taube verkörperten Heiligen Geistes. Clemens nimmt an dieser Bezeichnung offensichtlich keinen Anstoß; sie ist auch bei Tatian, orat. 13 belegt. Als ›διάκονος‹ konnte auch der Sohn bezeichnet werden, vgl. Clemens Alexandrinus, paed. I,2 (Stählin-Treu I 91,24); paed. III,1 (Stählin-Treu I 237,2), ebenso z. B. die Propheten, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. I,81,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 53,3); exc. Thdot. 24,1 (Stählin-Früchtel-Treu III 115,4); vgl. dazu A. Orbe (1973), 171.

[15] M. E. enthält Fragment Nr. 4a keinen Hinweis darauf, daß nach basilidianischer Vorstellung die Taube eine Christushypostase darstellt, die am Jordan vom irdischen Christus Besitz ergreift (vgl. etwa Kerinth [Irenäus, haer. I,26,1]). Anders R. H. Bainton (1962), 10.

[16] Vgl. Herakleon, Frgm. 8 (Völker) = Origenes, Jo. VI,39 (Preuschen 148,15–18/Blanc [SC 157] 278–279; man beachte die Übersetzung von C. Blanc und besonders Anm. 3); vgl. weiterhin Y. Janssens (1959), 107 (Übersetzung 129).

[17] D. Devoti (1973).

die von Herakleon akzentuierte heilsgeschichtliche Zwischenposition des Täufers herausgearbeitet: Auf der einen Seite ist Johannes der letzte der Propheten, er gehört als solcher zum Alten Testament, er repräsentiert den Demiurgen und die ›psychische‹ Ordnung.

Aber für Herakleon ist die Diastase zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nicht total, er sieht eine heilsgeschichtliche Kontinuität:

Johannes ist nicht nur Prophet, sondern auch Jünger, er ist nicht nur ›Klang‹ (ἦχος), sondern auch ›Stimme‹ (φωνή), welche die Möglichkeit hat, ›Wort‹ (λόγος) zu werden.[18] Johannes ist nicht nur ›psychisch‹, sondern er trägt in sich auch die Möglichkeit, ›pneumatisch‹ zu werden. Johannes wird damit zu einer biblischen Figur ›zwischen‹ den heilsgeschichtlichen Zeiten, an ihm vollzieht sich – durchaus paradigmatisch – der Übergang von der alten zur neuen Heilsordnung.[19]

Eine weitere Parallele findet sich im sogenannten ›Testimonium Veritatis‹ aus Nag Hammadi, einer Schrift, die vielleicht aus enkratitischen Kreisen des 2. oder 3. Jahrhunderts stammt. Es heißt dort:

»And John bore witness to the (descent) of Jesus. For it is he who saw the (power) which came down upon the Jordan river, for he knew that the dominion of carnal procreation had come to an end. The Jordan river is the power of the body, that is, the senses of pleasures. The water of the Jordan is the desire for sexual intercourse. John is the archon of the womb.«[20]

Für das ›Testimonium Veritatis‹ steht Johannes der Täufer – ebenso wie der Fluß Jordan – für die ontologisch negative Ordnung sexueller Begierde und natürlicher Fortpflanzung, eine Ordnung, deren Zeit ›heilsgeschichtlich‹ abgelaufen ist. Diese Ordnung wird mit dem alttestamentlichen Gesetz identifiziert, sie wird abgeschafft durch das Werk des Menschensohns, das Begierde und Vergänglichkeit durch Unvergänglichkeit und den Sieg über die Begierde ablösen wird.

Im Gegensatz zu Herakleon also ist das ›Testimonium Veritatis‹ offensichtlich nicht bereit, Johannes den Täufer als den Mittler zwischen der alten und der neuen Zeit zu verstehen, ihm eine Position heilsgeschichtlicher Ambivalenz zuzuweisen. Für das ›Testimonium Veritatis‹ repräsentiert Johannes als der ›Archon des Mutterschoßes‹ (vermutlich ein Spottname) eindeutig die alte, negative Ordnung, welche die Gläubigen überwinden sollen.[21]

---

[18] Vgl. D. Devoti (1973), 719ff. mit Hinweis auf Herakleon, Frgm. 5 (Völker) = Origenes, Jo. VI,20 (Preuschen 128,34–129,3/Blanc [SC 157] 210–211).

[19] Vgl. D. Devoti (1973), 756; A. Orbe (1987a), 627ff. Vgl. auch F. M.-M. Sagnard (1947), 512ff.: Außer durch Johannes den Täufer wird der Demiurg bei Herakleon auch durch Mose sowie den kaiserlichen Hauptmann (Joh 4,43ff.) symbolisiert.

[20] TestVer NHC IX,3,30,24–31,5 (Pearson-Giversen 124–127/die Übersetzung findet sich NHLE[3] 450). Vgl. dazu E. Lupieri (1984). Zum ›Testimonium Veritatis‹, vgl. die Einleitung von B. Pearson, NHC IX/X, 101ff.; K. Koschorke (1978), 91–174; C. Gianotto (1990).

[21] B. A. Pearson, NHC IX/X, 117 findet im ›Testimonium Veritatis‹ starke Hinweise auf ein alexandrinisches Milieu. Er vermutet, der Enkratit Julius Cassianus (oder Hierakas von

Es fällt auf, daß bei den Basilidianern im Gegensatz zur Deutung des ›Testimonium Veritatis‹ der Archon offensichtlich eher als eine beschränkte und im spirituellen Sinne unwissende denn als eine feindliche Macht gezeichnet wird. Das drückt sich zunächst darin aus, daß der basilidianische Archon am Jordan ›evangelisiert‹ wird.

Das Referat bei Clemens macht weiterhin klar, daß es der Anblick der Taube sowie die mit der Taube verbundene Himmelsstimme sind, welche den Archon in die neue Heilsordnung versetzen.[22]

Der Anfang dieser neuen Heilsordnung wird nun – mit Bezug auf Prov 1,7 – in recht eigentümlicher Weise geschildert: Durch die Furcht und das Erschrekken[23] angesichts der Erscheinung am Jordan entsteht – offenbar ›im‹ Archon – eine scheidende, trennende, vollendende und an den rechten Ort bringende Weisheit (Z. 4–9).[24]

Anscheinend wird dabei die ›σοφία‹ der Schriftstelle von den Basilidianern

---

Leontopolis) könne der Verfasser gewesen sein (vgl. aber K. Koschorke [1978], 108f.). Angesichts der alexandrinischen Prägung und angesichts der Tatsache, daß sich das ›Testimonium Veritatis‹ explizit kritisch mit Valentinianern und auch Basilidianern auseinandersetzt (vgl. die extrem korrupte Passage Test.Ver. NHC IX,3,56–57 [Pearson-Giversen 173–75; vgl. dazu K. Koschorke [1978], 152ff.), ist es nicht unmöglich, daß es bei seiner Deutung der Figur des Täufers von Herakleon und/oder den Basilidianern beeinflußt ist.

[22] Die Worte ›ἄκουσμα‹ und ›θέαμα‹ scheinen auf den transzendenten Charakter der Jordanszene hinweisen zu sollen: Das eine bezeichnet die Stimme, das andere die Taube (vgl. auch Lk 3,22). Außerdem wird betont, daß die Offenbarung für den Archon überraschend kam (vgl. exc.Thdot. 5,1f.). Letzteres ist natürlich Hinweis auf die Unwissenheit des Archonten bezüglich der höheren spirituellen Realität. Im übrigen läßt die knappe Beschreibung der Szene m. E. auch noch durchscheinen, daß der Archon nicht der Adressat, sondern nur der Zeuge der himmlischen Erscheinung ist.

[23] Zu ›ἔκπληξις‹ bzw. ›φόβος‹ vgl. die Zusammenstellung von Belegen bei G. May (1978), 104 (Anm. 208); A. Orbe (1976), 262f. 271f. E. Peterson (1959), 198–199 (Anm. 57) verweist u. a. auf Pseudoclementinen, Hom. XII,21,1; exc.Thdot. 5,1f. – In der stoischen Affektenlehre wurde die ›ἔκπληξις‹ offenbar als ein Unterbegriff zu ›φόβος‹ gefaßt, vgl. Diogenes Laertius VII,112: »ἔκπληξις δὲ φόβος ἐκ φαντασίας ἀσυνήθους πράγματος« (= SVF III 407). Vgl. weiterhin Nemesius, nat.hom. 21 (Morani 81)(= SVF III 416). Der Begriff ›ἔκπληξις‹ scheint also von der basilidianischen Quelle bewußt für den Seelenzustand des Archon gewählt worden zu sein, denn es wird ausdrücklich betont, daß er – im präzisen Sinne – ›unverhofft‹ die gute Botschaft empfing. Diese Aussage erstaunt freilich ein wenig, wenn man die Gleichsetzung von Täufer und Archon voraussetzt. – Zum ›Erschrecken‹ als Reaktion auf die Begegnung mit höherer Weisheit, vgl. auch Hippolyt v. Rom, haer. I,2,18: Pythagoras ›erschrickt‹ (καταπλαγείς) über die Weisheit der ägyptischen Priester. Vgl. dazu den Kommentar von A.-J. Festugière I (1950/1989), 20. Vgl. schließlich die bei E. Peterson (1926), 193–195 zusammengestellten Belege.

[24] Vgl. dazu die Deutung der Worte Johannes‹ des Täufers (Mt 3,12; vgl. Lk 3,17) durch die Valentinianer, vgl. Irenäus, haer. I,3,5: »Et Iohannem dicunt hoc ipsum manifestasse dicentem: Ventilabrum in manu eius emundare aream, et colliget frumentum in horreum suum, paleas autem comburet igni inexstinguibili, et per hoc operationem Hori significasse: ventilabrum enim illud crucem interpretantur esse, quae scilicet consumit materialia omnia, quemadmodum paleas ignis, emundat autem eos qui salvantur, sicut ventilabrum triticum.« Vgl. dazu A. Orbe (1987a), 630f. – Vielleicht reflektiert die Rede der Basilidianer von der scheidenden etc. Weisheit im Archon (= Johannes dem Täufer) ebenfalls diese Bibelstelle bzw. Lk 3,17.

nicht wie in der valentinianischen Gnosis als eine eigene Hypostase oder Person gedacht.[25] Sondern es ist von der neuen ›σοφία‹ des Archon, d. h. einer durch die Jordanszene vermittelten höheren Erkenntnis die Rede.[26] Diese Erkenntnis befähigt anscheinend den Archon, nunmehr bei der Vollendung der neuen Heilsordnung mitzuhelfen.[27]

Bei der Ausschau nach Parallelen müssen wir also das Augenmerk zunächst darauf richten, wo in der zeitgenössischen Literatur die Archonten nicht als bloß feindliche und antagonistische[28], sondern als helfende und dienende Mächte charakterisiert sind.

So sind z. B. für Plato die Archonten eine Art ›Untergötter‹ mit eigenen Zuständigkeitsbereichen[29], eine ähnliche Auffassung läßt sich auch aus dem Judentum, besonders in apokalyptischen Schriften, belegen.[30]

Wenn wir unsere Frage nun dahingehend präzisieren, wo eine Archonten- oder Demiurgengestalt zu finden ist, die weder bloß generell als Untergottheit einen bestimmten Bereich verwaltet, noch lediglich eine negative und heilsgeschichtlich überholte Rolle spielt[31], sondern die so in den Umriß einer heilsgeschichtlichen Theologie eingezeichnet ist, daß sie bei der ›οἰκονομία‹ mitwirkt, so werden wir vor allem im Lehrkontext der valentinianischen Schule fündig.[32]

---

[25] Vgl. dagegen die Deutung von Prov 1,7 im Valentinianerreferat bei Hippolyt, haer. VI, 32,7 (Marcovich 244,34f.) Hier wird der ›φόβος‹ – aus dem der Demiurg entsteht – zum Anfang der Affekte der ›Sophia‹.

[26] Zum Motiv des ignoranten Archonten, vgl. nur Irenäus v. Lyon, haer. I,7,4. Für weitere Belege und Literatur, vgl. C. Markschies (1992), 24 (Anm. 86).

[27] Anders die Interpretation F. C. Baurs (1835/1967), 217–218, der meint, Basilides habe den Archonten als Widersacher Gottes verstanden.

[28] Vgl. z. B. I Kor. 2,6–8. Vgl. dazu S. Pétrement (1984), 80ff., die festellt, daß im NT die personifiziert gedachten ›δυνάμεις‹ überwiegend als feindlich charakterisiert werden.

[29] Vgl. Plato, Lg. 903B. – Vgl. auch P. Boyancé (1967).

[30] Vgl. nur Dan. 10,13.20; Sirach 17,17; Jubil. 2,2; äth. Hen. 60,14–22. Vgl. M. Dibelius, (1950), 631–633; S. Pétrement (1984), 84f.

[31] Vgl. z. B. Saturnin (Irenäus von Lyon, haer. I,24,1–2) und Markion.

[32] Vgl. dazu S. Pétrement (1984), 73ff. Pétrement scheint anzunehmen, daß dem scharf dualistischen Gnostizismus eines Saturnin oder Markion oder auch des Basilides (laut Irenäus!) zeitliche Priorität gegenüber Theologieansätzen zukommt, die den Dualismus abmildern. So schreibt sie (ibidem, 74):

»En rétablissant une plus grande continuité entre les deux Testaments, et des liens plus étroits entre Dieu et le monde, Valentin semble avoir permis le rapprochement de certains gnostiques soit avec le judéo-christianisme, soit avec la Grande Église, soit avec les Platoniciens.« Auf die Problematik dieser überaus luzide vorgetragenen historischen Rekonstruktion Pétrements kann hier nicht weiter eingegangen werden. – Für gnostische Mittlerfiguren verschiedenen Ranges, die eine positive Rolle spielen, vgl. das in der gelehrten Studie von J. E. Fossum (1985), passim u. bes. 301–307 gesammelte Material. Fossum will auf den Spuren G. Quispels zeigen, daß die gnostische Vorstellung des Demiurgen aus samaritanischen/jüdischen Ideen entstanden ist. Freilich weist er auch ausdrücklich darauf hin (332ff.), wie parallel zur Entwicklung im samaritanisch/jüdischen Kontext im platonischen Milieu die Idee eines dem obersten Gott untergeordneten Demiurgen entsteht, so z. B. bei Numenius (336f.). Auch die philonische Logoslehre, die u. a. den Demiurgen des platonischen Timäus zum Vorbild hat, ist hier einschlägig, vgl. J. E. Fossum (1985), 287.334. Die Darlegungen Fossums können im Rahmen

Betrachtet man z. B. die Funktion des Demiurgen im System des Ptolemäus, so fällt seine konstruktiv-dienende Funktion auf:

Er, der ein Abbild des eingeborenen Sohnes ist, verfertigt die Engel und die materielle Welt und herrscht über die hylischen und psychischen Elemente. Er weiß bis zum Erscheinen des Erlösers nichts von der transzendenten Realität über ihm; durch seine unwissende Mithilfe gelangen die pneumatischen, von der Sophia-Achamoth hervorgebrachten Elemente in ihre hylisch-psychischen Hüllen.

Schließlich wird bei Ptolemäus betont, daß der Demiurg, nachdem er dem Erlöser begegnet war, sich sehr freute und die ›οἰκονομία‹ dieser Welt zum Ende bringt. Er tut dies aus Fürsorge für die (psychische) Ecclesia und um des ihm versprochenen Lohnes (d. h. seine Versetzung an den [mittleren, über dem Himmel befindlichen] Ort der Sophia-Achamoth) willen. Auch in seiner eschatologischen Funktion also ist der Demiurg als ›gutartig‹, aber beschränkt (und daher anmaßend) geschildert; er ist für die Vollendung der von ihm verfertigten materiellen Welt und für das Schicksal der ihm konsubstantiellen psychischen Elemente zuständig, die am Ende, wenn sie nicht ins Hylische abgesunken sind, an seinen Ort gelangen.[33]

Die ›exc. Thdot.‹ bieten – bei allen Unterschieden im Detail – ein ähnliches Bild: Zunächst (33,3)[34] wird notiert, daß die Sophia, nachdem der Christus sich ins Pleroma zurückgezogen hat, aus Sehnsucht nach dem Entflohenen dessen Abbild (τύπος) als den ›Archon der oikonomia‹ hervorgebracht hat; der Christus wird gleichzeitig auch als Abbild (τύπος) des Vaters des Alls bezeichnet.

In einer weiteren Notiz (47)[35] wird gelehrt, daß der Soter der erste Demiurg ist; danach kommt die Sophia, die ihrerseits ein Abbild (εἰκών) des Vaters hervorbringt, eben den Gott, durch den sie Himmel und Erde geschaffen hat. Dieser bringt seinerseits den psychischen Christus als Abbild (εἰκών) des Sohnes hervor, sowie die Erzengel als Abbilder der Äonen und die Engel.

Ein ähnliches Bild schließlich auch bei Herakleon: Auch dort führt der De-

---

dieser Studie ebensowenig kritisch bewertet werden wie diejenigen PÉTREMENTS; mir geht es nicht um eine genetische Ableitung der basilidianischen Archontenvorstellung, sondern zunächst einmal um ihre möglichst präzise Interpretation und Fixierung. In diesem Kontext erweisen sich die valentinianischen Parallelen als hilfreich. Vgl. auch W. THEILER (1957); A. ORBE (1976), 265 f.; J. MANSFELD (1981).

[33] Vgl. Irenäus, haer. I,5,2–3; 5,6; 7,4–5. Vgl. auch den Tractatus Tripartitus NHC I,5,100,19 f. (ATTRIDGE-PAGELS 274–275/NHLE[2] 80). Vgl. in diesem Zusammenhang auch Numenius, Frgm. 13 (DES PLACES): Der erste Gott ist für das Säen der Seelen zuständig, der zweite Gott, der Demiurg und Gesetzgeber (νομοθέτης), pflanzt, verteilt und verpflanzt die ihm anvertrauten Seelen.

[34] STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 117,25 ff./SAGNARD 130–135.

[35] STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III,121,17–122,8/SAGNARD 156–161. Wir übergehen in diesem Zusammenhang bewußt die komplizierte und eingehend zu prüfende Frage nach den verschiedenen Quellen der ›Excerpta‹ und begnügen uns damit, sie generell als valentinianisches Lehrgut zu klassifizieren.

miurg – der durch Johannes den Täufer und den römischen Hauptmann[36] symbolisiert wird – unter dem Einfluß des Logos das Schöpfungswerk aus.[37] Darüberhinaus vertritt er eine Strafgerechtigkeit, die gegenüber der Güte des transzendenten Gottes ontologisch minderwertig ist.[38]

Es wird also deutlich, daß im Kontext der Lehre der valentinianischen Schule der Demiurg keineswegs als bösartig-antagonistisch verstanden wird. Vielmehr steht der valentinianische Demiurg in einer Abbild-Beziehung zum Pleroma, d. h. er repräsentiert auf ontologisch herabgeminderter Stufe die obere Welt und wirkt ohne sein Wissen unter ihrem Einfluß und in ihrem Dienst. Er hat seinen besonderen Platz und seine besondere Funktion in der Heilsgeschichte; bis zur Erscheinung des Retters bildet er sich ein, der oberste Gott zu sein; nach der Erleuchtung stellt er sich in den Dienst der neuen ›οἰκονομία‹.

In diesem Zusammenhang ist vielleicht auch die bei Irenäus überlieferte Anschauung der Karpokratianer relevant: Sie legen die Worte Jesu über die Versöhnungsbereitschaft gegenüber Widersachern (Lk 12,58–59/Mt 5,25–26) so aus, daß der Widersacher der Teufel ist, der die Aufgabe hat, die Seelen dem Archon zuzuführen; dieser Archon ist der Vorsteher der Schöpferengel; er seinerseits liefert die Seelen einem anderen, dienenden Engel aus, der sie ins Gefängnis, d. h. in neue Körper einschließt.[39]

Hier wird zwar der Archon durchaus als den Seelen feindliche Macht empfunden. Andererseits wird er aber vom Teufel deutlich unterschieden. Wenn man darüber hinaus an den platonischen Kontext der in dieser karpokratianischen Exegese evozierten Seelenwanderungslehre denkt, so erscheint der Archon – ähnlich wie auch bei Herakleon – als der Vertreter einer – wenn auch beschränkten – Gerechtigkeit.[40] Er sorgt dafür, daß die Seelen den Kreislauf der Seelenwanderungen ordnungsgemäß durchlaufen.

Die durch die Jordanszene in dem Archon hervorgerufene Weisheit wird

---

[36] Vgl. Origenes, Jo. XIII,60 (PREUSCHEN 291,19ff.) = Frgm. 40 (VÖLKER 80f.).

[37] Vgl. Origenes, Jo. II,14 (PREUSCHEN 70,25ff.) = Frgm. 1 (VÖLKER 63f.).

[38] Vgl. Origenes, Jo. XX,38 (PREUSCHEN 380,7ff.) (=Frgm. 48 (VÖLKER 84f.; hier wird der Demiurg mit Mose identifiziert); vgl. auch Ptolemäus, ep. 7,5 (QUISPEL 70).

[39] Irenäus, haer. I,25,4 (ROUSSEAU-DOUTRELEAU 338–341). Vgl. auch das Referat über die sogenannten ›Doketen‹ aus dem Sondergut bei Hippolyt, haer. VIII,10,2 (MARCOVICH 327,10–15). Den ›Doketen‹ zufolge hat die Seelenwanderung mit der Erscheinung des Erlösers und seiner Botschaft von der Vergebung der Sünden (die dann also nicht mehr in einem weiteren Leben abgebüßt werden müssen) ein Ende. Vgl. weiterhin C. H. Excerptum XXVI,3 (NOCK-FESTUGIÈRE IV,81/Kommentar: 89): Zwei Wächter, der ›ψυχοταμίας‹ und der ›ψυχοπομπός‹ kümmern sich im Auftrag der Vorsehung (πρόνοια) um die körperlosen Seelen; der ›ψυχοταμίας‹ überwacht und kontrolliert sie, der ›ψυχοπομπός‹ sorgt für die richtige Anordnung der in die Körper herabsteigenden Seelen.

[40] Für einen philosophisch gebildeten Kopf bot sich die platonische Seelenwanderungslehre als spekulativer Ausweg angesichts der bekannten Aporie an, das offensichtliche Versagen einer göttlichen Strafgerechtigkeit im empirischen irdischen Leben zu erklären. Es ist daher keineswegs verwunderlich, daß der gerechte, ›untere‹ Gott des Gesetzes und der Strafen auch – jedenfalls ›beaufsichtigend‹ – für das Funktionieren der Seelenwanderung verantwortlich gemacht wurde.

durch vier Adjektive qualifiziert, die offenbar die Funktion des Archon in der neuen Heilsordnung beschreiben sollen:

– ›φυλοκρινητικός‹ (Z. 7): Dieses vom Verbum ›φυλοκρινέω‹ (φιλοκρινέω) gebildete Adjektiv muß man wohl mit ›scheidend‹, ›auswählend‹, ›aussondernd‹ übersetzen. Es ist mehr oder weniger synonym mit dem folgenden ›διακριτικός‹.[41]

– ›τελεωτικός‹ und ›ἀποκαταστατικός‹ (Z. 8–9) dürften auch als mehr oder weniger synonym verstanden werden. Beide Adjektive beschreiben eine Aktivität des Archon, welche die Welt zu ihrem Ziele bringt; alles wird an seinen rechten Ort gebracht.[42]

Wie sind diese Adjektive zu verstehen?

Der Archon ist offenbar nicht nur der Herrscher dieser Welt, sondern er steht

---

[41] Der Gebrauch des Verbs ›φυλοκρίνεω‹ ist gerade für die spätere Zeit gut belegt (vgl. Thesaurus, s. v.; vgl. auch die Variante ›φιλοκρίνεω‹), für das Adjektiv ›φυλοκρινητικός‹ nennt der Thesaurus nur unsere Stelle. Das Substantiv ›φυλοκρίνησις‹ findet der Thesaurus nur Str. II,38,2 (d. h. im Kontext der polemischen Widerlegung des Clemens) und eben bei Hippolyt, haer. VII,27 (dreimal; zur Bewertung dieser Koinzidenz; vgl. Abschnitt 3.3.7). A. Méhat (1974), 368 übersetzt die entsprechende Stelle unserer doxa mit »... et serait devenue le principe d'une Sagesse qui sépare les tribus...«, d. h. er versucht den etymologischen Bezug auf die ›φυλή‹ in seiner Übersetzung zu bewahren. Weiterhin vermutet Méhat (1974), 369 (Anm. 2) hier eine Reminiszenz an Lk 22,30 (Mt 19,28). Aber diese ›etymologische‹ Übersetzung Méhats bleibt unbeweisbar (vgl. immerhin Aristoteles, Ath. 21,2); die lexikalischen Belege für das Verb ›φυλοκρινέω‹ bezeugen in genügender Breite einen abgeblaßten Gebrauch im Sinne von ›auswählen‹, ›unterscheiden‹ etc. (Eine am 21. 4. 1994 mit Hilfe meines Kollegen Dr. C. Markschies in Tübingen durchgeführte Befragung des kalifornischen ›Thesaurus Linguae Graecae‹ brachte keine Erkenntnisse). Schließlich ist weder an unserer Stelle noch im Hippolytreferat ein Bezug auf Lk 22,30 erkennbar. Vgl. aber A. Orbe (1973), 173 ff.

[42] A. Méhat (1974) hat versucht, den Sinn von ›ἀποκατάστασις‹ im Vokabular des Basilides genauer zu bestimmen. Er bemühte sich besonders – wie schon in einem vorangegangenen Artikel (A. Méhat [1956]) – eine ›origenistische‹ Deutung dieses Wortes im Sinne der ›Restauration‹ eines ursprünglich gegebenen Zustandes zu bestreiten. Nach Méhats Auffassung kann ›ἀποκατάστασις‹ (und das verwandte Verb bzw Adjektiv) vielmehr auch die Herstellung eines neuen, definitiven, stabilen Zustandes bedeuten. – Zu den Ausführungen Méhats ist folgendes zu bemerken: 1) In seiner Untersuchung des basilidianischen Gebrauchs von ›ἀποκατάστασις‹ differenziert Méhat leider nicht zwischen unserer doxa und dem Basilidesreferat bei Hippolyt. 2) Was unsere doxa angeht, so läßt sich aufgrund des allzu knappen Referates schwer entscheiden, ob hier wirklich der Gedanke einer ›Restauration‹ so entschieden auszuschließen ist, wie Méhat es will. Gerade im Hinblick auf die parallele Formulierung bei Clemens Alexandrinus, Str. III,63,4 scheint es mir plausibel, ›ἀποκαταστατικός‹ mit ›an den rechten, natürlichen Ort bringend‹ zu übersetzen. Darin schwingt durchaus auch der Gedanke einer *Rückkehr* an den rechten Ort mit, ohne daß dieser Gedanke allerdings besonders betont würde (vgl. auch P. Siniscalco [1961], der im Hinblick auf andere Belege aus dem 2. Jahrhundert gezeigt hat, daß die von Méhat kritisierte ›origenistische‹ Deutung von ›ἀποκατάστασις‹ sich nicht durchweg so eindeutig ausschließen läßt, wie der französische Gelehrte dies meint). Die Basilidianer dürften bei ihrer Eschatologie vermutlich eine platonisierende Seelenlehre voraussetzen (vgl. Fragment Nr. 5), die an eine Rückkehr der erwählten Seele in die himmlische, transzendente Heimat denkt. Sie sind darin den Valentinianern (vgl. A. Méhat [1956], 199 mit Verweis auf u. a. Clemens Alexandrinus, exc.Thdot. 22,3; 61,5; Origenes, Jo. XIII,46) und Origenes durchaus verwandt. Vgl. auch C. Lenz (1950), 510–516.

in gewisser Weise für die Welt selbst. Mit Beginn der neuen Heilszeit eilt diese Welt ihrem Ende zu. Diese dynamische Finalität der Welt wird mit Adjektiven beschrieben, welche einen Prozeß der zunehmenden Aussonderung und Scheidung, der Versetzung an den jeweils zukommenden Ort anzudeuten scheinen: Die Welt erscheint demnach als eine Mischung, in der Hohes und Niedriges, Subtiles und Grobes, Leichtes und Schweres gezwungenermaßen zusammen existieren. Deshalb ist die Welt nicht ewig. Der Weltprozeß selbst zielt in der Funktion und Aktivität des Gottes dieser Welt auf reinliche Scheidung und Aussonderung.[43]

Eine Passage von Clemens ist in diesem Zusammenhang besonders aufschlußreich. In Str. III,63,1 f. setzt sich Clemens mit einem Zitat aus dem enkratitischen Ägypterevangelium auseinander. Der apokryphen Schrift zufolge hatte der Heiland verheißen: »Ich bin gekommen, die Werke der Weiblichkeit aufzulösen«.[44] Clemens wehrt sich gegen eine wörtliche, enkratitische Deutung dieses Logions, die offenbar meinte, durch strenge Askese dem Zirkel von kreatürlichem Werden und Vergehen zu entfliehen, und bezieht es stattdessen auf die Bekämpfung schändlicher Leidenschaften der Seele. Dann führt er erklärend aus:

»Werden und Vergehen werden notwendigerweise in der Schöpfung die Oberhand behalten bis zur vollständigen Scheidung und zur Versetzung der ›ἐκλογή‹ an ihren richtigen Ort (»μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς«), durch welche diejenigen Substanzen, die mit dem Kosmos vermischt worden sind (»αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι«[45]), an den ihnen jeweils zukommenden Ort verteilt werden.«[46]

Die Passage klingt mit ihrer Erwähnung der ›ἀποκατάστασις ἐκλογῆς‹ fast wie eine Reminiszenz an die basilidianische doxa[47]; wichtig ist, das hier die Vollendung der ›ἐκλογή‹ und das physische Ende der Welt in engem Zusammenhang gesehen werden.

Und das physische Ende vollzieht sich so, daß die bei der Weltbildung

---

[43] Clemens spricht Str. II,38,2 von einer ›φυλοκρίνησις τῆς τε ἐκλογῆς τῶν τε κοσμικῶν‹, also anscheinend eine Sonderung von ›ἐκλογή‹ und ›κοσμικοί‹. Sollte seine Interpretation zutreffen, so ist der Begriff ›κόσμος‹ in der doxa die summarische Bezeichnung für eine zweite Menschengruppe neben der ›ἐκλογή‹. Doch ist dies keineswegs sicher; es entspricht auch recht gut der vorgefaßten Meinung des Clemens, daß die Basilidianer sich wesentlich mit Hilfe einer elitären, Außenstehende potentiell abwertenden Ekklesiologie definieren. Vgl. Exkurs III.

[44] Zum Ägypterevangelium, vgl. SCHNEEMELCHER I,174–179.

[45] Vgl. dazu Philo, Spec. I, 328–329; zu ›πεφυρμένος‹, vgl. Fug. 85; 47; 153; Mut. 49–51.

[46] Clemens Alexandrinus, Str. III,63,4 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 225,12–15); zur Übersetzung vgl. O. STÄHLIN, BKV 17, 295. Vgl. auch Str. III,64,3 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 225,26–27; vgl. auch C. H. VIII,4) und dazu C. LENZ (1950), 512.

[47] A. MÉHAT (1966), 418 (Anm. 119) vermutet hier freilich – mit Verweis auf Clemens Alexandrinus, exc.Thdot. 67,4; 61,3 u. a. – valentinianischen Einfluß (Vgl. auch A. MÉHAT [1956], 204). Vgl. auch die Schilderung der ›diakritischen‹ Schöpfertätigkeit des Demiurgen in exc.Thdot. 48,1. Vgl. schließlich Augustin, Contra Felicem I,17: »Deinde quia nondum adparebat haec terra, quam fecerat, antequam eam distingueret et ornaret...«

zusammengefügten und vermischten Substanzen voneinander geschieden werden und – vermutlich je nach ihrer Schwere – den ihnen zukommenden Ort einnehmen.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die von *W. Spoerri* so bezeichneten ›Diakrisiskosmogonien‹ hinzuweisen.[48]

Damit sind Weltentstehungslehren gemeint, die an den Anfang eine chaotische Elementenmischung setzen, aus der durch ›διάκρισις‹, durch Scheidung, die vier Grundstoffe entstehen.[49] Nach *Spoerris* Feststellung ist keine dieser stoisch geprägten Diakrisiskosmogonien älter als das erste vorchristliche Jahrhundert; sie weisen alle den Einfluß des platonischen Timaios auf und oft spielt in ihnen der Demiurg die entscheidende Rolle.[50]

So erweist sich z. B. der Mittelplatoniker Alkinoos (Albinus) als Vertreter einer derartigen ›Diakrisiskosmogonie‹. Seiner Lehre zufolge hat der Demiurg die sich in ungeordneter Bewegung befindliche Hyle aus der Unordnung zur Ordnung geführt, sie mit Zahlen und Formen geordnet und die vier Elemente Feuer, Erde, Luft und Wasser ausgeschieden.[51]

Ähnliche Vorstellungen finden sich u. a. in den Aratscholien (der Demiurg vollzieht sein scheidendes Ordnen mit Hilfe des Pneuma)[52], bei dem Rhetor Menander (3. Jhd. n. Chr.)[53], im ›Großen Pariser Zauberpapyrus‹[54] sowie im Hexahemeron des Gregor von Nyssa[55].

Besonders wichtig ist aber für uns der Hinweis *Spoerris* auf das Vorkommen dieser Auffassung bei Philo.[56]

So schreibt der jüdische Gelehrte z. B. in Plant. 3: »Weil nämlich der Weltbildner der Substanz Form zu geben begann, indem er sie, die aus sich selbst heraus ungeordnet und konfus war, aus der Unordnung in die Ordnung und aus der

---

[48] Vgl. W. Spoerri (1959). Spoerri versucht dabei den Hintergrund der bei Diodorus Siculus 1,7 referierten Kosmogonie zu eruieren.

[49] Vgl. W. Spoerri (1959), 69f.

[50] Vgl. W. Spoerri (1959), 107f. – Vgl. aber jetzt die kritischen Bemerkungen von K. E. Mcvey (1991), 44 (Anm. 59). Für Belege, vgl. W. Spoerri (1959), 75ff. u passim.

[51] Vgl. Alkinoos (Albinus), Did. XII (Hermann 167/Whittaker-Louis 27f.). Vgl. auch Seneca, ep. 65,19.

[52] Maaß 90,13.

[53] Waltz IX,321,15f./Spengel III,438,17f./Russell-Wilson 208,10ff. (vgl. auch den Kommentar 352f.).

[54] PMag. 86/7 (Preisendanz I 440f.).

[55] PG 44 69B/88D.

[56] Vgl. W. Spoerri (1959), 90 (Anm. 7) mit Verweis auf Plant. 3; Op. 33f.; Spec. I,328f. Spoerri plante offenbar eine Veröffentlichung zum Thema der ›Diakrisiskosmogonie‹ bei Philo (W. Spoerri [1959], 88). Mir ist jedoch nichts über eine derartige, zweifellos lohnende Studie bekannt geworden (vgl. aber jetzt D. T. Runia [1986], 145f. [Belege!]; R. Radice [1989], 67–100, bes. zu Philo, Her. 133–229). Vgl. auch G. May (1978), 108, der u. a. auf C. H. III,2 (Nock-Festugière 44); Athenagoras, leg. 10,3; 15,2 verweist. Vgl. schließlich Tatian, orat. 12,1 u. dazu M. Elze (1960), 83ff.; 86f.

Konfusion (σύγχυσις) in die Scheidung (διάκρισις) führte, da wurzelte er Erde und Wasser in der Mitte ein...«[57]

Aufgrund des von *Spoerri* zusammengetragenen reichen Belegmaterials für ›Diakrisiskosmogonien‹ gerade im Milieu und Umfeld des kaiserzeitlichen Platonismus sei an dieser Stelle vermutet, daß die eschatologisch-heilsgeschichtlichen Vorstellungen bei Basilidianern, Valentinianern und bei Clemens auch von dort her beeinflußt sind.

Der basilidianische Archon wird so zum eschatologischen Demiurgen der neuen ›Oikonomia‹; mit seiner aussondernden Tätigkeit versieht er seinen untergeordnet-schöpferischen Dienst auch im neuen Äon.

Die terminologischen Berührungen deuten auf eine gewisse Korrespondenz von Protologie und Eschatologie: *Protologisch* ordnet und scheidet der Demiurg mit Hilfe der Formen die chaotische Urmaterie; aus Chaos und Konfusion entsteht Kosmos und Ordnung. Doch kann nun die so entstandende Welt wiederum als aus heterogenen Elementen zusammengesetzte ›Mischung‹ verstanden werden, zumal wenn sich in ihr die aus der Transzendenz stammenden Seelen befinden. Für den Demiurgen oder Archon stellt sich so die *eschatologische* Aufgabe, die Mischung aufzulösen und ihre heterogenen Komponenten an den jeweiligen Herkunftsort zurückkehren zu lassen. Man könnte auch sagen: Das Heilshandeln des Archonten stellt sich als creatio continuata, als fortgesetzte Schöpfung (im Sinne einer Formung oder Strukturierung von Ungeformtem und Chaotischem) dar.[58]

Mit der Rückkehr der heterogenen Komponenten an ihren jeweiligen Herkunftsort (vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,63,4: »αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσνέμονται«) kommt das beziehungsreiche Prinzip des ›Gleiches zu Gleichem‹ ins Spiel, das in der antiken Physik, Ethik und Erkenntnistheorie eine so breite Anwendung gefunden hat.

C. W. Müller hat in seiner einschlägigen Studie darauf hingewiesen, wie z. B. bei Euripides der Tod als Rückkehr von Leib und Seele zu den jeweils verwandten Elementen von Erde und Äther verstanden wurde.[59] Von der Auffassung des Todes als Auflösung des bislang Heterogenen her lag eine eschatologische Anwendung nahe.[60]

Interessant ist gerade in diesem Zusammenhang die Eschatologie des Valen-

---

[57] Philo kann den ›λόγος τομεύς‹ als Instrument der göttlichen ›διάκρισις‹ beschreiben, vgl. Her. 133ff. und dazu J. Dillon (1977), 160.

[58] Das scheint auch im valentinianischen System zu gelten, vgl. dazu die Ausführungen von G. May (1978), 100f. May zeigt, daß die Valentinianer die Erziehung der Pneumatiker als ›Formung‹ bezeichnen – ein Begriff, den die Platoniker für die Schöpfertätigkeit des Demiurgen verwendeten. – Schon Philo hat die Schöpfungsbegrifflichkeit auf den ethischen Bereich übertragen, vgl. dazu R. Radice (1989), 386ff.

[59] Vgl. C. W. Müller (1965), 167–173 mit Hinweis auf u. a. Euripides, Supp. 531ff. Auch im Corpus Hippocraticum findet sich diese Vorstellung, vgl. Hippocrates, Nat. Hom. 3 (Littré VI 38,10/Jouanna 171,8ff.; vgl. d. Kommentar z. St. 254f.). Vgl. dazu C. W. Müller (1965), 139–140. Vgl. auch Cicero, Tusc. 1,17,40ff.

[60] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,64,2–3 (Stählin-Früchtel-Treu II 225,24f.).

tinianers Ptolemäus. Am Ende nehmen die pneumatischen und psychischen Elemente, die Sophia und der Demiurg, voneinander geschieden jeweils die Positionen ein, der zu ihnen aufgrund ihrer Substanz paßt. Irenäus, haer. II,14,4, hat dies scharfsichtig folgendermaßen kritisiert:

»Sie sagen aber, daß notwendigerweise alles dorthin zurückkehrt, woraus es auch gemacht ist; und daß Gott der Sklave dieser Notwendigkeit ist, so daß er nicht dem Sterblichen Unsterblichkeit hinzufügen und dem Vergänglichen Unvergänglichkeit schenken könnte[61], sondern daß alles in eine seiner Natur ähnliche Substanz zurückkehrt (sed secedere unumquemque in similem naturae suae substantiam); das aber haben auch schon die, welche man aufgrund der Säulenhalle Stoiker nennt und alle Poeten und Literaten, die Gott nicht kennen, behauptet.«[62]

Die Materie aber wird nach der Eschatologie des Valentinianers Ptolemäus – der hier gewiß Anleihen bei der Stoa macht – im Feuer verzehrt werden.[63]

Schließlich ist hier auch noch auf Belege aus dem gnostischen Sondergut des Hippolyt hinzuweisen. Dort wird z. B. im Sethianerbericht explizit das oben erwähnte Beispiel des Todes als Auflösung für das Prinzip ›Gleiches zu Gleichem‹ angeführt; die hier gemeinte ›διάκρισις‹ ist offenbar die (mit der Taufe verknüpfte?) eschatologische Erlösung der Pneumatiker.[64]

Eine ähnliche Vorstellung liegt auch dem letzten Abschnitt des Basilideserefe-rates bei Hippolyt von Rom zugrunde:

Dort werden Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi als Beginn des Prozesses der kosmischen Scheidung (φυλοκρίνησις) gedeutet, bei dem die in Christus gebundenen Elemente aus der ›ἀμορφία‹, der Hebdomas, der Ogdoas sowie das pneumatische Element an den ihnen jeweils zukommenden Ort zurückkehren. Die Welt ist eine große Mischung (σύγχυσις), und in Jesu Leiden und Auferstehung vollzieht sich paradigmatisch die Auflösung dieser Mischung.[65]

Die basilidianische Lehre aus dem Sondergut des Hippolyt ähnelt ein wenig dem, was anscheinend der Markionschüler Apelles über die Auferstehung Christi gelehrt hat: Christus habe bei seinem Herabstieg einen aus den oberen, reinen

[61] Hier deutet Irenäus die eigene Position an.

[62] Rousseau-Doutreleau 136–137.

[63] Vgl. Irenäus, haer. I,7,1. – W. Spoerri (1959), 43f. macht zu Recht auf den Unterschied zwischen einer stoischen Kosmologie und einer ›Diakrisiskosmologie‹ aufmerksam: Bei den Stoikern entsteht alles aus dem pneumatischen Feuer und löst sich dorthin wieder auf, sie kennen keine ›διάλυσις‹ der Welt, sondern höchstens eine ›ἀνάλυσις‹. Immerhin zeigt die Eschatologie des Ptolemäus, wie man im 2. Jahrhundert beides kombinieren konnte: Für das gesamte System läuft der heilsgeschichtliche Prozeß auf eine ›διάκρισις‹ hinaus, während die materielle Welt in der ›ἐκπύρωσις‹ aufgelöst wird.

[64] Hippolyt, haer. V,21,5–9 (Marcovich 196,19–197,38).

[65] Hippolyt, haer. VII,27,8–12 (Marcovich 301,42ff.). Diese Parallele präjudiziert noch nicht die Frage nach der Echtheit des Basilidesreferates, vgl. dazu Abschnitt 3.3.

Elementen gebildeten Leib erhalten, diesen lege er bei seinem Aufstieg nach und nach auch wieder ab; nur der Geist kehrt in den Himmel zurück.[66]

Resümierend kann man also zunächst sagen, daß zum einen die Basilidianer in dieser doxa – ähnlich wie die valentinianische Schule – Weltprozeß und Heilsgeschichte zusammensehen: Mit der Taufe am Jordan beginnt auch der zur Auflösung bzw. Vollendung der Welt führende Prozeß der Aussonderung und Scheidung.

Zum anderen haben wir versucht, das hier angedeutete basilidianische Konzept einer ›Diakrisis‹-Eschatologie in einen Kontext verwandter zeitgenössischer Vorstellungen einzuordnen:

Hier war zunächst auf die ›Diakrisis‹-Kosmogonien zu verweisen, weiterhin auf das vielseitig verwendbare Prinzip des ›Gleiches zu Gleichem‹, das seinerseits sowohl den Vorstellungen von Tod und Seelenaufstieg als auch – wie besonders von Irenäus hervorgehoben – der Heilsgeschichte und Eschatologie des Valentinianers Ptolemäus zugrundeliegt.

Die ›Diakrisis‹-Eschatologie der Basilidianer hat bestimmt einen gewissen dualistischen Akzent, da sie vermutlich voraussetzt, daß die Seelen der Gläubigen in der aus heterogenen Komponenten bestehenden Mischung dieser Welt eben nicht an ihrem rechten Ort sind. Doch ist dieser Dualismus – verglichen etwa mit dem manichäischen Dualismus[67] – durchaus begrenzt. Vermutlich dürfte der Dualismus der Basilidianer den des Clemens, der ja offenbar ähnliche eschatologische Anschauungen rezipierte, nicht wesentlich übertroffen haben.

In diesem Zusammenhang ist nun auch der Nachsatz (Z. 10–11) unserer doxa bemerkenswert: »Denn der Herrscher über alle (ὁ ἐπὶ πᾶσι) läßt nicht nur den Kosmos, sondern auch die Auswahl (ἐκλογή) hervorgehen, nachdem er sie geschieden hat.«[68]

Wir sagten oben bereits, daß es sich hier offenbar um ein wörtliches Zitat handelt. Clemens scheint diesen Satz so zu verstehen, daß mit dem hier angesprochenen ›Herrscher über alle‹ der Archon gemeint ist.[69]

Für die Deutung des Clemens spricht auch die Tatsache, daß zwischen der ›oratio obliqua‹ des Referates (Z. 2–9) und der ›oratio recta‹ (Z. 10–11) ein Personenwechsel nicht explizit gemacht wird.

Hat Clemens recht, so wäre der Archon nicht nur für die Vollendung dieser Welt zuständig, sondern auch dafür, die ›ἐκλογή‹, d. h. die Gläubigen an den ihnen zukommenden eschatologisch-transzendenten Ort zu bringen. In diesem Falle würden sich die Basilidianer besonders deutlich von der differenzierteren Eschatologie etwa des Valentinianers Ptolemäus unterscheiden.

---

[66] Ps. Tertullian, Adv. omnes haereses VI,5 (Kroymann [CC] 1409, 24–27): »Hunc [d. h. Christum/W. A. L.] in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuatus fuisset in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in caelum spiritum tantum reddidisse.« Vgl. dazu A. v. Harnack (1924/1985), 189f.

[67] Vgl. S. Pétrement (1947), 189–204.

[68] Oder: »indem er sie scheidet.«

[69] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. II,38,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 133,11–13).

Doch ist keineswegs sicher, daß die Deutung des Clemens zutrifft. Es gibt einige Indizien, die gegen sie sprechen. So stammt die Bezeichnung ›Herrscher über alle‹ (ὁ ἐπὶ πᾶσι) aus einem platonisierenden Kontext und bezeichnet gewöhnlich gerade den höchsten, transzendenten Gott.[70]

In die Richtung dieser zweiten Interpretation des Nachsatzes weist auch die Tatsache, daß der Archon ja als durchaus von ›oben‹ gelenkt und beeinflußt dargestellt wird, er handelt offenbar nicht auf eigene Initiative.

Die besonders akzentuierende Formulierung des Nachsatzes könnte sich daraus ergeben, daß die beiden Adjektivpaare sich eben nicht nur – wie man angesichts der oben erwähnten ›Diakrisis-Kosmogonien‹ in der zeitgenössischen Literatur vielleicht zunächst annehmen könnte – auf die materielle Welt beziehen, sondern gerade und besonders auch auf die Vollendung der ›ἐκλογή‹.[71] Unser Fragment würde dann selbst auf den terminologischen und sachlichen Zusammenhang von Schöpfung und Eschatologie aufmerksam machen.

Der explizierende Nachsatz würde das klarstellen und zugleich andeuten, daß der ganze heilsgeschichtlich-physische Prozeß unter der ›Oberleitung‹ des transzendenten Gottes steht; der am Jordan in das transzendente Mysterium eingeweihte Archon ist nur ausführendes Organ.

Zusammenfassung

Aufgrund der Knappheit der Angaben des Clemens sind alle unsere Überlegungen mit großen Unsicherheitsfaktoren und Vorbehalten belastet. Völlige Sicherheit läßt sich auch hier in keinem Fall gewinnen.

Offenbar ermöglicht uns das Fragment einen Einblick in die heilsgeschichtlichen Vorstellungen der frühen Basilidianer: Es gibt zwei Götter, einen oberen, der alles lenkt und leitet, sowie einen unteren Gott, den Archon, der für diese Welt steht und durch Johannes den Täufer verkörpert wird. Der Archon wird durch den oberen Gott am Jordan erleuchtet und bekehrt; fortan hilft er dem oberen Gott[72] bei der Vollendung der Welt sowie der Aussonderung der erwählten gläubigen Seelen, die wieder an ihren rechten, transzendenten Platz zurückgebracht werden müssen.

---

[70] Vgl. Origenes, Cels. I,24; VII,15; VIII,37; Porphyrius, Plot. 23; Abst. I,57,2; II,34.49; III,5 u. a. (vgl. dazu den Kommentar im zweiten Band der Ausgabe von Bouffartigue-Patillon, 235; vgl. auch P. Hadot I [1968] 113; II [1968], 65 [Anm. 2]); Eusebius v. Cäsarea, d. e. III,3. Vgl. H. Lewy (1956), 510 (Anm. 5).

[71] Hier sei noch einmal auf die bereits zitierte Passage Clemens Alexandrinus, Str. III,63,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 225, 13–15) verwiesen: Clemens spricht 1) von einer ›vollständigen Scheidung‹ (παντελὴς διάκρισις) und 2) von einer ›ἀποκατάστασις ἐκλογῆς‹. – Vielleicht macht dieser Kontext auch plausibel, warum für die Tätigkeit des ›Herrschers über alle‹ mit Bedacht das Stichwort ›προπέμπειν‹ gewählt wurde: Es konnte sowohl für die schöpferisch-diakritische Tätigkeit in Bezug auf den Kosmos (im Sinne von ›hervorgehen lassen‹), als auch für die Führung und Begleitung der ›ἐκλογή‹ verwendet werden.

[72] Vom Erlöser ist hier nicht die Rede!

Wenn unsere Deutung einigermaßen zutrifft, so bewegen sich die Vorstellungen der Basilidianer hinsichtlich der Jordanszene und des durch Johannes symbolisierten Archons in einer gewissen Nähe zur valentinianischen Mythologie.[73] Die Figur des Archon kann hier allerdings nicht als Indiz für einen klaren Dualismus im Gottesbild der Basilidianer gewertet werden. Vielmehr bleibt der Archon völlig in die ›Oikonomia‹ des obersten Gottes eingeordnet.

Ob die Basilidianer allerdings wie die Valentinianer die psychische Natur des Archon von der etwaigen pneumatischen Natur der ›ἐκλογή‹ abgehoben haben, muß ganz und gar ungewiß bleiben.[74] Eine derartige Unterscheidung wird hier jedenfalls mit keinem Wort angedeutet; Clemens versucht auch nicht, sie einzutragen. Wenn wir die doxa darin recht verstanden haben, daß auch der Archon mit der ›ἀποκατάστασις‹ der ›ἐκλογή‹ beschäftigt ist, so würde dies eher dagegen sprechen, hier allzu schnell die valentinianische Unterscheidung von psychisch und pneumatisch zu vermuten. Jedenfalls ist hier ausdrücklich nur von dem eschatologischen Schicksal einer Gruppe von Menschen, eben der ›ἐκλογή‹, die Rede.

2.5 Fragment Nr. 5 = Clemens Alexandrinus Str. II,112,1–114,2 (= Stählin-Früchtel-Treu II 174,6–31)

2.5.1 Text und Übersetzung[1]

Οἱ δ' ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασι, πνεύματά ⟨τέ⟩ τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικὴν

»Die Anhänger des Basilides aber pflegen die Leidenschaften Anhängsel zu nennen; diese existierten nämlich hinsichtlich ihrer Substanz als Geister, die sich gemäß einer Unordnung und ursprünglichen Vermischung an die Vernunftseele angehängt hätten.

ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι ταύταις οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου, ὧν τὰ ἰδιώματα περὶ τὴν ψυχὴν φανταζόμενα τὰς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς τοῖς ζῴοις ἐμφερῶς ἐξομοιοῦν λέγουσιν·

Diesen [Seelen] wüchsen nun auch noch andere, falsche und bastardartige Naturen von Geistern an, wie z. B. [die Natur] eines Wolfes, eines Affen, eines Löwen oder eines Bockes. Deren Eigenschaften, so sagen sie, umgaukeln als [Vorstellungs-]Bilder die Seele und machen die Begierden der Seele den Tieren ganz ähnlich.

ὧν γὰρ ἰδιώματα φέρουσι, τούτων τὰ

›Denn wessen Eigenschaften sie an sich

[73] Über etwaige Abhängigkeitsverhältnisse bzw. zeitliche Prioritäten könnte man nur spekulieren.

[74] Für Herakleon freilich hatte auch Johannes der Täufer eine pneumatische Komponente.

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 105 (Teilübersetzung); R. Haardt (1967), 53 (Übersetzung von Str. II,113,4–114,1); H. Leisegang (1985), 212 (Übersetzung von Str. II,113,4–114,1); C. Mondésert, SC 38, 119–120; M. Simonetti (1970), 95; O. Stählin, BKV 17, 230–232.

ἔργα μιμοῦνται, καὶ οὐ μόνον ταῖς ὁρμαῖς καὶ φαντασίαις τῶν ἀλόγων ζῴων προσοικειοῦνται, ἀλλὰ καὶ φυτῶν κινήματα καὶ κάλλη ζηλοῦσι διὰ τὸ καὶ φυτῶν ἰδιώματα προσηρτημένα φέρειν, ἔτι δὲ καὶ ἕξεως ἰδιώματα, οἷον ἀδάμαντος σκληρίαν.

tragen, dessen Werke ahmen sie nach, und sie werden nicht nur den Trieben und Vorstellungen der unvernünftigen Tiere verwandt, sondern sie eifern auch den Bewegungen und den ästhetischen Reizen der Pflanzen nach, weil sie auch die Eigenschaften der Pflanzen als Anhängsel tragen, ferner auch die Eigenschaften der Konsistenz, wie z. B. die Härte eines Diamanten.‹

Ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ δόγμα τοῦτο διαλεξόμεθα ὕστερον, ὁπηνίκα περὶ ψυχῆς διαλαμβάνομεν·

Aber gegen diese Lehre werden wir später reden[2], wenn wir über die Seele handeln.

νῦν δὲ τοῦτο μόνον παρασημειωτέον, ὡς δουρείου τινὸς ἵππου κατὰ τὸν ποιητικὸν μῦθον εἰκόνα σῴζει ὁ κατὰ Βασιλείδην ἄνθρωπος, ἐν ἑνὶ σώματι τοσούτων πνευμάτων διαφόρων στρατὸν ἐγκεκολπισμένος.

Jetzt muß nur dies bemerkt werden, wie der von Basilides gezeichnete Mensch gemäß dem dichterischen Mythos ein Bild irgendeines hölzernen Pferdes bewahrt, da er ja in einem Körper ein Heer so vieler verschiedener Geister birgt.

αὐτὸς γοῦν ὁ τοῦ Βασιλείδου υἱὸς Ἰσίδωρος ἐν τῷ Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς συναισθόμενος τοῦ δόγματος οἷον ἑαυτοῦ κατηγορῶν γράφει κατὰ λέξιν·

Der Sohn des Basilides selbst nun, Isidor, welcher diese Lehre teilt, schreibt in seiner Schrift ›Über die angewachsene Seele‹ – indem er sich gewissermaßen selbst anklagt – wörtlich so:

»ἐὰν γάρ τινι πεῖσμα δῷς, ὅτι μὴ ἔστιν ἡ ψυχὴ μονομερής, τῇ δὲ τῶν προσαρτημάτων βίᾳ τὰ τῶν χειρόνων γίνεται πάθη, πρόφασιν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἕξουσιν οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων λέγειν· »ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα,« τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτοί ἡγησάμενοι καὶ οὐ μαχεσάμενοι ταῖς τῶν προσαρτημάτων βίαις.

›Denn wenn du jemanden zu der Überzeugung bringst, daß die Seele nicht aus einem Teil besteht, sondern daß durch die Gewalt der Anhängsel die Leidenschaften der Schlechteren[3] entstehen, so werden die Elenden unter den Menschen einen ausgezeichneten Vorwand haben zu sagen: Ich wurde gezwungen, ich wurde hingerissen, ich habe das unfreiwillig getan, ich habe das getan, ohne es zu wollen – obwohl sie doch selbst mit der Begierde nach dem Schlechten begonnen haben und nicht gegen die Gewalt der Anhängsel angekämpft haben.

δεῖ δέ, τῷ λογιστικῷ κρείττονας γενομένους, τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας.«

Wir müssen aber durch den vernünftigen Seelenteil überlegen sein und uns als Herrscher über die niedere Schöpfung in uns erweisen.‹

δύο γὰρ δὴ ψυχὰς ὑποτίθεται καὶ οὗτος ἐν ἡμῖν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι, περὶ ὧν ὕστερον ἐπισκεψόμεθα.

Auch dieser [d. h. Isidor] nimmt nämlich zwei Seelen in uns an, wie die Pythagoräer, die wir später behandeln werden.«

---

[2] Oder: »Mit dieser Lehre werden wir uns später befassen...«

[3] Vgl. aber A. Le Boulluec (1985), 330, der einen gen. obiect. annimmt.

2.5.2 Textkritik

Wir halten es mit *Früchtel* für unnötig, 174,9/Z. 7 den Text des Codex Laurentianus V 3 von ›ταύταις‹ (zu ergänzen ταῖς ψυχαῖς) in ›τούτοις‹ zu ändern.

Zu 174,24/Z. 31 macht *A. Hilgenfeld* den Vorschlag, ›μὴ‹ durch ›μὴν‹ zu ersetzen.[4] Er verweist dazu auf 174,30–31/Z. 43–45, wo Clemens ausdrücklich feststellt, daß Isidor wie die Pythagoräer von zwei Seelen sprach. Offenbar meint *Hilgenfeld*, daß Isidor nicht gut einen Einwand gegen die eigene Seelenlehre machen kann, darum seine Konjektur. Doch ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß Clemens ausdrücklich eine ›Selbstanklage‹ bei Isidor markiert; es ist durchaus möglich, daß Isidor im Laufe einer Erörterung einen Einwand gegen sich selbst formuliert. Die Konjektur Hilgenfelds ist also überflüssig.

174,27f./Z. 37–38 übernehmen wir – wie die GCS-Ausgabe – die Emendation von *E. Schwartz* und lesen »αὐτοὶ ἡγησάμενοι καὶ οὐ μαχεσάμενοι« (L: αὐτὸς ἡγησάμενος – μαχεσάμενος).

2.5.3. Kontext

Der Kontext des Fragments ist eine Diskussion über die Leidenschaften und die Dämonen (Str. II,110,1–117,4). Clemens hat kurz zuvor seine eigene stoisch-platonisch gefärbte Theorie hinsichtlich der Leidenschaften entwickelt. Leidenschaften entstehen nach Clemens so, daß der Seele von Dämonen Phantasien von Ruhm, Reichtum etc. vorgehalten werden. Ursache der Leidenschaften ist sowohl die Verlockung als auch die freie Zustimmung (συγκατάθεσις) des Menschen (Str. II,111,4). Danach wendet sich Clemens der basilidianischen Auffassung zum Thema zu (Str. II,112,1–114,2), um schließlich more suo ein Valentinfragment zum Thema zu zitieren.[5]

2.5.4 Analyse

Das Fragment könnte man grob so gliedern:

Zum einen das Referat des Clemens (174,6–16/Z. 1–18), das von einer offenbar eng der Vorlage folgenden ›oratio obliqua‹ (174,6–12/Z. 1–11) zur ›oratio recta‹ (174,12–16/Z. 12–18) übergeht, die – so schlage ich vermutungsweise vor – als wörtliches oder fast wörtliches Zitat aus der Vorlage aufzufassen ist.[6] Das grammatische Subjekt des Satzes der ›oratio recta‹ sind nicht – wie man aufgrund des Plurals zunächst vermuten könnte – die Basilidianer, sondern offenbar böse und depravierte Menschenseelen, von denen in der Vorlage die Rede war. Der Übergang von ›oratio obliqua‹ in ›oratio recta‹ läßt sich ähnlich auch bei den

---

[4] Vgl. A. Hilgenfeld (1884/1966), 214.

[5] Vgl. A. Méhat (1966), 277; D. Wyrwa (1983), 196f.; C. Markschies (1992), 55–58.

[6] Darum ist dieser Satz in der Übersetzung auch in Anführungszeichen gesetzt.

Fragmenten Nr. 4 und Nr. 6 beobachten.[7] Es ist plausibel anzunehmen, daß die ›oratio obliqua‹ i. W. den Formulierungen der Vorlage folgt.

Zweitens folgt eine (polemische) Überleitung des Clemens (174,17–23/ Z. 19–30).

Drittens zitiert Clemens Isidors Schrift ›Über die angewachsene Seele‹ wörtlich (174,23–30/Z. 31–42).

Um zu einer besseren Einschätzung dieses Ensembles zu gelangen, gilt es nun zunächst wieder, in einer ersten, noch recht groben Annäherung die häresiologische Perspektive des Clemens zu eruieren.

Zum einen scheint Clemens an Basilides die Vorstellung substanzhafter und eigenständiger, im Menschen sich tummelnder Geister zu kritisieren. Darauf deutet der von Clemens in seiner Überleitung gebrauchte, durchaus polemisch gemeinte Vergleich des ›basilidianischen‹ Menschen mit dem trojanischen Pferd hin.[8]

Zum anderen ist für die Ermittlung der häresiologischen Perspektive die Beobachtung wichtig, daß Clemens offenbar zwischen dem Referat über die Seelenanhängsel und dem wörtlichen Zitat aus der Isidorschrift einen gewissen Widerspruch markieren will: Clemens sagt ausdrücklich, daß Isidor sich mit dem Zitat gewissermaßen selbst anklagt. Da nun in dem Zitat die Befürchtung ausgesprochen wird, die Lehre von den Seelenanhängseln könne bei einigen zu der Meinung führen, sie seien für ihre Leidenschaften und die daraus erwachsenden bösen Handlungen nicht verantwortlich, so liegt die Vermutung nahe, daß Clemens die Befürchtung des Zitates teilt und also hinsichtlich der referierten Lehre von den Seelenanhängseln eine deterministische Tendenz bekämpfen will.

In diese Richtung deutet auch die von Clemens in Str. II,111,3–4 angedeutete eigene Ansicht zum Problem, denn Clemens betont dort ausdrücklich, daß die Leidenschaften auch von der Zustimmung des einzelnen abhängig sind.

Folgendes Bild ergibt sich also: Clemens referiert zunächst kritisch die basilidianische Lehre von den Seelenanhängseln, braucht dann aber selbst in eine ausführliche Polemik gar nicht mehr einzutreten, weil er Isidor selbst zum Kronzeugen seiner Kritik machen kann.

Das geschickte Arrangement des Clemens erweckt den begründeten Verdacht, daß auch Stählin-Früchtel-Treu II 174,6–16/Z. 1–18 auf Isidor zurückgeht. Auf folgende Indizien für diese Vermutung sei hingewiesen:
– Clemens schreibt Str. II,112,1/Z. 1 den »οἱ δ'ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην« das Str. II,112,1–113,1 Referierte zu. Falls die Annahme zutrifft, daß mit den hier vielleicht angesprochenen Basilidesschülern der Basilidessohn Isidor gemeint

[7] Die andere Möglichkeit wäre, daß es Clemens ist, der Z. 12–18 polemische Ausführungen macht (diese Möglichkeit habe ich in einer früheren Version der Arbeit ›durchgespielt‹). Doch kann man dagegen einwenden, daß Clemens offenbar erst Z. 19 wieder in eigener Sache das Wort ergreift.

[8] Clemens Alexandrinus, Str. II,113,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 174,18–21), vgl. auch ecl. 46,1–2 (Stählin-Früchtel-Treu III 149,23–150,2).

ist so ergäbe sich eine gewisse Parallele zu Fragment Nr. 6[9]: Dort präsentiert Clemens zunächst ein Zitat, das er – recht vage – den Anhängern des Basilides zuschreibt (195,4–5). Daran schließt er nach eigenen Angaben ein wörtliches Zitat aus einer Isidorschrift an. Man kann aber zeigen, daß auch das erste Zitat aus eben derselben Isidorschrift stammt.

– Isidors Schrift heißt ›Über die angewachsene Seele‹ (Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς/Z. 28). Das Referat spricht terminologisch ähnlich davon, daß die bastardartigen Geister an die Seelen ›angewachsen‹ (προσεπιφύεσθαι/Z. 7) seien.

– Laut Referat hängen sich die Seelenanhängsel an die ›Vernunftseele‹ (ψυχὴ λογική/Z. 4). Das Zitat spricht davon, daß wir uns mit dem ›λογιστικόν‹ (Z. 40) als überlegen erweisen sollten.

– Überhaupt setzt das Zitat offensichtlich voraus, daß Isidor vorher erklärt hat, was es mit den ›προσαρτήματα‹ auf sich hat. Was spricht dagegen, daß Isidors Lehre mit dem Referierten identisch ist?

– Schließlich ist es Clemens selbst, der uns die Vermutung nahelegt, daß auch das Referat auf die zitierte Isidorschrift zurückgeführt werden kann: Er spricht ja ausdrücklich davon, daß Isidor die referierte Lehre teilt und daß er mit dem Zitat also gewissermaßen sich selbst anklagt (174,22–23/Z. 29).

Zur Einzelanalyse

174,6–12/Z. 1–11: Es werden offenbar zwei Arten von Anhängseln unterschieden: Zum einen die ›πάθη‹. Sie werden als Geister (πνεύματα) beschrieben, die sich aufgrund der anfänglichen ›σύγχυσις‹ an die Vernunfseele angehängt haben (174,6–8/Z. 1–5). Von diesen Anhängseln deutlich unterschieden wird eine andere Gruppe von Geistern, die – wie ausdrücklich betont wird – von fremdartiger, tierhafter Natur ist (174,8–10/Z. 6–8).

Aus dieser deutlichen Unterscheidung kann man zunächst schließen, daß offenbar nicht alle ›πάθη‹ als bastardartig und illegitim empfunden werden. Die zweite Gruppe von Geistern wird eindeutig gegenüber der ersten abgewertet.

Wenden wir uns noch einmal der ersten Gruppe von pneumatischen Seelenanhängseln zu. Ihr Ursprung wird offenbar auf einen ›τάραχος‹ und eine ›σύγχυσις ἀρχική‹ zurückgeführt. *A. Orbe* hat zu Recht in diesem Zusammenhang auf eine Reihe von (platonischen bzw. platonisierenden[10]) Texten hingewiesen, in denen mit diesen oder ähnlichen Formulierungen die ursprüngliche, chaotische und

---

[9] Clemens Alexandrinus, Str. III,1,1–3,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 195,3–196,16).

[10] Mit dem bewußt vagen u. deskriptiven Begriff ›platonisierend‹ möchte ich hier und anderswo ein Philosophieren oder Theologisieren kennzeichnen, das Motive oder Begriffe verwendet, die auch bei Plato oder der platonischen Schule eine Rolle spielen oder bei denen jedenfalls eine größere Nähe zum Platonismus festzustellen ist als zu irgendeiner anderen antiken philosophischen Strömung. Damit sei nichts darüber ausgesagt, ob dieses Philosophieren oder Theologisieren den tieferen Intentionen platonischer Philosophie gerecht wird oder nicht.

ungeordnete Bewegung der Urmaterie beschrieben wird.[11] Wenn also diese Stichworte hier fallen, so soll damit wohl angedeutet werden, daß die irrationalen Affekte ihren Ursprung letztlich der chaotischen Urmaterie verdanken.

Es wird aus dem Referat des Clemens nicht klar, wie man sich konkret diese Verbindung zwischen chaotischer, in irrationaler Bewegung befindlicher Urmaterie und den Affekten der Seele näher vorzustellen hat. Es kann durchaus sein, daß sich die Vorlage des Clemens auf solche detaillierten Fragen gar nicht weiter eingelassen hat. Möglicherweise begnügte sie sich mit dem generellen Verweis auf die irrationale Bewegung der Urmaterie und erwartete vom gebildeten Leser, daß ihm der Hintergrund dieser Vorstellung vertraut war.

Um die an dieser Stelle nur angedeuteten Vorstellungen etwas zu präzisieren, wird in der Literatur immer wieder auf einen Zeitgenossen Isidors, Numenius von Apamea, als mögliche Parallele verwiesen.[12] Dieser nahm – wenn man dem Zeugnis des Porphyrius glauben darf – zwei Seelen an, eine rationale und eine irrationale.[13] Iamblichus weiß zu berichten, daß Numenius und Kronius lehrten, das Böse wachse von außen, von der Hyle her, an die Seele an.[14] Wichtig ist schließlich auch das Zeugnis des Calcidius. Er schreibt:

»Eben dieser Numenius lobt[15] Plato, weil er zwei Weltseelen behauptet, die

---

[11] Vgl. Plutarch, De an.procr. 5/1014C (CHERNISS [LCL] 182–184; die vorkosmische Urseele wird als »ταραχώδη καὶ ἀνόητον« qualifiziert, vgl. auch den Kommentar von CHERNISS zu dieser und den folgenden Stellen); 7/1015E (CHERNISS [LCL] 196 f.; die Bewegung der Urmaterie wird durch die schlechte, vorkosmische Bewegungsseele verursacht); 23/1024AB (CHERNISS [LCL] 226 f.; die vorkosmische ungeordnete Seele wird mit der bloß meinenden [δοξαστικός], vorstellenden [φανταστικός] und der Wahrnehmung sympathischen Bewegung identifiziert); 27/1026C (CHERNISS [LCL] 256 f.); vgl. auch Plutarch, De Is. et Os. 49/371B; Hermogenes, bei Tertullian, Herm. 23,1; 41,1 (»inconditus et confusus et turbulentus fuit materiae motus«); Numenius, Frgm.4a (DES PLACES = Eusebius v. Cäsarea, p.e. XV,17,3–8); Frgm.33 (DES PLACES = Porphyrius, De antro nympharum 34); Frgm.52 (DES PLACES 97,64ff. = Calcidius, In Ti. c.297); Alkinoos (Albinus), Did. XII; XIII (HERMANN 167,15 f.; 169,4–6/WHITTAKER-LOUIS 27; 31); Atticus, Frgm.23 (DES PLACES) = Proclus, In Ti. I (Diehl 381,26–382,12); Macrobius, In Somn.Scip. I,12,7. Vgl. auch Philo, Plant 3: »ἐπειδὴ γὰρ τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ αὑτῆς εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο...« – Vgl. A. ORBE (1976), 89; zu Hermogenes, vgl. G. MAY (1978), 142ff.; vgl. schließlich auch P. W. VAN DER HORST/J. MANSFELD (1974), 21.

Die Annahme einer chaotischen, von einer (schlechten) Seele verursachten Bewegung in der Urmaterie (deren negative Auswirkungen auch noch im vollendeten Kosmos spürbar sind) dürfte aus einer Kombination der Angaben des platonischen Timaios (30A; 52D-53A; wobei die χώρα als ὕλη bestimmt wurde!) mit den Erwägungen hinsichtlich einer bösen Weltseele, Lg. 896E; 897D sowie der Passage Plt. 273D f entstanden sein, vgl. W. THEILER (1955/1966), 109 f.; D. WYRWA (1983), 218 f.

[12] Vgl. z.B. A. ORBE (1976); J. DILLON (1977), 376. Diese Vermutung findet eine gewisse Stütze an Clemens, der ja STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 174,31/Z. 43–45 die Seelenlehre Isidors mit derjenigen der Pythagoräer vergleicht; Str. II,150,4 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 93,10) nennt er Numenius einen ›Πυθαγόρειος φιλόσοφος‹.

[13] Numenius, Frgm.44 (DES PLACES 91; vgl. Porphyrius, Frgm. 253F,18–21 [SMITH]) bei Stobaeus I,49,25a (WACHSMUTH 350,25–351,1).

[14] Numenius, Frgm.43 (DES PLACES 91) = Stobaeus I,49,37(WACHSMUTH 375,12–18).

[15] Anders J. MANSFELD (1992), 297 (Anm. 183), der »laudat« mit »quotes« übersetzen will.

eine sehr wohltätig, die andere bösartig, d. h. die Materie[16], die, wenn sie sich auch unregelmäßig hin- und herbewegt, dennoch – da sie ja durch eine innere und eigene Bewegung bewegt wird – notwendigerweise lebt und als Seele lebendig ist, nach dem Gesetz all derer, die durch eine eigene natürliche Bewegung bewegt werden. Diese [d. h. Materie/böse Weltseele/W. A. L.] erzeugt und regiert auch den affektiven Teil (pars patibilis) der Seele, in dem sich etwas Körperliches, Sterbliches, Körper-Ähnliches befindet, ebenso wie der vernünftige Teil der Seele die Vernunft und Gott als Verursacher hat. Denn aus Gott und der Materie ist diese Welt gemacht worden.«[17]

Aufgrund der spärlichen Angaben über Numenius' Seelenlehre ist unklar, wie die Notizen von Porphyrius, Iamblichus und Calcidius zu verstehen sind und inwieweit eine Parallele zu unserem Referat vorliegt.

M. Frede hat in seiner Numeniusstudie die Auffassung vertreten[18], die irrationale Seele des Numenius habe wenig mit dem irrationalen Seelenteil der platonisch-aristotelischen Tradition zu tun. Vielmehr sei die Seelenlehre des Numenius stoisch beeinflußt[19]; die rationale Seele umfasse alle Seelenvermögen (einschließlich z. B. der vegetativen Seele)[20], die irrationale Seele aber sei eine Art Tierseele mit vermutlich auch einer eigenen Art von Rationalität; sie sei der rationalen Seele bei ihrem Abstieg durch die Gestirnssphären zugewachsen und bestehe vermutlich aus Astralmaterie, welche die böse Weltseele enthalte.

M. Fredes Deutung der Seelenlehre des Numenius ist nicht unproblematisch. So wird sie z. B. von der Calcidiusnotiz offenbar nicht gedeckt: Dort ist eindeutig von einem irrationalen Seelen*teil* die Rede, nicht von einer kompletten (rationalen) Seele und einer irrationalen Tierseele.[21]

Doch dürfte dieser Einwand *Fredes* Interpretation kaum erschüttern: *J. H. Waszink* hat darauf hingewiesen, daß Calcidius eine dualistische Interpretation

---

[16] So die HSS, die ›silvam‹ lesen. W. Theiler (1955/1966), 110 macht en passant den interessanten Vorschlag, ›silvae‹ zu lesen; D. Wyrwa (1983), 218 sekundiert ihm durch Verweis auf den Kontext Frgm. 52,92 (Des Places). Vgl. aber K. Alt (1993), 33 (Anm. 14).

[17] Numenius, Frgm. 52 (Des Places 97,64–75 = Calcidius, In Ti. c. 297). Vgl. die Übersetzung von Des Places, ibidem sowie K. Alt (1993), 32f..40.105f.

[18] Vgl. M. Frede (1987), 1070–1075.

[19] M. Frede (1987), 1071, der auch auf Numenius, Frgm. 45 (Des Places; vgl. Porphyrius, Frgm. 252F,1f. [Smith]) bei Stobaeus I,49,25 (Wachsmuth 349,19–22) hinweist, wo – stoisierend – von der ›δύναμις συγκαταθετική‹ der Seele die Rede ist. – Freilich ist kritisch zu bemerken, daß – abgesehen von diesem Beleg – in den doxographischen Notizen keine besonders klaren Hinweise auf eine stoische Beeinflussung der Seelenlehre des Numenius zu finden sind.

[20] Vgl. M. Frede (1987), 1071–1072, der – E. R. Dodds folgend – annimmt, daß Macrobius, In Somnium Scipionis I,12,14 auf Numenius zurückgeht. Dort ist davon die Rede, wie die Seele bei ihrem Abstieg durch die Gestirnssphären sämtliche Seelenvermögen bis hin zum vegetativen Vermögen aufsammelt. Vgl. jetzt aber die Kritik bei K. Alt (1993), 102 (Anm. 60).133ff.

[21] Es ist auch zu beachten, daß – wenn man der Calcidiusnotiz trauen darf – Numenius offenbar Pythagoras und Plato gegen die stoische Prinzipienlehre in Anspruch nahm.

der Seele ablehnte; es steht also zu vermuten, daß er möglicherweise dort von Seelen*teilen* sprach, wo seine Vorlage von verschiedenen Seelen redete.[22]

Immerhin, die Porphyriusnotiz[23] besagt eindeutig, daß Numenius zwei verschiedene Seelen im Menschen gelehrt habe. Aber auch aus ihr kann man wenig über den *Charakter* dieser beiden Seelen erschließen: Es wird lediglich betont, daß beide Seelen zum Menschen gehören, wie er ja auch andere Dinge (z. B. Ohren, Augen etc) zweifach besitzt.

M. Baltes will aus den verschiedenen Angaben über die Seelenlehre des Numenius schließen, daß Numenius zwei irrationale Seelen im Menschen angenommen hat: Die eine geht in die Vernunftseele ein, die andere wird der Vernunftseele angefügt.[24] Ähnliche Anschauungen findet *Baltes* bei dem zeitgenössischen Platoniker Atticus und seinem Schüler Galen.[25]

Aufgrund der nicht auszuräumenden Unsicherheiten bezüglich der Seelenlehre des Numenius[26] scheint der Verweis auf ihn weniger zur Präzisierung der Bedeutung unseres Fragments beizutragen, als man zunächst erhoffen mochte.

Hätte *Frede* recht, so wäre bei Numenius das verbindende Glied zwischen chaotischer Urmaterie und den Zuwächsen an die Seele die Astralmaterie, welche die Seele bei ihrem Abstieg aufliest.[27] Doch von solcher Astralmaterie verlautet in unserem Fragment nichts. Auch findet sich in unserem Fragment die bereits angedeutete wichtige Unterscheidung in zwei Arten von Seelenanhängseln – eine Unterscheidung, die aus den Numenius betreffenden Notizen nicht recht deutlich wird.

---

[22] Vgl. J. H. Waszink, Calcidius, LVII.

[23] Numenius, Frgm. 44 (Des Places; vgl. Porphyrius, Frgm. 253F,18–21 [Smith]). Vgl. auch den Kommentar z. St.: Des Places 122.

[24] M. Baltes (1985), 204f. mit Verweis auf Numenius, Frgm. 39 (Des Places), das Baltes gegen W. Deuse so interpretiert, daß hier wirklich von einer neuen Einheit aus ›μονάς‹ und ›ἀόριστος δυάς‹ die Rede ist. Vgl. dagegen W. Deuse (1983), 77ff., der – ähnlich wie anscheinend M. Frede – meint, daß es laut Numenius sowohl in der Welt als auch im Menschen zwei Seelen gibt, die sich nicht zu einer Einheit verbinden. So schreibt Deuse (ibidem, 79):

»Die rationale Seele ist sich selbst genug, sie bedarf keiner Ergänzung durch die böse Weltseele, um ihre Funktion im Kosmos erfüllen zu können. Die rationale Seele – sei sie Weltseele oder Menschenseele – entsteht nicht aus der geordneten bösen Seele. Diese böse Seele ist nicht Grundlage für die rationale Seele, wird nicht integriertes Element der rationalen Seele. Aus der bösen Weltseele wächst der rationalen Seele die irrationale Seele als etwas Fremdes und Schlechtes zu...« W. Deuse bemerkt weiter (ibidem, 80): »Sogar die Elementarfunktion der Seele, einen Körper zu bewegen und zu beleben, übernimmt die rationale Seele für die Körper, die sie beseelt (vgl. fr. 12,18 des Pl. ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι), während der bösen Seele nur noch die irrationalen Geschöpfe bleiben.« Vgl. auch J. Dillon (1977), 374ff., bes. 376.

[25] Vgl. M. Baltes (1985), 201ff. (mit Verweis auf Atticus, Frgm. 11; 23; 30 [Des Places]).

[26] Vgl. das Urteil eines Kenners wie M. Baltes: »Es dürfte unmöglich sein, ohne neue Textfunde zu einer wirklich befriedigenden Darstellung der Seelenlehre dieses Platonikers und Pythagoreers zu gelangen.« (M. Baltes [1985], 204).

[27] Vgl. oben Anm. 20. – Anders A.-J. Festugière III (1953/1986), 42 (Anm. 2); J. H. Waszink, Calcidius, LVII. – Vgl. auch das bei W. Bousset (1907/1973), 361ff. gesammelte Material, sowie Numenius, Frgm. 35 (Des Places), vgl. dazu J. Dillon (1977), 376.

Das Referat redet weiter von Affekten als ›Anhängseln‹ (προσαρτήματα) an die Seele. Wieso diese Bezeichnung?

A. Orbe hat in diesem Zusammenhang auf eine Notiz bei Tertullian, Val. 10,4 hingewiesen, wo von der (valentinianischen) Sophia und ihrem ›angehängten Affekt‹ (adpendix passio) die Rede ist.[28]

Weiterhin beschreibt Tertullian den höchsten Gott der Markioniten folgendermaßen: »Iam enim et hoc discuti par est, an deus de sola bonitate censendus sit. Negatis ceteris adpendicibus sensibus et adfectibus, quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt in creatorem.«[29]

Hier ist davon die Rede, daß die markionitische Lehre die ›angehängten Sinnesempfindungen und Affekte‹ negiert und damit die Apathie Gottes derart stark betont, daß Gott überhaupt nicht mehr als gerechter (richtender) Gott gedacht werden kann.

In der zeitgenössischen philosophischen Literatur findet sich der Beleg Mark Aurel XII,3, wo der Kaiser schreibt: »... Wenn du, sag' ich, von diesem Leitvermögen abtrennst, was ihm aus leidenschaftlichem Ergreifen anhängt (τὰ προσηρτημένα ἐκ προσπαθείας), und von der Zeit, was jenseits der Gegenwart oder was vergangen ist, ... dann wirst du die bis zum Sterben übrigbleibende Zeit ruhig, wohlgemut und heiter gestimmt hinsichtlich deines Dämons durchleben.«[30]

In allen diesen verschiedenen Kontexten soll die Bezeichnung ›προσαρτήματα‹ offenbar darauf hindeuten, daß die Affekte als etwas im pejorativen Sinne Sekundäres, nicht Wesentliches, Hinzugewachsenes aufgefaßt werden. Sie sind nicht wesenhafter und notwendiger Bestandteil der valentinianischen Sophia sowie des Leitvermögens (ἡγεμονικόν) bei Mark Aurel; sie fehlen unter diesem Aspekt beim guten, obersten Gott der Markioniten. Die Benützung dieses Wortes im Zusammenhang unseres Fragmentes deutet darauf hin, daß auch die Basilidianer die Affekte vom seelischen Personkern des Menschen unterscheiden und bis zu einem gewissen Grade auch distanzieren wollten.

Warum aber werden die ›Anhängsel‹ als Geister (πνεύματα) bezeichnet?

Zunächst könnte man auf die Idee kommen, hier eine Vorwegnahme neuplatonischer Lehren hinsichtlich des ›Seelenpneumas‹ zu vermuten.[31] Bei Porphy-

---

[28] Tertullian, Val. 10,4 (KROYMANN 762,8–10/vgl. dazu die Bemerkungen von J.-C. FREDOUILLE, SC 281, 252ff.), vgl. Irenäus, haer. I,2,4 (ROUSSEAU-DOUTRELEAU [SC 264] 42,63–64; der in der SC-Ausgabe abgedruckte griechische Text [nach Epiphanius] hat »σὺν τῷ ἐπιγενομένῳ πάθει«). Vgl. dazu A. ORBE (1976), 90–91.

[29] Tertullian, Marc. 1,25,2 (KROYMANN 468,9–12). Vgl. auch A.v. HARNACK (1924/1985), 263*.

[30] THEILER, 278–279 (Übersetzung THEILER). W. THEILER verweist im Kommentar z.St. (345) für ›προσηρτῆσθαι‹ auch noch auf spätstoische Belege, so z.B. Epiktet 1,9,11 (im Bezug auf Körper und Besitz); 4,1,112. Vgl. auch G.C.STEAD (1980), 79 mit Hinweis u.a. auf Plotin, En. 4,3,11; C. MARKSCHIES (1992), 56 (Anm. 16). MARKSCHIES hält den Ausdruck ›προσαρτήματα‹ nicht für einen ›terminus technicus‹ der Seelenlehre. Zur Seelenlehre bei Mark Aurel, vgl. auch H. ERBSE (1954).

[31] Vgl. dazu E.R.DODDS, Proclus, 313–321.

rius (3. Jhd. n. Chr.) z. B. ist mit dem Abstieg der transzendenten Seele durch die Himmelssphären die Ausbildung des Seelenpneumas oder auch ›Seelengefährtes‹ (ὄχημα) verknüpft.[32] Dieses Seelenpneuma hat offenbar etwas mit der sich ebenfalls beim Abstieg der Seele ausbildenden irrationalen Seele zu tun, ohne jedoch – wie *W. Deuse* herausgearbeitet hat[33] – mit ihr identisch zu sein. Dieses Seelenpneuma ist körperlicher Natur, es ist umso reiner, je weniger Kontakt es mit der Materie hat; es wird vom irrationalen Seelenteil geprägt, indem das der irrationalen Seele zugehörige Vorstellungsvermögen am Pneumakörper seine Abdrücke hinterläßt.

Jedoch scheint die Theorie des Porphyrius hinsichtlich des Seelenpneumas keine genaue Parallele zu den Vorstellungen unseres Fragmentes zu sein. Falls *W. Deuse* recht hat, so sind Seelenpneuma und irrationale Seele eben nicht identisch; weiterhin redet unser Referat von ›πνεύματα‹ (Plural!), während bei Porphyrius von einem Seelenpneuma die Rede ist; schließlich ist das porphyrische Seelenpneuma ein Pneumakörper – gleiches wird von den basilidianischen ›προσαρτήματα‹ nicht referiert.

W. Theiler verdanken wir einen weiteren Vorschlag zur Deutung der basilidianischen ›πνεύματα‹ – Anhängsel: Er verweist auf die z. B. bei Seneca und Plutarch bezeugte »altstoische Lehre von den verschiedenen πνεύματά in der Seele«.[34]

So berichtet Seneca, daß Cleanthes lehrte, der Akt des Gehens bestünde darin, daß vom Leitvermögen ein Geist in die Füße gesandt wird, während sein Schüler Chrysipp annahm, daß das Leitvermögen selbst sich in dieser Weise betätigt.[35]

Plutarch kann sogar die Affekte, Tugenden, Laster, Künste und Fertigkeiten als im Herzen befindliche Körper, ja als vernünftige Lebewesen (ζῷα λογικά) beschreiben; im Zusammenhang mit dieser polemischen Karikatur verwendet er auch – wie Clemens – das Bild vom hölzernen Pferde.[36]

Doch auch hier liegt wohl keine prägnante Parallele zu unserem Referat vor: Bei Cleanthes wird der Geist offenbar als eine Art Pneumastrang vom Leitvermögen ausgesandt[37], er hat sich nicht an den rationalen Teil der Seele angelagert, ist kein ›Anhängsel‹, d. h. er gehört in ganz anderer Weise zur funktionierenden Seele als die Affekte bei den Basilidianern. *M. Pohlenz* hat u. E. die Pointe dieser stoischen Anschauungen gut herausgearbeitet, wenn er meint, sie dienten gerade dazu, alle Eigenschaften und Handlungen als Zustände des Leitvermögens, des Hegemonikons aufzufassen. Sie sind damit Indiz für eine pointiert monistische

---

[32] Vgl. Porphyrius, Sent. 29 (Lamberz 18,6ff.).

[33] Vgl. W. Deuse (1983), 218ff.

[34] Vgl. W. Theiler im Kommentar z. St. Mark Aurel XII,3 (Theiler 345).

[35] Seneca, ep. 113,23 = SVF II,836: »... inter Cleanthem et discipulum eius Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale.«

[36] Vgl. Plutarch, De comm.not. 45/1084B ff; vgl. auch M. Pohlenz (1938/1965), 183f. Der Vergleich mit dem hölzernen Pferde dürfte auf Plato, Tht. 184D zurückgehen.

[37] Vgl. auch M. Hossenfelder (1985), 83.

Auffassung von Seele und Welt, während doch das Referat der basilidianischen Seelenlehre eher den Eindruck eines – wenn auch temperierten und keineswegs radikalen – Dualismus vermittelt.[38]

In der Literatur wurde gelegentlich auf die in der ›Pistis Sophia‹ vertretene Vorstellung vom ›ἀντίμιμον πνεῦμα‹ hingewiesen.[39] Das ›ἀντίμιμον πνεῦμα‹ ist der Vertreter der materiellen, archontischen Welt im Menschen. Es begleitet die Seele, verführt sie und versucht sie auf ihre Laster zu fixieren; als solches hat es offenbar auch strafende Funktion.[40] Auch hier scheint uns keine Parallele im prägnanten Sinne vorzuliegen.

Eine vierte, u. E. die wahrscheinlichste Lösung bietet sich an: Die Rede von den ›πνεύματα‹ als Affekte bzw. Seelenanhängsel ist bei Isidor nicht schulphilosophisch oder gnostisch vorgeprägt, sondern sie gehört in den Kontext einer jüdisch-christlichen Sprachwelt.[41] In der frühchristlichen Literatur z. B. ist öfters von Geistern die Rede, die im Innern des Menschen wohnen und dort – durchaus auch in Konkurrenz zum Heiligen Geist – ihre verderbliche Wirksamkeit entfalten.[42]

Valentin redet von unsauberen Geistern, welche die Seele wie liederliche Gäste ein Wirtshaus heimsuchen.[43]

Clemens von Alexandrien schreibt mit Hinblick auf die Taufe: »Daß auch die unreinen Geister, welche der Seele angewachsen sind, von der neuen und pneumatischen Geburt hinweggefiltert werden, zeigt, daß auch unser Unsichtbares geheiligt wird.«[44]

---

[38] Vgl. M. Pohlenz (1938/1965), 183ff. – Allerdings ist die Auffassung Theilers soweit im Recht, als der zitierte Senecabrief (vgl. Anm. 34) den Vergleich Affekte=Tiere, der offenbar auch Isidor inspiriert hat, stoisch rezipiert, vgl. Anm. 51.

[39] Vgl. W. Bousset (1907/1973), 296.366; G. Quispel (1948/1974), 127.

[40] Vgl. Pistis Sophia III,111 (Schmidt-Macdermot 282,8–9; 283,4); III,112 (Schmidt-Macdermot 285,2ff.); III,113 (Schmidt-Macdermot 294,5–6); III,115 (Schmidt-Macdermot 298,14); III,116 (Schmidt-Macdermot 299,5 u. a.). Vgl. auch A. Böhlig (1968), 162–174.

[41] Vgl. auch A. Méhat (1966), 368; D. Wyrwa (1983), 196. – Für die Verbindung der Geister zur Materie, vgl. aber Oracula Chaldaica, Frgm.88 (Majercik 82–83; vgl. auch d. Kommentar z.St. 175 sowie H. Lewy [1956], 259–309, bes. 304ff.).

[42] Vgl. Mt 12,43; Mk 1,23.26 etc.; Apk 16,14; Hermas 33,2ff. (Mand. 5,1,2–4); 34,5ff. (Mand. 5,2,5–8). Vgl. aber auch Oracula Chaldaica, Frgm.157; Porphyrius, Marc. 11; 21. – Für eine ausführliche Darstellung (und Sammlung von Belegen) sei hier auf den Artikel Geister-Dämonen, in: RAC 9 (1976), 546–797 verwiesen. Besonders sei aufmerksam gemacht auf A. Kallis (1976); J. Maier (1976), 626–640; 668–688; E. Schweizer (1976), 688–700, bes. 692f.; C. Zintzen (1976).

[43] Clemens Alexandrinus, Str. II,114,3f. (Stählin-Früchtel-Treu II 175,1ff.). Vgl. dazu die reiche Belegsammlung bei J. Whittaker Nr.XXVI (1984). Vgl. weiterhin A. Orbe (1976), passim; C. Markschies (1992), 54–82. Doch darf man nicht die Anschauungen Valentins methodisch unkontrolliert in unser Fragment hineinexegesieren, wie A. Orbe (1976) dies tut. Auch B. Aland (1978), 185ff. scheint mir noch nicht genügend zwischen Isidor und Valentin zu differenzieren.

[44] Clemens Alexandrinus, ecl. 7,3 (Stählin-Früchtel-Treu III 138,30–32), vgl. exc. Thdot. 83 (Stählin-Früchtel-Treu III 132,15–19/Sagnard [SC 23] 208–209); ecl. 25,1–4 (Stählin-Früchtel-Treu III 143,20–144,9); vgl. auch Barn. 16,7 (Funk-Bihlmeyer 30,15f.).

Während bei Valentin die Geister eher die Ursache für die Begierden sind, werden bei Clemens – wie bei den Basilidianern – Ursache und Wirkung identifiziert, die Geister erscheinen selbst als Affekte.

A. Orbe hat aber zu Recht auf den Unterschied zwischen der Konzeption des Clemens und derjenigen der Basilidianer hingewiesen: Clemens präzisiert an anderer Stelle (gegenüber Valentin und Basilides?) unter offensichtlich stoischem Einfluß ausdrücklich, daß man sich die ›πνεύματα‹ (=πάθη) nicht als substanzielle Geister vorstellen dürfe, sondern eher als Modifikationen und Qualitäten der einen Seele.[45] Die Basilidianer hingegen bezeichnen pointiert die ›πνεύματα‹ als ›Anhängsel‹. Außerdem ist noch einmal zu betonen, daß die Basilidianer zwei Arten von Geistern unterscheiden.

Diese zweite Art von Geistern – ihre Herkunft bleibt unklar[46] – wird als eine Art Tiergeister beschrieben: Die Geister von Wolf, Affe, Löwe und Bock wachsen an die Seelen an (174,9–10/Z. 7–8). Die Aktivität dieser Tiergeister wird offenbar so vorgestellt, daß die Eigenschaft der jeweiligen Tiernatur auf das Vorstellungsvermögen (φαντασία; der Begriff fällt aber nicht!) der Seele wirkt und versucht, die Affekte der Seele zu prägen.[47]

Die Wolfsnatur steht dabei offenbar für räuberische Gier, die Affennatur für Bösartigkeit, die Löwennatur für Hochmut und Grausamkeit und die Bocksnatur für sinnliche Begierde.[48] Diese Tiernaturen präsentieren der rationalen Seele ihre Eigenschaften als verführerische ›φαντασίαι‹; geht die rationale Seele darauf ein, so werden ihre Affekte entsprechend verwandelt.

Die hier entwickelten Vorstellungen von tierhaften Geister evozieren zu-

---

[45] Clemens Alexandrinus, ecl. 46,1–2 (Stählin-Früchtel-Treu III 149,23–150,2), vgl. A. Orbe (1976), 86f.

[46] Stammen sie auch aus der Urmaterie? – G. Quispel (1948/1974), 126 vermutet, daß die Seele die Tiergeister auf ihrer Seelenwanderung bei früheren Inkarnationen aufgelesen haben könnte – eine ansprechende, aber nicht beweisbare Ansicht, vgl. immerhin Fragment Nr. 18 (Abschnitt 2.18).

[47] Das Referat des Clemens ist an dieser Stelle (174,10–12/Z. 9–11) zu knapp, um klar zu sein. Es wird nicht deutlich, wo möglicherweise der Ort des Vorstellungsvermögens ist und wo die Affekte anzusiedeln sind (vielleicht bei der ersten Art von Seelenanhängseln?). Vielleicht war schon die Vorlage des Clemens an diesem Punkt nicht besonders präzise – die Kombination aus stoisch inspirierter Seelenlehre und biblischer beeinflußter Dämonologie war nicht leicht zu vollziehen. Sie wurde aber prägend für die Anthropologie des Origenes und darüber hinaus für die östlichen Mönchsväter.

[48] Die Zuordnungen der Laster zu den Tiernaturen sind nicht ganz eindeutig. – Für die Wolfsnatur und die Löwennatur, vgl. Calcidius, In Ti. 198 (Waszink 219,4–14) (für die Löwennatur, vgl. auch A. Steier [1926], 984f., dort Verweis auf u. a. Aristophanes, Ra. 1431. Die Löwennatur kann auch eine erotische Konnotation haben, vgl. O. Keller [1909], 45ff. Vgl. schließlich die an Belegen reichhaltige Studie von H. M. Jackson [1985]). – Für die Affennatur, vgl. E. Oder (1894), 706–708 mit Verweis auf u. a. Archilochus, Frgm. 91; Plautus, Truc. 269; Horaz, Sat. I,10,18; vgl. aber auch Iamblichus, Protr. 5 (Pistelli 32,18ff.), wo der Affe offenbar mit Unersättlichkeit und Geldgier assoziiert wird. Vgl. schließlich auch O. Keller (1909), 1–11, bes. 6. – Vgl. zum Ganzen I. de Beausobre II (1734–1739/1970), 22f.; R. Eisler (1925/1966), 75ff. (Rezeption in der jüdisch-christlichen Tradition; mit zahlreichen Belegen!).

nächst die Passage Plato, R. 588C ff:[49] Plato beschreibt dort die Seele des Menschen als aus drei Teilen zusammengesetzt: Zunächst ein vielgestaltiges, buntes Tier (ποικίλον θηρίον), als zweiter Teil eine Löwengestalt, als dritter Teil ein Mensch; alles wird dann zusammengesetzt, wobei das vielgestaltige Tier den größten, der Mensch den kleinsten Anteil am Kompositum hat. Um diese Seele herum wird die äußere Hülle, nämlich die eines Menschen gelegt.[50]

Die hier von Plato entworfene ad hoc-Anthropologie soll das Problem lösen helfen, ob nicht das Unrechttun dem Ungerechten nützt, sofern er nur den Schein des Gerechtseins zu wahren weiß. Plato-Sokrates beantwortet diese Frage mit der Unterscheidung eines äußeren und eines inneren Menschen (589AB): Der ungerechte Mensch ist zwar äußerlich Mensch, innerlich läßt er aber den menschlichen Teil seiner Seele verkümmern und überläßt die Führung den beiden anderen Teilen mit ihren tierischen Trieben. Der Verteidiger der Gerechtigkeit wird laut Plato-Sokrates nun darauf insistieren, daß der inwendige Mensch das bunte Tier – mit Hilfe der Löwenkraft – zähmen soll.[51]

Plato kann auch in anderem Zusammenhang die Vertierung des ungerechten Menschen befürchten, daraus wurde dann der umstrittene Schluß gezogen, er habe die Seelenwanderung in Tierleiber gelehrt.

Für uns ist zunächst festzuhalten, daß die Basilidianer mit Plato in der Grundanschauung einer durch die Bestialität des Affektlebens von innen gefährdeten – und also dort auch immer wieder zu verteidigenden – Menschlichkeit übereinstimmen.

Doch ist die Konzeption der Basilidianer dualistischer angelegt als die Anthropologie Platos: So gewiß die Basilidianer offenbar zwei Arten von Geistern unterscheiden, so gewiß ist doch auch, daß sie die Tiergeister uneingeschränkt als negativ und illegitim ansehen. Hier befinden sie sich nicht in Übereinstimmung mit Plato, der die Möglichkeit einer Zähmung, Pflege und Kultivierung der Triebe explizit bedenkt und sich sogar vorstellen kann, daß die Kraft des inneren ›Löwen‹ als Bundesgenosse und Helfer gewonnen werden kann (R.

---

[49] Für die Platoparaphrase vgl. die Übersetzung v. O. Apelt.

[50] Entsprechend der platonischen Seelenlehre steht der löwenhafte Teil für das ›θυμοειδές‹, das vielgestaltige Tier für das ›ἐπιθυμητικόν‹, der ›ἐντὸς ἄνθρωπος‹ aber für das ›λογιστικόν‹, vgl. dazu jetzt T. K. Heckel (1992), 14–26, bes. 19ff. (Lit.!).

[51] Vgl. Plato. Ti. 70E (dazu U. Bianchi [1986], 34 [Anm. 5]); Ti 91B. – Für einen stoischen Kontext, vgl. Ps.-Heraklit, All. 33 (Buffière 39–40); Seneca, ep. 92,8–10; 113,1; Epiktet 2,9,1–12; vgl. Poseidonius, Frgm. 449 (Theiler/vgl. d. Kommentar Theiler II 391ff.); Cebes (Praechter 22,1–5). – Für einen mittel- bzw. neuplatonischem Kontext, vgl. Maximus Tyrius 33,8 (Hobein 389–390); Plotin, En. 1,1,7; Iamblichus, Protr. 3; 5 (Pistelli 13,23ff.; 31,19ff.); Proclus, in Alc. (Westerink 43,11–12; 160,2–3; 244,2–3 u. a.); vgl. auch Eusebius v. Cäsarea, p. e. XII,46,1–6. Vgl. W. Bousset (1914/1979), 697ff.; vgl. vor allem R. Eisler (1925/1966), 61–85; H. M. Jackson (1985), 175–213 (Eisler und auch Jackson bieten zahlreiche weitere Belege zum Thema). Zu erinnern ist hier auch an die erstmals von H.-M. Schenke identifizierte Paraphrase (?) von Plato, R. 588B-589B im Nag Hammadi Corpus, NHC VI,5; vgl. dazu H. M. Jackson (1985), 204–211 (Lit.!) u. den Kommentar in der Ausgabe von Painchaud (137f. 148ff.; Parallelen!).

589B). Dagegen wird von den Basilidianern die Heterogenität der tierischen Anhängsel ausdrücklich betont.

Zum einen trifft sich die basilidianische Seelenlehre hier in gewissem Sinne mit Formulierungen zeitgenössischer Platoniker, die den irrationalen Seelenteil scharf vom rationalen Seelenteil abheben und ihm sogar eine eigene ›οὐσία‹ zuerkennen.[52] Dabei bleibt freilich zu beachten, daß – wenn das Referat des Clemens stimmt – die Heterogenität im Unterschied zu Alkinoos (Albinus) und Galen nicht im Hinblick auf den ganzen irrationalen Seelenteil ausgesprochen wird, sondern lediglich im Hinblick auf die perversen, tierhaften Affekte.

Zum anderen bleibt aber unbedingt zu beachten, daß es den Basilidianern – im Unterschied zu den ›platonischen‹ Fachphilosophen – nicht so sehr um eine wissenschaftliche, gegenüber z. B. den stoischen Rivalen hieb- und stichfeste Lehre von der Entstehung und dem Charakter der Seele ging, sondern ihre Lehre war bereits im Ansatz konsequent auf die ethisch-seelsorgerliche Praxis hin ausgerichtet.[53]

Wenn man zu Recht annimmt, daß Clemens hier die Lehre des Isidor aus dessen weiter unten zitierten Schrift referiert, so läßt sich noch ein weiterer Grund für die Differenz zu den zeitgenössischen Platonikern anführen. Sowohl Alkinoos (Albinus) als auch Galen meinten offenbar, daß zwischen dem irrationalen Seelenteil des Menschen und den irrationalen Seelen der Tiere bzw. Pflanzen kein Unterschied bestehe. Sie markierten also die eigentliche Differenz nicht zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen, sondern zwischen rationalem und irrationalem Seelenteil. Es ist möglich, daß Isidor mit Blick auf die biblische Anthropologie gerade an diesem Punkt die Akzente leicht verschieben wollte: Für ihn als christlichen Theologen und Bibelausleger war der Unterschied zwischen Mensch und Tier wichtig.[54]

---

[52] Vgl. Alkinoos (Albinus), Did. XXIV (HERMANN 176–177/WHITTAKER-LOUIS 47; vgl. auch d. Kommentar z. St. 127 [Anm. 378]); Did. XXV (HERMANN 178,31/WHITTAKER-LOUIS 50); Galen, In Ti. 76E-77C (CMG Suppl. I, 11,32–34 [SCHRÖDER]); De plac. Hipp. et Plat. (DE LACEY 312,29–34); De meth. med. X (KÜHN 635,6ff.). Vgl. dazu W. DEUSE (1983), 54f. 91f. 100f.

[53] Es könnte durchaus sein, daß in der basilidianischen Vorlage des Clemens einige ›wissenschaftliche‹ Probleme der zeitgenössischen Diskussionen um die Seelenlehre überhaupt nicht gründlich geklärt wurden, so z. B. die Frage nach der Einheit des Seele, die Frage nach der Entstehung des irrationalen Seelenteils (gilt der Hinweis auf die irrationale Urmaterie auch für die tierischen Anhängsel? Finden sich also diese tierischen Anhängsel in jedem Menschen – oder ist nicht nur ihre Kräftigung sondern auch ihre Entstehung eine Funktion des menschlichen Verhaltens?) oder die Frage, inwieweit das Seelenkompositum sterblich oder unsterblich ist. Ein Vergleich mit den zeitgenössischen Platonikern wird nicht zuletzt dadurch erschwert, daß nicht unbedingt von einer weitgehenden Identität der Problemperspektiven zwischen ihnen und Theologen wie Basilides oder Isidor ausgegangen werden kann. Vgl. auch den Versuch von W. DEUSE (1983), 109ff., den inneren Zusammenhang der mittelplatonischen Seelenlehre aufzuzeigen. Mit unseren Ausführungen soll freilich nicht geleugnet werden, daß – wie P. HADOT (1981) in eindrucksvoller Weise dargetan hat – auch die zeitgenössische Philosophie ein ethisch-seelsorgerliches Interesse hatte.

[54] Damit würde sich auch eine gewisse grundsätzliche Parallele zu dem von M. FREDE (1987)

Isidor berücksichtigte die biblische Anthropologie zum einen durch eine Anspielung auf Gen 1,28; hier ist die Herrschaft des Menschen über die ›niedere Schöpfung‹ der Tierwelt klar akzentuiert (s. u.). Andererseits aber evoziert die Rede von den ›Tiergeistern‹ in unserem Abschnitt einen weiteren Aspekt biblischer Anthropologie: In der Sprache der alttestamentlichen Psalmen wird zuweilen von wilden, den Menschen bedrohenden Tieren gesprochen. Eine (treffende?) spiritualisierende Deutung konnte diese als dämonische Geister auffassen.[55]

174,12–16/Z. 12–18: Hier scheint Clemens mehr oder weniger wörtlich aus seiner Vorlage zu zitieren: Zunächst wird festgestellt, daß die Wirkung der tierischen Seelenanhängsel darin besteht, daß die mit den Anhängseln behaftete Menschen die Charaktkeristika der jeweiligen Tiernatur nachahmen (174,12–13/Z. 12–13). Die Seelen werden den ›ὁρμαί‹ und ›φαντασίαι‹ der irrationalen Tiere angeglichen (προσοικειόω; Reminiszenz an die stoische ›οἰκείωσις‹?).

Nach der Vorlage des Clemens macht die seelische Depravierung des Menschen durch die Seelenanhängsel aber nicht auf der Stufe der Tiere halt; vielmehr kann der Mensch auch darunter absinken und in Abstumpfung ›verpflanzen‹ und ›versteinern‹ (174,14–16/Z. 16–18).

Wichtig ist nun, daß in der basilidianischen Vorlage nach Ausweis dieser Zeilen offenbar auf die Terminologie der stoischen ›scala naturae‹ zurückgegriffen wird: Die unvernünftigen Tiere sind durch ›ὁρμή‹ und ›φαντασία‹ gekennzeichnet, die Pflanzen durch die »φυτῶν κινήματα«, die Steine durch die ›ἕξις‹.

Nach stoischer Auffassung findet sich in der Natur folgende qualitative Stu-

---

gedeuteten Numenius ergeben: Nach Numenius ist die rationale Seele in sich komplett, sie reicht bis in die ›irrationalen‹ Seelenvermögen hinunter; die hinzugewachsene Seele ist eine Art Tierseele, sie ist eigentlich überflüssig und pervers.

[55] Vgl. Ps 35 (LXX: 34),17; 91 (LXX: 90),13 (Löwe) ; Ps 22 (LXX: 21),13–17 (Löwe/Stier/Büffel/Hund). Vgl. weiterhin Hippolyt v. Rom, haer. V,8,15 (Rezeption v. Pss 35 [LXX: 34],17; 22 [LXX:21],21 f.); Clemens Alexandrinus, exc.Thdot. 83–84 (Rezeption v. Ps 22); vgl. H. M. Jackson (1985), 13ff. 45–54 u. a. Weiterhin werden in gnostischen Texten die niederen Gottheiten und Archonten als Tiere bezeichnet, vgl. nur Origenes, Cels. VI,30. Weitere Texte (Pistis Sophia, AJoh, mandäische und manichäische Texte) sind besprochen bei H. M. Jackson (1985), 21–44. Zur Tiergestalt von Dämonen, vgl. auch O. Böcher (1972), 36ff. – Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung von H. M. Jackson (1985), 198ff., daß im 2. Jahrhundert die platonische Tiermetaphorik astrologisch modifiziert wurde: Die niederen Demiurgen, die nach Plato (Ti.; Jackson, ibidem, weist auch auf Ti. 47E-48A; Lg. 896D-E [böse Weltseele]; 906A hin.) für die Schaffung der irrationalen Seelenteile verantwortlich sind, wurden zu Planetengöttern, die beim Abstieg die Seelen mit ihren jeweiligen ›Gaben‹ versehen, vgl. C. H. I,25 (Poimandres; Nock-Festugière I 15–16; vgl. dazu J. Büchli [1987], 121–143); C. H. Exc. XXIX (Nock-Festugière IV 97–100). Eine derartige Vorstellung ist in unserem Fragment ebenfalls nicht auszuschließen; freilich verweist – wie oben bereits festgestellt – unser Fragment nur auf die irrationale Urmaterie, wenn es befragt wird, woher die der Vernunftseele angehängten Geister kommen. Ob sie diese nach Auffassung der Basilidianer – wie Numenius offenbar meinte – bei ihrem Abstieg durch die Sphären aufgelesen hat, bleibt unklar.

fung: Die Steine erhalten durch das Weltpneuma ›ἕξις‹, d. h. festen Zusammenhalt; die Pflanzen bekommen dazu das vegetative Vermögen, sie haben ›φύσις‹; die Tiere haben darüberhinaus Seele, d. h. Wahrnehmung, Vorstellungsvermögen und Trieb; bei dem höchsten Lebewesen, dem Menschen, tritt die Vernunft hinzu.[56]

Clemens selbst präsentiert kurz zuvor (Str. II,110,4–111,2) in ähnlicher Form die scala naturae: Ihm zufolge wird alles Bewegte zunächst auf der einen Seite in die mit Trieb und Vorstellungsvermögen ausgestatteten Lebewesen, auf der anderen Seite in die seelenlosen Dinge (ἄψυχα) eingeteilt; die ›ἄψυχα‹ werden wiederum in die mit dem Wachstumsvermögen versehenen Pflanzen sowie die Steine eingeteilt; die Steine haben ›ἕξις‹, die Pflanzen ›φύσις‹, die unvernünftigen Tiere – so notiert Clemens wiederholend – zeichnen sich durch Trieb (ὁρμή) und Vorstellungsvermögen (φαντασία) aus, nur die menschliche Seele besitzt die Kraft des Verstandes.[57]

Die Absicht der clementinischen Präsentation der ›scala naturae‹ tritt deutlicher hervor, wenn wir rückblickend noch einmal den ganzen Abschnitt Str. II,110,1–113,1 kurz ins Auge fassen und auf diese Weise die häresiologische Perspektive des Clemens auch noch etwas präziser bestimmen:

Zunächst spricht er einführend davon, daß die Affekte (πάθη) von den (bösen) pneumatischen Mächten in unserer Seele hinterlassene Abdrücke seien. Wir sollen gegen diese pneumatischen Mächte kämpfen und sie niederringen (Str. II,110,1–3). Dann folgt die stoische ›scala naturae‹ aller bewegten Dinge, deren Pointe die herausragende Stellung der menschlichen Seele ist, die zu allen anderen Vermögen auch noch die Kraft des ›λόγος‹ und damit Wahlfreiheit besitzt (Str. II,110,4–111,2).

Die stoische Psychologie wird in einem weiteren Schritt nun auf den Kampf mit den bösen Mächten angewendet (Str. II,111,3–4). Die Pointe der Auffassung des Clemens besteht hier wiederum darin, daß der Mensch Wahlfreiheit besitzt, eben weil die feindlichen Mächte von außen her angreifen und somit die Möglichkeit einräumen, ihre ›φαντασίαι‹ (kraft der der rationalen Seele eigenen ›συγκατάθεσις‹) zu verwerfen. Doch muß der Mensch sein Unterscheidungsvermögen (διακρίνειν), daß Clemens ihm vorher ›theoretisch‹ zugesprochen hatte (173,24), tatsächlich auch bewähren (173,29–30). Etwas überspitzt könnte man sagen, daß Clemens hier darlegt, wie der Mensch im spirituellen Kampf gegen die versucherischen Mächte in höchstem Maße Mensch ist, indem er das freie, rationale Vermögen seiner Seele ausübt.

Im Kontext der Argumentation des Clemens bildet die von ihm referierte (bzw. zitierte) Lehre der Basilidianer den Kontrapunkt zur eigenen Auffassung

---

[56] Vgl. M. Hossenfelder (1985), 83.

[57] Mit ähnlicher Zielsetzung wie bei Clemens wird diese Dihärese vorgetragen von Origenes, or. 6,1; princ. III,1,2f. Vgl. auch Philo, Her. 137; L. A.II,22f.; Aet. 75; Deus 35; SVF II 716f. Vgl. dazu H. Paulsen (1975); A. Orbe (1976), 82ff.; A. Orbe II (1976a), 55 (m. Anm. 228).

des Clemens: Die ›Anhängsel‹-Psychologie der Basilidianer stellt sich nunmehr so dar, daß die unterste Stufe der stoischen Dihärese, nämlich die ›ἕξις‹ der Steine, das Ende und gleichsam den absurden Höhepunkt bildet (Str. II, 112,1–2). Beim Leser muß also der Eindruck entstehen, daß die basilidianische Psychologie den Menschen der untersten Stufe des Seienden angleicht – im Gegensatz zur clementinischen Psychologie, die ihn gewissermaßen auffordert, im höchsten Maße Mensch zu sein.

Wichtig ist, daß das Referat des Clemens nicht klar erkennen läßt, wie die Basilidianer die Rationalität des Menschen verstanden: In der Terminologie der stoischen ›scala naturae‹ hätten sie an dieser Stelle – wie Clemens auch – von der ›συγκατάθεσις‹ des Menschen reden müssen. Nun wissen wir aus Fragment Nr. 3, daß sie diesen Ausdruck aus der stoischen Epistemologie und Seelenlehre für ihre Glaubensdefinition durchaus verwendeten. Vielleicht hat Clemens dies hier unterschlagen, um den Kontrast zu seiner eigenen Position umso schärfer zeichnen zu können: Die Basilidianer sind Deterministen, er selbst hingegen betont die Freiheit des rationalen Entscheidungsvermögens, der ›συγκατάθεσις‹.

Die Rede von der ›Verpflanzung‹ bzw. ›Versteinerung‹ des Menschen wirkt im Kontext zeitgenössischer Seelenlehren durchaus rhetorisch-hyperbolisch:

Zwar kann Galen davon reden, daß das ›ἐπιθυμητικόν‹ der Menschenseele dieselbe Natur habe wie bei den Pflanzen.[58] Plotin, für den die Seele das ganze Universum bis hinunter zu den niedrigsten Stufen des Lebens durchwaltet, kann gelegentlich nicht nur von einer ›Vertierung‹ sondern sogar von einer ›Verbaumung‹ (δενδρωθῆναι) von Menschen reden: Wer in diesem Leben seinen Begierden und Sinnen lebt, wird im nächsten Leben zum Tier; derjenige aber, der nur seinen Begierden – bei völliger Abstumpfung selbst der Sinne – lebt, der wird zum Baum.[59]

Anscheinend sind ja mit den ›ἰδιώματα‹ der einzelnen Geister/Tiernaturen bestimmte Laster verknüpft. Diese Laster versuchen als ›φαντασίαι‹ die rationale Seele zu beeinflussen und auf die erste Art der Geister/Anhängsel, d.h. die menschlichen Affekte, einzuwirken. Die Pointe dieser Vorstellung liegt nun gerade in der psychologisch-ethischen Interpretation der ›Vertierung‹ der menschlichen Seele.[60]

---

[58] Vgl. Galen, In Ti. 76 E – 77 C (CMG Suppl.I SCHRÖDER 11,24–27). Vgl. W. DEUSE (1983), 100f. Vgl. schließlich auch Hippolyt v. Rom, haer. VI,26,3.

[59] Plotin, En. 3,4,2 (ARMSTRONG [LCL] 144–147). In seinem Kommentar z.St. macht ARMSTRONG darauf aufmerksam, daß laut Plato, Ti. 92 die niedrigste für eine Reinkarnation in Frage kommende Lebensform die Fische und Muscheln sind; für die Vorstellung einer ›Verpflanzung‹ des Menschen verweist er außerdem auf Empedokles, Frgm. 31 B 117; 31 B 127 (DIELS-KRANZ I 358–359.362). Vgl. auch Porphyrius, Abst. I,6 (BOUFFARTIGUE-PATILLON 46; vgl. d.Kommentar z.St. 92 mit dem Hinweis auf Diogenes Laertius VIII,4). Vgl. schließlich H. DÖRRIE (1957); W. DEUSE (1983), 124f. – Für die ›Versteinerung‹ verweist R. EISLER (1925/1966), 82 (Anm. 7); 84 (Anm. 4) auf Orph. Fr. Nr. 259 (KERN 79) sowie auf die Lehre von den Eigenschaften der Metalle, vgl. Plato, R. 415A; Origenes, Cels. VI,22 (man beachte den reichhaltigen Kommentar von H. CHADWICK z.St.).

[60] Vgl. auch G. QUISPEL (1948/1974), 128; U. BIANCHI (1986), 34 (Anm. 5).

Für die ›ἰδιώματα‹ von Pflanzen und Steinen bleibt ihre mögliche ethische Bedeutung freilich unklar. Denn das Referat des Clemens redet im Einklang mit der stoischen Dihärese recht farblos von den ›κινήματα‹ (Wachstumsbewegung) der Pflanzen sowie der ›ἕξις‹ der Steine. Es wird nicht ganz deutlich, wie diese ›ἰδιώματα‹ ethisch interpretiert werden könnten.

Auffällig ist, daß die Rede von den ›κάλλη‹ der Pflanzen kurz zuvor von Clemens antizipiert wird: Clemens warnt davor, daß die feindlichen Mächte der Seele ebensolche ›κάλλη‹ vorspiegeln und damit diejenigen verführen, welche die vergängliche nicht von der wahren und heiligen Schönheit unterscheiden können.[61]

174,21–30/Z. 27–42: Wenden wir uns nun dem Zitat aus der Isidorschrift zu. Bereits ihr Titel (›Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς‹[›Über die angewachsene Seele‹]/ 174,22/Z. 28)[62] evoziert eine ganze Reihe platonischer Bilder.

So vergleicht Plato, R. 611C-D die Seele in ihrer irdischen Existenz mit dem Meergotte Glaukos: Sie ist nicht rein, und ihr Profil ist nicht scharf gezeichnet und erkennbar, sondern sie ist gleichsam wie der Meergott durch Zuwächse verunstaltet (es fällt das Stichwort ›προσφύω‹!).[63] In R. 519AB redet Plato von den mit dem Werden verwandten Bestandteilen der Seele, die wie Bleikugeln an ihr hängen und die ihr durch die Lüste zugewachsen (προσφυής) sind. In Ti. 42A ff erläutert der Demiurg den geschaffenen Einzelseelen die Gesetze des Seins; werden sie ihrer Affekte Herr, so können sie zu dem jeweiligen Gestirn zurückkehren und dort ein glückseliges Leben erlangen; gelingt ihnen dies nicht, so werden sie als Weib oder gar als Tier wiedergeboren. Und sie können diese Kette von Wiedergeburten nicht durchbrechen, bevor sie nicht durch die Vernunft (λόγος) die aus den vier Elementen gebildete, später hinzugewachsene Masse (»τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα«) unter ihre Kontrolle gebracht haben und die Seele wieder zu ihrer ersten und vorzüglichsten Beschaffenheit zurückgekehrt ist.[64]

In Ti. 69C-D schildert Plato, wie die Untergötter dem Menschen neben der unsterblichen Seele eine andere Art von Seele, nämlich die Affekte, einpflanzen.[65] Auch in dem bereits angeführten Numeniusfragment 43 fällt die Vokabel ›προσφύω‹.[66]

Alkinoos (Albinus) schließlich spricht – unter Bezug auf die bereits genannte

---

[61] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. II,111,3 (Stählin-Früchtel-Treu II, 173,26–174,1).

[62] Nach Eusebius v. Cäsarea hat Justin eine dialektisch-doxographische Schrift mit dem Titel ›Περὶ ψυχῆς‹ (h. e. IV,18,5) verfaßt; für Melito v. Sardes ist eine Schrift mit dem Titel ›Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος‹ (h. e. IV,26,2) bezeugt.

[63] Vgl. H. Langerbeck (1967), 50ff.; B. Aland (1978), 183f. – Für diese u. die folgenden Platoparaphrasen, vgl. d. Übersetzung von O. Apelt.

[64] Vgl. B. Aland (1978), 184.

[65] Vgl. H. Langerbeck (1967), 51–53. Langerbeck weist auch noch auf Plato, Phd. 81C hin. – B. Aland (1978), 184–185 verweist auf NHC VI,5; dort wird die oben bereits angeführte Stelle Plato, R.588C-D zitiert.

[66] Numenius, Frgm.43 (Des Places 91,8) = Stobaeus I 49,37 (Wachsmuth 375,13). Vgl. auch B. Aland (1978), 183.

Stelle Ti. 42A ff – ausdrücklich davon, daß der menschlichen Seele die sterblichen Affekte vom *Körper* her zuwachsen, und zwar zunächst die Sinne, dann aber Lust und Schmerz, Furcht und Zorn. Ziel der menschlichen Bemühungen sei es, das ›Zugewachsene‹ (τὰ προσφύντα) zu besiegen. Diejenigen, welche diesen Kampf bestehen, werden auf ihren Stern gelangen, die anderen aber in einem zweiten Leben zunächst zu einem Weib, schließlich zu Tieren werden.[67]

Die Vorstellung von der ›angewachsenen Seele‹ könnte man also als platonisierend charakterisieren. Offenbar scheint aber Isidor nicht terminologisch präzise festlegen zu wollen, ob es sich bei der angewachsenen Seele um eine eigenständige (irrationale) Seele, oder um den irrationalen Seelenteil handelt. Während der Titel seiner Schrift eher die Vorstellung von zwei Seelen suggeriert, spricht er 174,24 davon, daß die Seele nach dieser Lehre nicht ›einteilig‹ (μονομερής) sei – und impliziert damit, daß die ›προσαρτήματα‹ auch als Seelenteil aufgefaßt werden könnten.[68]

---

[67] Vgl. Alkinoos (Albinus), Did. XVI (HERMANN 172/WHITTAKER-LOUIS 37). – Die Differenzierung der Zuwächse in a) die Sinne, sowie b) die Affekte erinnert stark an die oben bereits erwähnte Tertullianpassage, Marc. 1,25,2 (KROYMANN 468,9–12). Doch deckt sich m. E. die bei Alkinoos (Albinus) und Tertullian vorgenommene Differenzierung nicht genau mit derjenigen der Basilidianer. Im übrigen ist es interessant zu beobachten, daß Alkinoos (Albinus) offenbar gegen eine stoische Seelenlehre argumentiert und sich dabei nicht vor der Aussage scheut, daß die vom irrationalen Seelenteil ausgehenden Handlungen nicht ›ἐφ'ἡμῖν‹ seien (Did. XXXII (HERMANN 185/WHITTAKER-LOUIS 64; vgl. auch den Kommentar von WHITTAKER 147). Er bestätigt damit sozusagen die Vorbehalte, die Clemens von einem stoisierenden Standpunkt aus gegen die platonisierende Seelenlehre der Basilidianer hegt. Doch lehnt Alkinoos (Albinus) die (heilende!) Strafe für die – nach seiner Theorie unfreiwillig – Unrechttuenden nicht ab (Did.XXXI [HERMANN 185/WHITTAKER-LOUIS 63–64]), und genau wie Isidor sieht er es ja gerade als Aufgabe, den hinzugewachsenen irrationalen Teil niederzuhalten.

[68] Diese Beobachtung scheint mir deshalb wichtig, weil M. FREDE (1987) im Hinblick auf Numenius darauf insistierte, daß dieser von einer zweiten irrationalen Seele, nicht von einem Seelen*teil* sprach. Vgl. jetzt auch die Beobachtungen bei K. ALT (1993), 89f. – A. LE BOULLUEC (1985), 330f. interpretiert diese Stelle anders: Er meint, daß Isidor möglicherweise die ursprüngliche basilidianische Lehre, wie sie im Referat des Clemens (Str. II,112,1f.) bezeugt ist, dahingehend weiterentwickelt habe, daß er die Seele als ›μονομερής‹ auffassen wollte; deshalb treffe er eine Unterscheidung zwischen ›προσηρτημένος‹ und ›προσφυής‹, die durch eine entsprechende terminologische Unterscheidung in der zeitgenössischen medizinischen Literatur (hier wird auf Oribasius 15,6; 45,2 [BUSSEMAKER-DAREMBERG 4,3–4; 29,3/nicht eingesehen] sowie Galen [KÜHN II 350] verwiesen) erhellt werde; d. h. ›προσφυής‹ signalisiere eine engere Verbindung zwischen den Affekten und der Seele. Auf diese Weise konnte laut A. LE BOULLUEC Isidor die Menschen für ihre Affekte verantwortlich machen, die nun nicht mehr als bloße, nicht zu verantwortende Fremdkörper in der Seele aufzufassen sind. M. E. überzeugt die Vermutung des französischen Gelehrten nicht völlig:

– Zum einen setzt sie voraus, daß Clemens in Str. II,112,1f. (Z. 1–18) nicht Isidor als Vorlage hat, dazu aber s. o.

– Zum anderen wird die von A. LE BOULLUEC angenommene terminologische Unterscheidung in dem Isidorzitat nirgendwo explizit gemacht. Vielmehr widerlegt Isidor (Z. 37–39) seinen die Verantwortlichkeit bestreitenden eigenen Einwand (man beachte die das Zitat einleitende Formulierung des Clemens) mit der bekräftigenden Bemerkung, daß diejenigen Menschen für ihre Taten verantwortlich seien, die nicht gegen die Gewalt der Anhängsel (προσαρτήματα!) angingen.

Über die bereits angeführten Zeugnisse hinaus war die Vorstellung von einer im Kontrast zur rationalen Seele bzw zum rationalen Seelenteil profilierten irrationalen Seele gerade auch im theologischen Kontext des 2./3. Jahrhunderts offenbar durchaus nicht ungewöhnlich.

In den exc.Thdot. 50,1 notiert Clemens, wie aus der irrationalen Hyle eine irrationale und hylische Seele geschaffen wird, welche derjenigen der Tiere ›ὁμοούσιος‹ ist.[69] In ›De principiis‹ diskutiert Origenes die Hypothese von zwei Seelen; doch scheint die Theorie von einer Art Körperseele, die er mit dem Blut identifiziert, keine besonders enge Parallele zu sein.[70] In Plotins Schrift gegen seine römischen gnostischen Gegner findet sich eine scharfe Kritik an deren Lehre einer zweiten Seele, die anscheinend als aus den Elementen komponiert vorgestellt wurde und der offenbar die wahrnehmende und die deliberative Verstandesfunktion (u. a.) beigelegt wurde.[71]

Obwohl sie durchaus divergierende Vorstellungen entwickeln und keine präzisen Parallelen zu der Lehre des Isidor über die ›angewachsene Seele‹ bieten, markieren diese Belege den philosophisch-theologischen Kontext seiner Rede von einer zweiten, irrationalen Seele.

174,23–30/Z. 31–42: In dem ausdrücklich gekennzeichneten Zitat der Schrift ›Über die angewachsene Seele‹ behandelt Isidor im Diatribestil[72] einen möglichen ›ad hominem‹-Einwand gegen die Lehre von den ›Seelenanhängseln‹ bzw von der ›angewachsenen Seele‹: Könnte diese Lehre bösen Menschen nicht als Entschuldigung dienen, könnte sie nicht dazu verführen, sich mit Verweis auf die Wirkung der ›προσαρτήματα‹ aus der Verantwortung für die eigenen bösen Taten zu stehlen?[73] Wir wiesen bereits daraufhin, daß Clemens gewiß nicht zufällig gerade dieses Zitat aus der Isidorschrift wählte.

– Schließlich scheint mir A. Le Boulluec den Duktus der Argumentation des Isidor zu verkennen, wenn er annimmt, Isidor habe die Seele als ›μονομερής‹ definieren wollen. Isidor widerlegt in diesem Fragment ja vielmehr einen Einwand gegen seine Seelenlehre, die wie schon der Titel seiner Schrift andeuten dürfte – davon ausging, daß die Seele nicht im stoischen Sinne ›μονομερής‹ ist.

[69] Stählin-Früchtel-Treu III 123,9f. Vgl. auch exc.Thdot. 51,3 (Stählin-Früchtel-Treu III 124,3–5). Vgl. dazu R. Ferwerda (1983), 361f.

[70] Origenes, princ. III,4,2 (Görgemanns-Karpp 604,17ff.). Vgl. auch R. Ferwerda (1983), 364ff. Parallelen zur Theorie der Körperseele finden sich m. E. bei Mark Aurel II,2; V,33; XII,3 (W. Theiler 40–41; 120–121; 278–279 sowie der Kommentar 308 mit dem Hinweis auf u.a. Seneca, ep. 92,10; (vgl. Poseidonius I Frgm. 449 [Theiler]; Poseidonius II [Theiler] 329ff. mit Verweis auf Clemens Alexandrinus, Str. VI,135,2–136,2).

[71] Plotinus, En. 2,9,5 (Armstrong [LCL 441] 238ff.). K. Alt (1990), 48 bezweifelt, daß eine derartige Lehre von den Plotin bekannten Gnostikern wirklich vertreten wurde und vermutet ein Mißverständnis Plotins. – Vgl. auch G. C. Stead (1980), 79–80, der auf Plotin, En. 1,1,9 verweist.

[72] Vgl. zum Diatribestil aus der Fülle der Literatur K. Berger (1984), 1124–1132. In diesem Zusammenhang fällt bei Isidor formal und stilistisch auf, daß er ein fiktives Gegenüber anredet, daß er einen Einwand gegen sich selbst formuliert (vgl. 174,25f./Z. 35f.) sowie daß er als Schlußsentenz eine eindrückliche Regel formuliert (vgl. 174,28f./Z. 40–42).

[73] Das entscheidende Stichwort in der fiktiv-rhetorischen Selbstverteidigung der schlechten

Isidors Antwort auf diesen Einwand ist simpel: Er bekräftigt die Verantwortung der Menschen, indem er auf ihre Verpflichtung hinweist, mit dem rationalen Teil der Seele gegen die Zwänge der ›Anhängsel‹ anzugehen. Zunächst negativ: Die Betreffenden sind selbst Ursache ihrer bösen Begierde, sie haben nicht gegen die Gewalt der Anhängsel angekämpft (174,27–28/Z. 37–39). Danach wird diese Verpflichtung 174,28–30/Z. 40–42 positiv in einem wie eine Regel klingenden Schlußsatz zusammengefaßt und eingeschärft.

Es lohnt sich die in dieser Regel gebrauchten Formulierungen näher zu betrachten. Es wird davon gesprochen, daß wir uns als ›Herrscher über die niedere Schöpfung in uns‹(»... τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας«) erweisen sollen. Damit wird vermutlich der Schöpfungsbefehl Gen 1,28 (9,1 f.) evoziert und – mit durchaus platonischem Hintergrund[74] – seelsorgerlich konkretisiert: Die niedere Schöpfung in uns – das sind eben jene bastardartigen ›Anhängsel‹, welche uns zu vertieren drohen.

Diese Vermutung bestätigt sich, wenn man z. B. die Auslegung von Gen 9,1–2 bei Philo von Alexandrien heranzieht. Philo schreibt dort:

»But as for the deeper meaning, it is to be interpreted as follows. He desires that the souls of intelligent men increase in greatness in multitude (and) in the form of virtues, and fill the mind with its form, as though it were the earth, leaving no part empty and void for follies; and that they should dominate and rule over the earthy body and its senses, and strike terror and fear into beasts, which is the exercise of the will against evil, for evil is untamed and savage. And (he wishes that they should rule) over the birds, (that is) those who are ligthly lifted up in thought, those who are (filled) with vain and empty arrogance, (and) having been previously armed, cause great harm, not being restrained by fear. Moreover, (He wishes that they should rule over) the reptiles, which are a symbol of poisonous passions; for through every soul sense-pleasures and desires and grief and fear creep, stabbing and piercing and wounding. And by the fish I understand those who eagerly welcome a moist and fluid life, but not one that is continent, healthy and lasting.«[75]

In dieser Philopassage bietet besonders die Auslegung der menschlichen Herr-

---

Menschen ist ›ἄκων (174,26): Damit wird die Frage angesprochen, inwiefern man den von den Seelenanhängseln beherrschten Menschen noch Wahlfreiheit und Eigenverantwortlichkeit (durchaus auch im forensischen Sinne!) zusprechen konnte. – Indirekt ist mit diesem Einwand auch ein wichtiges Thema der antiken ethischen Diskussion angesprochen: Das Problem der ›ἀκρασία oder ›Unbeherrschtheit‹. Die Kernfrage lautete: Wie ist es überhaupt möglich, daß der Mensch, der um das Gute weiß, Böses tut? Aristoteles z. B. widmet der Diskussion dieses Problems einen beträchtlichen Teil des 7. Buches der ›Nikomachischen Ethik‹.

[74] Wir verweisen noch einmal nachdrücklich auf die bereits oben evozierte Passage Plato, R. 589, sowie auf Alkinoos (Albinus) Did. XVI (Hermann 172/Whittaker-Louis 37). Vgl. auch Plato, Ti. 42B u. dazu B. Herzhoff (1973), 96 (Anm. 1).

[75] Philo, QG II,56 (Marcus 142–143). (Zitiert ist R. Marcus' englische Übersetzung des armenischen Textes.)

schaft über die als Affekte gedeuteten Reptilien eine gewisse Parallele zu der seelsorgerlichen Regel Isidors.

Auch bei Clemens findet sich mit Hinblick auf den wahren Gnostiker eine ähnliche Anschauung:

»Er [d. h. Gott/W. A. L.] hat nämlich befohlen, was möglich ist; und es ist nötig, daß der königliche Mensch und Christ tatsächlich herrschen und führen kann; denn wir wurden nicht nur dazu bestimmt, über die äußeren Tiere zu herrschen, sondern auch über die wilden Affekte in uns selbst.«[76]

Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch an Origenes zu erinnern, bei dem das Thema des spirituellen Kampfes mit den als Tieren vorgestellten ›πάθη‹ eine wichtige Rolle spielt. Auch er ermahnt die Christen, wie seine Vorläufer Isidor und Clemens, die ›inneren wilden Tiere‹ im Sinne von Gen 1,28 zu beherrschen. Charakteristisch für die Perspektive des Origenes ist aber nun, daß sie diese ›innere Schöpfung‹ mit Blick auf Gen 1,25 dennoch nicht einfach abwertet, sondern als ›sehr gut‹ in Anspruch nehmen kann; die ›inneren Tiere‹ sind gut, denn der spirituelle Kampf gegen sie gehört zur christlichen Existenz, die sich in der freien Entscheidung gegen die dämonischen Verlockungen bewährt.[77]

Isidor spricht davon, daß die schlechten Menschen nicht gegen die Gewalt der Anhängsel ›gekämpft‹ (μάχομαι) haben. Er fordert uns auf, uns als die ›Stärkeren‹ (κρείττονες) zu erweisen und über die niedere Schöpfung in uns zu ›herrschen‹(κρατεῖν).

Ist man nun mit den Debatten des zweiten Jahrhunderts (z. B. bei Clemens von Alexandrien) über den Kampf gegen die Affekte ein wenig vertraut, so fragt man sich, ob Isidor hier das (stoische) Ideal einer vollständigen ›ἀπάθεια‹ vorschwebt, oder ob er sich mit der Realisierung der ›μετριοπάθεια‹ ›begnügen‹ wollte. Terminologisch scheint mir die Anschauung des Isidor hier eher die ›μετριοπάθεια‹ zu meinen; es geht nicht um das Idealziel der völligen Ausrottung

---

[76] Clemens Alexandrinus, Str. VI,115,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 489,30–490,3). Zur Übersetzung vgl. O. Stählin, BKV 19, 316.

[77] Vgl. z. B. Origenes, hom. 1,16 in Gen. (Doutreleau [SC] 69); hom. 1,10 in Gen. (Doutreleau [SC] 48–50); vgl. H. Crouzel (1955); P. Cox (1982), 124ff. – Origenes kennt – wie Isidor – auch die Vorstellung, daß die ›φαντασίαι‹ der feindlichen Mächte die Seele prägen und sich selbst anzugleichen suchen, vgl. S. T. Bettencourt (1945), 98ff. (mit Belegen!). Bettencourt (1945) 99 (Anm. 47) verweist zu Recht auf die stoische Epistemologie. Vgl. z. B. hom. 8 in Lc. (Sieben I,118): »... sed nos pro imagine Salvatoris alias nobis imagines induimus, pro imagine verbi, sapientiae, iustitiae ceterarumque virtutum diaboli formam assumimus, ut dicatur de nobis: ›serpentes generatio viperarum‹. Sed et leonis personam induimus et draconis et vulpium, quando venenati, crudeles, callidi sumus, nec non et hirci, quando ad libidinem proniores.« Vgl. schließlich (mit Bezug auf die Seeleninkarnation) Numenius, Frgm. 49 (Des Places 94,5ff.): »καὶ γὰρ πρὸ τοῦ σώματος κακίας ἐμπίμπλασθαι τὴν ψυχὴν δυνατὸν εἶναι λέγουσι καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐξεικάζεσθαι· ᾧ γοῦν ὡμοιώθη, κατὰ τοῦτο φέρεται, ἄλλη ἄλλο ζῷον ὑποδῦσα.« Vgl. den Kommentar z. St. bei Des Places m. d. Verweis auf u. a. Plotin, En. 4,3,12,37ff.

der Affekte, sondern darum, dem Menschen die Verantwortung für die Meisterung seiner bösen, vertierten Affekte zuzusprechen.[78]

Die Vermutung, daß Isidor hier eher das Ideal der ›μετριοπάθεια‹ empfiehlt, wird auch durch die schon behandelte Tatsache gestützt, daß nach Angabe des Clemensreferates (das ja u. E. ebenfalls die Isidorschrift zur Quelle hat), zwei Sorten Seelenanhängseln unterschieden werden: Die ersten stellen sozusagen die ›normalen‹ menschlichen ›πάθη‹ oder Leidenschaften dar, die zweiten sind die tierischen Anhängsel, von welchen her die Vertierung und Verwilderung droht. Es ist deshalb wohl nicht zufällig, daß in dem Fragment davon die Rede ist, daß die ›Leidenschaften der Schlechteren‹ durch die Gewalt der Anhängsel entstehen (174,24–25/Z. 32–33) bzw. daß sie selbst mit der ›Begierde nach dem Schlechten‹ begonnen haben (174,27/Z. 37). Beide Formulierungen lassen durchaus Raum für ein ›normales‹ Affektleben.

Zusammenfassung

Nun gilt es, noch einmal die Hauptakzente dieses Fragmentes hervorzuheben.

Zunächst: Clemens' häresiologische Perspektive auf das Fragment ist durch seine stoisierende Seelenlehre bestimmt, die großen Wert auf die Wahl- bzw. Entscheidungsfreiheit legt. Clemens präsentiert die Basilidianer, als ob sie diese Entscheidungsfreiheit mit ihrer Lehre von den Seelenanhängseln implizit leugnen. Dem an anderer Stelle durch Clemens formulierten Vorwurf, die Basilidianer lehrten einen Determinismus zum Heil, tritt hier die Unterstellung zur Seite, sie lehrten einen die Sitte zerstörenden Determinismus des Bösen und der Depravierung.

Wenn wir recht haben, benutzt Clemens recht geschickt einen rhetorischen Selbsteinwand Isidors, um den Basilidessohn gegen sich selbst zum Zeugen aufzurufen.

Die Seelenlehre Isidors stellt sich als ein Mosaik verschiedener Einflüsse dar: Ihr Rahmen ist platonisierend. Eingearbeitet sind in diesen Rahmen stoische und biblische Motive.[79] Es bleibt unklar, inwiefern Clemens nicht der eigenen häresiologischen Perspektive widerstrebende Akzente dieser Seelenlehre getilgt hat. Isidor macht unmißverständlich klar, daß für ihn die Vorstellung von den Seelenanhängseln keine Leugnung der menschlichen Verantwortlichkeit impliziert. Bestimmen wir das platonisierende Element bei Isidor noch etwas genauer, so fallen gewisse Affinitäten besonders zu den dualistischen Seelenlehren des Numenius bzw. Alkinoos (Albinus) auf: Die tierischen Anhängsel sind offenbar

---

[78] Zu ›μετριοπάθεια‹ vgl. S. LILLA (1971), 92–106. Vertreter der ›μετριοπάθεια‹ waren z. B. Philo (L. A. III 116; 126; 132); Plutarch (De Virt. m. 443C; 444B) und Alkinoos (Albinus), Did. XXX (HERMANN 184,27–30/WHITTAKER-LOUIS 62; vgl. d. Kommentar z. St. 146 mit Anm. 505). Zur ›Apathie‹ bei Clemens, vgl. T. RÜTHER (1949).

[79] Die stoische ›scala naturae‹ dürfte aber auch schon unabhängig von Isidor in platonisierenden Theologen- und Philosophenzirkeln rezipiert worden sein, vgl. Anm. 57.

heterogen, sie tragen nichts zum ›Funktionieren‹ der normalen menschlichen Seele bei.

Isidor dürfte auch gerade deshalb für einen Bruch der Kontinuität zwischen Tier- und Menschenseele optiert haben, um zentrale Anliegen der biblischen Anthropologie zu wahren.

Aber auch ohne tierische Anhängsel, deren Bezwingung nach Isidor in gewisser Weise die Menschlichkeit des Menschen ausmacht, sind der rationalen Seele Affekte angewachsen, die letztlich aus der irrationalen Urmaterie herrühren.

Mikrokosmos und Makrokosmos stehen also offenbar in enger Korrelation zueinander. Daraus ergibt sich eine so oder ähnlich auch von Clemens und Origenes vertretene Theorie über den Ursprung des Bösen im Menschen:[80] Auf der einen Seite hat dieses Böse eine transindividuelle Dimension, die nicht vom Menschen verantwortet werden muß: Die aus der irrational bewegten Urmaterie herstammende, unvermeidliche Affektivität versucht den Menschen immer wieder.

Auf der anderen Seite setzt die Verantwortung des Menschen da ein, wo er zum spirituellen Kampf gegen die aus der Urmaterie stammenden (?) bösen Geister gefordert ist, wo es für ihn gilt, die bösen Geister zu bezwingen und so seine ihm in der Schöpfung verliehene Humanität zu behaupten. So kann Isidor – wie auch Clemens und Origenes – gerade angesichts der Zwangsgewalten der Affekte und Triebe den Menschen (bzw. Christen) aufrufen, seine geschöpfliche Freiheit zu bewähren, um sie zu bewahren.

2.6 Fragment Nr. 6 = Clemens Alexandrinus, Str. III,1–3 (Stählin-Früchtel-Treu II 195,3–196,16)

2.6.1 Text und Übersetzung[1]

Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμῳ, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου

»πυθομένων« φασὶ »τῶν ἀποστόλων μή ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν« ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον· »οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἳ μὲν ἐκ γενετῆς, οἳ δὲ ἐξ ἀνάγκης.«

»Die Anhänger Valentins, welche die Syzygien von oben aus den göttlichen Emanationen ableiten, billigen die Ehe, die Anhänger des Basilides aber sagen,

daß der Herr auf die Frage der Apostel, ob das Nicht-Heiraten nicht besser sei, geantwortet habe: ›Nicht alle fassen dieses Wort. Es gibt nämlich Eunuchen, die einen von Geburt an, die anderen aus Notwendigkeit.‹

[80] Vgl. z. B. J. Gross (1960), 95 ff. 99 ff.

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 106–107; R. Haardt (1967), 53–54; H. Leisegang (1985), 209–210; M. Simonetti (1970), 96–98; O. Stählin, BKV 17, 257–258.

ἐξηγοῦνται δὲ τὸ ῥητὸν ὧδέ πως·

»φυσικήν τινες ἔχουσι πρὸς γυναῖκα ἀποστροφὴν ἐκ γενετῆς, οἵτινες τῇ φυσικῇ ταύτῃ συγκράσει χρώμενοι καλῶς ποιοῦσι μὴ γαμοῦντες. οὗτοι«, φασίν, »εἰσὶν οἱ ἐκ γενετῆς εὐνοῦχοι· οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης, ἐκεῖνοι οἱ θεατρικοὶ ἀσκηταί, οἵτινες διὰ τὴν ἀνθολκὴν τῆς εὐδοξίας κρατοῦσιν ἑαυτῶν, οἱ δὲ ἐκτετμημένοι κατὰ συμφορὰν εὐνοῦχοι γεγόνασι κατὰ ἀνάγκην. οἱ τοίνυν κατὰ ἀνάγκην οὐ κατὰ λόγον εὐνοῦχοι γίνονται.

οἱ δὲ ἕνεκα τῆς αἰωνίου βασιλείας εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς διὰ τὰ ἐκ τοῦ γάμου«, φασί, »συμβαίνοντα τὸν ἐπιλογισμὸν τοῦτον λαμβάνουσι, τὴν περὶ τὸν πορισμὸν τῶν ἐπιτηδείων ἀσχολίαν δεδιότες.«

καὶ τῷ »ἄμεινον γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι« »μὴ εἰς πῦρ ἐμβάλῃς τὴν ψυχήν σου«λέγειν τὸν ἀπόστολον, »νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἀντέχων καὶ φοβούμενος μὴ τῆς ἐγκρατείας ἀποπέσῃς· πρὸς γὰρ τὸ ἀντέχειν γενομένη ψυχὴ μερίζεται τῆς ἐλπίδος.«

»ἀντέχου τοίνυν«, φησὶ κατὰ λέξιν ὁ Ἰσίδωρος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς, »μαχίμης γυναικός, ἵνα μὴ ἀποσπασθῇς τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, τό τε πῦρ ἀποσπερματίσας εὐσυνειδήτως προσεύχου. ὅταν δὲ ἡ εὐχαριστία σου«, φησίν, »εἰς αἴτησιν ὑποπέσῃ καὶ αἰτῇς τὸ λοιπὸν οὐ κατορθῶσαι, ἀλλὰ μὴ σφαλῆναι, γάμησον.

ἀλλὰ νέος τίς ἐστιν ἢ πένης ἢ κατωφερὴς καὶ οὐ θέλει γῆμαι κατὰ τὸν λόγον, οὗτος

Dieses Wort aber legen sie folgendermaßen[2] aus:

›Einige haben von Geburt an eine natürliche Abneigung gegen die Frau, und diejenigen, welche diese natürliche Anlage haben, tun gut daran, nicht zu heiraten. Diese, sagen sie, sind die Eunuchen von Geburt an. Die Eunuchen aus Notwendigkeit aber, das sind zum einen jene theatralischen Asketen, die wegen des Gegengewichts des Ruhms sich selbst beherrschen. Die anderen sind als der [ungünstigen] Umstände halber Verschnittene Eunuchen aus Notwendigkeit geworden. Diese werden also aus Notwendigkeit, nicht aus vernünftiger Überlegung Eunuchen.

Diejenigen aber, die sich um des ewigen Königreiches willen zu Eunuchen gemacht haben, stellen diese Überlegung an wegen der aus der Ehe für sie erwachsenden Folgen. Denn sie sind in Furcht hinsichtlich des mit der Beschaffung des Lebensnotwendigen verbundenen Mangels an Muße.‹

Und (sie sagen), daß mit dem: ›Es ist besser zu heiraten, als verbrannt zu werden‹ der Apostel meint: ›Du sollst deine Seele nicht ins Feuer werfen, indem du Tag und Nacht Widerstand leistest und fürchtest, du könntest von der Enthaltsamkeit abfallen. Denn eine Seele, die dazu gekommen ist, Widerstand zu leisten, wird von der Hoffnung geschieden.‹

Wörtlich sagt Isidor in den Ethica: ›Halte dich nun an ein streitsüchtiges Weib, damit du nicht abgezogen werden mögest von der Gnade Gottes. Hast du aber das Feuer mit dem Samen ausströmen lassen, so bete mit gutem Gewissen. Wenn aber‹, so sagt er, ›dein Dankgebet immer wieder zur Bitte herabsinkt und du fortan darum bittest, nicht gute Taten zu vollbringen, sondern nicht zu fallen, so heirate!

Aber vielleicht ist nun jemand jung oder arm oder hat einen Hang zur Unkeusch-

[2] Vgl. J. Barnes (1988), 330 (Anm. 6), der im Blick auf ›ὧδέ πως‹ bemerkt: »The phrase is a conventional mark of exactitude, not of vagueness.«

τοῦ ἀδελφοῦ μὴ χωριέσθω. λεγέτω ὅτι εἰσελήλυθα ἐγὼ εἰς τὰ ἅγια, οὐδὲν δύναμαι παθεῖν·

ἐὰν δὲ ὑπόνοιαν ἔχῃ, εἰπάτω· ἀδελφέ, ἐπίθες μοι τὴν χεῖρα, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω· καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν. θελησάτω μόνον ἀπαρτίσαι τὸ καλὸν καὶ ἐπιτεύξεται.

ἐνίοτε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομεν· οὐ θέλομεν ἁμαρτῆσαι, ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν. ὃ τοιοῦτος διὰ φόβον οὐ ποιεῖ ὃ θέλει, ἵνα μὴ ἡ κόλασις αὐτῷ ἐλλογισθῇ·

ἡ δὲ ἀνθρωπότης ἔχει τινὰ ἀναγκαῖα καὶ φυσικά, ⟨ἄλλα δὲ φυσικὰ⟩ μόνα. ἔχει τὸ περιβάλλεσθαι ἀναγκαῖον καὶ φυσικόν, φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ.«

heit[3] und will aus Vernunftgründen[4] nicht heiraten – dieser soll sich nicht vom Bruder trennen. Er soll sagen: Ich bin in das Heilige eingetreten, mir kann nichts widerfahren.

Wenn er aber sich selbst nicht traut, so soll er sagen: Bruder, lege mir deine Hand auf, daß ich nicht sündige. Und er wird geistige und wahrnehmbare Hilfe erhalten. Er soll nur das Gute vollenden wollen, und es wird ihm gelingen.

Manchmal aber sagen wir nur mit dem Mund: Wir wollen nicht sündigen – aber unser Sinnen ist auf das Sündigen gerichtet. Ein solcher Mensch tut aus Furcht nicht das, was er will, damit ihm nicht die Strafe zuerkannt wird.

Für die Menschheit gibt es einiges, was sowohl notwendig als auch natürlich ist, anderes, was nur natürlich ist. So ist es für sie notwendig und natürlich, bekleidet zu sein. Der Liebesgenuß hingegen ist zwar etwas Natürliches, aber nichts Notwendiges.‹«

2.6.2. Textkritik

Ein Teil des Fragments, nämlich Stählin-Früchtel-Treu II 195,14–196,21 ist bei Epiphanius von Salamis, haer. 32,4 (Holl I 443,15–445,5) ebenfalls überliefert. Epiphanius bezieht seine Information offensichtlich aus Clemens und schreibt das Fragment bis Stählin-Früchtel-Treu II 196,1 irrtümlich dem Karpokratessohn Epiphanes zu, der für ihn freilich ein Schüler des Isidor ist (haer. 32,3,1; 3,9). Sowohl Isidor als auch Epiphanes werden von Epiphanius mit dem Valen-

[3] Zu ›κατωφερής‹, vgl. LSJ, s. v.; LAMPE, s. v.; F. BOLGIANI (1967), 105 (Anm. 39) mit Verweis auf u. a. Clemens Alexandrinus, Str. VII,33,4 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 25,19). – Epiphanius schreibt ›καταφερής‹ und setzt interpretierend ›τουτέστιν ἀσθενής‹ hinzu – ein Euphemismus. Man sollte die Reihung mit der Partikel ›ἤ‹ nicht strikt disjunktiv auffassen (vgl. dazu z. B. PAPE, s. v.). Denn die folgenden Ratschläge haben ja nur Sinn, wenn jemand nicht bloß jung oder arm ist, sondern auch Schwierigkeiten hat, keusch zu leben. Man muß sich von dem Vorurteil frei machen, die basilidianische Gemeinde habe aus lauter ›perfecti‹ bestanden bzw. ihre Leiter hätten die normalen menschlichen Probleme nicht wahrnehmen wollen. Wie dieses seelsorgerliche Fragment des Isidor beweist, ist genau das Gegenteil der Fall.

[4] Vgl. aber H. LEISEGANG (1985), 210, der ›κατὰ τὸν λόγον‹ mit »nach dem Worte (des Herrn)« übersetzt.

tinianer Sekundus assoziiert. Epiphanius hat seine Textvorlage hier und dort zu verdeutlichen gesucht.[5]

Stählin-Früchtel-Treu II 195,13/Z. 17–19 bietet eine erste Schwierigkeit: *A. Hilgenfeld*[6] und *H. Chadwick*[7] wollten den unelegant angeschlossenen Satz als Glosse streichen. Ich schließe mich aber der Ansicht *L. Früchtels*[8] und auch *F. Bolgianis*[9] an, welche den Satz halten wollen: Die Gruppe der Eunuchen aus Notwendigkeit wird demnach noch einmal unterteilt in die ›theatralischen‹ Eunuchen und die aufgrund (ungünstiger) Umstände Verschnittenen.

Problematisch ist der Text auch Stählin-Früchtel-Treu II 196,1/Z. 32: Was soll der Rat, sich an ein streitsüchtiges Weib zu halten? *A. Hilgenfeld* konjizierte ›ἀπέχου‹ statt ›ἀντέχου‹[10], aber dieser Vorschlag wird – wie *L. Früchtel* im Apparat zu Recht bemerkt – durch das Folgende (196,3/Z. 34f.) widerlegt.

H. Leisegang übersetzt ›γυνὴ μάχιμη‹ mit ›hitziges Weib'[11] – das gibt natürlich einen besseren Sinn, aber ich habe keinen überzeugenden Beleg für diese Bedeutung von ›μάχιμος‹ gefunden. Vielleicht hat *F. Bolgiani* recht, der hier eine Anspielung auf Prov 21,19 (LXX) vermutet.[12] Möglicherweise war vorher schon einmal die Rede von streitsüchtigen Weibern gewesen, welche ein Argument gegen die Ehe darstellen könnten. Wenn man davon ausgeht, daß das ganze Fragment aus den Ethica des Isidor stammt (s. u.), so ist die Vermutung

---

[5] Vgl. F. Bolgiani (1967), 104–105 (A.38). – Für die Interpretation des Fragments ist die ›relecture‹ des Epiphanius aber durchaus zu beachten, s. u. Anm. 68.

[6] A. Hilgenfeld (1884/1966), 216: »... Isidori non sunt, sed interpellantis vel corrigentis alicuius.«

[7] H. Chadwick/J. E. L. Oulton (1954), 40 (Anm. 2) führt das sehr bedenkenswerte, aber nicht schlagende Argument an, daß die Glosse mit ihrem wörtlichen Verständnis von ›verschnitten sein‹ den Gedankengang stört, in welchem sonst nur in übertragener Weise von Eunuchen geredet wird. – Dagegen kann man aber argumentieren, daß es angesichts der Erwähnung (Mt 19,12; ich nehme an, daß den Basilidianern der originale Wortlaut bekannt war) von Eunuchen, die von Menschen zur Ehe untauglich gemacht wurden, nahelag, neben den ›theatralischen‹ Eunuchen auch in wörtlichem Sinne ›Verschnittene‹ zu erwähnen. Außerdem bin ich mit H. Chadwick aus Plausibilitätsgründen zwar darin einig, daß die dritte von den Basilidianern aufgezählte Möglichkeit vom ›Eunuchesein‹ nur im übertragenen Sinne redet, doch ist gleichzeitig zuzugeben, daß für sich betrachtet die knappe Formulierung genauso wie Mt 19,12 keine sichere Entscheidung zwischen wörtlicher und übertragener Deutung zuläßt.

[8] Stählin-Früchtel-Treu II 527. Früchtel rekonstruiert freilich ab 195,11 folgendermaßen: »τῶν δὲ ἐξ ἀνάγκης οἱ μὲν ἐκεῖνοι οἱ θεατρικοὶ ἀσκηταὶ ...οἱ δὲ ἐκτετιμημένοι κατὰ συμφορὰν κτλ.« Für das fehlende ›οἱ μὲν‹ verweist Früchtel u. a. auf K. W. Krüger, Griechische Sprachlehre, § 50,1,12 (nicht eingesehen). O. Stählin schlägt als elegante, m. E. aber nicht zwingend nötige Konjektur vor, 195,11 ein ›οὐκ‹ vor »ἐκεῖνοι« zu lesen.

[9] F. Bolgiani (1967), 102 (Anm. 33).

[10] A. Hilgenfeld (1884/1966), 217. Epiphanius liest ›ἀνέχου‹.

[11] H. Leisegang (1985), 209.

[12] F. Bolgiani (1967), 104 (A.38). Man kann auch auf das eindrückliche griechische Epigramm Anthologia Graeca IX, 168 verweisen. – C. Markschies macht brieflich den attraktiven Vorschlag, ›μάχιμος‹ mit ›kampfeslustig‹ zu übersetzen: »Halte dich nun an eine kampfeslustige Frau, (*sc. die dir gegen Versuchungen kämpfen hilft*), damit du nicht losgerissen wirst...« Zweifellos würde eine derartige Übersetzung ein (etwas) positiveres Frauenbild Isidors anzeigen.

attraktiv, daß das ›ἀντέχου‹ ein Stichwortanschluß an Stählin-Früchtel-Treu II 195,20/Z. 30 ist: War zunächst im negativen Sinne vom ›ἀντέχειν‹ (=Widerstand leisten) die Rede, so wird dieses Stichwort jetzt für einen positiven Ratschlag wiederaufgenommen: »Halte dich vielmehr an ein (wenn auch) streitsüchtiges Weib...«[13]

Stählin-Früchtel-Treu II 196,4/Z. 37 erscheint ›αἰτῆς‹ statt des handschriftlichen ›στῆις‹ (Epiphanius [Codex Marcianus Venetus graecus 125] liest ›τῆς‹) als sinnvolle Emendation.

O. Stählin konjiziert 196,14/Z. 56 ›ἄλλα δὲ φυσικὰ‹ vor ›μόνα‹; die Konjektur erscheint aufgrund des folgenden Satzes, in dem die gleiche Unterscheidung wieder aufgenommen wird, als durchaus plausibel.[14]

2.6.3 Kontext

Clemens zitiert dieses Fragment im Kontext seiner bereits Str. II,137 (bzw. 105) begonnenen Erörterung der Ehe und Sexualität betreffenden Fragen. Clemens führt diese Diskussion in Str. III fort, indem er zunächst die Position der Valentinianer und Basilidianer (Str. III,1–4) darstellt, um dann zu Karpokrates und seinen Sohn Epiphanes überzugehen (Str. III,5–11). Nach einem Exkurs gegen Markion (Str. III,12,1–25,4) folgt je eine Auseinandersetzung mit den libertinistischen Gnostikern (Str. III, 25,5–44,5) und den Enkratiten (Str. III,45–110).[15]

2.6.4 Analyse

Zunächst gilt es wiederum, die häresiologische Perspektive des Clemens hinsichtlich unseres Fragmentes zu eruieren. *F. Bolgiani* hat in seinen einschlägigen Studien die Häresiologie des Clemens im dritten Buch der Stromateis recht präzise herausgearbeitet: Clemens reduziert das Problem darauf, daß die gnostische Häresie zu den zwei Extrempositionen des ›Libertinismus‹ auf der einen Seite und des radikalen, schöpfungs–, ja schöpferfeindlichen Enkratismus auf der anderen Seite führe. Mit Hilfe dieses simplen Schemas gelingt es Clemens, die bemerkenswerte Komplexität theologischer Positionen im 2. Jahrhundert zum Thema ›Ehe und Sexualität‹ auf überschaubare Weise für seine Leser aufzubereiten.[16]

---

[13] Vgl. F. Bolgiani (1967), 104–105 (Anm. 38): »La donna rissosa non dovrà servire che a spegnere il ›fuoco‹ e quindi, liberato da questo, il fedele potrà ›pregare con coscienza pura‹ e non essere ›separato dalla grazia di Dio‹.« F. Bolgiani sieht die Pointe des Stichwortanschlusses zu Recht in einem Wortspiel (»bisticcio«).

[14] Für eine ähnliche Textverderbnis, vgl. Anonymus in EN 1118b (Heylblut 171).

[15] Vgl. A. Méhat (1966), 277–278.

[16] Vgl. F. Bolgiani (1961/62); ders. (1967). Vielleicht ist dieses Schema des Clemens durch die Notizen des Irenäus von Lyon, haer. I,28,1–2 inspiriert, vgl. dazu A. Le Boulluec (1985), 171.

A. Le Boulluec hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Clemens bereits mit der Zitierung und Kommentierung unseres Fragmentes den im folgenden entfalteten Antagonismus von Libertinismus und Enthaltsamkeit vorwegnehmend inszeniert. Dieser Antagonismus ist laut Clemens (Str. III,3,3) in der Geschichte der basilidianischen Sekte selbst aufgetaucht.[17] Clemens führt unser Fragment an, um den libertinistischen ›Spätbasilidianern‹ die strengeren ethischen Ansichten ihrer theologischen Vorväter polemisch vorzuhalten.[18] Natürlich rekurriert Clemens hier auch noch auf einen weiteren Topos der Häresiologie: Die Geschichte der Sekten ist – im Gegensatz zu derjenigen der Kirche – eine Dekadenzgeschichte, die Basilidianer sind im Laufe der Zeit in den Libertinismus abgeglitten.[19]

Bemerkenswert ist weiterhin, daß Clemens wiederum – wie schon öfters – Basilidianer und Valentinianer zusammenstellt, wobei er bei den Anhängern Valentins aufgrund ihrer Syzygienlehre eine positive Einstellung zur Ehe vermutet.[20]

Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß Clemens unser Fragment erstaunlicherweise anscheinend nicht als besonders anstößig empfand. Er benutzt in seinen polemischen Ausführungen ja die rechte Lehre der Gründerväter der basilidianischen Sekte als Argument gegen die libertinistischen ›Enkel‹. Wenn also *F. Bolgiani* meint, die in unserem Fragment vertretene rein instrumentale Auffassung der Frau habe vor dem Hintergrund einer auf die Geistseele konzentrierten Ethik zu dem später zu konstatierenden Libertinismus geführt,[21] so sind das moderne gelehrte Spekulationen, die Clemens gerade nicht anstellt. Seine Polemik gegen die libertinistischen Basilidianer ist vielmehr eine Reprise des uns bereits bekannten Argumentes gegen den gnostischen Naturendeterminismus.[22]

Das Fragment gliedert sich grob folgendermaßen:

195,5–17/Z. 5–25: Freies Zitat von Mt 19,11 f. mit anschließender glossierender Auslegung (195,8–17/Z. 10–25). Clemens beginnt in ›oratio obliqua‹ (a. c. i.) und fährt dann – wie auch in den Fragmenten Nr. 4 und Nr. 5[23] – mit wörtlichem Zitat in ›oratio recta‹ fort.[24]

---

[17] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 343.

[18] Möglicherweise stellen diese Bemerkungen des Clemens eine stillschweigende Rezeption des Basilidesbildes des Irenäus‹ von Lyon dar, der die Basilidianer als Libertinisten charakterisiert, vgl. Irenäus von Lyon, haer. I,24,5; 28,2.

[19] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 343 f.

[20] Für diese Schlußfolgerung des Clemens, vgl. Irenäus von Lyon, haer. I,6,4. Immerhin bezeichnet Clemens Str. III,92,1 den Enkratiten Julius Cassianus als den Schüler Valentins und stellt Str. III,102,3 Julius Cassianus, Markion und Valentin im Hinblick auf ihren Doketismus zusammen. Vgl. F. Bolgiani (1961/1962), 648 ff.; A. Le Boulluec (1985), 348 f.

[21] Vgl. F. Bolgiani (1967), 105 f.

[22] Clemens Alexandrinus, Str. III,3,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 196,17 f.)

[23] Vgl. auch Clemens Alexandrinus, Str. III,7,3.

[24] Stählin-Früchtel-Treu II, 195,8: »ἐξηγοῦνται δὲ τὸ ῥητὸν ὧδε πως«. Vgl. J. Barnes (1988), 330 (Anm. 6). Vgl. bei Clemens die Parallelen Str. V,9,1 (Stählin-Früchtel-Treu II

195,18/Z. 26: Freies Zitat von I Kor 7,9 mit anschließender glossierender Auslegung (195,19–196,1/Z. 28–31). Wiederum ist der Übergang von ›oratio obliqua‹ (»λέγειν τὸν ἀπόστολον« [ergänze: φασίν]) in die ›oratio recta‹ zu beobachten.

196,1–16/Z. 32–59: Von Clemens ausdrücklich gekennzeichnetes wörtliches Zitat aus den ›Ethica‹ des Isidor. Diesen Abschnitt könnte man mit Epiphanius[25] vorläufig als (die Exegese des Apostelwortes aufnehmende) Paränese charakterisieren.

Stählin-Früchtel-Treu II 196,1–2/Z. 32–33 nennt Clemens dann in der Zitateinleitung als Quelle die ›Ethica‹[26] des Isidor. Wir vermuten nun – wie offenbar auch schon *A. Hilgenfeld*[27] – daß auch die vorausgehende Auslegung von Mt 19,11f. bzw. I Kor 7,9 aus eben dieser Quelle entnommen sind. Folgende Indizien stützen diese Vermutung:

– Zunächst einmal stammen die Auslegungen der beiden Schriftstellen offenbar aus einer Quelle. Darauf deutet schon die Art und Weise, wie die beiden Bibelzitate modifiziert wurden: 195,5f./Z. 5f. fragen die Apostel (sic!) anders als im Matthäustext, ob es nicht besser (ἄμεινον) sei, nicht zu heiraten. I Kor 7,9 wird seinerseits entsprechend modifiziert: Das ›κρεῖττον‹ wird passenderweise durch ein ›ἄμεινον‹ ersetzt (Z. 26).[28]

Es ergibt sich dadurch ein recht sinnvoller Aufbau: Zunächst wird anhand des Herrenlogions das Unverheiratet – bzw. ›Eunuche‹-Sein in seinen verschiedenen Aspekten erwogen. Dann wird, in einem zweiten Schritt, anhand des Apostelwortes die Möglichkeit der Heirat als eines Notbehelfs erörtert.

Wichtig ist hier auch die Beobachtung, wie Isidor zunächst den Herrn als Autorität anführt (also sich nicht explizit auf ein Evangelium beruft), um dann den Apostel (Paulus) zu zitieren. Es handelt sich dabei um ein Schema, das noch im antihäretischen Schriftbeweis des Irenäus von Lyon sichtbar wird, der es aber

---

331,13); Str. V,48,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 359,4); Str. V,59,6 (Stählin-Früchtel-Treu II 366,15); Str. V,118,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 405,14).

[25] Vgl. Anm. 68.

[26] Der Titel ›Ἠθικά‹ ist recht unspezifisch, man denke z.B. an die Bezeichnungen der aristotelischen ›Ethiken‹ (Ἠθικὰ Νικομάχεια, Ἠθικὰ Μεγάλα, Ἠθικὰ Εὐδημεία), vgl. Aristoteles, Pol. 1295a 36; Clemens Alexandrinus, Str. IV,56,2; Diogenes Laertius VI,99; VII,91 (Poseidonius, Ἠθικὸς λόγος), vgl. auch Diogenes Laertius IX,46. – In unserem Fall dürfte – nach dem erhaltenen Fragment zu urteilen – ein Traktat über Fragen der praktischen, christlichen Moral gemeint sein. Mir ist aus dem 2. Jahrhundert kein weiterer christlicher Autor bekannt, der eine so betitelte Schrift verfaßt hätte.

[27] Vgl. A. Hilgenfeld (1884/1966), 217; R. Bainton (1923), 91.

[28] R. Warns (1985/1989), 339 (Anm. 7431) scheint in dem Zitat von Mt 19,12 einen Hinweis auf die Evangelienrezension des Basilides zu sehen. Dagegen deuten unsere Beobachtungen darauf hin, daß die Abweichung im freien Zitat von Mt 19,12 durch den vorliegenden Kontext recht gut erklärt wird, Herrenlogion und Apostelwort wurden durch Isidor aneinander angeglichen. Zu Nt-Zitaten in den ersten Jahrhunderten, vgl. die wichtige Studie von B. Aland (1989). – G. May (1978), 65 (Anm. 12) hält wohl zu Recht die von ihm referierte Vermutung von L. Cerfaux für unbeweisbar, daß in Str. III,1,1 ein schwacher Anklang an Joh 9,1 zu belegen sei.

bereits um die vier Evangelien und die Apostelgeschichte als neuer kanonischer Größen erweitert hat.[29]

– Stählin-Früchtel-Treu II 196,1ff./Z. 32ff. wird offensichtlich die vorangegangene Erörterung fortgesetzt. Darauf deutet nicht nur der mögliche Stichwortanschluß bei ›ἀντέχειν‹ hin, sondern auch die Tatsache, daß die Verknüpfung des Problems der Enthaltsamkeit mit dem Gebetsleben als fortgesetzte Interpretation der herangezogenen Paulusstelle gedeutet werden kann. Die Einwände gegen die Ehe, welche 196,5f./Z. 40f. vorgebracht werden, nehmen teilweise den Tenor der Ausführungen von 195,15f./Z. 22f. wieder auf: Wiederum sind es u.a. Überlegungen ökonomischer Art, die gegen eine Heirat sprechen.

Resümierend kann man also mit Recht annehmen, daß das *ganze* Fragment den ›Ethica‹ des Isidor entnommen ist.

Gehen wir nun zur Einzelanalyse über:

195,5f./Z. 5ff. beginnt das Fragment mit dem wie bereits notiert – modifizierten Zitat von Mt 19,11f. In dem ursprünglichen Logion unterscheidet Jesus drei Arten von Eunuchen: 1) diejenigen, die von Mutterleibe an (ἐκ κοιλίας μητρός) Eunuchen sind, 2) die von den Menschen zu Eunuchen gemacht werden und 3) diejenigen, die sich selbst zu Eunuchen machen um des Himmelreiches willen.

In dem modifizierten Zitat des Herrenlogions durch Isidor werden zunächst nur die beiden ersten Arten von Eunuchen angeführt, wobei die von Menschen zu Eunuchen Gemachten kurzerhand als ›Eunuchen aus Notwendigkeit‹ qualifiziert werden. Die dritte Art von Eunuchen, die Eunuchen um des Himmelreiches willen, werden zunächst nicht erwähnt. Vermutlich ist diese Auslassung nicht auf eine Nachlässigkeit des Clemens zurückzuführen, sondern im Sinne einer Klimax zu verstehen: Isidor wollte diejenigen hervorheben, die ›Eunuchen‹ aufgrund freier Vernunftentscheidung sind.

Die Einteilung des ursprünglichen Herrenlogions wird also nun in der ›relecture‹ des Isidor in charakteristischer Weise modifiziert[30]:

Danach sind 1) die Eunuchen von Geburt an diejenigen, die eine physische Abneigung (ἀποστροφή φυσική) gegen die Frau haben, 2) als weitere Gruppe werden die Eunuchen aus Zwang (ἀνάγκη) aufgeführt: hier handelt es sich zum einen um die auf das Publikum achtenden ›theatralischen‹ Asketen, zum anderen aber um die Kastrierten (womit die zweite Gruppe des Herrenlogions auch direkt aufgenommen wird), und schließlich werden 3) die Eunuchen aufgrund vernunftgemäßer Überlegung (λόγος/ἐπιλογισμός; vgl. Stählin-Früchtel-Treu II

[29] Vgl. dazu H.v. CAMPENHAUSEN (1977²), 223f. Irenäus gliedert seinen Schriftbeweis nach v.CAMPENHAUSEN folgendermaßen: »1. die Lehre aller Apostel – nach den vier Evangelien und der Apostelgeschichte des Lukas; 2. die Reden des Herrn; 3. die apostolischen Briefe des Paulus.« H.v. CAMPENHAUSEN (1968), 223.

[30] Es scheint Clemens zu sein, der durch seine einleitende Bemerkung »ἐξηγοῦνται δὲ τὸ ῥητὸν ὧδε πως« (195,8) Zitat und basilidianische Exegese scharf voneinander absetzt, vgl. den gleitenden Übergang zwischen Zitat und Exegese 195,17ff./Z. 26ff.

195,14/Z. 20; 195,16/Z. 23) aufgeführt, das sind diejenigen, die sich – nach dem Herrenlogion – um des Himmelreiches willen selbst zu Eunuchen machen.

Isidor versucht also ganz offensichtlich, die Einteilung des Herrenlogions in ein gewisses systematisches Schema zu bringen, das durch die drei Leitbegriffe ›φύσις‹, ›ἀνάγκη‹, ›λόγος‹ regiert wird.

Diese Dihärese erinnert in auffallender Weise an ähnliche Dihäresen aus der philosophischen Literatur. So bezeichnet Plato z. B. im 10. Buch der ›Gesetze‹ als die Ursachen aller Dinge Natur (φύσις), Kunst (τέχνη) und Zufall (τύχη).[31]

Bei Aristoteles finden wir im dritten Buch der Nikomachischen Ethik folgende Einteilung: »Wir überlegen uns das, was in unserer Macht steht und verwirklicht werden kann – denn dies bleibt allein noch übrig. Das sind nämlich die bekannten Ursachen: Natur (φύσις), Notwendigkeit (ἀνάγκη) und Zufall (τύχη), dazu Geist (νοῦς) und alle menschliche Wirkenskraft (πᾶν τὸ δὶ ἀνθρώπου).«[32]

Diese Einteilung ähnelt – wenn man einmal von der einem christlichen Theologen natürlich unsympathischen ›τύχη‹ absieht – recht genau dem systematischen Schema des Isidor.

Isidor begreift die Einteilung des Herrenwortes offensichtlich als die Vorstellung dreier Typen von ›Eunuchen‹. Das erinnert an die – gewiß anders akzentuierte – Typenlehre des Philo von Alexandrien, die anhand der Gestalten der drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob die drei zur Weisheit führenden Wege der ›μάθησις‹, ›φύσις‹ und ›ἄσκησις‹ unterscheidet.[33]

Die erste Kategorie bilden also diejenigen ›Eunuchen‹, die eine natürliche Abneigung (ἀποστροφή φυσική) gegen die Frau haben, und zwar aufgrund ihrer natürlichen ›σύγκρασις‹. Der Terminus ›σύγκρασις‹ (Z. 13) verweist dabei auf medizinisch-astrologische Lehren, denen zufolge der Charakter eines Menschen durch die jeweilige Mischung der Körpersäfte bestimmt wird.[34]

In der zweiten Kategorie, den ›Eunuchen‹ aus Notwendigkeit ist zunächst von den ›theatralischen Asketen‹ die Rede. Wer ist damit genau gemeint? Zwei Erklärungen bieten sich an: Entweder ist ›θεατρικός‹ wörtlich gemeint; dann sind hier Bühnenkünstler (z. B. Sänger) angesprochen, die sich um ihrer Kunst willen in sexueller Enthaltsamkeit übten.[35] Oder ›θεατρικός‹ ist nicht wörtlich zu nehmen; dann müßte man hier mit einer polemischen Anspielung auf extreme

---

[31] Plato, Lg. 888E.

[32] Aristoteles, EN 1112a 32f. (Übersetzung von F. Dirlmeier).

[33] Vgl. dazu H. Lewy (1929), 8f.; 54f. Vgl. É. Bréhier (1950³), 272f., der auf Aristoteles bei Diogenes Laertius V,18 verweist. Philo verwendet diese Dihärese auf zwei verschiedene Weisen: Zum einen kann er behaupten, daß ›φύσις‹, ›ἄσκησις‹ und ›μάθησις‹ zusammenwirken müssen, um die Tugend zu erzeugen (vgl. Abr. 54), zum anderen kann er aber auch die Auffassung vertreten, daß jeder der drei ›Faktoren‹ für sich einen Weg zur Tugend markiert (Abr. 52; Jos. 1), vgl. É. Bréhier (1950³), 273, S. Lilla (1971), 67–68.

[34] Vgl. F. Bolgiani (1967), 102 (Anm. 32) mit Verweis auf Ptolemäus (2. Jhd. n. Chr.), Tetr. I,3.

[35] Vgl. M. Simonetti (1970), 96 (Anm. 11). Vgl. Juvenal, Sat. VI,73 (Kommentar in der Übersetzung von H. Schnur, 183); Martial, Epigr. VII,82; XI,75 (vgl. d. Kommentar von N. M. Kay [1985], 230f.); XIV,215.

asketische Rigoristen rechnen, denen Isidor vorwirft, bei ihrer Askese auf Publikumswirkung zu schielen.[36]

Da das Fragment auch sonst offenbar gegen falschverstandene, verkrampfte Enkratie Front macht (s. u.), scheint uns die zweite Möglichkeit etwas wahrscheinlicher zu sein. Isidor will sich vermutlich gegen einen Enkratismus abgrenzen, der die asketische Übung lediglich als auf das Prestige beim Publikum schielende Selbststilisierung betreibt.

Bei der zweiten Gruppe der zweiten Kategorie (195,13–14/Z. 17–20) scheint es sich um Eunuchen im wörtlichen Sinne zu handeln. Jedoch wird nicht präzisiert, wer genau damit angesprochen sein könnte. Gedacht ist vielleicht an zwangsweise Kastrierte.[37]

Schließlich die dritte Kategorie: Sie sind ›Eunuchen‹ um des ewigen Reiches[38] willen, d. h. aufgrund vernünftiger Überlegung, denn sie scheuen die Mühsal, die damit verbunden ist, für eine Ehefrau den Lebensunterhalt mitzuverdienen.

Bei dieser dritten Kategorie kann man besonders deutlich die produktive Verflechtung von Bibellektüre und philosophischer Lektüre verfolgen: Ein philosophisches Argument wird herangezogen, um die biblische Vorstellung des Gottesreiches zu verdeutlichen.

Das Argument (es fällt das Stichwort ›ἀσχολία‹ (Z. 25)[39]) stammt aus der antiken Debatte um die Frage, ob der wahrhaft weise Mann heiraten soll.[40] Demokrit z. B. wurde die Meinung zugeschrieben, daß Ehe und Fortpflanzung von den wirklich notwendigen Dingen abhalten.[41]

Einflußreich scheint in diesem Zusammenhang auch der Aristotelesschüler Theophrast gewesen zu sein, der offenbar in recht eindrücklicher Weise von der Ehe abriet. Hieronymus, der entweder direkt oder über Mittelglieder die Argumente des Theophrast rezipierte[42], schreibt in Iov. I,47:

---

[36] Erinnert sei auch an antike Romane sowie apokryphe Apostelakten, in denen Keuschheit und Enthaltsamkeit oft recht ›theatralisch‹ vorgeführt und verteidigt werden, vgl. A. D. Nock (1933), 198ff.

[37] Vgl. die Übersetzung von M. Simonetti (1970), 96: »... che per disgrazia hanno subito mutilazione.«

[38] Stählin-Früchtel-Treu II,195,15/Z. 21: »ἕνεκα τῆς αἰωνίου βασιλείας«; in Mt 19,12 (Nestle-Aland[26]) heißt es: »διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν«.

[39] Vgl. Plato, Phd. 66D: »καὶ ἐκ τούτου [nämlich wegen der Sorge um die für die Erhaltung des Körpers notwendigen Mittel] ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας πέρι διὰ πάντα ταῦτα.« – Vgl. Justin, dial. 9,2; Clemens Alexandrinus, Str. III,67,1; VII,77,2; q. d. s. 12,5; Pseudoclementinen, (Homilien) ep. Clementis ad Iacobum 5,2 (Rehm-Strecker [GCS] 9,5f.).

[40] Vgl. die bei Stobaeus IV,22 (Wachsmuth-Hense IV 494–568) gesammelten antiken Voten. Vgl. jetzt auch G. Löhr (1993), 275ff.

[41] Vgl. Clemens Alexandrinus Str. II,138,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 189,15–16) = Demokrit, Frgm. 68 A 170 (Diels-Kranz). Vgl. auch Epikur, Fr. 526 (Usener 319–320).

[42] Vgl. dazu grundlegend E. Bickel (1915). Bickel war – im Gegensatz zu z. B. F. Bock (1899; nicht eingesehen) der Ansicht, daß der neuplatonische Philosoph Porphyrius (und nicht Seneca oder Tertullian) das fehlende Mittelglied sei. Der Streit ist nicht entschieden, vgl. nur O. Regenbogen (1940), 1487–1488; H. Hagendahl (1958), 150ff. Nach Bickel hat Theophrastos keinen eigenständigen Traktat über die Ehe geschrieben, sondern die diesbezüglichen

»Non est ergo uxor ducenda sapienti. Primum enim impediri studia philosophica nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire.«[43]

Und weiter heißt es dort:

»Pauperem alere difficile est, divitem ferre tormentum.«[44]

Auch im Kontext kynischer Ethik darf man zu Recht eine z. T. ablehnende Haltung gegenüber der Ehe vermuten. Von Diogenes wird überliefert, daß er diejenigen, die von einer geplanten Heirat Abstand nahmen, pries.[45] Der Stoiker Epiktet (1. Jhd. n. Chr.) meinte, daß der wahre Kyniker vielleicht in einer idealen Polis heiraten und eine Familie haben könne; jedoch unter den gegenwärtigen Umständen sei davon abzuraten, denn der Kyniker solle sich ungehindert und frei ganz und gar dem Dienste Gottes widmen.[46]

Von dem Komiker Menander schließlich sind folgende Verse überliefert:

»Wer als Armer angenehm leben will/der lasse andere heiraten, er selbst aber enthalte sich der Ehe.«[47]

Das Profil der exegetischen Ausführungen Isidors wird auch deutlich, wenn wir sie mit anderen altkirchlichen Voten zu dieser Schriftstelle vergleichen:[48]

Eine genaue Parallele zu Isidor habe ich nirgends gefunden. Generell kann man aber sagen, daß die Väter – wie schon Isidor – die Tendenz haben, die ersten beiden Klassen von Eunuchen eher negativ zu beurteilen und die dritte Klasse besonders hochzuschätzen.[49]

Wenn man nun der sorgfältigen, geradezu methodischen Diskussion des Origenes glauben darf, so herrschte eine gewisser Streit darüber, ob die drei Klassen ›carnaliter‹ oder ›spiritualiter‹ verstanden werden sollten.[50] Origenes kennt offenbar eine Position, derzufolge die beiden ersten Klassen ›carnaliter‹ aufgefaßt werden müßten und *deshalb* auch die dritte Klasse. Eine weitere von Origenes angeführte Position ist inkonsequent: Ihr zufolge müssen die beiden ersten Klassen ›carnaliter‹, die dritte Klasse aber ›spiritualiter‹ verstanden werden.

Origenes beharrt dagegen auf einer konsequenten Lösung: Er billigt die

---

Ausführungen waren Teil seiner Schrift ›Περὶ βιῶν‹, vgl. Diogenes Laertius V,42. Theophrast, Frgm. 48b (Fortenbaugh II 308–315).

[43] E. Bickel (1915), 388,13.

[44] E. Bickel (1915), 388,25.

[45] Diogenes Laertius VI,29; Lucian, Vit. Auct. 9 (vgl. A. Oltramare [1926], 60).

[46] Vgl. Epiktet, 3,22,68ff. Vgl. dazu D. R. Dudley (1937), 190ff.; M. Billerbeck, Kommentar z. St. Berühmt war in der Antike der ›Kynogamos‹ des Crates und der Hipparchia, vgl. Menander Comicus, Frgm. 117–118 (Kock); Diogenes Laertius VI,96ff. Vgl. dazu A. D. Nock (1933), 295 (Anm. zu 169). – Der Lehrer Epiktets, der Stoiker Musonius, meinte, daß die Ehe einem Leben als Philosoph nicht im Wege stünde, vgl. Musonius, Frgm. 14 (Hense 70ff.).

[47] Vgl. Stobaeus, IV,22,53 (Wachsmuth-Hense IV 519,8–9/Frgm. 650 Kock). Die äußerst misogyne sechste Satire Juvenals tadelt u. a. auch die Verschwendungssucht von Ehefrauen.

[48] Vgl. dazu die Studie von W. Bauer (1914), die ich im folgenden referiere.

[49] Vgl. auch W. Bauer (1914), 243–244, der eine dezente Zurückhaltung der Kirchenväter gegenüber dem Logion konstatiert.

[50] Vgl. Origenes, comm. in Mt. XV,1ff. (Klostermann-Benz 348,10ff.).

›spirituelle‹ Interpretation der dritten Klasse, beharrt aber auf der Konsequenz, dann auch die beiden ersten Klassen ›spiritualiter‹ zu verstehen. D.h. laut Origenes sind die ›Eunuchen von Mutterleibe an‹ die Eunuchen aufgrund ihrer Konstitution, die zweite Klasse bezeichnet die durch menschliche, z. B. häretische Lehren zum Eunuchesein Motivierten, die dritte Klasse endlich bezeichnet die durch Gottes Wort zu Eunuchen Gemachten. Damit sind nach Origenes (in Übereinstimmung mit Clemens) diejenigen gemeint, die von ihrer Seele alle Begierden ›abschneiden‹.[51]

Allgemein setzte sich die Tendenz durch, die dritte Klasse nicht – wie einige Rigoristen – ›carnaliter‹ als Kastrierte zu verstehen[52], sondern sie als die Gruppe der freiwilligen Asketen, schließlich konkret der Mönche[53], zu identifizieren. Hinsichtlich der ersten Klasse herrschte weitgehende Übereinstimmung, bei der Identifizierung der zweiten Klasse ergab sich eine gewisse Variationsbreite.

Versucht man in diesem kurz angedeuten Kontext der patristischen Auslegung von Mt 19,12 das Profil der Exegese Isidors zu erfassen, so fällt zunächst auf, daß auch bei ihm ein gewisser Akzent auf der dritten Gruppe zu liegen scheint.[54] Doch anders als bei Clemens oder Origenes wird die dritte Gruppe nicht als die ›seelisch Keuschen‹ verstanden, sondern als die um der völligen Hinwendung zu Gott willen Ehelosen. Die Auslegung Isidors erscheint schlichter und näher am ursprünglichen Sinn des Herrenlogions, sie ist noch nicht von der Rezeption einer platonisierenden, die Ethik prägenden Seelenlehre überformt. Vielleicht hat Isidor bei seiner Auslegung des Herrenlogions auch bereits an Paulus, insbesondere I Kor 7,32f. gedacht.

195,17f./Z. 26f. wird die Diskussion fortgesetzt, indem – wie bereits gezeigt – in modifizierter Weise I Kor 7,9 zitiert wird. Isidor bestimmt in seiner Interpretation des Apostelwortes die Ehe als ›remedium concupiscentiae‹. Er kritisiert 195,19–196,1/Z. 28–31 eine enkratitische Haltung, die ihre Aufmerksamkeit Tag und Nacht auf die Bezwingung der Begierde richtet, aber gerade eben so von der Hoffnung geschieden wird.[55] Es ist bemerkenswert und nicht ohne

---

[51] Origenes, comm. in Mt. XV,4f. (KLOSTERMANN-BENZ 357,11ff.). Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,59,4 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 223,19); vgl. auch Str. III,99,4 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 241,31f.). – Für die umstrittene Nachricht, daß Origenes Mt. 19,12 einst wörtlich verstand, vgl. Eusebius v. Cäsarea, h. e. VI,8,1ff.; Epiphanius, haer. 64,3,10f. (vgl. dazu W. BAUER [1914], 237ff.). Vgl. auch Epiphanius, exp.fid. 13,5. Notiert sei auch die Ansicht Markions, der Mt 19,12 offenbar als unecht ablehnte, vgl. dazu Origenes, comm. in Mt. XV,3, vgl. dazu A.v. HARNACK (1919), 69.

[52] Vgl. z. B. Epiphanius, exp.fid. 13,5 (vgl. W. BAUER [1914], 239).

[53] Vgl. Tertullian, Pat. 13,5; Methodius, symp. I,1; II,7; Epiphanius, haer. 21,5 (vgl. dazu W. BAUER [1914], 241f.).

[54] Vgl. H. LEISEGANG (1985[5]), 210f., der freilich mit dem Hinweis auf den sittlichen Verdienst der dritten Klasse von Eunuchen einen Aspekt anführt, der zumindestens explizit nicht angesprochen wird. Isidor scheint vielmehr akzentuieren zu wollen, daß die dritte Klasse der Eunuchen im Gegensatz zu zweiten nicht der ›ἀνάγκη‹ unterliegt, d.h. wesentlich frei ist und vernünftig entscheidet.

[55] Vgl. die in diesem Punkte radikal enkratitische Haltung Tatians, aus dessen Schrift ›Περὶ

seelsorgerlichen Scharfblick, wie Isidor hier ›Enkratie‹ und ungeteilte Zuwendung zu Gott in einem möglichen Konkurrenzverhältnis zueinander sieht und damit die faszinierende Dialektik dieses Paulustextes als Interpret weitertreibt.[56] Das Konkurrenzverhältnis wird auch sprachlich durch die Wendung ›νυκτὸς καὶ ἡμέρας‹ (195,19/Z. 28) akzentuiert: Es ist ja gerade die sich im Gebet zeigende, ungeteilte Hinwendung zu Gott, die ›Tag und Nacht‹ praktiziert werden soll.[57]

Ein weiteres entscheidendes Stichwort scheint uns in diesem Zusammenhang ›φοβούμενος‹ (195,19/Z. 29) zu sein: Der verkrampfte Enkratit wird vom Affekt der Furcht getrieben und verknechtet, und das ist eine Haltung – so darf man vielleicht ergänzen – welche der souveränen Freiheit und Liebe zu Gott, die den wahren Christen auszeichnet, unangemessen ist. Isidor dürfte mit diesem Gedanken durchaus auch Paulus richtig interpretiert haben. Weiter unten lehnt er in anderem Kontext wiederum den ›φόβος‹ (diesmal vor der göttlichen Strafe) ab (196,12–13/Z. 52–53).

196,1–3/Z. 32–36 empfiehlt dann Isidor in recht drastischer Deutlichkeit[58] den Geschlechtsverkehr, damit man sich danach ungeteilt, mit gutem Gewissen[59] und ohne störende Begierde (denn das ›Feuer‹ ist ja ausgeströmt[60]) dem Gebet widmen könne. Es ist plausibel anzunehmen, daß Isidor mit diesem Satz noch immer Paulus interpretiert (vgl. I Kor 7,5). Das aber hieße, daß Isidor hier vom Geschlechtsverkehr innerhalb der Ehe redet.[61]

Trifft dies aber zu, so darf man im Hinblick auf das Folgende nicht von einer strikt sukzessiven Disposition seiner Gedanken ausgehen, denn 196,3–5/Z. 36–38 setzt er noch einmal an und empfiehlt die Ehe, falls das Gebet sich nur noch darauf beschränkt, Gott um Hilfe bei der Überwindung der Begierde zu

---

τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ‹ Clemens Alexandrinus, Str. III,81,1–2 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 232,22 ff.) zitiert.

[56] Die Phrase ›μερίζεται τῆς ἐλπίδος‹ nimmt dabei vermutlich in theologisierender Weise das ›καὶ μεμέρισται‹ aus I Kor 7,34 auf, vgl. L. FRÜCHTEL, in: STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 527. Was die Phrase genau besagt, ist unklar, da wir den – vermutlich intellektualistisch eingefärbten – ›ἐλπίς‹-Begriff Isidors nicht genau bestimmen können, vgl. aber Clemens Alexandrinus, Str. VII,77,2: Für die wahren Gnostiker gilt: »ἐλπὶς δὲ ἐν τῷ τὰ αὐτὰ ποθεῖν«. Er lehrt seinen Sohn »ἀχώριστος ὢν τῆς ἐντολῆς καὶ τῆς ἐλπίδος«. Es sei auch ausdrücklich auf den engen Zusammenhang von ›πίστις‹ und ›ἐλπίς‹ in Fragment Nr. 2 hingewiesen, vgl. Abschnitt 2.2.3.

[57] Vgl. z. B. I Thess 3,10; I Tim 5,5; II Tim 1,3. Auch nach Clemens betet der vollkommene Gnostiker immerzu, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. VII,40,3.

[58] Eine vergleichbar drastische Formulierung findet sich bei Tertullian, de monogamia 3,1.

[59] Zu ›εὐσυνειδήτως‹ (Z. 35) vgl. Marcus Antoninus VI,30 (THEILER 138; Kommentar 323); Clemens Alexandrinus, Str. VI,113,1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 488,18–9); VII,45,2 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 34,8); VII,48,6 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 36,20 f.); VII, 78,3 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 55,28); VII,82,6 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 59,5 f.). – Hier ist wohl nicht so sehr das Gewissen als beurteilende Instanz im Blick, als vielmehr das (gute) Gewissen als das (ruhige/ungetrübte) ›Bewußtsein‹ bzw. der ›Bewußtseinszustand‹ des Christen bzw. ›Gnostikers‹, vgl. H. J. ECKSTEIN (1983), 61 f.

[60] Zur verbreiteten Gleichsetzung von Feuer und sexueller Begierde spare ich mir die Belege, vgl. nur H. JACKSON (1985), 177 f.

[61] Anders L. FRÜCHTEL in STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 527–528; F. BOLGIANI (1967), 104–105 (Anm. 38).

bitten. Die gewundene, etwas inkonsequente Gedankenführung in dieser Passage ließe sich recht gut damit erklären, daß Isidor zweimal einen Stichwortanschluß herstellt, um seine eindrücklichen, sentenzenartige Ratschläge miteinander zu verknüpfen: Zum einen 196,1/Z. 32 durch das Wortspiel mit ›ἀντέχειν‹, zum anderen nimmt er 196,3/Z. 36 das Stichwort ›προσεύχου‹ auf und spricht im nächsten Satz von der Gebetserfahrung.[62]

196,3–5/Z. 36–38 gibt uns interessanten Aufschluß über Isidors Auffassung vom Gebet. Mit der ›εὐχαριστία‹ ist offenbar vor allem das Dankgebet bezeichnet.[63] In diesem Punkt stimmt Isidor mit Philo und Clemens überein. Auch bei ihnen bedeutet das danksagende Gebet die ungeteilte Hinwendung des Menschen zu Gott.[64]

Anders als Philo oder Clemens versieht Isidor das Bittgebet mit einem negativen Akzent.[65] Es ist freilich aufgrund eines einzelnen Fragmentes schwer zu ermessen, wie grundsätzlich diese Aussage gemeint sein könnte. Möglicherweise will Isidor auch nur die Bitte um Bewahrung vor der Begierde abwerten. Offenbar zeichnet Isidor hier weiter an seinem schon 195,19f./Z. 28f. angedeuteten Porträt des verkrampften Enkratiten: Bei ihm geht es dann in der Bitte auch nicht mehr (positiv) um das Tun des Guten[66], sondern nur noch (negativ) um das Abwenden des Bösen. Einem derartigen ›Enkratiten‹ kann man nur die Heirat empfehlen.

Überblicken wir nun noch einmal rückblickend die Passage 195,19–196,5/Z. 28–39, so ergibt sich – unsere Interpretation bestätigend – eine sinnvolle, durch einen Parallelismus gekennzeichnete Struktur der Paulusexegese Isidors: In zwei aufeinanderfolgenden Abschnitten (195,19–196,3/Z. 28–36; 196,3–196,5/Z. 36–39) wird der Leser zunächst mit dem Porträt des verkrampften Enkratiten konfrontiert (195,19–196,1/Z. 28–31; 196,3–5/Z. 36–38), um dann jeweils gemäß I Kor 7,9 die Ehe als ›remedium concupiscentiae‹ bedenken zu können (196,1–3/Z. 32–36; 196,5/Z. 39).

196,5–7/Z. 40–42 greift Isidor einen möglichen (praktischen) Einwand gegen die Empfehlung der Ehe als ›remedium concupiscentiae‹ auf:

---

[62] Oder will Clemens durch das 196,4/Z.37 eingeschobene ›φησίν‹ andeuten, daß er im Text gesprungen ist?

[63] Vgl. I Kor 14,16; II Kor 9,12; vgl. auch C. H.I,29 (Nock-Festugière I 17); Justin, dial. 117,2.

[64] Vgl. Philo, Mut. 222; Spec. I,287; Clemens Alexandrinus, Str. VI,113,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 488,29f.; vgl. W. Völker [1952], 547 [Anm. 1 u.2]).

[65] Vgl. eine gewisse Abwertung des Bittgebetes im philosophischen Kontext, so z. B. bei Maximus Tyrius 5,8: »σὺ μὲν ἡγεῖ τὴν τοῦ φιλοσόφου εὐχὴν αἴτησιν εἶναι τῶν οὐ παρόντων, ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων καὶ ἐπίδειξιν τῆς ἀρετῆς.« (Hobein 63,11–14). Vor allem bei den Stoikern besteht das Gebet im preisenden Dank, im Gehorsam gegen Gott und in der Nachahmung seiner Güte, vgl. Seneca, ep. 95,47–50; Epiktet, 1,14; 1,16. Vgl. E. v. Severus (1972), 1134–1258, bes. 1146f. 1150. 1207ff. 1211. 1212.

[66] Möglicherweise bedeutet die Verwendung des Verbums ›κατορθόω‹ in diesem ethischen Kontext eine Reminiszenz an stoische Terminologie.

Vielleicht ist jemand zu jung oder zu arm (vgl. 195,16–17/Z. 24–25!) und hat wohl auch einen einen Hang zur Unkeuschheit und kann nicht an eine Ehe denken. Isidor rät für diesen Fall dreierlei:

a) Er soll sich nicht vom Bruder trennen, d.h. er soll sich nicht von der Gemeinde absondern (196,7/Z. 41–42).

b) Er soll zu sich selbst[67] sagen: ›Ich bin in das Heilige eingetreten, mir kann nichts widerfahren‹ (196,7–8/Z. 42–44).

c) Sollte er mit sich selbst nicht zurechtkommen, so soll er zum Bruder gehen und sagen: ›Bruder, lege mir deine Hand auf, damit ich nicht sündige‹ (196,8–10/Z. 45–46).

Isidor gibt hier offenbar seelsorgerliche Ratschläge.[68] Ratschlag a) bindet die Seelsorge grundsätzlich in den Rahmen der Gemeinde ein.[69] Ratschlag b) hingegen erinnert rein formal an beliebte Mittel antiker Seelsorge, wie sie besonders in epikureischen und stoischen Zirkeln getrieben wurde: Der Betreffende soll mit sich selbst reden, bei sich selbst etwas sprechen und sich damit wappnen. *P. Rabbow* hat in seiner bahnbrechenden Studie[70] darauf aufmerksam gemacht, daß es verschiedene Formen dieses seelsorgerlichen Selbstgespräches gibt:

Es gibt die ausführliche verbale Meditation, es gibt aber auch kurze, pointierte Formeln mit denen der Weise auf ein Widerfahrnis reagieren kann (das sogenannte ›ἐπιλέγειν‹).[71] Weiterhin kann man sich aber auch schon im Voraus vorbereiten (das sogenannte ›προλέγειν‹).[72] Schließlich gibt es auch das ›Be-

---

[67] So meine Annahme.

[68] Das hat auch Epiphanius auf seine Art durchaus erfaßt, vgl. haer. 32,4,6 (Holl I 413,22). – Vgl. auch P. Brown (1988), 117–118.

[69] Mit der Vokabel ›ἀδελφός‹ greift Isidor natürlich u.a. den paulinischen Sprachgebrauch auf, vgl. I Kor 7,12.15.29.

[70] P. Rabbow (1954), bes. 189–214. Vgl. dazu die Rezension von G. Luck (1956) sowie die Studien von I. Hadot (1969); P. Hadot (1981); (1991); (1992).

[71] Vgl. z.B. Epiktet, Ench. 3; 4; 12 (Oldfather II [LCL] 486–487. 492–3); Marcus Antoninus XI,19 (Theiler 268–269). P. Rabbow (1954), 308. 347–348, der diese Stellen u.a. anführt, macht darauf aufmerksam, daß das ›ἐπιλέγειν‹ öfters auch durch ein einfaches ›λέγειν‹ oder ›dicere‹ (vgl. Seneca, ep. 76,35) ersetzt werden kann. Er führt ferner aus: »Die *Bedeutung* [kursiv im Original/W.A.L.] ist nicht einfaches ›hinzusagen‹, sondern prägnant: zu einem Tatbestand, Erlebnis, Eindruck etwas sagen, was ihn irgendwie beleuchtet, deutet, Stellung zu ihm nimmt, zusammenfassend ihm Sinn und Bedeutung gibt, wie es die Moral bei Fabeln, der ›Epilog‹ bei der Rede tut...« Rabbow (1954) 348 macht auch auf die Verwendung des Wortes in kultischem und rhetorischem Kontext aufmerksam.

[72] Vgl. z.B. Marcus Antoninus II,1: »Am Morgen sich vorsagen (προλέγειν): zusammentreffen werde ich mit einem taktlosen, undankbaren, einem unverschämten, arglistigen, einem neidischen, unverträglichen Menschen.« (Übersetzung Theiler 41). Vgl. auch Epiktet, Fr. 25: »Wen auch immer du mit Vehemenz und Drohen angreifst, denke daran, dir vorher zu sagen (προλέγειν): Du bist zivilisiert – so wirst du niemals etwas Rohes tun und wirst dein Leben verbringen, ohne etwas zu bereuen oder getadelt zu werden.« (Übersetzung modifizierend nach Oldfather II [LCL] 469). Vgl. P. Rabbow (1954), 348. – Zu Mark Aurel und seiner Rezeption der Philosophie Epiktets, vgl. jetzt die meisterhafte Studie von P. Hadot (1992).

scheid geben‹ (›ἀποκρίνεσθαι‹), mit dem der von der Welt bedrängte Mensch dieser Welt mit ihren Verlockungen und Angeboten ›antwortet‹.[73]

Wir meinen, daß Isidors Spruch für den von sexueller Begierde Angefochtenen recht gut die seelsorgerliche Funktion eines ›Vorsprechens‹ oder ›Antwortens‹ erfüllt. Denn mit diesem Spruch soll sich der Betreffende von vorneherein wappnen, und der Spruch kann in diesem Zusammenhang durchaus auch die autosuggestive Wirkung entfalten, die *P. Rabbow* als Charakteristikum der antiken verbalen ›Selbstseelsorge‹ herausgestellt hat.[74] Dürfte der Ratschlag Isidors auch formal mit den Ratschlägen für ›Selbstseelsorge‹ verwandt sein, wie sie anscheinend in philosophischen Zirkeln erteilt wurden, so scheint die inhaltliche Füllung doch christlich zu sein.

Was ist aber nun genau damit gemeint, wenn Isidor sagt, daß der Gläubige ›in das Heilige‹ eingetreten ist? Wird hier vielleicht auf ein besonderes gnostisches Mysterium angespielt, das in der Erinnerung den Gläubigen vor sündigem Handeln bewahren kann?

Zweifel sind angebracht. Es ist es durchaus möglich, daß hier z. B. einfach die Taufe angesprochen ist, eine Taufe, in welcher der Gläubige zum einen erleuchtet, zum anderen aber auch befreit wird, und zwar von den Zwängen sündiger Begierde. Mit der Taufe würde jemand also gleichsam in einen spirituellen, reinen, eben ›heiligen‹ Bereich eintreten.[75] Trifft diese Interpretation zu, so würde sich der Gläubige mit diesem von Isidor empfohlenen Merkspruch selbst an die Taufe und ihre befreiende Wirkung erinnern.[76]

Aber andere Interpretationen bleiben natürlich möglich: So könnte Isidor mit ›τὰ ἅγια‹ den Bereich der noetischen, nicht sinnlichen Welt bezeichnen,[77] der Merkspruch würde dann den Gläubigen daran erinnern, daß er bereits über diese Welt hinaus ist. Diese Interpretation ließe sich auch mit der sakramentalen verbinden.

Vielerlei Interpretationen lassen sich hypothetisch erwägen, Gewißheit aber ist in diesem Punkt nicht zu erlangen. Clemens scheint die Formulierung nicht bemerkenswert zu finden, andernfalls hätte er sie wohl kommentiert.

Stößt die ›Selbstseelsorge‹ an ihre Grenze, so empfiehlt Isidor, sich an einen Bruder mit der Bitte um Handauflegung zu wenden (196,8–10/Z. 45–46). Wohlgemerkt, bei diesem Akt geht es gerade nicht um nachträgliche Sündenvergebung, sondern – hierin wiederum der philosophischen antiken Seelsorge näherstehend – um Vorbeugung, um Präparation, um ein Sich-Wappnen gegen die Sünde. Die Handauflegung – so scheint der Nachsatz anzudeuten – ist

---

[73] Vgl. z. B. Epiktet 3,8,1 f. (Oldfather II (LCL) 60–61); 3,16,15 (Oldfather II (LCL) 108–9). Vgl. P. Rabbow (1954), 348–349.

[74] Vgl. P. Rabbow (1954), 201–202.

[75] Vgl. die Belege bei Lampe, s. v. ›ἅγιος‹ B.2.

[76] Das Tempus des Verbums (Perfekt) könnte den durch die Taufhandlung bewirkten gegenwärtigen Zustand des Täuflings ausdrücken wollen.

[77] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. VII,78,4–6: Der engelgleiche Gnostiker verläßt nicht die ›ἁγία φρουρά‹.

offenbar hier als eine Art Segens- und Hilfezuspruch zu verstehen.[78] Mit ihr verbunden ist die Hoffnung auf jede erdenkliche Hilfe, geistlich (νοητός) und praktisch (αἰσθητός).[79] Bemerkenswert ist, daß bei dieser Beschreibung interpersonaler Seelsorge zumindestens terminologisch die Pneumatologie völlig ausgeblendet bleibt.

196,10–13/Z. 48–54 rekurriert Isidor wieder auf das schon vorher angewandte Mittel der Kontrastzeichnung: Der seelsorgerlich-zweckoptimistischen Ermunterung (196,10–11/Z. 48–49)[80] folgt auf dem Fuße das abschreckende Gegenbeispiel: Verbal geäußerter Vorsatz und tatsächliches Sinnen und Trachten fallen auseinander.[81]

196,12–13/Z. 52–54 vollendet das Porträt einer solchen Haltung: Ein derartiger Mensch sündigt nur nicht aus Furcht vor Strafe – damit ist aber nach Isidor eine weniger wertvolle Haltung bezeichnet.[82] Wie schon zuvor bei der Skizze des verkrampften Enkratiten (195,19f./Z. 28f.) wird die ›Furcht‹ als negativer Zug hervorgehoben.[83]

---

[78] Vgl. dazu J. Behm (1911/1968), 159f.; C. Vogel (1986), 487.

[79] Man beachte die Terminologie der platonischen Seinsdihärese, vgl. dazu nur C. Markschies (1992), 34f.

[80] Vgl. als enge Parallele Clemens Alexandrinus, Str. II,77,5 (Stählin-Früchtel-Treu II 153,22–23): »›Wolle nur‹, so sagt er, ›dann kannst du auch‹.« Der Verweis auf Joh 5,6/Mk 1,40 im Apparat der GCS-Ausgabe erscheint uns nicht unbedingt zwingend. A. Dihle (1985), 123 (von dort habe ich auch – leicht modifiziert – die Übersetzung übernommen) scheint hier bei Clemens den Einfluß eines aus der Bibel stammenden Voluntarismus zu vermuten, d.h. einer Vorstellung, wonach das menschliche Wollen von der intellektuellen Erkenntnis als eigener Faktor klar geschieden wird. Clemens hebt jedenfalls im Abschnitt Str. II,77,3–6 (Stählin-Früchtel-Treu II 153,12ff.) das ›βούλεσθαι‹ stark hervor, die ›λογικαὶ δυνάμεις‹ haben ausdrücklich dienende Funktion (153,21–22). Allerdings bestimmt die Clemenspassage Str. II,77,3–6 nicht die Differenz zwischen Erkennen und Wollen, sondern diejenige zwischen Wollen und Können. Die Tatsache, daß bei den Christen ein Unterschied zwischen Wollen und Können besteht, unterscheidet sie (noch) von ihrem Herrn, erst beim vollkommenen Gnostiker ist die Einheit von Erkennen/Wollen und Können erreicht. – Diese Bemerkungen des Clemens erinnern durchaus an den vorliegenden Satz des Isidor, der ja auch denjenigen adressiert, der bereits in das Heilige eingegangen ist, also vermutlich das isidorische Äquivalent zum vollkommenen Gnostiker des Clemens. Vgl. dazu auch M. Hossenfelder (1985), 46, der eindrucksvoll zeigt, wie stark z.B. die Telosformel der Stoa auf die Übereinstimmung von Wollen und Können abzielt. Vgl. schließlich auch Clemens Alexandrinus, Str. VII,73,1: Der wahre Gnostiker erhält von Gottes alles, worum er bittet.

[81] Die mündliche Äußerung des Vorsatzes ist m.E. hier nicht unbedingt so gedacht, daß sie sich ›coram publico‹ vollzieht; vielmehr dürfte hier wiederum das Scheitern eben der Selbstseelsorge im Blick sein, die sich – wie oben angedeutet – eben auch verbaler Hilfsmittel bediente.

[82] Vgl. z.B. auch I Joh 4,18 und dazu K. Berger (1991), 174ff., der auf Philo, Deus 69; Mig. 21; Som. I,163 verweist. Für Clemens, vgl. Str. IV,53,1 und dazu E. de Faye (1906), 302.

[83] Diese Geringschätzung der Furcht vor Strafe als ethisches Motiv gewinnt besonderes Profil, wenn wir an die negative Wertung der Furcht (φόβος) als eines Affektes in der platonischen oder stoischen Philosophie denken. Den Christen wurde bezeichnenderweise gerade von heidnisch-philosophischer Seite vorgeworfen, ihre Ethik lehre, das Gute nicht um seiner selbst willen, sondern aus Furcht vor Strafe zu tun, vgl. Justin, 2 apol. 9,1 (Goodspeed 85); Origenes, Cels. III,78. Vgl. M. Pohlenz (1943/1965), 139ff. Vgl. aber schließlich die basilidianische Exegese von Prov 1,7 in Fragment Nr. 4.

196,13–16/Z. 55–59 folgt – durchaus nicht ungewöhnlich im Kontext antiker philosophischer Seelsorge[84] – eine Art allgemeiner Grundregel zur Beurteilung der menschlichen Bedürfnisse.

Die der Regel zugrundeliegende Dihärese ist epikuräisch. In seinem Brief an Menoikeus teilt Epikur die Begierden (ἐπιθυμίαι) – anscheinend in Auseinandersetzung mit akademischen Positionen[85] – folgendermaßen ein: »Wir müssen beachten, daß einige der Begierden natürlich sind, andere sind überflüssig; und von den natürlichen sind einige notwendig, andere bloß natürlich; und von den notwendigen sind einige notwendig für die Glückseligkeit, andere für die unbeschwerte Ruhe des Körpers, wieder andere für das Leben selbst. Die irrtumslose Betrachtung dieser Tatbestände versetzt uns in die Lage, jegliche Wahl und jegliche Verwerfung auf die Gesundheit des Körpers und die ungestörte Ruhe der Seele zu beziehen, denn dies ist das Ziel des seligen Lebens.«[86]

Eine leichte Variante dieses Dihäreseschemas findet sich in den epikureischen Papyrusfragmenten aus Herculaneum.[87]

Das bei Cicero, Tusc. V,33,93 als epikureisch notierte Schema stellt eine weitere Modifikation dar: »Du weißt, glaube ich, wie Epikur die Arten der Begierden eingeteilt hat, nicht allzu genau vielleicht, aber nützlich, daß sie teils natürlich und notwendig, teils natürlich und nicht notwendig, teils keines von beiden seien; die notwendigen ließen sich fast mit einem Nichts sättigen, die Reichtümer der Natur nämlich seien leicht zu beschaffen; die zweite Art von Begierden aber, meint er, seien zu befriedigen, aber auch zu entbehren nicht schwierig. Die dritten müsse man, weil sie völlig nichtig seien und nicht nur die Notwendigkeit, sondern nicht einmal die Natur berührten, von Grund aus ausrotten.«[88]

---

[84] So wurde z. B. der Stoiker angewiesen, die Fundamentalunterscheidung zwischen den Dingen, die in unserer Macht stehen, und den Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, stets zur Hand (προχείρον) zu haben, vgl. z. B. Epiktet 4,12,7; Marcus Antoninus III,13 (vgl. P. Hadot [1981], 19). P. Hadot schreibt in diesem Zusammenhang: »Il est essentiel au stoicisme (comme d'ailleurs à l'épicurisme) de fournir à ses adeptes un principe fondamental, extrêmement simple et clair, formulable en quelques mots, précisément pour que ce principe puisse rester facilement présent à l'esprit et soit applicable avec la sûreté et la constance d'un réflexe...« (P. Hadot [1981], 19). – Wichtig ist auch, daß die hier von Isidor zitierte epikureische Dihärese (s. u.) von Epikur im Brief an Menoikeus vorgetragen wird, an dessen Ende Epikur seinen Adressaten ausdrücklich auffordert, die vorstehenden Lehren Tag und Nacht zu meditieren (μελετᾶν), vgl. Epikur, ep. III,135 (Bailey 92–93). Die Dihärese war also von Anfang an Teil eines ›exercice spirituel‹ und wurde von Isidor auch so rezipiert, vgl. P. Hadot (1981), 26.59–74.

[85] Vgl. dazu E. Bignone I (1936), 396f. Bignone verweist u. a. auf Plato, R. 558D; 571A; vgl. auch Aristoteles, EN 1118b u. a.

[86] Epikur, ep. III,127–128 (Bailey 86–87). Vgl. F. Bolgiani (1967), 105–106 (Anm. 40)

[87] Vgl. W. Schmid, Ethica epicurea V,4; VI,1.

[88] Cicero, Tusc. V,33,93 (= Usener, Epicurea Fr. 456). Ich folge hier mit leichten Modifikationen der Übersetzung von Karl Büchner, 437. Bei Cicero wird dem epikureischen Dihäreseschema der Gesichtspunkt der Beschaffbarkeit der für die Befriedigung der Begierden erforderlichen Güter hinzugefügt. Auch dies ist epikureisch, vgl. Epikur, ep. III,130 (Bailey 88–89); Fr. 67 (Bailey 136–137; hier wird das, was ›δυσπόριστος‹ ist, als nichtnotwendig gekenn-

Interessanterweise kehrt in einem Scholion zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles das gleiche Schema, diesmal mit Beispielen versehen, wieder. Hier wird als notwendige Begierde das Verlangen nach Kleidung und Nahrung bezeichnet, hingegen als natürliche, aber nicht notwendige Begierde das Verlangen nach Liebesgenuß. Leer und überflüssig ist nach Auffassung des Scholiasten das Verlangen nach bestimmter Nahrung, bestimmter Kleidung und bestimmtem Liebesgenuß.[89]

Was war die ursprüngliche Intention dieser epikuräischen Dihärese der Begierden? Offenbar ging es Epikur vor allem um eine Reduktion der Vielfalt möglicher Begierden auf wenige notwendige. Lust bestand laut Epikur i. W. in der Abwesenheit von Unlust, angestrebt wurde in der epikuräischen Ethik ein stabiler ›Lustzustand‹.

Epikur bestritt energisch die Devise ›variatio delectat‹; ihm zufolge gab es für den Weisen nur eine Art von Lust, eben die Abwesenheit von Unlust. Daher mußte es in seinem Interesse liegen, die Vielfalt, Veränderlichkeit und Variabilität der Begierden – entgegen der Erfahrung – dogmatisch zu beschränken. Nach Epikur gibt es nur wenige notwendige, leicht zu befriedigende Begierden. Werden sie befriedigt, so ist der Zustand der Abwesenheit von Unlust für den wahrhaft Weisen erreicht.[90]

Isidor rezipiert die epikuräische Dihärese vermutlich nicht direkt, sondern durch eine doxographische Tradition vermittelt. Darauf deutet zum einen die Tatsache, daß – wie z. B. bei Cicero (s.o.) – das Dihäreseschema auf eine Stufe reduziert wird, zum anderen die Anreicherung der Dihärese durch passende Beispiele (Kleidung – Liebesgenuß). Weiterhin ist wichtig, daß Isidor die überflüssigen, d. h. weder natürlichen noch notwendigen Begierden nicht erwähnt – wahrscheinlich bedarf er dieses Teils der Dihärese für seine Argumentation

---

zeichnet); Sent. XXVI. Cicero rezipiert offenbar nicht direkt Epikur, sondern eine Tradition, derzufolge Epikur die cupiditates in drei genera (naturales et necessariae – naturales et non necessariae – nec naturales nec necessariae; vgl. aber die oben zitierte Passage, Epikur, ep. III,127!) einteilte. Bei Cicero findet sich eine Kritik dieser ›divisio‹, vgl. Cicero, Tusc. V,33,93: »Vides, credo, ut Epicurus cupiditatum genera diviserit, non nimis fortasse subtiliter, utiliter tamen...« Vgl. weiterhin Cicero, Fin. I,13,45; II,9,26: »Primum divisit ineleganter; duo enim genera quae erant fecit tria. Hoc est non dividere, sed frangere. qui haec didicerunt, quae ille contemnit, sic solent: ›Duo genera cupiditatum, naturales et inanes, naturalium duo, necessariae et non necessariae.‹ confecta res esset. vitiosum est enim in dividendo partem in genere numerare.« Ironischerweise kommt Ciceros ›korrigierte‹ Dihärese der ursprünglichen Dihärese Epikurs, ep. III,127 recht nahe. Vgl. F. Bolgiani [1967], 105–106 (Anm. 40); zur Kritik Ciceros, vgl. J. Mansfeld (1992), 83–84.

[89] Anonymus in EN 1118b (Heylblut 171,23ff.); vgl. F. Bolgiani (1967), 105–106 (Anm. 40). Vgl. auch Plutarch, Brut.an. 6/989B-C (F.J. A. Hort [o.J.], 276): Notwendig und natürlich sind Essen und Trinken (vgl. dazu Plato, R. 559A), nur natürlich, aber nicht notwendig ist der Liebesgenuß. Schließlich gibt es auch nicht natürliche und nichtnotwendige Begierden. Der Kontext bei Plutarch ist eine Behandlung der Tugend der ›σωφροσύνη‹ (vgl. dazu Plato, Def. 411E), bei Cicero, Fin. I,13,45 wird die epikuräische Dihärese anläßlich der Tugend der ›sapientia‹ eingeführt.

[90] Vgl. M. Hossenfelder (1985), 112ff.

nicht. Schließlich ist auffällig, daß Isidor gar nicht ausdrücklich von ›Begierden‹ (ἐπιθυμίαι) redet, sondern einfach feststellen will, welcher Dinge die Menschheit (ἀνθρωπότης) bedarf.

F. Bolgiani meint, daß Isidor die Dihärese im Sinne einer aufsteigenden Hierarchie von den Menschen betreffenden Werten versteht: Auf der untersten Stufe finden sich die natürlichen und notwendigen Dinge (Essen; Kleidung), auf der nächsthöheren die natürlichen, aber nicht notwendigen Dinge, auf die man verzichten kann (Liebesgenuß); erweist sich dies als unmöglich, so muß man ihnen z. B. durch Heirat ein Ventil geben und entzieht sich somit dem Zwang, den sie ausüben könnten; schließlich vermutet *F. Bolgiani* über diesen beiden Stufen eine weitere, höchste Stufe nichtnotwendiger und nichtnatürlicher Dinge, nämlich die rein gnadenhafte, übernatürliche Erwählung (mit Verweis auf die Passage Clemens Alexandrinus, Str. V,3,2).[91]

Hätte *F. Bolgiani* recht, so würde Isidor den Sinn der von ihm rezipierten epikuräischen Dihärese auf den Kopf stellen: Sind laut Epikur die nichtnotwendigen und nichtnatürlichen Begierden leer, überflüssig und eitel, so bezeichnete laut Isidor gerade diese Kategorie das Höchste: die göttliche Gnade und Erwählung.

Doch die Interpretation von *F. Bolgiani* dürfte nicht zutreffend sein. Sie liest mit der Annahme der dritten Stufe etwas in den Text hinein, was dort nicht zu finden ist, nämlich die Lehre einer substantiellen Gnade und Erlösung. Sie verkennt damit den durchweg seelsorgerlichen, eklektisch-unsystematischen Charakter unseres Fragmentes.

Wir meinen hingegen, daß Isidor bei seiner seelsorgerlichen Verwendung durchaus der Intention der epikuräischen Dihärese nahesteht. Isidor will dem durch die Begierden Versuchten eine allgemeine Grundregel an die Hand geben, welche dieser – wie auch schon der epikuräische Jünger – meditieren und verinnerlichen soll, um sich so zu wappnen.

Zusammenfassung

Dieses Fragment der ›Ethica‹ des Isidor gewährt einen interessanten Einblick in die an der Schrift orientierte, gleichwohl auf antike philosophische Traditionen zurückgreifende Seelsorge, wie sie offenbar in der basilidianischen Schule geübt wurde. Wir sehen Isidor als antiken Ethiker, ja geradezu als einen veritablen ›directeur des consciences‹, der mit seelsorgerlichem Scharfblick die Worte des Herrn und des Apostels auslegt und so seine Leser präparieren will.

Das Fragment weist die Charakteristika christlicher seelsorgerlicher Literatur auf: Ein recht unbedenklicher philosophischer Eklektizismus und eine gewundene, nicht streng systematische Gedankenführung.

Sachlich ist zunächst die klare, dreifach akzentuierte (195,12/Z. 17; 19–20/

---

[91] Vgl. F. Bolgiani (1967), 105–106 (Anm. 40).

Z. 28–30; 196,3–4/Z. 36–38) Frontstellung gegen übertriebene, durch Ruhmsucht oder Furcht motivierte Enkratie bemerkenswert. Isidor aktualisiert interpretierend die in IKor 7 entworfene paulinische Dialektik der Freiheit, indem er sich gegen die verkrampfte Askese abgrenzt und in kasuistisch-seelsorgerlicher Argumentation unter Rekurs auf eine epikuräische Grundregel seinen Lesern die wahre christliche Freiheit zusprechen will.

Freilich klingt der konkrete seelsorgerliche Rat des Isidor z. T. recht schokkierend, ja geradezu ›unmoralisch‹, weil er die eigene Würde der Frau nicht respektiert.

Abgesehen von der Differenz zwischen antiker und moderner Einstellung gegenüber der Frau muß hier zunächst daran erinnert werden, daß wir eben nur ein Fragment aus den ›Ethica‹ des Isidor vor uns haben. Es handelt sich bei diesem Text nicht – genausowenig wie bei IKor 7[92] – um eine abgewogene, nach allen Seiten hin entwickelte Ehelehre. Wir können nicht wissen, ob Isidor nicht anderenorts in seinen ›Ethica‹ zu weiteren Aussagen über die Ehe kommt, ob er nicht – wie Clemens – in der Ehe doch noch mehr sehen kann als ein bloßes ›remedium concupiscentiae‹.[93]

Vor allem aber muß berechtigter Kritik erwidert werden, wie sehr unser Text sein spezifisches Profil erst vor dem Hintergrund der antiken philosophischen Seelsorge gewinnt:

In gewissem Sinne ist die antike philosophische Seelsorge, wie sie in stoischen oder epikureischen Zirkeln getrieben wurde, auch einseitig und ›egoistisch‹, d. h. sie gibt Ratschläge und entwickelt Methoden, wie der einzelne mit einer Welt, die zum großen Teil nicht in seine Verfügung gestellt ist, fertig werden kann.[94] Die ›interpersonale‹, moralische Dimension kann in diesem Zusammenhang einer modernen, z. T. vom Christentum geprägten Sensibilität als unterbestimmt erscheinen: die Beziehungen zu anderen Individuen (auch und besonders zu Frauen!) sollen nach seelsorgerlich-rationalen Kriterien geordnet werden, das ethische Ziel ist die Reduzierung des Unverfügbaren und die Übereinstimmung mit der eigenen Rationalität, die an der Weltvernunft Anteil hat.[95]

Ein christlicher Theologe und Seelsorger des 2. Jahrhunderts war mit dem Problem konfrontiert, daß die Weisungen Jesu oder des Apostels Paulus nach den Maßstäben antiker philosophischer Seelsorge ergänzungsbedürftig waren: Ihnen fehlte als Basis eine überzeugende, wissenschaftlich fundierte Anthro-

---

[92] Vgl. die berechtigte Warnung von W. Schrage (1982), 217. Vgl. auch K. Berger (1991), 280ff.

[93] Vgl. A. Oepke (1959), 662f.; J.-P. Broudehoux (1970).

[94] Vgl. dazu M. Hossenfelder (1985), 45f. – Das Thema bedürfte unbedingt einer Vertiefung, die hier nicht geleistet werden kann. Für einen modernen Versuch, eine das Individuum seelsorgerlich beratende ›Strebensethik‹ zu entwerfen, der zwar eine ›Moral‹ komplementär an die Seite tritt, die aber selbst von moralischen Hypotheken möglichst freigehalten werden soll, vgl. H. Krämer (1992).

[95] Vgl. z. B. Epiktet, Ench. 1f.; 3; 7etc.

pologie und Kosmologie. Deshalb stellten sie nach antiken Maßstäben weder eine begründete Ethik noch eine überzeugende Seelsorge dar.

Isidor versucht in unserem Fragment, diese ›Mängel‹ diskret zu beheben: Er gliedert das Matthäuslogion mit philosophischer Begrifflichkeit; er empfiehlt die ›Selbstseelsorge‹ (offenbar vor der Unterstützung durch den Bruder) mit Hilfe antiker Seelsorgetechniken; er schließt das Fragment ab mit dem Verweis auf eine epikuräische Dihärese, die eine Anthropologie in nuce enthält. In alledem versucht er aber durchaus, die paradoxe Intention des paulinischen Textes (Anleitung zur Freiheit) auf seine Weise zu wahren. Diese Seelsorge bleibt freilich eingebunden in die Gemeinde und ihre sakramentale Gemeinschaft.

Isidor unternimmt in diesem Fragment den zukunftsträchtigen Versuch, die biblische Sprache und die Sprache der antiken Ethik und Seelsorge ›ineinander‹ zu sprechen. Unseren Ohren klingt dabei einiges recht dissonant, aber zu Isidors Gunsten muß gesagt werden, daß vermutlich für gebildete Adressaten, die an die Sprache der antiken philosophischen Seelsorge gewöhnt waren, die biblische Sprachwelt, auch diejenige der Paulusbriefe, nicht von vorneherein und unvermittelt dem Anspruch vollkommener, wirksamer und sensibler Seelenführung genügte.

2.7 Nr. 7 = Clemens Alexandrinus, Str. IV,81,1–83,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 284,5–285,3)

2.7.1 Text und Übersetzung[1]

Βασιλείδης δὲ ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν Ἐξηγητικῶν περὶ τῶν κατὰ τὸ μαρτύριον κολαζομένων αὐταῖς λέξεσι τάδε φησί·

»φημὶ γάρ τοι, ὁπόσοι ὑποπίπτουσι ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν, ἤτοι ἡμαρτηκότες ἐν ἄλλοις λανθάνοντες πταίσμασιν εἰς τοῦτο ἄγονται τὸ ἀγαθόν,

χρηστότητι τοῦ περιάγοντος ἄλλα ἐξ ἄλλων ὄντως ἐγκαλούμενοι, ἵνα μὴ ὡς κατάδικοι ἐπὶ κακοῖς ὁμολογουμένοις πάθωσι,

»Basilides sagt im 23. Buch der ›Exegetica‹ über die beim Martyrium Bestraften wörtlich folgendes:

›Ich behaupte nämlich nun: Wieviele auch den sogenannten Trübsalen unterworfen sind, sie werden gewiß deshalb zu diesem Gut geführt, weil sie – ohne daß dies bekannt wurde – durch andere Verfehlungen heimlich gesündigt haben.

Durch die Güte dessen, der sie führt, werden sie nun tatsächlich wegen ganz anderer Dinge[2] angeklagt, damit sie nicht –

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 103–104; B. Layton, The Gnostic Scriptures, 442–443; A. Le Boulluec (1985), 305–306; H. Leisegang (1985), 204–206; M. Simonetti (1970), 93–94; O. Stählin, BKV 19, 57–61.

[2] Wörtlich: »... werden sie tatsächlich wegen (jeweils) anderer Dinge aus (jeweils) anderen Dingen angeklagt.« A. Le Boulluec (1985), 305: »... ils sont en realité accusés d'une chose en consequence d'une autre...« H. Leisegang (1985), 205: »... wenn sie in Wirklichkeit wegen ganz anderer Dinge angeklagt werden...« M. Simonetti (1970), 93: »... sono fatti falsamente

μηδὲ λοιδορούμενοι ὡς ὁ μοιχὸς ἢ ὁ φονεύς, ἀλλ' ὅτι Χριστιανοὶ †πεφυκότες, ὅπερ αὐτοὺς παρηγορήσει μηδὲ πάσχειν δοκεῖν·

wie Verurteilte – für gestandene Taten Strafe erleiden und auch nicht geschmäht werden wie ein Ehebrecher oder Mörder, sondern weil sie eben Christen sind; das wird sie trösten, so daß sie nicht einmal zu leiden glauben.

κἂν μὴ ἡμαρτηκὼς δ' ὅλως τις ἐπὶ τὸ παθεῖν γένηται, σπάνιον μέν, ἀλλ' οὐδὲ οὗτος κατ' ἐπιβουλὴν δυνάμεώς τι πείσεται, ἀλλὰ πείσεται ὡς ἔπασχε καὶ τὸ νήπιον τὸ δοκοῦν οὐχ ἡμαρτηκέναι.«

Wenn aber jemand in Leid gerät, ohne überhaupt gesündigt zu haben, so ist das gewiß eine Seltenheit, aber auch dieser wird nicht wegen des Anschlags irgendeiner bösen Macht leiden, sondern er wird leiden wie auch das Kind litt, das nicht gesündigt zu haben scheint.‹

εἶθ' ὑποβὰς πάλιν ἐπιφέρει·

»ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδέν, ἐν ἑαυτῷ {τῷ} δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον, ἐπὰν ὑποβληθῇ τῷ παθεῖν, εὐεργετεῖται [τε], πολλὰ κερδαῖνον δύσκολα,

Weiter unten fügt er hinzu:

›Wie nun dem Kind, das vorher nicht gesündigt hat, oder doch wenigstens durch die Tat keine Sünde begangen hat, das aber in sich dennoch das Sündigen hat, wenn es dem Leiden unterworfen wird, eine Wohltat erwiesen wird, indem ihm dadurch großes Mißgeschick erspart wird[3],

οὕτωσὶ δὴ κἂν τέλειος μηδὲν ἡμαρτηκὼς ἔργῳ τύχῃ, πάσχῃ δέ, ὃ ἂν πάθῃ, τοῦτο ἔπαθεν ἐμφερῶς τῷ νηπίῳ·

so verhält es sich auch mit einem Vollkommenen:

Selbst wenn es sich trifft, daß er überhaupt nicht durch eine Tat gesündigt hat, er aber dennoch leidet, – was er leidet, dieses litt er ähnlich dem kleinen Kinde:

ἔχων μὲν ⟨γὰρ⟩ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτητικόν, ἀφορμὴν δὲ πρὸς τὸ ἡμαρτηκέναι μὴ λαβὼν οὐχ ἡμάρτανεν. ὥστ' οὐκ αὐτῷ τὸ μὴ ἁμαρτῆσαι λογιστέον.

Er hatte nämlich in sich die Anlage zum Sündigen, doch da er keinen äußerlichen Anlaß dazu erhielt gesündigt zu haben, sündigte er nicht, so daß folglich das Nicht-Sündigen nicht ihm zuzurechnen ist.

ὡς γὰρ ὁ μοιχεῦσαι θέλων μοιχός ἐστι, κἂν τοῦ μοιχεῦσαι μὴ ἐπιτύχῃ, καὶ ὁ ποιῆσαι φόνον θέλων ἀνδροφόνος ἐστί, κἂν μὴ δύνηται φονεῦσαι, οὑτωσὶ δὴ καὶ τὸν ἀναμάρτητον ὃν λέγω ἐὰν ἴδω πάσχοντα, κἂν μηδὲν ᾖ κακὸν πεπραχώς, κακὸν ἐρῶ τῷ θέλειν ἁμαρτάνειν. πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον

Wie nämlich derjenige, der die Ehe brechen will, ein Ehebrecher ist, auch wenn es ihm nicht gelingt, die Ehe zu brechen, und so wie derjenige, der einen Mord begehen will, ein Mörder ist, auch wenn er den Mord nicht vollbringen kann, so ist es auch mit dem Nicht-Sünder, von dem ich rede:

---

oggetto di altre accuse« O. Stählin, BKV 19, 57: »... wirklich bald der einen, bald der anderen Verfehlungen angeklagt werden...«

[3] Das scheint die plausibelste Übersetzung zu sein. Vgl. Stählin, BKV 19, 57:» ... indem ihm dadurch viel Unangenehmes erspart wird...« A. Le Boulluec (1985), 306:» ... et tire profit de grands désagréments...« Le Boulluecs Übersetzung ist m. E. grammatisch schwierig. Möglich und sinnvoll ist auch folgende Übersetzung:»... obwohl es doch viel Mißgeschick erntet...« Vgl. auch die Übersetzung von H. Leisegang (1985), 205: »... wenn es in Leid gerät und viel Mißgeschick erfährt...«

ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ.«

Wenn ich ihn leiden sehe – auch wenn er möglicherweise nichts Schlechtes getan hat – so werde ich ihn schlecht nennen, weil er sündigen wollte. Denn ich sage alles eher, als daß ich die Vorsehung schlecht nenne.‹

εἶθ' ὑποβὰς καὶ περὶ τοῦ κυρίου ἀντικρυς ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγει·

Ein Stück weiter unten redet er auch über den Herrn offen wie über einen Menschen:

»ἐὰν μέντοι παραλιπὼν τούτους ἅπαντας τοὺς λόγους ἔλθῃς ἐπὶ τὸ δυσωπεῖν με διὰ προσώπων τινῶν, εἰ τύχοι, λέγων, ὁ δεῖνα οὖν ἥμαρτεν, ἔπαθεν γὰρ ὁ δεῖνα, ἐὰν μὲν ἐπιτρέπῃς, ἐρῶ, οὐχ ἥμαρτεν μέν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ·

›Wenn du aber, indem du alle diese Argumente beiseite läßt, dahin kommst, mich durch Hinweis auf einige Personen in Verlegenheit zu bringen, indem du – wenn es sich gerade so ergäbe – sagst: dieser oder jener hat also gesündigt, denn er hat ja gelitten, so werde ich – wenn du gestattest – sagen: Er hat zwar nicht gesündigt, er war aber ähnlich dem Kinde, das leidet.

εἰ μέντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ, ἄνθρωπον ὄντιν' ἂν ὀνομάσῃς ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν.

Wenn du aber freilich den Disput mit noch mehr Gewalt weitertreiben würdest, so werde ich sagen, daß ein Mensch – wen auch immer du nennen wirst – eben bloß ein Mensch sei, gerecht aber ist Gott.

καθαρὸς γὰρ οὐδείς, ὥσπερ εἴπέ τις, ἀπὸ ῥύπου.«

Denn niemand ist – wie jemand sagte – rein vom Schmutz (Hi 14,4 LXX).‹«

2.7.2 Textkritik

284,9/Z. 8–9 bleibe ich beim Text des Laurentianus: ›ἄλλα ἐξ ἄλλων‹.

284,11–12/Z. 12. macht Schwierigkeiten, da ›ὅτι‹ ein finites Verbum zu fordern scheint. An im Apparat der GCS-Ausgabe verzeichneten Vorschlägen zur Emendation mangelt es nicht:

E. Schwartz: »Χριστιανοὶ πεφυκότες < δοκοῦσιν>«.

– *K. Holl*: »< οὔπω γεγονότες, ἀλλὰ μόνον εἰς τοῦτο > πεφυκότες«.

– *O. Stählin*: »Χριστιανοί <εἰσι, σωζόμενοι> πεφυκότες« (mit Verweis auf 287,16).

– *L. Früchtel*: »Χριστιανοὶ <χαίρουσι> πεφυκότες«.

P. Nautin (1974), 395 (Anm. 2) sowie – ihm offenbar folgend – *A. Le Boulluec* (1985), 306 (Anm. 100), scheinen eine Emendation für nicht zwingend zu erachten.[4]

Die vorgeschlagenen Konjekturen sind recht spekulativ: *K. Holls* Konjektur versucht, das Epiphaniusreferat über die Lehre des Basilides in einem Punkte

[4] Vgl. P. Nautin (1974), 395 (Anm. 2): »... car les propositions participiales ne sont pas rares à cette époque...«

mit unserem Fragment zu harmonisieren[5]; sie scheidet also bereits aus methodischen Gründen aus.

O. Stählins Konjektur stützt sich mit ihrem Verweis auf 287,16 auf die Polemik des Clemens von Alexandrien: Clemens versucht dort, Valentin und Basilides die Lehre von der Naturendetermination (»φύσει γὰρ σῳζόμενον γένος ὑποτίθεται καὶ αὐτὸς ἐμφερῶς τῷ Βασιλείδῃ«[287,15–16]) zuzuschreiben. Doch wie wir in Exkurs III sehen werden, ist es äußerst zweifelhaft, ob Basilides diese Lehre von der Naturendetermination überhaupt vertreten hat. Vielmehr spricht vieles dafür, daß es sich dabei um ein häresiologisches Cliché des Clemens handelt.[6] Ich schließe mich *P. Nautin* und *A. Le Boulluec* an und halte eine Emendation nicht für unbedingt zwingend; freilich ziehe ich es vor, ›πεφυκότες‹ ohne theologisierenden Akzent übersetzen.[7]

284,17/Z. 22 folge ich dem Text der Ausgabe (Einklammerung des ›τῷ‹), ebenso 284,19/Z. 24–26.

2.7.3 Kontext

Der Kontext, in dem bei Clemens von Alexandrien dieses Fragment zitiert wird, ist die Diskussion über das Martyrium, die eine der Hauptthemen des IV. Buches der ›Stromateis‹ bildet. Besonders wird das bereits im Proömium des IV. Buches angekündigte Martyriumsthema[8] ab Str. IV,70f. wieder aufgegriffen; zunächst wird ein Fragment des Valentinianers Herakleon angeführt und diskutiert, IV,78,1 wird die heidnische Frage zitiert, wieso die Christen verfolgt werden, wenn Gott sie doch liebt; IV,80,1 die anschließende Frage, warum Gott den Verfolgten nicht hilft.

Clemens beantwortet diese Frage mit dem Hinweis darauf, daß das Martyrium es dem Christen ermögliche, schneller bei Gott zu sein. Wenn die Christen nicht bei vielen Menschen verrufen wären, so hieße das ja, daß schon alle die

---

[5] Vgl. K. Holls Epiphaniusausgabe (GCS), Bd. I, 262 (Kommentar zu Z. 19–21). Es handelt sich um folgenden Satz aus dem Epiphaniusreferat: » αὐτὸς δὲ καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐρωτώμενοι Ἰουδαίους μὲν ἑαυτοὺς μηκέτι εἶναι φάσκουσι, Χριστιανοὺς δὲ μηδέπω γεγενῆσθαι.« Holl verweist im Apparat auf die Parallelstelle bei Irenäus v. Lyon, haer. I,24,6, vgl. dazu A. Pourkier (1984).

[6] Auch A. Le Boulluec (1985), 306 (Anm. 100) deutet diese Stelle als den Versuch des Basilides, I Petr 4,15–16 vor dem Hintergrund der gnostischen Naturenlehre zu interpretieren. Er übersetzt die Passage folgendermaßen:»... mais parce qu'ils sont essentiellement chrétiens...« (305).

[7] Vgl. dazu Liddell-Scott, s. v. ›φύω‹, B.II. Ich stimme also mit der Übersetzung von O. Stählin (»sondern nur weil sie Christen sind« [BKV 19, 57]) überein, ohne seine Emendation zu akzeptieren. Falls ›πεφυκότες‹ einen besonderen Akzent hat, so könnte er darin liegen, daß Basilides ausdrücken will, daß die Gläubigen nicht bestraft werden, weil sie etwas Besonderes oder Monströses sind oder getan haben, sondern weil sie in natürlicher, selbstverständlicher Weise eben Christen sind. – Für eine ähnliche Konstruktion, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,30,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 209,33–34); hier könnte allerdings ein theologischer Akzent impliziert sein.

[8] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. IV,1,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 248,3f.).

Wahrheit erkannt hätten, dann aber gäbe es keine Elite (ἐκλογή; vgl. 285,5!) mehr.

Clemens schließt diesen Abschnitt durch die eindrucksvolle Juxtaposition von Plato, Ap. 30CD und Ps 117,6 LXX; Sap. 3,1 LXX – mit diesen Zitaten wird die rechte, furchtlose Einstellung des christlichen Märtyrers beschrieben, der mit seiner Glaubenskraft den Unglauben widerlegt.

Str. IV,89,1 ff. werden an das Basilideszitat und seine Diskussion – wie üblich – zwei Valentinzitate angefügt; mit der Diskussion dieser Zitate leitet Clemens zum Thema des wahren, gnostischen Märtyrers über.[9]

2.7.4 Analyse

Clemens zitiert drei Passagen aus dem 23. Buch der ›Exegetica‹ des Basilides. Die zwei letzten Passagen werden jeweils mit »εἶθ'ὑποβὰς...« (284,15/Z. 19; 284,27/Z. 40) eingeleitet. Dies könnte andeuten, daß zwischen den Passagen geringfügig Text ausgefallen ist.[10]

Formal und stilistisch erinnern die drei Passagen an eine rhetorisch geformte, ›diatribische‹ Schreibweise: Basilides hebt sich selbst als sprechenden Lehrer hervor (vgl. 284,6/Z. 4; 284,26–27/Z. 37–38; 284,31/Z. 46), er diskutiert als Autor mit einem fiktiven Gegner (vgl. 284,30f./Z. 43f.), er benutzt aneinandergereihte Vergleiche (vgl. 284,10f./Z. 9f.; 22f./Z. 32f.; 16f./Z. 20f. [ausgeführter Vergleich]) sowie den Parallelismus membrorum (vgl. 284,22f./Z. 32f.), er formuliert eine ›correctio‹ mit ›μᾶλλον‹ (vgl. 284,26–27/Z. 38–39) und scheut nicht die scharf zugespitzte, sentenzenartige Antithese (vgl. 285,2f./Z. 49–50).[11] Vielleicht ist der ›diatribische‹ Stil Indiz dafür, daß Basilides seine Lehren zunächst mündlich, etwa gegenüber einem Schülerkreis vortrug.[12]

Ist auch das Thema des Fragmentes selbst recht klar, so ist doch nicht mehr zu eruieren, in welchen größeren Zusammenhang es möglicherweise gehörte. Letztlich nicht beweisbar sind auch Hypothesen, die das Fragment einer bestimmten Schriftstelle als Kommentar zuordnen wollen.[13]

---

[9] Vgl. auch C. Markschies (1992), 118–122.

[10] Vgl. Liddell-Scott, s. v. ›ὑποβαίνω‹, IV,2.

[11] Die Literatur zum Thema ›Diatribe‹ ist umfangreich, und wir können auf sie im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingehen; für eine abgewogene Stellungnahme, vgl. T. Schmeller (1987), bes. 53f. Ich habe mich bei der Suche nach formalen Elementen in unserem Fragment an der Darstellung von K. Berger (1984), 1124–1132, orientiert; Berger versucht hier (ibidem, 1126f.), die formalen und inhaltlichen Elemente einer ›διάλεξις‹ zu definieren.

[12] Vgl. S. K. Stowers (1981), 48ff.; bes. 75–78 (vgl. dazu aber die Kritik von T. Schmeller [1987], 20–21). K. Berger (1984), 1128–1129 erinnert auch an den Zusammenhang solcher Abhandlungen mit der antiken philosophischen Seelsorge, vgl. dazu auch die Ausführungen in Abschnitt 2.6.4.

[13] Vgl. P. Hofstede De Groot (1868), 11, der in unserem Fragment Anklänge an I Petr 4,14–16 findet; er antizipiert damit die Ansicht von A. Le Boulluec (1985), 306 (Anm. 100; mit Verweis auf I Petr 4,15–16) sowie B. Layton (1989), 146 (mit Verweis auf I Petr 4,12–19), vgl. dazu H. Windisch (1906), 238 (Anm. 1), der darauf hinweist, daß die Petrusbriefpassage das

Innerhalb der drei Passagen läßt sich eine klare Steigerung in der Argumentation verfolgen:

Zunächst wird festgestellt, daß die Christen aufgrund der besonderen Güte Gottes durch das Martyrium für ihre verborgenen Sünden leiden (284,5–12/Z. 4–13). Ein erster Einwand erhebt sich: Was ist mit denen, die das Martyrium erleiden, obwohl sie nicht gesündigt haben? Die Lösung wird angedeutet: Dies ist recht selten – und eine solche Person leidet gleich einem Kinde (284,12–15/Z. 14–18).

In der zweiten Passage wird diese Lösung dann ausgeführt mit dem Hinweis auf die kindliche Disposition zum Sündigen, die eine Bestrafung rechtfertige. Am Ende dieser Passage wird die der Argumentation zugrundeliegende theologische Logik in einer eindrücklichen Sentenz klar formuliert: Basilides will auf keinen Fall die Vorsehung schlecht nennen (284,16–27/Z. 20–39).

In der dritten Passage antwortet Basilides auf den ›ad hominem‹-Einwand seines ›fictus interlocutor‹: Kann man also – so lautet die Frage – schließen, daß derjenige, der das Martyrium erleidet, auch etwas Schlimmes verbrochen habe? Basilides insistiert gegenüber diesem recht groben Argument auf dem schon vorgetragenen Vergleich mit dem Kinde.

In einem letzten Argumentationsschritt macht er dann aber eine generelle Aussage über Gott und die Menschen: Gott ist Gott, und die Menschen sind nur Menschen und als solche – Hi 14,4 LXX wird gekonnt an den Schluß gestellt – nicht frei vom Schmutz (284,28–285,3/Z. 42–52).

Der Schluß der Argumentation erscheint gleichzeitig als ihr Ziel- und Höhepunkt. Hier wird zum ersten Mal explizit von Gott (ὁ θεός) gesprochen; in der ersten Passage verwendet Basilides das passivum divinum (»ἄγονται«; 284,8/Z. 7) bzw. die umschreibende Formulierung von der »χρηστότης τοῦ περιάγοντος« (284,9/Z. 8); in der zweiten Passage wird wiederum vom passivum divinum Gebrauch gemacht (»ὑποβληθῇ«; 284,17/Z. 22/»εὐεργετεῖται«; 284,18/Z. 23) bzw. Gott mit »τὸ προνοοῦν« (284,27/Z. 39) umschrieben. – Eine ähnliche

---

Gegenteil der Ausführungen des Basilides besagt. – Vgl. weiterhin T. Zahn I,2 (1889), 767f., der auf Joh 9,1–3 verweist, vgl. dazu die überzeugende Widerlegung durch H. Windisch (1906), 237f. – Vgl. schließlich H. Windisch (1906), 237f., der meinte, daß es sich bei diesem Fragment um eine vielleicht von Lk 23,40 ausgehende Erklärung der Passion Jesu handele. Diese Auffassung ist problematisch: Christologie wird in diesem Fragment nicht verhandelt. Die Bemerkung des Clemens (284,27–28/Z. 40–41) ist m. E. pure Polemik (Vgl. dazu auch M. Simonetti [1970], 94 [Anm. 7], der auch zu bezweifeln scheint, daß Basilides Hi 14,4 LXX auf Christus anwendet, jedoch gleichzeitig auf eine derartige Anwendung bei Origenes, hom. 14,3–4 in Lc. [Sieben 166–169] verweist). Dennoch ist es natürlich möglich, daß Basilides das Problem des Martyriums anknüpfend an die Passionsperikope diskutiert hat; H. Windisch (1906), 245 vermutet, daß Basilides im 23. Buch der Exegetica das 22. und 23. Kapitel des Lukasevangeliums behandelte. Grundsätzlich betrachtet ist es sehr fraglich, ob man sich unter den Exegetica, die möglicherweise das Evangelium kommentieren wollten, überhaupt einen Perikope für Perikope vorgehenden Schriftkommentar vorstellen darf. Denkbar ist auch ein Werk, in dem vermischte, bei der Bibelauslegung auftauchende Fragen und Probleme abgehandelt wurden, vgl. Abschnitt 2.19.4.

Steigerung läßt sich in den anthropologischen Aussagen verfolgen: War zunächst von den Christen die Rede, so werden bald die Kinder angeführt; am Ende steht eine universell gültige Aussage über alle Menschen.

Zur Einzelanalyse

284,6/Z. 4: Mit »φημὶ γάρ« leitet Basilides offensichtlich eine Begründung für vorher Behauptetes ein; vielleicht lautete die zu begründende Aussage: Gott ist gut, trotz der Verfolgungen.

284,7/Z. 4–5 »ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν« deutet bereits in der Formulierung eine gewisse Distanz des Basilides zur gewöhnlichen frühchristlichen Auffassung der Verfolgung als ›θλῖψις‹ (Drangsal) an.[14]

284,7–12/Z. 5–13 wird die Martyriumsauffassung des Basilides formuliert: Das Martyrium ist Reinigung von verborgenen Sünden (πταίσμα) und als solches eine Wohltat (τὸ ἀγαθόν) und ein Zeichen der Güte (χρηστότης)[15] Gottes. Die besondere Pointe dieser Wohltat besteht darin, daß die Christen nicht als geständige Verbrecher für Delikte wie Mord oder Ehebruch[16] belangt werden, sondern eben für ihr Christsein selbst.

Dreierlei ist an dieser von Basilides formulierten Martyriumsaufassung bemerkenswert:

Zum einen wird der wohltätige Gott als ›ὁ περιάγων‹ bezeichnet. *A. Le Boulluec* hat zu Recht darauf hingewiesen, daß dieses Verb die Vorstellung des Kreises bzw. des Kreislaufes evoziert: »Il s'adaptait aisément à la lecture de Clément, qui y trouvait la trace de l'itinéraire de l'ame à travers ses incarnations successives.«[17]

Möglicherweise verbirgt sich aber hinter dem Verb ›περιάγειν‹ noch eine weitere Assoziation: Plato definiert R. 521C 6–7 die Erziehung zur Philosophie als »ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον...«[18]

Alkinoos (Albinus) verbindet in seinem ›Didaskalikos‹ diese Definition mit der Definition des Todes aus dem platonischen Phaidon: »Φιλοσοφία ἐστὶν ὄρεξις σοφίας, ἡ λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος...«[19] Bei Iamblichus wird diese Tradition aufgenommen und um den Begriff der Reinigung (κάθαρσις) der Seelen ergänzt.[20]

---

[14] Vgl. Bauer, s. v. ›θλῖψις‹.

[15] Vgl. Ps 30,20 LXX; Röm 2,4; 11,22; I Clem. 9,1; II Clem. 15,5; 19,1 u. a.

[16] Die beiden, vermutlich biblisch inspirierten (vgl. z. B. Mt 5,21.27) Beispiele kehren 284,22ff. wieder.

[17] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 307.

[18] Vgl. auch Plato, La. 187E.

[19] Vgl. Alkinoos (Albinus), Did. I (Hermann 152,1 f./Whittaker-Louis 1; vgl. bes. den Kommentar z.St. 73). Man beachte die Anspielung auf Aristoteles, Metaph. 980a (brieflicher Hinweis von C. Markschies). Vgl. weiterhin Philo, Migr. Abr. 154. Vgl. auch H. Koch (1932), 246.

[20] Vgl. Iamblichus, Protr. 13 (Pistelli 70,10f.). Vgl. auch noch Plotin, En. 2,1,3.

Indem Basilides Gott also mit dem Begriff ›ὁ περιάγων‹ umschreibt, könnte er – platonisierend – andeuten wollen, daß Gott die Seele des einzelnen Christen dadurch wohltätig führt, daß er sie im Martyrium von dem der Kreatürlichkeit verhafteten Körper löst.

Zum anderen unterläuft die Martyriumsauffassung des Basilides die Absicht der zeitgenössischen christlichen Apologetik, die ja gerade die römischen Kaiser und ihre Behörden aufforderte, die Christen nicht wegen des bloßen Christseins zu verurteilen, sondern ihnen spezifische Verbrechen nachzuweisen. Gerade das, was die Apologeten als zu beseitigendes ›σκάνδαλον‹ betrachteten, nämlich die Strafbarkeit des bloßen Christeins, wird von Basilides als besondere Führung Gottes herausgestellt.[21]

Ob bei dem Gedanken des Basilides, es sei als besondere Gnade zu betrachten, daß die Christen nicht als geständige Mörder oder Ehebrecher bestraft würden, eine Anspielung auf I Petr 4,15f. vorliegt[22], ist nicht sicher. Immerhin handelt es sich dort im Gegensatz zu hier um Paränese.

Schließlich halten wir es für möglich, daß im Hintergrund der Martyriumsauffassung des Basilides die Idee der wohltätigen und reinigenden Strafe steht, also einer göttlichen ›παιδεία‹ durch Strafen.[23] Diese Idee hat nicht nur einen biblischen Hintergrund, sondern findet sich auch in philosophischem, besonders platonischen Kontext.[24]

Nun setzt die Idee vom Martyriumstod als reinigender Strafe vermutlich die besonders in der platonischen Tradition akzentuierte Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele voraus.[25] Doch ist mir andererseits keine Passage von Plato oder einem Platoniker bekannt, in welcher der Tod pointiert als reinigende

---

[21] Die uferlose Diskussion um die Christenverfolgungen und ihre Rechtsgrundlage kann hier nicht dargestellt werden, vgl. für einen Überblick T. D. Barnes (1968). Für die rechtliche Lage im 2. Jahrhundert ist m. E. Plinius, ep. X, 96; 97 vermutlich maßgeblich, zumindestens aber symptomatisch. Die Strategie z. B. Justins, 1 apol., ist genau auf die durch das Trajansreskript definierte Rechtslage abgestimmt. Vgl. auch Athenagoras, leg. 2.

[22] Vgl. z. B. A. Le Boulluec (1985), 305.

[23] Offenbar interpretierte Clemens das Fragment in diese Richtung, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. IV,88,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 286,35f.).

[24] Für den biblischen Hintergrund vgl. z. B. Prov 3,11–12; Hebr 12,1–11 (vgl. H. Langerbeck [1967], 47). – Zum philosophischen Hintergrund, vgl. Plato, Grg. 478E; R. 591Af.; Lg. 934A; Prt. 324B; Ps.-Plato, Def. 416A 33; Hippolyt, haer. I,19 (vgl. den Apparat von Wendland und Marcovich z. St.); Alkinoos (Albinus), Did. XXXI (Hermann 185/Whittaker-Louis 64; vgl. auch den Kommentar z. St. 147); Apuleius, De Plat. 244–246 (Beaujeu 94f.; vgl. den Kommentar z. St. 298). Bei den genannten Stellen ist zu beachten, daß i. w. die Strafe im staatlich-gesellschaftlichen Rahmen im Blick ist (vgl. auch E. Mühlenberg [1972], 166). – Bessernde Strafen nach dem Tod: Plato, Grg. 525B (vgl. H. Koch [1932], 194); Lg. 881A. -Strafen der Götter: Plato, R. 380A-B; 613A; Plutarch, De sera numinis vindicta, passim (vgl. H. Koch [1932], 191–201; 240f.). Man beachte auch die Hinweise H. Kochs, ibidem, 82f.; 132f. auf ähnliche Anschauungen bei Origenes.

[25] Es bleibt unklar, ob Basilides die Unsterblichkeit der Seele annahm oder sie mit Justin und einigen Platonikern ablehnte, vgl. Justin, dial. 5,5; Hippolyt v. Rom, haer. I,19,10 (Marcovich 78,36f.); vgl. auch Atticus bei Eusebius v. Cäsarea, p. e. XV,9; vgl. C. Andresen (1952/1953), 162 (Anm. 19).

Strafe bezeichnet wird. Vielleicht darf man also das Reden von der Todesstrafe des Märtyrers als reinigender Strafe als spezifisch christliche Zuspitzung qualifizieren.[26]

284,12–15/Z. 14–18: Nun wird der Fall betrachtet, daß jemand das Martyrium erleidet, der keine (Tat)sünde begangen hat. Basilides bezeichnet diesen Fall als selten; im übrigen sei dieser angeblich Sündlose mit dem kleinen Kind zu vergleichen, daß scheinbar (284,15/Z. 18: τὸ δοκοῦν) auch nicht gesündigt hat.[27]

Basilides lehnt pointiert den – wiederum sich in der zeitgenössischen christlichen Apologetik findenden – Gedanken ab, das Martyrium sei auf den Anschlag irgendeiner bösen Macht zurückzuführen.[28] Wahrscheinlich empfindet er eine derartige Auffassung als allzu billiges Entlastungsargument.

284,16–27/Z. 20–38: Der Vergleich zwischen dem ›perfectus‹ und dem Kind wird nun weiter ausgeführt. Beide haben zwar nicht mit der Tat gesündigt, doch haben sie beide das ›ἁμαρτητικόν‹, d. h. die Neigung und den Willen (»τῷ θέλειν ἁμαρτάνειν«; 284,26/Z. 37–38) zur Tatsünde bei sich bietender Gelegenheit.[29] Schon diese Neigung und dieser Wille rechtfertigen nach Auffassung des Basilides die göttliche Martyriumsstrafe.[30]

Wenn Basilides meint, daß das Leiden des Kindes diesem viel Leid erspart, so rekurriert er auf ein klassisches Trostmotiv.[31]

Der hier ausgeführte Vergleich des ›perfectus‹ mit dem Kinde ist bemerkenswert. Er ist m. W. nicht durch die philosophische Diskussion vorbereitet, Plato lehnt im ›Staat‹, im Mythos des Er, bei der Schilderung des Totengerichts eine Erörterung des Schicksals der Jungverstorbenen ausdrücklich ab.[32] Vielleicht ist dieser Kindvergleich im Rahmen des Theodizeeproblems ebenfalls ein christlicher Akzent: Zum einen bedeutet er eine spezifische Zuspitzung des Problems, das nun konsequent in alle Richtungen durchdacht wird; zum anderen erscheint er aber auch als naheliegend, wenn man bedenkt, daß in neutestamentlichen Schriften die Kinder positiv gewertet werden, oder auch die Gläubigen mit Kindern verglichen werden.[33]

---

[26] Der platonische Phaidon bietet hier m. E. keine wirklich parallele Aufassung, da dort zwar der Tod, nicht aber die (reinigende, sühnende) Todes*strafe* als ein Gut für den Philosophen geschätzt wird.

[27] Sonst war man sowohl bei Christen (vgl. Mt 18,3; I Kor 14,20; I Petr 2,1 f.; vgl. auch II Mak 8,4) als auch bei Heiden eher von der Unschuld kleiner Kinder überzeugt, statt vieler Belege, vgl. H. Herter (1961/1975).

[28] Vgl. z.B. Justin, 1 apol. 5,1; 57,1; 2apol. 1,2; dial. 39,6; Tertullian, apol. 27,3 f.; vgl. dazu P. Van Der Nat (1976), 756.

[29] Vgl. B. Aland (1978), 194 (Anm. 80).

[30] Vgl. dazu Plutarch, De sera numinis vindicta 562D.

[31] Vgl. H. Herter (1961/1975), 606 ff. (Belege; Lit.!). Denkt Basilides an Kindermartyrien?

[32] Plato, R. 615C, vgl. dazu K. Gronau (1922), 110. Vgl. auch die Diskussion bei Plutarch, De sera numinis vindicta 562A ff, die allerdings einen anderen Akzent als bei Basilides hat.

[33] Vgl. Mk 10,13 par.; Mt 11,25; Lk 10,21; II Kor 6,13; Hebr 2,13 f.; vgl. auch z. B. Hermas, sim. 9,29,1 (vgl. den Kommentar von N. Brox [1991], 456); Clemens Alexandrinus, paed. I,5; I,6; III,12. Zur Wirkungsgeschichte des Kindmotivs im Kontext der Theodizeefrage, vgl. nur F. M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasoff, V. Buch, Kap. IV.

Allerdings muß man sagen, daß der Kindvergleich nur sehr grob skizziert ist. Es wird nicht erläutert, woran sich z. B. beim Kind die Neigung zur Tatsünde zeigt; man fühlt sich unwillkürlich an die soviel eindrücklicheren Beobachtungen Augustins erinnert, der ja die Auswirkungen der Erbsünde schon beim Neugeborenen festzustellen glaubte.[34] Auf jeden Fall verstärkt der Kindvergleich den pädagogischen Akzent der basilidianischen Strafkonzeption.

Weiterhin erinnert das ›ἁμαρτητικόν‹ auch an die Gedankensünde von Mt 5,28. *U. Luz* weist in diesem Zusammenhang daraufhin, daß im Rabbinat die Anschauung vertreten wurde, das Denken der Sünde sei schlimmer als diese selbst.[35] Der Akzent unserer Passage ist freilich ein anderer: Hier geht es darum, im Kontext der Theodizeefrage überhaupt irgendeine strafwürdige Sünde aufzuweisen.

Basilides weigert sich, die Vorsehung (τὸ προνοοῦν) als böse zu qualifizieren (284,26–27/Z. 38–39).[36] Dem tritt 285,2/Z. 50 die Aussage an die Seite, daß Gott gerecht (δίκαιος) sei. Basilides versucht also, die Güte und die Gerechtigkeit Gottes so konsequent zusammenzudenken, daß er sie geradezu miteinander identifiziert. Nach Basilides greift Gott mit seiner gerechten Vorsehung wohltätig in die individuelle Biographie ein.

Blickt man nun auf den philosophischen Kontext, so verrät die Betonung der Güte Gottes bzw. seiner Vorsehung platonischen oder auch stoischen Einfluß.[37]

Andererseits aber präsentiert die (tröstende) Idee einer wohltätig-strafend in die individuelle Biographie eingreifenden Vorsehung durchaus einen besonderen Akzent, welcher Plato, der Stoa oder auch dem zeitgenössischen Platonismus eher fremd ist. Denn im philosophischen Kontext erscheint die Pronoia eher als göttliches Prinzip bzw. als Gesetzmäßigkeit, welche die Wohlgeordnetheit des Alls auf den Begriff bringt.[38]

---

[34] Vgl. Augustinus, Conf. I,7,11 f.

[35] Vgl. U. Luz (1989²), 264f.

[36] Vgl. die Formulierung bei Alkinoos (Albinus), Did. X in Bezug auf Gott: »... ἀλλ'οὐδὲ συμβέβηκέ τι αὐτῷ, οὔτε κακόν. οὐ γὰρ θέμις τοῦτο εἰπεῖν.« (Hermann 165,6–8/Whittaker-Louis 23; vgl. auch d. Kommentar z. St. 106).

[37] Bei Plato und der ihm folgenden Tradition ist zumeist die Güte des Weltschöpfers im Blick: Vgl. die klassische Passage Plato, Ti. 29E-30A; vgl. auch R. 379A ff (W. H. C. Frend [1965], 246); R. 617E; vgl. weiterhin Seneca, ep. 65,10; Philo, Op. 21; Cher. 127; Atticus apud Eusebium v. Cäsarea, p. e. XV,6,7; XV,6,13; Diogenes Laertius III,72; Alkinoos (Albinus), Did. XII (Hermann 167,11f./Whittaker-Louis 27; vgl. auch den Kommentar z. St. 110); Numenius, Frgm. 16 (Des Places 57). Vgl. dazu H. Koch (1932), 189f.; C. Andresen (1952/1953), 164 (Anm. 26). – Zum stoischen Vorsehungsglauben, vgl. die SVF II 1106–1186 gesammelten Fragmente; vgl. bes. SVF II 1120 (= Laktanz, De ira Dei 5): »Existimantur Stoici et alii nonnulli aliquanto melius de divinitate sensisse, qui aiunt, gratiam in Deo esse, iram non esse...«

[38] Vgl. H. Dörrie (1977). Dörrie weist auf weitgehende Übereinstimmungen zwischen stoischen und platonischen Konzeptionen in dieser Frage hin. Die Platoniker des 2. Jahrhunderts empfanden allerdings die stoische Konzeption einer totalen Determiniertheit alles Geschehens offenbar als Problem, vgl. Alkinoos (Albinus), Did. XXVI (Hermann 179,1f./Whittaker-Louis 51–52); Apuleius, De Platone I,207; vgl. dazu H. Dörrie, ibidem, 79f.). Bezeich-

Aber auch im alexandrinisch-theologischen Kontext wahrt Basilides durchaus sein eigenes Profil. Bei Philo z. B. liegt der Akzent gerade auf einer Unterscheidung zwischen der wohltätigen Schöpfermacht und der strafenden Richtergewalt, also gerade auf einer Differenzierung zwischen wohltätigem und strafendem Gotteshandeln.[39] Clemens seinerseits versteht das Martyrium – wie Basilides – als ehrenvolle Reinigung, grenzt sich aber gegen Basilides dadurch ab, daß ihm zufolge Gott das Martyrium zwar zuläßt, aber nicht aktiv verursacht. Nur auf diese Weise glaubt er die Güte und Vorsehung Gottes bewahren zu können.[40] Wir wissen nicht, was Basilides zur Vorstellung eines ›Zulassens‹ von Geschehnissen durch Gott gesagt hätte; auf jeden Fall wird er für Clemens angreifbar, weil er diese Differenzierung in dem vorliegenden Gedankengang gar nicht in Betracht zieht. Origenes schließlich löst nach *H. v. Campenhausen* die Idee des Martyriums von der Vorstellung eines reinigenden Leidens sowie von der Theodizeefrage, kennt dafür aber in anderem Zusammenhang durchaus den Begriff einer pädagogisch wohltätigen Strafe.[41]

Richtet man schließlich über den spezifisch alexandrinischen Kontext hinaus den Blick auf zeitgenössische Theologen wie Markion oder Ptolemäus, so fällt auf, daß sie erhebliche Schwierigkeiten haben, die Güte und die Gerechtigkeit Gottes zusammenzudenken. Bei Ptolemäus z. B. führt das zu dem vermeintlichen Ausweg einer Differenzierung zwischen dem guten, obersten Gott und Vater und dem (beschränkt) gerechten Demiurgen und Gesetzgeber.[42]

---

nend ist in diesem Zusammenhang auch das Konzept einer dreifach gestuften Pronoia bei (Ps.)-Plutarch, De Fato 9/572F-574A, vgl. H. Dörrie, ibidem 80–81. – Doch läßt sich andererseits auch nicht bestreiten, daß Plutarch in seiner Schrift ›De sera numinis vindicta‹ durchaus das sorgfältige, gerade die persönlichen Umstände berücksichtigende Wirken der Vorsehung betonen konnte (551D ff; für die Stoiker vgl. auch Cicero, De natura deorum II,164f./vgl. Dörrie, 77). Nicht zuletzt deshalb wurde diese Schrift vermutlich in späteren Jahrhunderten als recht ›christlich‹ empfunden, vgl. die Einleitung in LCL 405, 170ff. Auf den personalen Aspekt des Vorsehungsbegriffs bei Valentin hat eindrücklich B. Aland (1978), 214 hingewiesen. Vgl. Valentin, Frgm.2 (Völker; Clemens Alexandrinus, Str. II,114,3–6) und dazu den ausführlichen Kommentar von C. Markschies (1992), 54–82.

[39] Vgl. Philo, Abr. 121–146; Spec. I,307; QE II,62ff.; 68; Mut. 19–24; Mos. II,99; vgl. dazu M. Pohlenz (1942/1965), 422ff. – Zur Idee des reinigenden Sühneleidens im jüdischen Kontext, vgl. M. Hengel (1976²), 273f. (Anm. 5).

[40] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. IV,74,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 281,25–26):»ἔοικεν οὖν τὸ μαρτύριον ἀποκάθαρσις εἶναι ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης.« Vgl. weiterhin Clemens Alexandrinus, Str. IV,86,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 286,11f.). Vgl. dazu H.v. Campenhausen (1964²), 94f., der darauf aufmerksam macht, daß Clemens, Str. IV,75,1f. das Leiden der Apostel und Märtyrer als für die Gemeinden geschehenes Leiden akzentuiert – ein Gedanke, der in der Martyriumskonzeption des Origenes vollends ausgeführt wird, vgl. H.v. Campenhausen, ibidem, 95.

[41] Vgl. H.v. Campenhausen (1964²), 94f.; H. Koch (1932), 138f., der u.a. auf Origenes, Cels. IV,99 verweist.

[42] Für Ptolemäus, vgl. ep. 7,5–6 (Quispel [SC 24] 70–71; vgl. auch den Kommentar z.St. 101f.), Vgl. Tertullian, Pud. 2,1ff. (K. Beyschlag [1974], 144 [Anm. 28]) sowie für Markion die Belege bei A. v. Harnack (1924/1985), 262* ff. Für Plato steht die Idee des Guten noch über der Tugend der Gerechtigkeit, vgl. R. 504D. Doch ist die Gerechtigkeit die ständige

Resümierend kann man also sagen, daß Basilides mit seinem Versuch, die Güte der Vorsehung sowie die Gerechtigkeit Gottes zusammenzudenken, durchaus ein eigenes Profil gewinnt. Er vermeidet den latenten Dualismus Philos sowie den offenen Dualismus eines Markion oder Ptolemäus; ihm zufolge bringt die Vorsehung das jeweilige Leben des Märtyrers zum Ziel; er antizipiert andeutungsweise clementinische und origenistische Gedanken einer wohltätigen Erziehung und Läuterung freier und vernünftiger Seelen.

284,28–285,3/Z. 42–52: Gegenüber dem letzten ›ad-hominem‹-Einwand seines ›fictus interlocutor‹ beharrt Basilides auf dem Vergleich mit dem Kind. Schließlich verweist er auf den fundamentalen Unterschied zwischen dem Menschen und dem gerechten Gott. Eindrucksvoll an den Schluß gestellt ist das Zitat von Hi 14,4 LXX.

Das Hiobzitat ist zunächst deshalb interessant, weil damit auf eben das Buch der Schrift angespielt wird, das sich wie kein zweites mit dem Theodizeeproblem auseinandersetzt. Weiterhin fällt aber auf, daß das Hiobzitat mit der Phrase ›ὥσπερ εἶπέ τις‹ angeführt wird: D.h. es wird nicht ausdrücklich als autoritative Schrift angeführt und hervorgehoben, sondern – antiker Zitierkonvention folgend – in den Kontext eingebettet.[43]

Was aber besagt nun das Hiobzitat in diesem Kontext genau? Gerät Basilides hier möglicherweise sogar in die Nähe augustinischer Vorstellungen über die Erbsünde?[44]

Der italienische Gelehrte *P. F. Beatrice* macht bei seiner Rekonstruktion der Vorgeschichte der augustinischen Erbsündenlehre auf die Passage Clemens Alexandrinus, Str. III,100,5[45] aufmerksam. Clemens schreibt dort (an die Adresse der Enkratiten gerichtet): »Keiner ist rein vom Schmutze, sagt Hiob, auch nicht einen Tag seines Lebens. Sie sollen uns doch sagen, wo das gerade geborene Kind Unzucht begangen hat, oder wie es – das doch nichts getan hat – unter den Fluch Adams geraten ist. So bleibt ihnen nur noch – wie es scheint – konsequenterweise zu sagen, daß die Geburt (γένεσις) schlecht ist, nicht allein die des Körpers, sondern auch die der Seele, derentwegen der Körper existiert.«[46]

Begleiterin Gottes, Lg. 716A (zu diesem Motiv bei Philo, vgl. E. R. Goodenough [1935/1969], 60f.). – Die Vorstellung vom gesetzgebenden Demiurgen ist in der platonischen Tradition vorbereitet, vgl. Plato, Ti. 41E; 42D; Philo, Mos. II,48; Alkinoos (Albinus), Did. XVI (Hermann 172/Whittaker-Louis 37; vgl. dort den Kommentar z.St.!); Numenius, Frgm. 13 (Des Places); Apuleius, De Platone I,206; Maximus Tyrius, 41,4 u. a.

[43] Vgl. dazu B. Aland (1989). Mit ›εἶπε/εἶπεν‹ werden auch von Justin Schriftzitate eingeleitet, wobei sich der Ausdruck aber meist auf die konkret in der Schrift sprechende Person bezieht und nicht unbestimmt bleibt wie bei Basilides, vgl. nur 1 apol. 15,8; 16,9; 19,7; 32,1; 33,8; 61,4; 63,2; dial. 47,5. Vgl. auch Athenagoras, leg. 18,2. Vgl. auch B. M. Metzger (1951). Man kann offenbar aus der Zitateinleitung bei Basilides keine besonderen Schlüsse ziehen.

[44] Vgl. z. B. P. Hendrix (1926), 52f.

[45] Stählin-Früchtel-Treu II 242,11f. – Vgl. P. F. Beatrice (1978), 222f.

[46] Vgl. die italienische Übersetzung bei P. F. Beatrice (1978), 222, sowie O. Stählin, BKV 17, 318.

P. F. Beatrice nimmt nun an, daß Clemens' Behandlung von Hi 14,4 LXX an dieser Stelle durch ein enkratitisches Dossier motiviert sei, in dem Hi 14,4 LXX (neben Ps 50,7 LXX) als Beleg für die Auffassung zitiert wird, daß die neugeborenen Kinder nicht nur unter dem Fluch Adams stehen (also die Straffolgen für die Übertretung Adams zu tragen haben), sondern daß sie auch, weil die Prokreation etwas moralisch Schlechtes ist, mit einer Sünde behaftet sind, die sie (wenn sie nicht getauft werden) zur Verdammnis bestimmt.[47]

Zu diesen Ausführungen *Beatrices* ist zunächst zu sagen, daß es keineswegs sicher ist, daß Clemens hier auf ein enkratitisches Dossier antwortet. Es ist auch denkbar, daß er hier eine mögliche Benutzung dieser Schriftbelege durch die Gegner antizipiert[48] und ad absurdum führt. Darüberhinaus scheint uns diese Passage – selbst wenn sie von den Enkratiten benutzt wurde und selbst wenn die Widerlegung durch Clemens enkratitische Argumente reflektiert – aufgrund ihres Wortlautes keineswegs eindeutig die Behauptung zu belegen, daß die Neugeborenen von Geburt an mit einer Sünde behaftet sind, die sie zur Verdammnis bestimmt.[49]

Ist die Verwendung von Hi 14,4 LXX durch die Enkratiten also durchaus unsicher, so scheint Basilides tatsächlich den ersten Beleg für eine einschlägige christliche Verwendung dieser Bibelstelle vor Clemens zu liefern.[50]

P. F. Beatrice weist allerdings zu Recht auf Philo, Mut. 48–49 hin, wo Hi 14,4 zitiert wird. Dort heißt es: »Wer nämlich, wie Hiob sagt, ist rein vom Schmutze, auch wenn er nur einen Tag lebte? Unzählig sind nämlich die Dinge, welche die Seele beschmutzen und die unmöglich ganz und gar abgewaschen und weggewischt werden können. Notwendigerweise verbleiben nämlich bei jedem Sterblichen angeborene Defekte, die natürlich gemildert werden können, aber bei denen es unmöglich ist, sie vollständig auszumerzen.«[51]

P. F. Beatrice weist schließlich noch auf eine weitere Philopassage hin, nämlich Mos. II,147.[52] Dort heißt es: »Das Kalb wollte er [Mose/W. A. L.] zur Vergebung der Sünden opfern lassen und zeigte durch diese Figur, daß das Sündigen jedem Geborenen – auch dem besten – angeboren ist.«

Offenbar also kann Philo gelegentlich von einem angeborenen Defekt reden, der das ethische Verhalten auch des frömmsten Menschen schwächt; diesen

---

47 Vgl. P. F. Beatrice (1978), 223.

48 Vgl. F. Bolgiani (1961/1962), 585.

49 Vgl. die kritischen Ausführungen von R. Lorenz (1980); G. Sfameni Gasparro (1985), 160.

50 Inwiefern I Petr 3,21 etwas mit der einschlägigen Exegese von Hi 14,4 LXX zu tun hat, ist unsicher. Vgl. dazu auch P. F. Beatrice (1978), 230–231; A. Reichert (1989), 283ff.; bes. 289. Reichert interpretiert I Petr 3,21 als gegen eine dualistische Position gerichtet. Sie ([1989], 285) verweist auch auf I Clem 17,4, wo ebenfalls Hi 14,4 LXX zitiert wird; dort freilich lediglich als Ausdruck der reuigen Haltung Hiobs. Vgl. auch Barn 11,11 (vgl. dazu A. Reichert [1989], 288) (Den Hinweis auf die Studie von A. Reichert verdankte ich einem freundlichen Hinweis des Bonner Kollegen Dr. M. Evang.)

51 Philo LCL V, 166–167.

52 Philo LCL VI, 521.

Defekt bezeichnet er an einer Stelle mit dem von Hi 14,4 LXX angereichten Stichwort ›ῥύπος‹.[53] Konkret dürfte sich Philo unter diesem Defekt die vom Leib ausgehende Affektivität des Menschen vorstellen, von der die Seele, der Personkern des Menschen, erst nach dem Tode befreit werden kann.[54]

Besonders interessant im Hinblick auf den alexandrinischen Kontext ist nun, welche Bedeutung das Stichwort aus Hi 14,4 LXX bei Origenes hat.

G. Sfameni Gasparro hat in einer detaillierten Analyse herausgearbeitet, wie für Origenes der ›ῥύπος‹ als Unreinheit die Differenz zwischen der ursprünglich spirituellen Natur der menschlichen Seele und ihrem jetzigen Aufenthaltsort in der Sphäre des vergänglichen Werdens und Vergehens bezeichnet.[55] Origenes versuchte auf diese Weise, ›Platonismus‹ und ›Schrift‹ zu einem problematischen Ausgleich zu bringen: die körperliche Welt ist – da von Gott geschaffen – nicht von Natur aus schlecht und bösartig. Und doch ist sie – als zweite Schöpfung – Konsequenz des ursprünglichen Falls der menschlichen, präexistenten Seelen bzw. ›νόες‹; Gott schuf die Körperwelt als einen Ort pädagogisch-wohltätiger Strafe für die gefallenen Seelen. Der ›ῥύπος‹ ist zunächst generell das Signum einer Existenz im Körper und in der Welt; darüber hinaus aber manifestiert sich das Unreine der Körperexistenz besonders in der sexuellen Sphäre.[56]

Anders als in der augustinischen Erbsündenlehre ist der ›ῥύπος‹ laut Origenes nicht schuldhaft und wird deshalb auch mehr oder weniger konsequent von der Sünde unterschieden. Die Taufe wäscht den ›ῥύπος‹ ab – wenigstens zeichenhaft und im Bild.[57] Denn auch für die Christen bezeichnet der ›ῥύπος‹ weiterhin die Versuchlichkeit des Menschen gegenüber der Begierde und gegenüber bösen, verführerischen Geistern. Derjenige, der gegen die bösen und unreinen Kräfte streitet, wird durch diesen Kontakt unrein.

In diesem durch Philo, Clemens und Origenes definierten ›alexandrinischen‹ Kontext erhält nun auch das Hiobzitat des Basilides sein spezifisches Profil. Bei Basilides dürfte der ›ῥύπος‹ eine der irdischen Existenz des Menschen anhaftende Schwäche und Versuchlichkeit bezeichnen. Anders als Origenes differenziert Basilides in diesem Fragment nicht zwischen Sünde und Erdenschmutz: Beides rechtfertigt in der Theodizeeperspektive auf jeden Fall die göttliche Strafe.[58]

Um zu unserer Ausgangsfrage zurückzukehren: Läßt sich der basilidianische

---

[53] Vgl. auch Philo von Alexandrien, QG II,54; IV,157, vgl. dazu É. Bréhier (1950³), 274 (Anm. 1). Vgl. weiterhin Marcus Antoninus VII,47 (vgl. dazu A. Reichert [1989], 288) sowie Lukian, Vit. Auct. 3 (Macleod 26,3–4), wo der zum Verkauf gestellte Pythagoras erklärt, daß die Vorbedingung zum Eintritt in seine Sekte die Reinigung der Seele vom Schmutze (ῥύπος) sei. Vgl. schließlich C.H.XIV,7 (Nock-Festugiere II 224,14–225,4; vgl. dazu Abschnitt 2.9.3 dieser Studie.

[54] Vgl. A. Reichert (1989), 287f. (mit Hinweis auf Philo, Her. 267–274).

[55] Vgl. G. Sfameni-Gasparro (1984a), 193–252 mit Verweis u.a. auf Origenes, hom. 24 in Num. (Baehrens 226ff.); vgl. auch A. Orbe (1969), 306–309. Vgl. auch z.B. Origenes, Jo. XX,36 (Blanc 320–321/vgl. den Kommentar z.St.!).

[56] Vgl. G. Sfameni Gasparro (1984a), 236ff.

[57] Vgl. Origenes, hom. 14 in Lc. (Rauer 98,4ff.).

[58] Es wird aus unserem Fragment nicht ganz klar, inwieweit Basilides ›ῥύπος‹ und ›ἁμαρτητι-

›ῥύπος‹ mit der augustinischen Erbsünde vergleichen? Eine gewisse Analogie bietet zweifellos die – problematische – Argumentationsweise: Um an der Gerechtigkeit Gottes festhalten zu können, muß der Grund des Leidens auch des eigentlich unschuldigen Kindes in diesem selbst gesucht werden. Gerade Augustin hat dieses Argument sehr betont.[59]

Doch es gibt auch beträchtliche Unterschiede: Weder interessiert sich Basilides wie Augustin für den Nachweis der ›Erbsündenschuld‹ (nach Augustin wurde die Schuld bekanntlich in der Taufe abgetan), noch wird man bei Basilides unbedingt eine augustinische Theorie der Übertragung der Erbsünde durch die Prokreation vermuten (vgl. auch Frgm. Nr. 9).

Zusammenfassung

Basilides skizziert in diesem Fragment seine Lösung der Frage, die man seit *Leibniz* als die Theodizeefrage bezeichnet. Mit seiner – in Ansätzen pädagogisch-kathartischen – Konzeption hat Basilides eine der – grob gesagt – drei Lösungsmöglichkeiten skizziert, die im 2. Jahrhundert diskutiert wurden. Eine weitere Möglichkeit bestand darin, mit Markion oder auch dem Valentinianer Ptolemäus eine dualistische, zwischen Schöpfer- bzw. strafendem Gesetzgebergott und dem Erlösergott differenzierende Konzeption zu favorisieren.[60] Schließlich konnte man mit Justin z. B. die Verantwortung für das Böse in der Welt auch den Dämonen (gefallenen Engeln) zuschreiben.

Während der Gedanke einer Pädagogik Gottes die Güte Gottes angesichts der Leiden der Christen in stetem Hinblick auf das Heilsziel festhalten konnte, entlastete die dualistische oder dämonologische Konzeption den oberen, guten Gott vom Ursprung des Bösen.[61]

Basilides' Konzeption nimmt platonische Motive auf, doch ihr Insistieren auf dem Straftod des Martyriums und ihre paradigmatische Argumentation mit dem Leiden kleiner Kinder setzt eigene Akzente.

Betrachtet man das vorliegende Fragment *auch* als eine pointierte Stellungnahme zum christlichen Martyrium, so fällt auf, wie bewußt sich Basilides von der

---

κόν‹ identifiziert. Festzuhalten bleibt auf jeden Fall, daß Basilides im Hinblick auf den ›ῥύπος‹ die Frage nach Zurechenbarkeit und Schuld nicht eigens aufwirft.

[59] Vgl. Augustin, Iul. III,5,11 (vgl. J. Gross [1960], 314f.); C.Iul. op. imp. V,64 , zitiert bei K. Flasch (1980), 442. Wenn K. Flasch, ibidem, 196 schreibt: »Das Argument beruht auf Voraussetzungen der stoischen Theodizee, wendet diese aber um . . .«, so ist mir nicht ganz klar, wie dies gemeint ist. Bei der Eruierung der philosophischen Provenienz der Argumentation des Basilides stütze ich mich auf H. Koch (1932), 205ff., bes. 210f., 214f., der entschieden bestreitet, daß das Argument pädagogisch-wohltätiger Strafen für die Theodizee der Stoa eine entscheidende Rolle gespielt habe. Vgl. auch E. Zeller III,1 (1990), 176–182.

[60] Das Schema ist recht grob: Es ist klar, daß zwischen Markion und Ptolemäus noch einmal signifikante Unterschiede bestehen.

[61] Plausiblerweise sei vorausgesetzt, daß Basilides im Theodizeefragment wirklich vom obersten Gott, nicht von einem untergeordneten Archonten spricht. Für die gegenteilige Annahme habe ich keine ernstzunehmende Indizien gefunden.

zeitgenössischen christlichen Apologetik absetzt: Weder ist das Martyrium auf den Anschlag einer bösen, dämonischen Macht zurückzuführen, noch ist es ungerecht und empörend, daß die Christen für ihr bloßes Christsein bestraft werden.

Basilides redet in diesem Fragment diatribeartig, ›ad hominem‹ argumentierend. D.h. diese Fragment will auch als ein Exempel lehrhafter, praktizierter Seelsorge angesichts der Verfolgungserfahrung verstanden sein. Gegenüber der Apologetik leitet Basilides zu einem vertieften Martyriumsverständnis an; das Martyrium ist kein absurdes oder böses Schicksal am Ende des menschlichen Lebens, das Anlaß zum Zweifel an der Güte (oder Macht!) Gottes gibt. Sondern laut Basilides ist das Martyrium geradezu eine Gestalt der fremden Freundlichkeit Gottes, der in so spektakulärer Weise die verborgene Sündhaftigkeit der Christen zugleich zudeckt und reinigt.[62]

Vergleicht man Basilides schließlich mit einem anderen gnostischen Lehrer des zweiten Jahrhunderts, Herakleon, so gewinnt man einen Eindruck, vor welche Probleme die Erfahrung des Martyriums die feineren theologischen Geister der Epoche stellen konnte:

Während für Basilides die Martyriumserfahrung die Providenz, Macht und Güte Gottes und ein daraufhin orientiertes christliches Leben in Frage stellte, stand Herakleon vor dem Problem, was eigentlich der Stellenwert des Martyriums im Hinblick auf die jeweilige Biographie eines Menschen ist: Ist das Martyrium der Endpunkt des Lebens, auf den alles ankommt? Entscheidet sich dort allein, ob man ein Christ ist oder nicht? Und wird nicht – wenn man diese Fragen bejaht – das vorhergehende christliche Leben in dramatischer Weise entwertet? Was hat das Martyrium überhaupt mit dem Leben zu tun?[63]

Sowohl Basilides als auch Herakleon stellten sich den aus der Martyriumserfahrung erwachsenden theologischen (und seelsorgerlichen) Fragen. Auf apologetische Argumentationsstrategien oder apokalyptische Verklärung des Martyriums verzichteten sie bewußt. Ihre Antwortversuche zeigen sowohl die Möglichkeiten als auch die Grenzen einer – im zeitgenössischen Kontext – ebenso subtilen wie kühnen Theologie.

---

[62] Die Gerechtigkeit Gottes manifestiert sich in der reinigenden Strafe; seine Freundlichkeit in der ehrenvollen Weise der Bestrafung, nämlich durch das Martyrium. Das Martyrium deckt also tatsächlich zu; gegenüber dem zudringlichen ›fictus interlocutor‹, der – logisch zu Recht – von der Furchtbarkeit des Martyriums auf die Furchtbarkeit der Sünde schließen will (284,30), gibt Basilides argumentativ keinen Fußbreit Raum: Er zieht sich auf die dogmatische Behauptung einer allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen zurück – die Frage ›warum gerade diese Strafe?‹ kann offen gelassen werden. Für Basilides ist also die Martyriumsstrafe gerade nicht die automatische, unbarmherzige Konsequenz der Sünde. Sondern in dem ehrenvollen Martyrium steckt gewissermaßen ein Stück göttlicher ›Überschuß‹, d.h. die göttliche ›χρηστότης‹, seine gnadenhafte Freundlichkeit.

[63] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. IV,71,1 ff.

Exkurs I zu dem Aufsatz von Pierre Nautin: ›Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène‹

Der französische Gelehrte *Pierre Nautin* hat in einer auch methodisch recht interessanten Studie versucht, durch Interpretation des Theodizeefragments und seines clementinischen Kontextes die Zahl der Basilides und seine Schule betreffenden Fragmente zu reduzieren. Er schlägt vor, Clemens Alexandrinus Str. IV,153,3, Clemens Alexandrinus, exc.Thdot. 28, Origenes, comm.ser.28 in Mt. sowie Origenes, comm. in Rom. V,1 (PG 14 1015AB) aus der Reihe der ›echten‹ Fragmente zu streichen. Folgt man *Nautin*, so hat Basilides nie die Seelenwanderung gelehrt. Vielmehr sei ihm diese Anschauung von Clemens im Kontext der Interpretation des Theodizeefragments beigelegt worden; die genannten Fragmente seien von der Fehlinterpretation des Clemens abhängig.

Um die *Nautinsche* These beurteilen zu können, bedürfen folgende Fragen einer näheren Prüfung:

1. Stimmt *Nautins* Interpretation der betreffenden Clemensstelle (Str. IV,83,2)?
2. Stimmt seine Schlußfolgerung, daß die genannten Fragmente lediglich als Derivate des polemischen Mißverständnisses des Clemens zu betrachten sind?

Zunächst zu 1. Wie kommt Clemens laut *Nautin* dazu, Basilides und seinen Anhängern die Lehre von der Seelenwanderung unterzuschieben? Clemens schreibt – gleich im Anschluß an das Zitat des Theodizeefragments – (Str. IV,83,2 [Stählin-Früchtel-Treu II 285,3f.]):[1] »Aber Basilides ist der fundamentalen Ansicht[2], die besagt, daß die Seele, die vorher in einem anderen Leben gesündigt hat, hier die Strafe erleidet, die ›ausgewählte‹ (Seele) wird in ehrenvoller Weise durch das Martyrium gereinigt, die andere durch eine passende Strafe.«

Nautin meint nun, daß diese Behauptung des Clemens auf einem simplen Mißverständnis der Stelle des Fragmentes beruht, wo es heißt:

»... ἤτοι ἡμαρτηκότες ἐν ἄλλοις λανθάνοντες πταίσμασιν εἰς τοῦτο ἄγονται τὸ ἀγαθόν« (284,7–8).

Clemens habe die anderen, verborgenen Sünden als Sünden in einem anderen *Leben* verstanden, obwohl Basilides bloß gemeint habe, daß dies andere Sünden seien als diejenigen, derentwegen die Christen angeklagt, verfolgt und getötet werden.

Ist die *Nautinsche* Interpretation der zitierten Clemensstelle plausibel?

Betrachten wir noch einmal den Satz des Clemens (285,3f.). Clemens behauptet dort, Basilides nehme an, daß die Seele in diesem Leben die Strafe für das in einem vorigen Leben Begangene erleide, und zwar werde die erwählte Seele durch das Martyrium gereinigt, die andere durch eine je eigene, passende Strafe.

Clemens interpretiert also dieses Fragment, indem er explizierend die ›ὑπόθεσις‹[3] der Gedankengänge des Basilides nachliefert. Diese ›ὑπόθεσις‹ des Basilides besteht – laut Clemens – zum einen aus der Annahme der Seelenwanderung, zum anderen aber – und das ist für Clemens ebenso wichtig – aus der Differenzierung in die Auserwählten und die gewöhnlichen Menschen.[4]

---

[1] Zur Übersetzung, vgl. O. Stählin, BKV 19, 58.

[2] Vgl. die Übersetzung von A. Le Boulluec (1985), 307 (Anm. 101).

[3] Vgl. P. Nautin (1974), 396, der ›ὑπόθεσις‹ mit »le fond du problème‹ übersetzt. Vgl. auch M. Harl (1980).

[4] Bemerkenswert ist auch, daß Clemens in seinem Nachsatz das basilidianische Fragment als Beitrag zur Seelenlehre deutet; Clemens ist es, der das Stichwort ›ψυχή‹ in die Debatte einführt.

Wir stimmen nun mit *Nautin* grundsätzlich darin überein, daß die durch Clemens angebotene Interpretation dem Fragment nicht gerecht wird. Im Kontext dieses Fragmentes rekurriert Basilides offenbar gerade nicht auf die Sünden in einem früheren Leben, d. h. auf die Seelenwanderungshypothese; andernfalls hätte er auf den Verweis auf das ›ἁμαρτητικόν‹ sowie den ›ῥύπος‹ verzichten können.[5] Es ist auffällig, wie wenig Clemens auf den Duktus der sorgfältigen Argumentation des Basilides achtet.

Wie kommt Clemens zu seiner im Nachsatz ausgesprochenen Intepretation des Basilidesfragmentes?

Nautins Versuch, im Fragment selbst einen Anhaltspunkt für die idiosynkratische Lektüre des Clemens zu finden, ist durchaus eine plausible Möglichkeit. *A. Le Boulluec* ergänzt *Nautins* Vorschlag ebenso plausibel um den Hinweis, daß Clemens das von Basilides gebrauchte Verbum ›περιάγειν‹ als Anspielung auf die Seelenwanderung interpretieren konnte.[6]

Mit diesen Beobachtungen der beiden französischen Gelehrten ist nun aber nur der erste Teil der Interpretation des Clemens erklärt. Doch auch für den zweiten Teil der von Clemens formulierten ›ὑπόθεσις‹ des Basilides, für die Differenzierung in ›Auserwählte‹ und gewöhnliche Menschen, konnte Clemens einen Anhaltspunkt im Fragment finden, und zwar dort, wo es heißt:

»ἵνα μὴ ὡς κατάδικοι ἐπὶ κακοῖς ὁμολογουμένοις πάθωσι, μηδὲ λοιδορούμενοι ὡς ὁ μοιχὸς ἢ ὁφονεύς, ἀλλ' ὅτι Χριστιανοὶ πεφυκότες.« (Stählin-Früchtel-Treu II 284,10–12/Z. 9–12).

Clemens interpretierte diese Zeilen offenbar so, daß er hier zwei Gruppen von Menschen unterschieden sah: Die normalen Menschen werden der ihnen jeweils eigentümlichen und angemessenen Strafe zugeführt, die Christen hingegen erleiden als ›Auserwählte‹ in ehrenhafter Weise (ἐπιτίμως) das Martyrium. Es ist auch möglich, daß Clemens in der Phrase »ἀλλ' ὅτι Χριστιανοὶ πεφυκότες« eine seine Interpretation stützende Anspielung auf eine Naturen- oder Menschenklassenlehre sah.[7]

Clemens verkannte den seelsorgerlich argumentierenden Gedankenduktus des Basilidesfragmentes; er las und verwertete das Fragment als eine dogmatische Stellungnahme zum Problem des christlichen Martyriums. Seine nachgereichte Interpretation war dabei nicht einfach aus der Luft gegriffen: Sie hatte nicht nur konkrete Anhaltspunkte am Text des Fragments, sondern sie bezog auch andere ihm bekannte Fragmente ein: So bezeichneten sich die Basilidianer offenbar tatsächlich als ›ἐκλέκτοι‹ bzw. als ›ἐκλογή‹ (vgl. Fragment Nr. 2; 12; 15).

Wenn sich darüber hinaus erweisen ließe, daß die übrigen Stellen bei Clemens und Origenes, die von einer Seelenwanderungslehre bei den Basilidianern ausgehen, nicht notwendig von dieser Clemensstelle abhängen, so stiege damit die Wahrscheinlichkeit, daß Clemens auch für den ersten Teil seiner ›ὑπόθεσις‹ seine Kenntnis weiterer basilidianischer Originalfragmente verwertete.

Als Fazit ergibt sich also aus unseren Beobachtungen, daß die genannte Clemensstelle

---

Daß die (platonisch) vom Leib unterschiedene Seele den Personkern des Menschen darstellt, ist die nicht explizit gemachte Voraussetzung des Basilidesfragmentes.

[5] Anders als NAUTIN sind wir aber eben nicht der Meinung, daß man aufgrund dieses Fragmentes *ausschließen* kann, daß Basilides oder seine Schule in anderem Zusammenhang die Seelenwanderungshypothese verwendet haben. Vgl. auch die Fragmente Nr. 16; 17; 18 sowie den Exkurs III.

[6] Vgl. A. LE BOULLUEC (1985), 307. Vgl. oben S. 128.

[7] Vgl. dazu S. 125. (Anmerkung 7).

eine wohlüberlegte häresiologische Stellungnahme des Alexandriners darstellen könnte; sie wäre dann nicht bloß aus einem polemischen Mißverständnis des vorliegenden Fragmentes entstanden, sondern sie bezöge sich gleichzeitig stillschweigend auf andere basilidianische Fragmente – bzw. auf deren Interpretation durch Clemens.

Zu 2. Inwieweit hängen nun also die anderen, die Seelenwanderung bei Basilides und den Basilidianern betreffenden Stellen von unserer Clemensstelle (285,3) ab? Wenden wir uns zunächst den Stellen bei Origenes zu:

a) Origenes, comm.ser. 38 in Mt. (Klostermann-Benz-Treu 73,7f.):

»Basilidis quoque sermones, detrahentes quidem eis, qui usque ad mortem certant pro veritate ut confiteantur ›coram hominibus‹ Iesum, indifferenter autem agere docentes ad denegandum et ad sacrificandum diis alienis, non minus ›pestificant‹ et corrumpunt audientes se; qui in hisdem sermonibus docent non esse alias peccatorum poenas nisi transcorporationes animarum post mortem.«[8]

Nautin meint, daß diese Notiz des Origenes von der besagten Clemensstelle abhängig sei.[9] Doch – so muß man fragen – wo ist eigentlich in der Polemik des Clemens davon die Rede, daß Basilides das Leugnen bei Verfolgung lehre? *Nautin* verweist auf Str. IV,85,3. Clemens schreibt dort: »Wo ist der Glaube, wenn das Martyrium um der Vergeltung früherer Sünden willen geschieht? Wo bleibt die Liebe zu Gott, die um der Wahrheit willen verfolgt wird und standhält? Wo bleibt der Lohn, für den, der bekennt, der Tadel für den, der leugnet...?«[10]

In seiner Interpretation dieser Stelle sieht *Nautin* sehr wohl, daß Clemens hier eine mögliche Konsequenz der Ansichten des Basilides beschreibt, nämlich die Entwertung des Martyriums.[11] Zwischen dieser möglichen gedanklichen Konsequenz und der blanken Behauptung, Basilides habe das Leugnen in der Verfolgung gelehrt, besteht jedoch ein wohl zu beachtender Unterschied.

Nautin stellt nun weiter fest, daß ›la même dépréciation du martyre‹ dem Basilides auch an anderen Stellen zugeschrieben werde: Agrippa Castor (Eusebius, h. e. IV,7,7), Irenäus, haer. I,24,6, Ps.-Tertullian, haer. I,5, Filastrius, div. haer. XXXII sowie Epiphanius, haer. 24,4 bilden eine aufschlußreiche Reihe.[12] Auffällig ist nun, daß Ps.-Tertullian, Filastrius und Epiphanius chronologisch auf Irenäus folgen und direkt oder indirekt (etwa vermittels des Hippolytschen Syntagmas) von ihm abhängen. Für Agrippa Castor läßt sich Ähnliches vermuten.[13] *Nautin* bemerkt:

»Il est possible que Clément, lorsqu'il attribue la même doctrine à Basilide, soit influencé par ce qu'il avait lu chez Irénée, ou dans la source d'Irénée (Justin) ou chez Agrippa Castor.«[14]

Nautin meint also offensichtlich, daß Clemens in Str. IV,85,3 möglicherweise von Agrippa Castor oder Irenäus-Justin beeinflußt sei.

Das scheint uns aber eher unwahrscheinlich zu sein: Betrachtet man die Argumentation von Str. IV,85,3 genauer in ihrem Kontext, so wird deutlich, daß es sich hier um den für die antihäretische Argumentation des Clemens typischen Versuch einer ›reductio ad

---

[8] Für eine Übersetzung, vgl. P. NAUTIN (1974), 401 sowie Abschnitt 2.17.1.
[9] P. NAUTIN (1974), 401f.
[10] Zur Übersetzung, vgl. O. STÄHLIN, BKV 19, 59–60.
[11] P. NAUTIN (1974), 399.
[12] P. NAUTIN (1974), 399–400 (Anm. 4).
[13] Vgl. Abschnitt 1.1.2.
[14] P. NAUTIN (1974), 400 (Anm. 4).

absurdum‹ der gegnerischen Position handelt: Clemens argumentiert, daß es eine Konsequenz der gegnerischen Position sei, den Glauben, die christliche Liebe, das standhafte Bekennen, den christlichen Lebenswandel etc. überflüssig zu machen.[15] Clemens sagt aber nirgendwo, daß Basilides im Falle der Verfolgung das Leugnen empfohlen habe – was angesichts des zitierten Basilidesfragmentes auch ohnehin absurd gewesen wäre.[16]

Dagegen ist es aber sehr wohl möglich, daß unsere Origenesstelle von Irenäus oder Agrippa Castor beeinflußt ist. *Nautin* selbst weist darauf hin, daß sowohl Origenes als auch Agrippa Castor den signifikanten Ausdruck ›indifferenter agere‹ (gr. ἀδιαφορεῖν) verwenden; Agrippa Castor bezieht ihn auf den Verzehr von Götzenopferfleisch.[17] Es scheint also so zu sein, daß unsere Origenesstelle eher von dem zur großkirchlichen opinio communis geronnenen Ketzerporträt der Irenäustradition als von Clemens abhängig ist.[18]

Woher Origenes die weitere Information hat, daß Basilides als einzige Sündenstrafen die ›transcorporationes animarum post mortem‹ gelehrt habe, ist kaum mit Sicherheit zu bestimmen. Entgegen der Ansicht *Nautins* ist gerade an diesem Punkt eine Abhängigkeit von Clemens eher unwahrscheinlich: Während Clemens notiert, daß die Basilidianer das Martyrium als besonders ehrenvolle Strafe für die auserwählten ›Elitechristen‹ lehren, behauptet Origenes, sie verkündeten die Seelenwanderung als einzige Sündenstrafe. Doch war in der Polemik des Clemens gegen das ›Theodizeefragment‹ gar nicht davon die Rede, daß Basilides die Seelenwanderung als Sündenstrafe gelehrt habe.[19]

Weiterhin ist der kritische Tenor dieser Origenesnotiz wohl zu beachten: Nach der Auffassung des Origenes ist die Lehre des Basilides deshalb defizient, weil sie die in einem pädagogischen Sinne heilsame Furcht vor den göttlichen Sündenstrafen aufhebt.[20]

Nun beweist das Theodizeefragment, daß Origenes mit dieser polemischen Zuspitzung auf jeden Fall unrecht hat. Doch vielleicht handelt es sich um einen Schluß des Origenes aufgrund der bei Clemens, exc.Thdot. 28 dargebotenen Information?[21]

---

[15] Für eine vergleichbare Argumentation gegen Basilidianer, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. II,11,2; IV,153,3.

[16] Damit sei nicht bestritten, daß Clemens das Werk des Irenäus kannte und auch von dessen Häresiologie abhängig ist. Doch in unserem Falle kann ich keine Abhängigkeit von Irenäus erkennen.

[17] P. NAUTIN (1974), 402 (Anm. 1). NAUTIN hat natürlich recht, wenn er meint, daß es sich hier auch um eine rein zufällige Übereinstimmung handeln könnte. Er meint weiter, daß der Einfluß des Clemens auf Origenes sicher sei, der Einfluß des Agrippa Castor hingegen bloß eine theoretische Möglichkeit darstelle. Doch wie steht es mit dem Einfluß des Irenäus und der ihm folgenden Tradition? Vgl. A. LE BOULLUEC (1977), 138–147.

[18] Damit sei nicht bestritten, daß Origenes mit der Häresiologie des Clemens bekannt war. Es sei lediglich bezweifelt, daß sich diese Notiz des Origenes auf die Polemik des Clemens gegen das Theodizeefragment reduzieren läßt. Vgl. auch Origenes, hom. 3,4 in Ezech. (BORRET [SC] 134–135), vgl. dazu A.v. HARNACK (1919), 64.

[19] Clemens meinte eher, daß laut Basilides die Seelenwanderung die Voraussetzung für die Sündenstrafe sei, nicht die Sündenstrafe selbst. Auch die Tatsache, daß Origenes die Seelenwanderung wie Clemens als ›μετενσωμάτωσις‹ (=transcorporatio) bezeichnet, ist kein Beleg für eine Abhängigkeit von Clemens in diesem Punkt, da sich dieser Sprachgebrauch auch an anderen Stellen bei Origenes findet, vgl. LAMPE, s. v.

[20] Comm.ser. 38 in Mt. (KLOSTERMANN-BENZ-TREU 73,13–16). Vgl. A. LE BOULLUEC (1985), 508 (Anm. 238.239). Für die Lehre des Origenes, vgl. H. KOCH (1932), 81 f. 131 f.

[21] Falls die Excerpta ex Theodoto Origenes zugänglich waren. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu beobachten, wie Origenes die alttestamentliche Aussage interpretiert, daß die

Resümierend läßt sich festhalten, daß der Nachweis, Origenes, comm.ser. 38 in Mt. stütze sich auf den Kommentar des Clemens zum Theodizeefragment, gescheitert ist.

b) Origenes, comm. in Rom. V,1.

Auch bei dieser Stelle handelt es sich laut *Nautin* lediglich um ein fiktives, polemisches Argument des Origenes. Es lohnt sich, *Nautins* Ausführungen in extenso zu zitieren:

»A s'en tenir à ce texte on pourrait supposer qu'Origène a eu entre les mains les *Exegetica* et qu'il y a trouvé Rom. 7,9 interprété en fonction de la métensomatose. Mais nous avons vu, en premier lieu, que cette doctrine est inconciliable avec les fragments authentiques de Basilide et qu'elle résulte seulement d'un contresens commis par Clément; et nous venons de constater, en second lieu, grace au *Commentaire de Matthieu*, que la source d'Origène en ce qui concerne l'attribution de cette doctrine à Basilide est effectivement le Stromate IV de Clément. D'ailleurs, nulle part dans l'oeuvre d'Origène on ne trouve soit une citation de Basilide, soit des renseignements circonstanciés sur lui, qui prouveraient qu'Origène a lu son ouvrage; au contraire, Basilide est associé le plus souvent à Marcion et à Valentin comme si les trois avaient le même enseignement.«[22]

Folgende Argumente *Nautins* sind also zu beachten:

1) Die Lehre von der Seelenwanderung ist unvereinbar mit dem Theodizeefragment.

2) Origenes, comm.ser. 38 in Mt. beweist, daß der Kommentar des Clemens zum Theodizeefragment die Quelle für die Behauptung des Origenes ist, Basilides habe die Seelenwanderung gelehrt.

3) Nirgendwo sonst wird Basilides im Werk des Origenes zitiert, nichts weist darauf hin, daß Origenes Basilides wirklich gelesen hat; Basilides wird mit Markion und Valentin in einer Weise zitiert, die suggerieren soll, daß alle drei im Grunde das gleiche gelehrt hätten.

Argument 1) wollen wir zurückstellen, Argument 2) ist bereits widerlegt. Wie steht es mit *Nautins* drittem Argument?

Der französische Gelehrte hat zweifellos recht, wenn er auf die stereotype Assoziation des Trios Basilides, Valentin und Markion als Charakteristikum der Häresiologie des Origenes hinweist.[23] Doch es wäre äußerst riskant, aus dieser von Origenes absichtsvoll vorgenommenen Typisierung und Reduktion der Häretikerporträts zu schließen, er habe über eingehendere Kenntnisse nicht verfügt. Origenes hatte durchaus detailliertere Informationen über diese oder jene ›häretische‹ Tradition, über diesen oder jenen besonderen Punkt gegnerischer Lehren, und er liebte es, seine Kenntnisse glossierend bei der Exegese einzelner Schriftstellen anzubringen.[24]

Kinder für die Sünden der Väter bestraft werden. Auch er bestreitet nämlich, daß für die Sünde eines Menschen ein anderer Mensch bestraft wird. Während die Basilidianer aber mit der Seelenwanderungslehre argumentierten, um die Identität von Sünder und Bestraftem festzuhalten, ist für Origenes der Vater der Teufel, seine Kinder sind die, welche seine Sünde nachahmen. (Vgl. H. Koch [1932], 132 [Anm. 1] mit Verweis auf die Stellen Hom. in Exod. 8,6; Cels. VIII,40; princ. II,5,2.)

[22] P. Nautin (1974), 402–403.

[23] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 509: »Le discours hérésiologique doit au contraire effacer l'existence des tendances centrifuges en tant que groupes constitués, faire oublier par exemple l'importance de l'Église marcionite ou la diffusion du Valentinisme. La création du trio Marcion, Valentin, Basilide répond parfaitement à cette obligation. Les noms ne servent pas à évoquer les initiateurs de mouvements réligieux pénétrant le christianisme... Les noms propres indiquent seulement des erreurs doctrinales bien cataloguées.«

[24] A. Le Boulluec (1985), 512–513: »Il est vrai que l'oeuvre d'Origène est pleine de rensei-

Ob Origenes seine basilidianische Exegese von Röm 7,9 aus den ›Exegetica‹ des Basilides bezog, läßt sich in der Tat nicht sicher erweisen. Es ist auch möglich, daß er hier eine doxa aus der Basilidesschule wiedergibt. Doch scheint es uns auf jeden Fall willkürlich zu sein, an dieser Stelle gleichsam a priori von einer Erfindung des Origenes auszugehen.

Nautin verweist zur Stützung seiner Argumentation auf die antike Praxis, bei der Exegese einer Bibelstelle eine *mögliche* häretische Auslegung gleich mitzubedenken und zu widerlegen.[25] Es ist etwas mißlich, daß der französische Gelehrte für seine Behauptung nicht eben viele Belege vorlegt.[26] Doch träfe die Behauptung *Nautins* zu, so würde man eher eine bloß generelle Bemerkung des Origenes erwarten, etwa dergestalt, daß Basilides auf diesen Vers seine Seelenwanderungslehre stützt, nicht aber zusätzlich ein wörtliches (?) Ketzerzitat. Auch die Tatsache, daß Origenes nicht einfach eine sich selbst von vorneherein als skandalös und ketzerisch entlarvende Meinung des Basilides herbeizitiert, sondern im Gegenteil polemisch einleitet, dann zitiert und dann widerlegt, scheint uns auf die Echtheit des Fragmentes zu deuten.

c) Nachdem wir gesehen haben, daß die Ansicht *Nautins*, Origenes sei hinsichtlich des Basilides völlig von Clemens abhängig, keineswegs erwiesen ist, gilt es nun, noch einen Blick auf Clemens, exc.Thdot. 28, zu werfen. (Die von *Nautin* ebenfalls berührte Frage der Echtheit des Fragmentes Clemens, Str. IV,153,3 werden wir bei der Kommentierung dieses Fragmentes behandeln.) *Nautins* Urteil lautet auch in diesem Falle:

»La pensée attribuée ici aux Basilidiens n'est qu'un prolongement de celle que Clément a prêtée à Basilide au Stromate IV.«[27]

Doch scheint uns auch in diesem Falle die Ansicht *Nautins* nicht sehr plausibel zu sein. Exc.Thdot. definiert keine polemische Situation, in der ein derartiges ›prolongement‹ verständlich wäre. Es handelt sich vielmehr um Exzerpte; in diesem Falle werden die basilidianischen und valentinianischen Interpretationen zu Dtn 5,9 notiert. *Nautins* Annahme, daß es sich hier bloß um einen polemischen Schluß handele, erscheint also als recht willkürlich.

Nun ist noch auf das schon erwähnte Argument von *Nautin* einzugehen, daß man aufgrund des Duktus' der Argumentation des Theodizeefragmentes zwingend ausschließen könne, daß Basilides die Seelenwanderung gelehrt habe. Nach Auffassung des französischen Gelehrten ist nicht erklärlich, wieso Basilides die Strafwürdigkeit des kleinen Kindes mit dem Verweis auf das dem Kinde innewohnende ›ἁμαρτητικόν‹ begründet haben sollte, wenn er doch auf die Sünden eines vorangegangenen Lebens hätte verweisen können.

Der italienische Gelehrte *U. Bianchi* ist im Rahmen einer Diskussion von Origenes' Seelenlehre auf das vorliegende Fragment und die Interpretation *Nautins* eingegangen.[28]

Bianchi lehnt ebenfalls *Nautins* Verwerfung des Origeneszeugnisses zugunsten einer Seelenwanderungslehre bei Basilides ab. Zu der Argumentation des Theodizeefragments

---

gnements particuliers sur la pensée ou les traditions de tel ou tel hérétique et sur d'autres doctrines appartenant aux courants gnostiques. Mais il s'agit de parenthèses ou de remarques ponctuelles greffées sur l'exégèse de lieux scripturaires.« A. Le Boulluec, ibidem, Anm. 249 gibt Beispiele.

[25] P. Nautin (1974), 394.403.

[26] P. Nautin (1974), 394 (Anm. 1) verweist auf seine Edition der Hippolytschrift ›Contra Noetum‹ (Paris 1949).

[27] P. Nautin (1974), 398.

[28] U. Bianchi (1987), 275f.

meint *Bianchi*, daß die Einführung des ›ἁμαρτητικόν‹ durch Basilides eigentlich nicht erklärt, was erklärt werden soll: Ein – laut Basilides – allen Menschen gemeinsames ›ἁμαρτητικόν‹ erklärt eben nicht, wieso gerade *dieser* Gerechte leiden muß. Also muß man – so argumentiert *Bianchi* – hinter das allen gemeinsame ›ἁμαρτητικόν‹ zurückfragen nach den individuellen Sünden, möglicherweise – bei kleinen Kindern – in einem früheren Leben. Folgt man *Bianchi*, so schließt das Fragment also nicht aus, daß Basilides an eine frühere Existenz der Seele in einem vorigen Leben dachte.

Der Schwachpunkt der scharfsinnigen Argumentation *Bianchis* liegt darin, daß er das Basilidesfragment zu sehr aus der Perspektive des Origenes beurteilt. Bei Origenes lautet die seinem theologischen Entwurf zugrundeliegende Frage allerdings: Wie kommt es, daß die Leben der Menschen so verschieden sind? Doch Basilides fragt anders. Ihn beschäftigt intensiv die Frage: Ist eine göttliche Vorsehung gut, die das Martyrium der Christen zuläßt, ja sogar unschuldige Kinder leiden läßt? Und seine Antwort lautet: Ja, denn auch der Gerechte hat die Disposition zur Sünde in sich.

In unserem Fragment aber wird die Strafe des Gerechten nicht problematisierend mit dem Unbestraftsein der Anderen verglichen, die ebenfalls das ›ἁμαρτητικόν‹ haben. Die Antwort jedoch, die Basilides auf eine in diese Richtung zielende Kritik gegeben hätte, ist u. E. nicht zweifelhaft: Das Martyrium ist eine Wohltat und Auszeichnung für den Gerechten, es erlaubt ihm, sich vom noch verbliebenen Sündenschmutze zu reinigen.

Bianchis Antwort auf *Nautins* Ausführungen vermag also nicht zu überzeugen.

Doch können wir nun trotzdem *Nautin* nicht recht geben. Seine Schlußfolgerung verkennt den Tenor der Argumentation des Basilides. Es handelt sich um eine seelsorgerliche Argumentation im Diatribestil, d. h. vom ›argumentum ad hominem‹ wird reichlich Gebrauch gemacht. Deshalb ist es durchaus verständlich, daß Basilides angesichts der Leiden scheinbar Vollkommener nicht auf die höchst theoretische Konzeption von in einem vorigen Leben begangenen Sünden rekurriert, sondern auf die Disposition zum Sündigen, die seine Leser sogar aus der eigenen Erfahrung heraus nachvollziehen können.

Basilides will etwas höchst Anstößiges und Unverständliches erklären: Daß Gott gut ist, obwohl er die Christen leiden läßt. Als guter und erfahrener Seelsorger vermeidet er es, seinen Lesern Sünden anzudemonstrieren, derer diese sich gar nicht bewußt sind. Statt dessen lenkt er ihren Blick auf den Kontrast zwischen dem gerechten Gott und dem schmutzbeladenen Menschen.

Zusammenfassung

Am Ende dieses Exkurses zur These von *Nautin* muß also festgestellt werden, daß sich auf dem von *Nautin* eingeschlagenen Weg wohl nicht erweisen läßt, daß Basilides (und seine Schule) die Seelenwanderung nicht gelehrt haben. Die die Seelenwanderung betreffenden Fragmente müssen also ebenfalls analysiert werden.[29] Erst nach einer solchen Analyse kann man Vermutungen darüber anstellen, welchen Stellenwert die Seelenwanderung für Basilides und seine Schule hatte.

[29] Vgl. die Abschnitte 2.16; 2.17; 2.18 sowie den Exkurs IV.

Exkurs II: Die Polemik des Clemens gegen Basilides, Fragment Nr. 7

Clemens beschäftigt sich polemisch recht ausführlich mit dem Theodizeefragment des Basilides. Da in der polemischen Widerlegung an drei Stellen explizit basilidianische doxai zitiert werden, müssen wir uns mit den Ausführungen des Clemens befassen, um zu sehen, ob hier noch weitere Fragmente zu gewinnen sind.

Hier sei zunächst eine Übersetzung des relevanten Textabschnittes gegeben (Clemens, Str. IV,83,2–88,5 [Stählin-Früchtel-Treu II 285,6–287,8]):[1]

»Und wie kann dies wahr sein, wo es doch an uns (ἐφ'ἡμῖν) liegt, ob wir bekennen und bestraft werden oder nicht? Bei dem, der leugnen wird, wird nämlich die Vorsehung des Basilides aufgelöst. Ich frage ihn nun am Beispiel des verhafteten Bekenners: Wird er bekennen und bestraft werden gemäß der Vorsehung oder nicht? Wenn er nämlich leugnet, wird er nicht bestraft werden. Wenn er [Basilides] aber aufgrund des Ausgangs sagen wird, daß es so sein mußte, daß dieser nicht bestraft wurde, dann wird er wider Willen das Verderben derer, die leugnen werden, als Wirkung der Vorsehung bezeugen. Wie aber kann dann noch dem, der das Martyrium erlitten hat, aufgrund des Märtyrerseins der herrlichste Lohn im Himmel bereitliegen?

Wenn aber die Vorsehung den zum Sündigen neigenden Menschen nicht zum Sündigen hat kommen lassen, so wird sie ungerecht bei beiden: Indem sie auf der einen Seite den wegen der Gerechtigkeit zur Strafe Gezogenen nicht rettet, auf der anderen Seite aber den, der Unrecht tun wollte, rettete; er hat die Tat begangen durch das, was er wollte, sie [die Vorsehung/W. A. L.] aber hat die Tat verhindert und behandelt den Menschen, der zum Sündigen neigt, nicht so, wie es gerecht wäre.

Aber wie wäre er nicht gottlos, wenn er zum einen den Teufel vergöttert und zum anderen es gewagt hat, den Herrn einen zum Sündigen neigenden Menschen [vgl. Stählin-Früchtel-Treu II 284,27–28/W. A. L.] zu nennen? Der Teufel versucht uns nämlich, weil er zwar weiß, was wir sind, aber nicht weiß, ob wir standhalten werden. Sondern er will uns vom Glauben losreißen und versucht uns, um uns sich selbst untertan zu machen. Das ist ihm aber nur deshalb gestattet, damit wir uns aufgrund unserer eigenen Kraft retten müssen, nachdem wir Hilfe vom Gebot her angenommen haben; dann, damit der beschämt wird, der versucht hat und dabei gescheitert ist; dann, damit die, die in der Kirche sind, bestärkt werden; schließlich, damit die, welche die Ausdauer bewundert haben, erbaut werden.

Wenn aber das Martyrium Vergeltung durch Strafe ist, dann gilt das gleiche auch für den Glauben und die Lehre, derentwegen es zum Martyrium kommt. Diese wären dann also Helfer zur Strafe – aber welch andere, größere Absurdität könnte es wohl geben?

Aber bezüglich jener Lehren – ob die Seele den Körper wechselt und auch bezüglich des Teufels wird bei passenden Gelegenheiten geredet werden. Nun aber laßt uns dem Gesagten noch folgendes hinzufügen:

Wo ist noch der Glaube, wenn das Martyrium um der Vergeltung früherer Sünden willen geschieht? Wo bleibt die Liebe zu Gott, die um der Wahrheit willen verfolgt wird und standhält? Wo bleibt das Lob für den, der bekannte, der Tadel für den, der leugnete, wozu ist der rechte Lebenswandel nützlich, das ›die Begierden Abtöten‹ und das ›Keines der Geschöpfe hassen‹?

Wenn aber – wie Basilides selbst sagt – wir es als einen Teil aus dem sogenannten Willen

[1] Zur Übersetzung, vgl. A. Le Boulluec (1985), 308–312; O. Stählin, BKV 19, 58–61.

Gottes verstehen,[2] in der Liebe zu allen Dingen zu stehen – weil jedes Ding eine Beziehung zum All bewahrt – als einen anderen Teil aber, nichts zu begehren, sowie als einen dritten Teil, auch nicht eines zu hassen, so werden auch die Strafen nach dem Willen Gottes sein. Es ist aber gottlos, so zu denken. Weder litt nämlich der Herr nach dem Willen des Vaters, noch werden die Verfolgten nach dem Plan Gottes verfolgt. Von zwei Möglichkeiten muß eine stimmen: Entweder wird die Verfolgung etwas Gutes sein aufgrund des göttlichen Willens, oder diejenigen, welche die Trübsale anordnen und zufügen, werden unschuldig sein.

Aber, fürwahr, es geschieht nichts ohne den Willen des Herrn über das All. Man kann dann – kurz gesagt – nur noch sagen, daß solches geschieht, weil Gott es nicht verhindert. Das allein kann sowohl die Vorsehung als auch die Güte Gottes retten. Man darf also nun nicht glauben, daß er die Trübsale tatsächlich bewirkt – solches dürfte man nämlich nicht einmal denken – sondern es ziemte sich, davon überzeugt zu sein, daß er diejenigen, die sie bewirken, nicht hindert, sondern die Freveltaten der Widersacher zum Guten wandelt (Ich werde – sagt er nun – die Mauer abreißen und er [der Weinberg/W. A. L.] soll zertreten werden [Jes 5,5 LXX[3]/W. A. L.]). Die so geartete Vorsehung ist eine Erziehungskunst, sie wirkt bei den anderen wegen der je eigenen Verfehlungen, beim Herrn und bei den Aposteln aber wegen unserer Verfehlungen.» (Es folgt das Zitat von I Thess 4,3–8.[4])

»Um unserer Heiligung willen [I Thess 4,3/W. A. L.] wurde der Herr nicht daran gehindert, zu leiden. Wenn nun einer von ihnen zur Verteidigung behaupten würde, daß zum einen der Märtyrer wegen der vor dieser Einkörperung begangenen Sünden bestraft wird, daß er aber den Lohn des jetzigen Lebenswandels wiederum später empfangen werde – weil so nämlich die Ordnung eingerichtet worden sei –, so werden wir ihn fragen, ob die Vergeltung aufgrund der Vorsehung geschehe. Wenn sie nämlich nicht aufgrund der Vorsehung geschehen sollte, dann ist die Heilsordnung (οἰκονομία) von Reinigungen verschwunden und ihre fundamentale These ist hinfällig. Wenn die Reinigungen aber aus der Vorsehung stammen, dann auch die Strafen.

Die Vorsehung aber, wenn sie auch sozusagen[5] vom Archon beginnt bewegt zu werden, so wurde sie doch durch den Gott des Alls den Wesen eingesät zugleich bei deren

---

[2] Die Übersetzung von STÄHLIN, BKV 19, 60 lautet: »Wenn wir aber, wie Basileides selbst sagt, als erste Gabe durch den sogenannten Willen Gottes es empfangen haben...« (vgl. auch B. ALAND [1978], 196 [Anm. 87]).

H. LEISEGANG (1985), 208 übersetzt: »Wir haben aus dem sogenannten Willen Gottes als einen Teil die Aufgabe erhalten, alles geliebt zu haben, weil alles in Beziehung zum All steht...«

Es scheint mir schwierig zu sein, ›ὑπολαμβάνω‹ + Akk. im Sinne eines passiven ›Empfangens‹ zu verstehen. Immerhin ist eines solche Übersetzung soweit im Recht, als Clemens gewiß die doxa des Basilides als ›deterministisch‹ brandmarken wollte. Doch zu meiner (und LEISEGANGS) Übersetzung paßt der begründende ›ὅτι‹-Satz besser.- Im Gegensatz zu STÄHLIN fasse ich die Wendung ›ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ‹ als Umschreibung eines Genitivus partitivus auf, vgl. u. a. BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, § 164 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 287,5 ist m. E. nicht vergleichbar.). ›μέρος‹ als ›Gabe‹ (STÄHLIN) zu übersetzen, dürfte ebenfalls lexikalisch schwierig sein.

[3] Clemens läßt αὐτοῦ hinter »τοῖχον« aus.

[4] Clemens schreibt I Thess 4,5 »τὸν κύριον« statt »τὸν θεόν« sowie I Thess 4,8 »δόντα« statt »διδόντα«.

[5] Ich sehe wenig Grund, die Lesart des Codex Laurentianus V 3 »ὡς φᾶναι« in »ὥς φασιν« zu ändern. Vielmehr dürfte eine Korrektur des Akzentes genügen: »ὡς φάναι« (oder: ὡς < οὕτως > φάναι). Clemens scheint hier recht deutlich auf Fragment Nr. 4 anzuspielen; dies tut er ja auch in Str. V,74,3.

Entstehung. Wenn es sich aber so verhält, so müssen sie zugeben, daß entweder die Strafe nicht ungerecht ist (und daß also die, welche die Märtyrer verurteilen und verfolgen, recht handeln) oder daß auch die Verfolgungen durch den göttlichen Willen bewirkt werden.

Dann treten also der Schmerz und die Furcht nicht mehr – wie sie sagen – zu den Kreaturen so hinzu wie der Rost zum Eisen, sondern sie kommen zu der Seele aufgrund des eigenen Willens.«

Um zu ermitteln, was in diesem Textabschnitt auf Basilides und seine Schule zurückgeht und was zur polemischen Argumentation des Clemens gehört, ist es nützlich, den ganzen Argumentationsgang noch einmal Schritt für Schritt durchzugehen. Wir werden uns dabei eng an die Analyse anlehnen, die *A. Le Boulluec* für diesen Abschnitt vorgenommen hat – allerdings nicht ohne gelegentlich einige Korrekturen anzubringen.[6]

Der polemische Charakter des Textes wird von *A. Le Boulluec* treffend so bestimmt:

»La tactique adoptée par Clement consiste à lier la prétendue croyance de l'hérétique en des fautes antérieures au déterminisme qui lui est imputé dans le second Stromate. Nous rencontrons ici l'effet réducteur de la polémique, qui transporte dans un débat nouveau les résultats acquis lors d'une première discussion. [...] Le tour de la réfutation est celui de la controverse fictive qui oppose à l'adversaire des situations qui n'entraient pas dans sa problématique et qui imagine les réponses qu'il ferait, pour l'enfermer dans des contradictions.«[7]

Gehen wir den Text abschnittsweise durch:

Stählin-Früchtel-Treu II 285,6–19: Zunächst will Clemens den seiner Auffassung nach deterministischen Vorsehungsbegriff des Basilides ad absurdum führen, indem er den im Fragment nicht berücksichtigten Fall des Leugnens bedenkt: Hängt es nicht von uns ab[8], ob wir bekennen oder nicht? Falls dann jemand leugnet, so ist die Vorsehung des Basilides, die mit dem Martyrium als reinigendem Strafmittel arbeitet, schon zerstört.

Oder man stelle sich vor, ein bekennender Christ wird verhaftet: Wird er Märtyrer sein, weil es die Vorsehung will oder nicht? Wenn er nun leugnet, so wird er nicht bestraft werden. Sollte Basilides aber argumentieren, daß es so (nämlich durch die Vorsehung) bestimmt war, daß dieser Mensch nicht gestraft werden sollte, so muß er doch konsequenterweise zugeben, daß die Vorsehung es war, die das Verderben desjenigen bewirkte, der leugnete – quod est absurdum.

Weiterhin: Kann es überhaupt einen Lohn für den Märtyrer geben, wenn das Martyrium doch von der Vorsehung verordnet ist?

Schließlich attackiert Clemens auch die basilidianische Konzeption des ›ἁμαρτητικόν‹: Läßt die Vorsehung einen Menschen, der das ›ἁμαρτητικόν‹ hat, nicht zum Sündigen kommen, so ist sie in zweifacher Hinsicht ungerecht: Zum einen ist sie ungerecht, da sie den nicht rettet, der aufgrund der Gerechtigkeit bestraft wird (d. h. den, welcher das ›ἁμαρτητικόν‹ hat und eine Tatsünde begeht, derentwegen er bestraft wird). Zum anderen aber rettet sie den, der Unrecht begehen will. Denn dieser hat ja die Tat durch das bloße Wollen bereits begangen. Die Vorsehung hat aber die Ausführung der Tat behindert, ohne konsequent gegen den, der zur Sünde disponiert ist, vorzugehen. In diesem Fall besteht also die doppelte Ungerechtigkeit der Vorsehung darin, daß zwar beide das ›ἁμαρτητικόν‹ haben, die Vorsehung aber im einen Fall nicht verhindert, daß jemand die

---

[6] A. Le Boulluec (1985), 307–312.

[7] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 307–308.

[8] Der philosophische Fachausdruck ›ἐφ'ἡμῖν‹ fällt in diesem Zusammenhang.

sündige Neigung in die sündige Tat umsetzt, wohingegen sie im anderen Fall einen durch seine Neigung bereits Schuldigen noch vor der Strafe rettet.

285,19–27: Clemens formuliert einen doppelten Vorwurf gegen Basilides: Zum einen vergöttliche er den Teufel, indem er der Vorsehung die Verfolgungen zuschreibe[9]; zum anderen mache er – umgekehrt – den Herrn zum bloßen Menschen (vgl. 284,7–8).

Clemens legt dann kurz seine eigene Auffassung über die Funktion des Teufels dar: Dem Teufel ist von Gott gestattet, die Christen durch das Martyrium zu versuchen, damit diese – mit Hilfe des göttlichen Gebotes – aufgrund ihrer eigenen Kraft standhalten und sich retten können. Durch diese kluge göttliche Führung wird der Teufel beschämt, die Christen aber bestärkt und erbaut. Der Teufel verschafft also nach dem göttlichen Plan den Christen die Möglichkeit, sich ethisch zu bewähren. Mit diesen positiven Ausführungen antizipiert Clemens schon die 286,11 ff. entwickelte Lösung: Gott bewirkt nicht die Verfolgungen, sondern läßt sie aufgrund seiner ausgeklügelten Pädagogik geschehen, d. h. er hindert sie nicht.

285,27–29: Clemens greift den ursprünglichen Argumentationsfaden wieder auf: Wenn das Martyrium (nur) eine (von der Vorsehung vorherbestimmte) Vergeltung durch Strafe ist, so gilt das auch für den christlichen Glauben und die christliche Lehre, um derentwillen ja die Christen dem Martyrium unterworfen werden – quod est absurdum.

285,30–286,3: Clemens verfolgt sein Argument weiter: Wo bleiben bei der Auffassung des Basilides, derzufolge das Martyrium eine vorherbestimmte Vergeltung für Fehler in einem früheren Leben ist, der Glaube und die Liebe, derentwegen man verfolgt wird? Wo bleiben Lob und Tadel für Bekennen und Leugnen, wozu ist ein christlicher Lebenswandel nütze? D. h. alle christlichen Tugenden und ein profiliert christlicher Lebenswandel werden entwertet, wenn das Martyrium nicht mehr als Krönung und Vollendung dieses frei gewählten Lebenwandels gewertet werden kann, sondern bloß die vorherbestimmte Vergeltung für Sünden eines früheren Lebens darstellt.[10]

286,3–9: Dieses vorher entwickelte subtile Argument verfolgt Clemens nun noch einen Schritt weiter, indem er es umwendet: Hatte er zuvor argumentiert, daß das prädestinierte Martyrium die übrigen Tugenden des jeweiligen christlichen Lebens entwertet, so räsonniert er jetzt umgekehrt: Clemens behauptet, daß laut Basilides der Lebenswandel der Christen vom Gotteswillen determiniert wird (d. h. nicht, wie Clemens es will, freie christliche Tat ist) – und deshalb konsequenterweise auch das Martyrium, das ja die Folge dieses Lebenswandels ist. Die so erzielte Konsequenz ist aber laut Clemens schon deshalb absurd, weil der Herr weder auf Befehl Gottes gelitten hat, noch die Verfolger nach Gottes Willen die Christen verfolgen.

Die Argumentation des Clemens setzt die innere Einheit von christlichem Lebenwandel

---

[9] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 308–309: »La divinisation du diable est une conclusion arbitraire de Clément...«

[10] Diese Argumentation könnte man cum grano salis als eine christliche Variante des in der Antike gegen den stoischen Determinismus vorgebrachten ›ἀργὸς λόγος‹ bezeichnen, vgl. den Kommentar zu Fragment Nr. 2; vgl. auch (Ps.)-Plutarch, De fato 11/574D-E (De Lacy-Einarson [LCL] 354–355). Aus der Gegenargumentation des Clemens kann man vielleicht auch noch seine Stellung zur Seelenwanderungshypothese erahnen: Vermutlich meinte er, daß die Vorstellung einer die Körper und Leben wechselnden Seele das einzelne Leben entwerte. Vgl. aber auch Clemens Alexandrinus, ecl. 17,1–2 (Stählin-Früchtel-Treu III 141,19–24), wo er gegen die Präexistenz der Seele mit dem bekannten Argument (vgl. Justin, dial. 4,1–7; Irenäus von Lyon, haer. II,33,1–5) streitet, daß wir uns an eine derartige Präexistenz nicht erinnern könnten, vgl. K. Hoheisel (1984/85), 38f.

und Martyrium voraus (vgl. dazu Herakleon, bei Clemens Alexandrinus, Str. IV,71,1 ff.); sie arbeitet darüberhinaus mit einer Äquivokation im Begriff des ›θέλημα θεοῦ‹: Auf der einen Seite Gebot, auf der anderen Seite kausal determinierender Wille. Clemens ist sich dieser Äquivokation bewußt; darum schreibt er etwas umständlich ›ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος‹.[11]

Wenn man von der deterministischen Interpretation absieht, die Clemens der basilidianischen Regel überstülpt, so kann kein Zweifel bestehen, daß Clemens 286,4–6 einen authentischen Ausspruch des Basilides referiert. Basilides hat offenbar eine ethische Regel vertreten, derzufolge der Christ nach dem Willen Gottes alles lieben, nichts hassen und nichts begehren soll. Wir werden dieses Fragment (Nr. 8) also in unsere Sammlung von Originalfragmenten aufnehmen und einer genauen Analyse unterziehen müssen.

286,10–287,1: Clemens legt nun wieder (vgl. 285,20–27) seine eigene Ansicht hinsichtlich der göttlichen Vorsehung dar: Gott ist zwar allmächtig, aber er läßt das Böse – wie z. B. die Christenverfolgungen – zu, d. h. er verhindert es nicht.[12] Nur auf diese Weise kann – wie Clemens pointiert gegenüber Basilides feststellt – sowohl die Vorsehung als auch die Güte Gottes argumentativ verteidigt werden.

Dann beschreibt Clemens die göttliche Pädagogik anhand von Jes 5,5 LXX und I Thess 4,3–8: Die Christen leiden wegen ihrer je eigenen Sünden, der Herr und die Apostel aber wegen unserer Sünden.

Clemens fährt in seiner Argumentation fort, indem er auf einen fiktiven Einwand der Basilidianer antwortet: Ein Basilidianer könnte argumentieren, daß – unter Voraussetzung der Seelenwanderung – zwar das Martyrium die Vergeltung der Sünden eines früheren Lebens darstelle, daß aber trotzdem ein christlicher Lebenswandel durchaus nicht wertlos sei, denn er werde in einem künftigen Leben belohnt werden. Auf diese Weise könnte der Basilidianer versuchen, das 285,32 ff. vorgebrachte Argument des Clemens zu entkräften. Clemens hatte dort ja argumentiert, daß die Vorstellung vom Martyrium als einer Strafe für Sünden in einem früheren Leben den christlichen Lebenswandel entwerte.

Clemens begegnet dem fiktiven Einwand des Basilidianers mit einer Alternativfrage:

---

[11] Der Akzent liegt auf dem Begriff des ›Willens Gottes‹; er wird durch diese Formulierung in diesem Zusammenhang eingeführt. Versuchte Clemens vorher dazulegen, daß die Lehre des Basilides ethisch absurd ist, so versucht er im folgenden zu zeigen, daß sie zu einer absurden Gotteslehre führt. Vgl. A. Le Boulluec (1985), 310 (m. Anm. 114), der die Argumentation des Clemens folgendermaßen rekonstruiert: Es gebe zwei Modalitäten des göttlichen Willens: Zum einen wolle Gott, daß die Menschen einander liebten – das aber schließe das Martyrium aufgrund menschlicher Initiative aus. Zum anderen verursache Gott das Martyrium direkt durch seinen Willen. Auf diese Weise verwickele Basilides sich in einen absurden und blasphemischen Widerspruch.

Doch dürfte dieser Erklärungsversuch unnötig kompliziert sein. Er übersieht außerdem, daß nach Clemens die ethische Regel des Basilides (alles lieben etc) einen profiliert christlichen Lebenswandel beschreibt – und daß Clemens selbst diese Regel im unmittelbar Vorhergehenden antizipiert und paraphrasiert, vgl. 285,34; 286,2–3 (»... τὸ νεκρῶσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ μηδὲν τῶν κτισμάτων μισεῖν...«). Die Erklärung von W. Foerster (1962/1963), 249–250 ist bei allem Scharfsinn zu phantasievoll.

[12] Die – Basilides offenbar nicht geläufige! – Differenzierung zwischen aktivem Verursachen und einem ›Nicht-Verhindern‹ von seiten Gottes findet sich bei Clemens auch noch Str. VIII, 27,6–28,1 (Stählin-Früchtel-Treu III 97,23–98,2) sowie Str. I,81,4 f. (Stählin-Früchtel Treu II 53,5 ff.). Str. I,82,1 f. scheint darauf hinzudeuten, daß Clemens in dieser Frage an Schuldiskussionen beteiligt war. Vgl. A. Le Boulluec (1985), 311 (m. Anm. 115).

Geschieht die Vergeltung für die früheren Sünden aufgrund der Vorsehung oder nicht? Verneint sein basilidianischer Kontrahent die Frage, so fällt seine ganze Theorie zusammen, bejaht er sie hingegen, so sind die Strafen auf die Vorsehung zurückzuführen.

287,1–6: Clemens fährt fort, indem er einem weiteren fiktiven Einwand begegnet: Die Basilidianer könnten ja – um Gott von der Verantwortung für das Martyrium zu entlasten – damit argumentieren, daß die Vorsehung nicht bei Gott, sondern beim Archonten ihren Ausgang nimmt. Clemens macht im Gegenzug geltend, daß dies nur eine Scheinlösung sei, denn Gott habe die Vorsehung von Anfang an in die Welt hineingelegt.[13] Gott und seine Vorsehung lassen sich nicht voneinander trennen. Wenn es sich aber so verhält, so müssen die Basilidianer (aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen!) zugeben, daß entweder die Martyriumsstrafe nicht ungerecht sei (weil sie einer seit Anfang der Welt von der göttlichen Vorsehung verwalteten Vergeltungsordnung entspricht) – und also auch die Christenverfolger recht handeln – oder daß die Verfolgungen aus dem Willen Gottes hervorgehen.

In dieser Passage (287,1–6) ließe sich lediglich die Aussage, daß die Vorsehung vom Archonten ihren Ausgang nimmmt, als authentische basilidianische doxa reklamieren. Alles andere dürfte Zutat des Clemens sein.[14]

Nun wird im Theodizeefragment selbst nirgends auf eine derartige doxa angespielt. Doch ist in diesem Zusammenhang auf das Fragment Nr. 4 (Str. II,36,1 [Stählin-Früchtel-Treu II 131,30–132,6]) zu verweisen. Dort wird im Zusammenhang einer basilidianischen Exegese von Prov 1,7 auf die Taufe Jesu am Jordan rekurriert. Folgt man dieser Exegese, dann wurde das Staunen und das Erschrecken des Archonten über die Taube am Himmel zum Anfang einer scheidenden, vollendenden und zurechtbringenden Weisheit des Archonten gerade auch im Hinblick auf die ›ἐκλογή‹, d. h. die Christen. M. E. ist es plausibel anzunehmen, daß Clemens sich an diese basilidianische Exegese erinnerte, als er den Ausgang der Vorsehung vom Archonten als mögliches Gegenargument der Basilidianer ins Auge faßte.

287,6–8: Clemens referiert zum Abschluß eine weitere basilidianische doxa, derzufolge die Furcht und der Schmerz zur Seele wie der Rost zum Eisen kommen. Die Pointe dieser doxa liegt offenbar darin, Gott von der Verantwortung für die Furcht und den Schmerz zu entlasten, die das Martyrium mit sich bringt (Fragment Nr. 9).

---

[13] »... ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ...« (287,2–3). Zu der recht merkwürdigen Formulierung des Clemens bietet Plutarch, Plat. quaest. II,1/1001 (Cherniss [LCL] 32–33) eine gewisse Parallele. Plutarch behandelt dort die Frage, warum Plato den höchsten Gott den Vater und Schöpfer aller Dinge nennt (Plato, Ti. 28C). Plutarch meint, daß es angemessen sei, Gott nicht nur den Schöpfer des Kosmos, sondern auch seinen Vater zu nennen. Denn etwas Geschaffenes hat eine von seinem Schöpfer abgetrennte Existenz; das aber paßt nicht auf den Kosmos, denn: »... aber er (d. h. der Kosmos) hat in sich eine große Portion an Lebenskraft und Göttlichkeit, die Gott von sich selbst her in die Materie (ὕλη) einsäte (ἐγκατασπείρειν) und ihr beimischte ...« In seinem Kommentar z. St. verweist Cherniss auf Plutarch, Quaest. Conviv. VIII,1/718A sowie auf Plato, Ti. 41C7-D1; 36 D8-E5.

[14] A. Hilgenfeld (1884/1966), 222 scheint auch diese Phrase für basilidianisch zu halten, aber dies scheint mir nicht zwingend zu sein. Für die Vorstellung, daß die Vorsehung alles durchwaltet, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. IV,52,4; Str. VI,153,4; VII,8,4; Frgm. 37 (Stählin-Früchtel-Treu III 219,21–22). Zur Bezeichnung ›ὁ θεὸς τῶν ὅλων‹, vgl. Clemens, Str. I,177,1; II,45,6; III,34,3 (Antitakten); III,37,3; V,65,2. – Die Formulierung der Passage »ἀπὸ τοῦ Ἄρχοντος ... κινεῖσθαι ἄρχεται« erinnert an die aristotelische Definition der Wirkursache als ›ἀρχὴ κινήσεως‹, vgl. Metaph. 1013b 11; 1013b 23 ff.; der Archont wird also zur Wirkursache der Vorsehung erklärt.

Clemens geht auf diesen Verteidigungsversuch nicht weiter ein; er stellt pointiert fest, daß nach seinen Voraussetzungen Furcht und Schmerz ohnehin nicht Gott anzulasten seien, weil sie Folge des freien Entschlusses des Märtyrers seien, das Martyrium auf sich zu nehmen. Dieser letzte Satz wirkt wie eine angehängte Schlußbemerkung: Clemens wollte anscheinend einerseits das Argument der Basilidianer nicht übergehen, andererseits aber sich dessen ausführliche Behandlung für später aufsparen (vgl. 287,9–10). Clemens kann jedenfalls auch hier wieder klar machen, daß seine eigene Konzeption derjenigen der Basilides überlegen ist. Indem er die doxa der Basilidianer der eigenen, auf dem freien Entschluß des Märtyrers beharrenden Position in pointierter Formulierung gegenüberstellt, suggeriert er gleichzeitig, die Basilidianer seien die menschliche Freiheit verachtende Deterministen.

Das Ergebnis des Durchgangs durch die Polemik des Clemens gegen das Theodizeefragment läßt sich knapp so formulieren:

Zum einen haben wir zwei weitere Basilidesfragmente gewonnen, eines (Fragment Nr. 8), das man als eine Art basilidianischer ethischer Grundregel bezeichnen könnte, ein anderes (Fragment Nr. 9), das zeigt, wie die Basilidianer die Frage nach der Verantwortung Gottes angesichts von Furcht und Schmerz beantworteten.

Zum anderen wurde klar, wie ernst Clemens die durch das Basilidesfragment aufgeworfene Theodizeefrage nimmt. Clemens begnügt sich nicht mit einer bloß sophistischen Widerlegung; er entwickelt vielmehr eine eigene kohärente und plausible Gegenposition.

Clemens betont in Übereinstimmung mit Basilides den Wert des christlichen Martyriums als Teil der göttlichen Pädagogik und Seelenführung. In pointierter Opposition zu Basilides stellt Clemens heraus, daß der Christ sich aus freiem Willen zur ethischen Tat des Martyriums entschließen kann, einer Tat, die sein christliches Glauben, Bekennen und Leben erst krönt und vollendet.

Clemens lehnt es ab, das Martyrium in den durch die Seelenwanderungshypothese vorgeschlagenen gerechten Kreislauf der Vorsehung einzuordnen, demzufolge das Martyrium die Strafe für in einem früheren Leben begangene Sünden wäre. Nach Meinung des Clemens entwertet diese Anschauung das Martyrium; das Martyrium wäre dann nicht mehr persönliche Tat aus christlicher Freiheit. Da aber das Martyrium für den Christen nichts Äußerliches ist, sondern auf das engste mit seinem christlichen Leben zusammenhängt, wird durch die Seelenwanderungshypothese auch dieses christliche Leben entwertet: So enteignet die Seelenwanderungshypothese gewissermaßen den Christen, sie nimmt ihm das selbstverantwortete, christliche Leben.

Um die Freiheit des Christen auch theoretisch sicherzustellen, differenziert Clemens zwischen einem aktiven Verursachen und einem nicht verhindernden Gewährenlassen Gottes. Auf diese Weise kann er dreierlei vereinigen: die Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung, die Güte Gottes und die Freiheit des Menschen.

2.8 Fragment Nr. 8 = Clemens Alexandrinus, Str. IV,86,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 286,3–7)

2.8.1 Text und Übersetzung[1]

εἰ δέ, ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσῴζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν καὶ τρίτον ⟨τὸ⟩ μισεῖν μηδὲ ἕν, θελήματι τοῦ θεοῦ καὶ ⟨αἱ⟩ κολάσεις ἔσονται·

»Wenn aber, wie Basilides selbst sagt, wir es als einen Teil aus dem sogenannten Willen Gottes verstehen, in Liebe zu allen Dingen zu stehen – weil jedes Ding eine Beziehung zum All bewahrt[2] – , daß ein anderer Teil aber darin besteht, nichts zu begehren, und ein dritter Teil, auch nicht eines zu hassen, so werden auch die Strafen nach dem Willen Gottes sein.«

2.8.2 Analyse

Im Exkurs II wurde darauf hingewiesen, daß Clemens auch diese basilidianische Regel im Kontext einer Argumentation anführt, welche die Absurdität des basilidianischen ›Determinismus‹ deutlich machen soll. Zur genaueren Abgrenzung des Fragmentes ist (mit Verweis auf unsere Analyse in Exkurs II) zum einen zu bemerken, daß der Nachsatz »so werden auch die Strafen nach dem Willen Gottes sein« Clemens zuzuschreiben ist. Zum anderen stellt sich die Frage, inwiefern das »ἓν μέρος... ὑπειλήφαμεν« (Stählin-Früchtel-Treu II 286,4/Z. 1–3) auch bereits den Originalwortlaut des Basilidesfragmentes wiedergibt. Die Frage ist schwer zu entscheiden, ich neige aber zu der Ansicht, daß es Clemens ist, der auf auf diese Weise die ethische Regel des Basilides in seine Argumentation einbettet. Clemens führt auf diese Weise den äquivoken Begriff des ›Willens Gottes‹ in die Diskussion ein; er kann im Kontext der Stelle auch anderswo in der 1.Person Singular oder Plural reden, vgl. Stählin-Früchtel-Treu II 285,8.21.22.23.32; 286,29.33. – Doch was ist der authentische Sinn der doxa?

Clemens selbst liefert erste Anhaltspunkte für eine Interpretation. Zunächst

---

[1] Vgl. M. Simonetti (1970), 95; O. Stählin, BKV 19, 60.

[2] Zu dieser Übersetzung, vgl. O. Stählin, BKV 19, 60; M. Simonetti (1970), 95. Eine mögliche Übersetzung wäre m. E. auch: »weil alle Dinge in einer Proportion zum All stehen« (vgl. dazu Liddell-Scott-Jones, s. v. ›λόγος‹ II). A. Orbe II (1976a), 277, übersetzt: »porque todas ellas conservan relación al universo«. A. Le Boulluec (1985), 310 (Anm. 113), meint hingegen: »La traduction de A. Orbe: ›parce que toutes choses conservent une relation avec le tout‹(...) est erronée. Le verbe ne peut avoir pour sujet que ›les Basilidiens‹, tirés de la mention de Basilide, et non pas un neutre pluriel.« Er verweist dann auch noch auf W. Foerster (1962/1963), 249. Doch ist m. E. die Übersetzung Orbes durchaus akzeptabel, das Argument von A. Le Boulluec sticht nicht, vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik II 607; Blass-Debrunner-Rehkopf § 133: Im nichtklassischen Koinegriechisch kann bei neutralem Subjekt im Plural im Verb auch der Plural stehen. Besonders gilt dies freilich bei Personen; vielleicht ist der Plural im Verbum hier Indiz dafür, daß Personen oder Geschöpfe gemeint sind.

ist die schon erwähnte Tatsache wichtig, daß Clemens diese Regel selbst 285,32ff. paraphrasierend aufgreift. Clemens schreibt dort: »Wo ist der Glaube, wenn das Martyrium um der Vergeltung früherer Sünden willen geschieht? Wo bleibt die *Liebe* zu Gott, die um der Wahrheit willen verfolgt wird und standhält? Wo bleibt der Lohn für den, der bekennt, der Tadel für den, der leugnet, wozu ist der rechte Lebenswandel nutze, das *›die Begierden Abtöten‹* und das *›Keines der Geschöpfe hassen‹*?«

Weiterhin hatten schon *Hort-Mayor* im Kommentar zu ihrer Ausgabe des siebten Buches der Stromateis darauf hingewiesen, daß sich unsere Stelle fast wörtlich mit Str. VII,81,1–2 berührt, wo es – mit Bezug auf den vollkommenen Gnostiker – heißt: »Er erinnert sich niemals derer, die gegen ihn gesündigt haben, sondern vergibt ihnen. Deshalb kann er auch mit Recht beten: Vergib uns, denn auch wir vergeben. Denn auch dieses ist eines der Dinge, die Gott will: Nichts zu begehren und niemanden zu hassen, denn alle Menschen sind das Werk eines Willens.«[3]

Clemens zitiert also die doxa des Basilides ohne Nennung seiner Quelle in einem anderen Kontext, wobei er allerdings das erste Glied wegläßt. Für Clemens beschreibt das ›Nichts Begehren‹ und das ›Niemanden Hassen‹[4] die Haltung des wahren Gnostikers, des vollkommenen Christen.

Noch eine weitere Passage aus den Stromateis des Clemens ist für unser Fragment interessant, nämlich Str. VI,71,4–72,1. Clemens schreibt dort:

»Auch wenn nun – wenn es denn mit Vernunft geschieht – jemand das eben Gesagte als gut akzeptieren würde, so ist es doch nun für einen Vollkommenen nicht zulässig, der weder besondere Kühnheit zeigt – denn er gerät auch nicht in schlimme Umstände, weil er nichts von den Umständen des Lebens als schlimm empfindet und weil auch nichts davon ihn von der Liebe zu Gott trennen kann –, noch besonderer Fröhlichkeit bedarf – denn er verfällt auch nicht in Trübsal, da er doch davon überzeugt ist, daß alles zum Besten eingerichtet ist – , noch erzürnt ist – es gibt nämlich nichts, was ihn zum Zorn bewegen könnte, da er doch Gott beständig liebt und ihm allein ganz und gar zugewendet bleibt und deswegen keines der Geschöpfe Gottes haßt. Auch eifert er nicht – ihm fehlt nämlich nichts zur Angleichung an das Gut- und Schön-Sein. Und er schätzt auch nicht irgendeine vulgäre Freundlichkeit, sondern er liebt den Schöpfer durch die Geschöpfe. Weder befällt ihn nun irgendeine Begierde oder Sehnsucht, noch ist er – was seine Seele angeht – irgendeines der anderen Dinge

[3] Stählin-Früchtel-Treu III 57,30–58,4; Hort-Mayor 140–141. Vgl. auch den Kommentar von Hort-Mayor 318. Dort wird erwogen, ob nicht in den Kontext besser ›ἐπιφθονεῖν‹ als ›ἐπιθυμεῖν‹ passen würde. Doch kommen Hort-Mayor zur m. E. richtigen Erkenntnis, daß es sich um ein Zitat handelt und deshalb der Text nicht zu ändern ist. Vgl. auch A. Le Boulluec (1985), 310.

[4] Abweichend von Basilides ist bei Clemens das Objekt des Begehrens ein (grammatisches) Neutrum, das Objekt des Hassens hingegen sind offenbar Personen.

bedürftig, da er durch die Liebe mit dem Geliebten kommuniziert, dem er anverwandelt wird gemäß seiner Wahl...«[5]

Auch in dieser Passage des Clemens geht es wieder um den wahren Gnostiker. Unser Text setzt ein, nachdem Clemens ausgeführt hat, daß die Apostel selbst ›positive‹ Affekte wie Freude, Kühnheit, Eifer etc. beherrscht hätten, daß sie also als wahre Gnostiker die vollkommene ›ἀπάθεια‹ besessen hätten. Wie Basilides hält Clemens Haß und Begierde für nicht vereinbar mit dem Ideal eines vollkommenen Christen. Interessant – und im Hinblick auf die Streichung des ersten Gliedes der basilidianischen doxa in Str. VII,81,2 auch signifikant – ist die Bestimmung der ›ἀγάπη‹ als Liebe zu Gott. Für Clemens ist die Liebe zu den Kreaturen eindeutig sekundär und abgeleitet gegenüber der Liebe zu Gott.[6]

Die drei angeführten Clemenspassagen machen deutlich, daß die doxa des Basilides auch für einen ›Orthodoxen‹ wie Clemens durchaus als ethische Regel akzeptabel war. Erst die Einordnung dieser doxa in das vorgefertigte Ketzerschema vom ›Deterministen‹ Basilides machte sie ›häretisch‹.

Können wir den Sinn dieser doxa noch etwas präziser erfassen? Bei genauerer Betrachtung fällt zunächst auf, daß das erste Glied positiv formuliert ist, die beiden folgenden Glieder aber negativ. Es ist m. E. durchaus möglich, daß das ›Nichts-Begehren‹ und das ›Nicht-Hassen‹ Präzisierungen des ›In-der-Liebe-zu-allen-Dingen-Stehen‹ sind. Die universale Liebe wird abgegrenzt gegen die unreine, vereinnahmende Begierde einerseits und gegen den trennenden, verneinenden Haß andererseits. Eine gewisse Plausibilität bezieht unsere Auffassung aus der Beobachtung, daß auch Clemens in Str. VII,81,1–2 die zwei negativen Glieder der doxa gleichsam als Relief verwendet, um auf ihrem Hintergrund die nicht nachtragende, letztlich eben durch Liebe (der Ausdruck ›ἀγάπη‹ fällt aber nicht!) geprägte Haltung des Gnostikers zu akzentuieren.

Die hier vertretene universale Liebe dürfte in erster Linie eine basilidianische Rezeption christlicher, insbesondere jesuanischer Ethik darstellen. Um die Art und Weise dieser Rezeption zu erfassen, ist aber auch die nachgelieferte Begründung zu beachten: »weil jedes Ding eine Beziehung zum All bewahrt«.[7]

Diese Formulierung hat einen gewissen ›color stoicus‹. Doch dürfte mit dem ›All‹ nun doch nicht einfach Gott gemeint sein (Basilides unterscheidet sich also von Clemens, der – wie bereits ausgeführt – die Liebe zu den Kreaturen von der Liebe zu Gott dem Schöpfer ableitet.), sondern vielmehr der gesamte Kosmos.[8] Man begegnet in dieser basilidianischen doxa also gerade nicht einem weltfeind-

---

[5] STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 467,21–468,1. Zur Übersetzung, vgl. O. STÄHLIN, BKV 19, 285–286.

[6] Vgl. W. VÖLKER (1952), 482.487.

[7] Ich nehme an, daß Clemens hier im engen Anschluß an seine Vorlage referiert.

[8] Vgl. z. B. Seneca, ep. 48,3; 95,52: »Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni.« Vgl. Epiktet, 1,13,3; 3,22,54. Vgl. E. ZELLER III,1 (1990), 292ff. 780 f.

lichen Dualismus, sondern eher einer gewissen ›Weltfrömmigkeit‹, die in jeder Kreatur die Beziehung auf das übergreifende Ganze aufsucht und findet.[9]

Vielleicht verbirgt sich hinter dieser knappen Formulierung aber noch ein weiterer Gedanke. Es ist m. E. durchaus möglich, daß Clemens diese basilidianische Regel ebenfalls im 23. Buch der ›Exegetica‹ gefunden hat, d. h. im Kontext des von ihm zitierten, um die Theodizeefrage kreisenden Argumentes. Trifft dies zu, so liegt die Vermutung nahe, daß die Begründung auch eine Antwort auf die naheliegende Frage geben sollte, wie der Christ das, was unliebenswürdig ist, ja sogar vielleicht Leid bereitet, lieben kann. Die von Basilides angedeutete Lösung könnte dann gelautet haben, daß auch das Schlechte und Unliebenswürdige Teil einer übergreifenden, guten Ordnung ist.[10] Trifft die vorgetragene Interpretation zu, so wird nun diese Liebe zu den Kreaturen durch die beiden negativen Glieder der doxa noch näher bestimmt:

Was bedeutet das ›Nichts Begehren‹?

Zunächst ist auf den biblischen Hintergrund zu verweisen. Paulus paraphrasiert in Rö 7,7 das Paradiesgebot mit ›Du sollst nicht begehren!‹. Er rezipiert damit alttestamentliche Formulierungen aus Ex 20,17/Dtn 5,21 – allerdings in absoluter Form, ohne Objekt.

Weiterhin ist auf die weitverbreitete negative Wertung der Begierde im philosophischen Kontext, insbesondere auch in der Stoa (Ideal der ›ἀπάθεια‹!) zu verweisen.[11] Im hellenistischen Judentum erhielt das neunte und zehnte Dekaloggebot eine zentrale Stellung; vermutlich unter stoischem Einfluß gelangte man hier zur Ansicht, daß mit dem Verbot der Begierde die Sünde an ihrer Wurzel, der Begierde (ἐπιθυμία) gepackt sei.[12]

H. Lichtenberger hat die Auslegung von Ex 20,17/Dtn 5,21 bei Philo von Alexandrien untersucht und dabei gezeigt, wie der jüdische Gelehrte die Begier-

---

[9] Vielleicht handelt es sich bei dieser basilidianischen ›Weltfrömmigkeit‹ um eine christliche Rezeption paganer kosmischer Theologie, wie sie J. Pépin (1964), 278–306, untersucht hat. Pépin rekonstruiert dort die Debatte, die sich um die göttliche Verehrung des Kosmos und seiner Teile zwischen den verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie sowie zwischen der christlichen Theologie und der heidnischen Philosophie entsponnen hat. Er vermutet diese ›théologie cosmique‹ bei der Stoa, Plato und der alten Akademie sowie besonders beim jungen Aristoteles. Vgl. auch A.-J. Festugière II (1949/1986), der dieses Motiv – ausgehend vom ›Corpus Hermeticum‹ u. a. bei Philo analysiert hat. Denkbar wäre auch der Einfluß jüdischer weisheitlicher Traditionen.

[10] Vgl. Nemesius, nat.hom. 43/366 (Morani 135,12ff.): »Πρὸς ταῦτα ἐροῦμεν ὅτι καὶ ὁ φονεύων ἀδίκως φονεύει καὶ ὁ φονευόμενος ἢ δικαίως φονεύεται ἢ συμφερόντως«. Vgl. die Belege SVF II 1168ff.; vgl. weiterhin Marcus Antoninus II,12; II,16; IV,40; V,8; V,13; V,30; VI, 38; VII,9. Vgl. W. Theiler (1955/1966), 113ff.; G. May (1978), 146 (Anm. 151). Man vergleiche auch noch einmal die oben bereits zitierte Passage Clemens Alexandrinus, Str. VII,81,2: Dort wird die Regel, daß der vollkommene Gnostiker niemanden hassen soll, damit begründet, daß alle Menschen das Werk des göttlichen Schöpferwillens sind.

[11] Auf Einzelbelege sei verzichtet und stattdessen auf den Index SVF IV, 54 (2/3 Spalte!) verwiesen.

[12] Vgl. aus der Fülle der Literatur nur K. Berger (1972), 343ff. (mit zahlreichen Belegen!).

de mit Hilfe der stoischen Affektenlehre deutet.[13] Für Philo stellt sich die ›ἐπιθυμία‹ des Menschen als Quelle allen Übels dar, »durch sie wird jedes Objekt zum Bösen und Schaden des Menschen.«[14] Laut Philo versuchte Mose als Gesetzgeber die Begierde einzuschränken.

Dann ist in diesem Zusammenhang unbedingt auf die christliche Rezeption des Ideals der ›ἀπάθεια‹ bei Clemens von Alexandrien und die daraus erwachsende negative Schätzung der Begierden zu verweisen. Auf Einzelbelege kann hier verzichtet werden.[15]

Was das dritte Glied der basilidianischen doxa angeht, das ›Nichts Hassen‹, so erscheint es als plausibel, daß sich Basilides – wie auch Clemens – damit gegen eine weltfeindliche, möglicherweise auch radikal enkratitische Strömung abgrenzt, welche die Güte des Schöpfers und seiner Kreaturen leugnet.[16]

Zusammenfassung

Betrachten wir also die dreigliedrige doxa als Ganze, so wird deutlich, daß Basilides mit ihr keinen weltfeindlichen Dualismus vertritt, sondern vielmehr eine Ethik propagiert, die von der stoisch eingefärbten, christlichen ›ἀγάπη‹ zu allen Dingen getragen ist, die in einem Zusammenhang mit dem Universum stehen. Seine ethische Regel beanspruchte, eine via media zu markieren zwischen den Extremen einer gierigen Verfallenheit an die Dinge dieser Welt und einem weltfeindlichen Haß. Als solche konnte sie auch noch Clemens von Alexandrien als geeignete Beschreibung der vollkommenen christlichen Einstellung zur Welt dienen.

---

[13] Vgl. H. Lichtenberger (1985), 275.

[14] H. Lichtenberger (1985), 276. Lichtenberger, ibidem weist daraufhin, daß Philo in Spec. IV,78 sowie in Decal. 142 das zehnte Gebot in der absoluten Form zitiert.

[15] Vgl. W. Völker (1952), 183–219; S. Lilla (1971), 103ff. -Ausdrücklich hingewiesen sei an dieser Stelle aber auf die radikal abweichende Position des Karpokratianers Epiphanes, der in seiner offensichtlich im 2. Jahrhundert recht bekannten Schrift ›Über die Gerechtigkeit‹ die sexuelle ›ἐπιθυμία‹ als natürlich und gottgegeben bezeichnete und sie damit der ethischen Negativbewertung entzog, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,8,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 199,11f.). Clemens wirft Epiphanes im Gegenzug vor, Röm 7,7 nicht verstanden zu haben, vgl. Str. III,7,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 198,29f.).

[16] Clemens Alexandrinus Str. III,105,1 (hier ist der Enkratit Julius Cassianus [vgl. A. Hilgenfeld (1884/1966), 546–549] im Visier, der auch das enkratitische Ägypterevangelium [vgl. Schneemelcher I, 174–179] benutzte [vgl. Str. III,92,2–93,1; Str. III,63,1] und möglicherweise ebenfalls in das alexandrinisch-ägyptische Milieu gehört); Str. IV,85,3; Str. VI,71,4. Nach Clemens vertrat auch Markion eine derartige schöpfungsfeindliche Haltung (Str. III,12,1ff.), Irenäus (haer. I,28,1) rechnet Tatian zu den Enkratiten, die von Markion und Satornil inspiriert seien. Vgl. zum Phänomen des Enkratismus und seiner häresiologischen Aufbereitung durch Irenäus und Clemens: F. Bolgiani (1956/1957); ders. (1961/1962).

2.9. Fragment Nr. 9 = Clemens Alexandrinus Str. IV,88,5 (Stählin-Früchtel-Treu II 287,6–8)

2.9.1 Text und Übersetzung[1]

οὐκέτι οὖν ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ, ἀλλ' ἐκ βουλήσεως ἰδίας προσέρχεται τῇ ψυχῇ.

»Dann treten also der Schmerz und die Furcht nicht mehr – wie sie sagen – zu den Kreaturen[2] so hinzu[3] wie der Rost zum Eisen, sondern sie kommen zu der Seele aufgrund des eigenen Willens.«

2.9.2 Analyse

Clemens hat mit seinen vorausgehenden Bemerkungen (287,1 f.) den ›Determinismus‹ des Basilides ad absurdum geführt (vgl. auch Exkurs II). Zum Schluß bringt er noch einmal seine antideterministische Argumentation auf den Punkt: Er kontrastiert die doxa der Basilidianer, nach der Schmerz und Furcht den Kreaturen anhaften wie der Rost dem Eisen mit seiner eigenen Position, derzufolge beides aus der eigenen Entscheidung der Seele stammt.[4]

Was ist der authentische Sinn der von Clemens polemisch referierten basilidianischen doxa?

Zunächst scheint die Annahme plausibel, daß mit ›Schmerz‹ und ›Furcht‹ Affekte gemeint sind, die mit dem Martyrium zusammenhängen. Daraus folgt die weitere Annahme, daß dieses Fragment – trotz der Zuschreibung durch Clemens an die Basilidianer – möglicherweise in den ›Exegetica‹ des Basilides zum Kontext des Martyriumsfragmentes gehörte.[5]

Der Vergleich mit dem Rost am Eisen stammt aus der platonischen Tradition. Plato, R. 609A wird er gebraucht; dort soll er belegen, daß jegliches Ding eine mit ihm von Natur aus verwachsene, eigentümliche Schlechtigkeit und Krankheit (»σύμφυτον ἑκάστῳ κακόν τε καὶ νόσημα«) hat.[6] Die anderen Dinge gehen daran zugrunde, die Seele aber, die unsterblich ist, wird durch das mit ihr verhaftete Übel, z. B. die Ungerechtigkeit, nicht vernichtet.

---

[1] Vgl. O. Stählin, BKV 19, 61.

[2] Für diese Übersetzung von ›πρᾶγμα‹, vgl. Lampe, s. v. 2.

[3] Das offenbar der basilidianischen Vorlage entnommene Verb ›ἐπισυμβαίνειν‹ wird oft in Zusammenhängen verwendet, wo der akzidentielle Charakter des Übels akzentuiert wird, vgl. z. B. Adamantius, dial. 3,9; Titus von Bostra, Man. 1,9. Vgl. auch Tatian, orat. 19,4 (Lampe, s. v.).

[4] So scheint uns die Abgrenzung sinnvoll zu sein; der Nachsatz artikuliert demnach des Clemens eigene, gegen den angeblichen Determinismus der Basilidianer gerichtete Position, vgl. auch A. Le Boulluec (1985), 312 (Anm. 116).

[5] A. Le Boulluec (1985), 312 (Anm. 116).

[6] Für die Platoparaphrase, vgl. die Übersetzung von O. Apelt. Vgl. auch den Sokratesschüler Antisthenes Frgm. 82 (Decleva Caizzi 49)= Diogenes Laertius VI,5. – Zu Antisthenes, vgl. H. Dörrie (1979).

Dezidiert in den Kontext der Theodizeeproblematik gestellt erscheint der platonische Vergleich im Corpus Hermeticum C. H. XIV,7.[7] Die Stelle lautet:

»Und lasse Dich nicht wegen der Verschiedenheit der gewordenen Dinge scheu machen, weil Du fürchtest, Gott Niedrigkeit und einen Mangel an Ehre beizulegen: Er hat nämlich nur eine Ehre und die besteht darin, alles zu schaffen und dieses, das Schaffen, ist gleichsam der Leib Gottes. Zum Schöpfer selbst gehört nichts, das als schlecht oder häßlich gilt. Dieses sind nämlich die Akzidenzien (πάθη), die mit der Entstehung verknüpft sind wie der Rost mit der Bronze und der Schmutz mit dem Körper. Weder hat der Kupferschmied den Rost gemacht, noch die Eltern den Schmutz noch Gott das Schlechte. Sondern das kontinuierliche Dasein der geschaffenen Dinge läßt es gleichsam hervorsprießen (ἐξανθεῖν), und deswegen richtete Gott den Wandel als eine Reinigung für die geschaffenen Dinge ein.«

Der 14. Traktat des Corpus Hermeticum gibt sich als ein Brief des Hermes an Asklepios und handelt vom Schöpfergott.[8] In c.7 wird das Problem des Bösen bzw. das Problem der Verschiedenheit der Kreaturen behandelt.

Die Frage dort lautet: Erniedrigt man den Schöpfer nicht, wenn man ihm die Entstehung verschiedenartiger (d. h. doch wohl: besserer und schlechterer) Kreaturen zuschreibt? Die Antwort: Nein, die schöpferische Tätigkeit gehört unbedingt zu Gott, sie ist sein Leib. Schlechtes oder Häßliches ist nicht dem Schöpfer zuzuschreiben, es sind Akzidenzien wie der Rost beim Metall oder der Schmutz beim Körper. Es ist die Dauer der Erdenexistenz[9], welche den Kreaturen diese Akzidenzien hinzufügt, Gott selbst hat den Wandel aller Dinge zur Reinigung eingerichtet.[10]

Das Bild vom Rost am Metall dient also in diesem Zusammenhang dazu, den Schöpfergott von der Verantwortung für das Schlechte und Häßliche in der Welt zu entlasten; gleichzeitig werden die Defizite seiner Kreaturen als bloße Akzidenzien relativiert. Es erscheint uns nun durchaus als plausibel, für Basilides eine ähnliche Argumentation zu vermuten. Auch er benutzte den platonischen, ursprünglich nicht zur Theodizee gebrauchten Vergleich, um den guten und gerechten Gott von der Verantwortung für die beim Martyrium auftretenden Affekte von Schmerz und Furcht zu entlasten. Das Martyrium selbst ist laut Basilides eine Wohltat Gottes (analog der Schöpfertätigkeit Gottes im hermeti-

---

[7] Nock-Festugière II 224,14–225,4 (Die Übersetzung lehnt sich an die französische Übersetzung, ibidem, an.). Im Kommentar, ibidem, 227, verweisen Nock-Festugière auch noch auf Plotin, En. 4,7,10,45 f. (LCL IV 384). Vgl. schon R. H. Bainton (1923), 86 (Anm. 31).

[8] Vgl. Nock-Festugière, II 220.

[9] Vgl. Marcus Antoninus IV,21,2 (Theiler 82). Vgl. den Kommentar bei Nock-Festugière II 227.

[10] Hier scheint der stoische Gedanke der ›μεταβολή‹, d. h. der Verwandlung der Elemente ineinander und am Ende in das reinigende Feuer, aufgenommen worden zu sein. Hippolyt bemerkt doxographisch über die Stoiker: »Und sie nennen geradezu das Vergehen und die Entstehung des Neuen daraus (scil. aus dem Vergehen) Reinigung.« (Hippolyt, haer. I,21,4 [Marcovich 83,17–18] = SVF II 184,28 f.) Vgl. auch C. H. IX,6 f. (Nock-Festugière I 98 f.); Marcus Antoninus II,17; V,13; IX,28; VII,18.

schen Traktat), Schmerz und Furcht akzidentielle, kreatürliche Begleitphänomene.[11]

Bemerkenswert ist auch, daß in der von uns zitierten hermetischen Passage vom Schmutz (ῥύπος) die Rede ist. Das erinnert an den letzten Satz des Theodizeefragments. Leider wird aber an unserer Stelle nicht klar, was genau unter dem am Körper haftenden ›ῥύπος‹ zu verstehen ist. Die Zurückweisung der Auffassung, daß die ›γεννήσαντες‹ für den am Körper haftenden ›ῥύπος‹ verantwortlich zu machen seien, könnte darauf hindeuten, daß dem Verfasser dieses Traktates eine Ansicht wie die des Origenes bekannt war, derzufolge schon die Neugeborenen mit dem ›ῥύπος‹ aus der Prokreation behaftet waren. Vielleicht reagiert also dieser hermetische Traktat auf christliche Vorstellungen.

Zusammenfassung

Die hier von Clemens referierte basilidianische doxa rundet also das Bild des Theodizeefragmentes ab: Gott ist auf jeden Fall gut und unschuldig am Leiden der Menschen. Sowohl das Theodizeefragment als auch diese doxa greifen Vorstellungen und Argumente aus der platonischen Tradition auf und verwenden sie für ihre theologische Argumentation.

2.10 Fragment Nr. 10= Clemens, Str. IV,153,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 316,14–17)

2.10.1 Text und Übersetzung[1]

πλὴν οὐδὲ πάσας ὁ Βασιλείδης φησί, μόνας δὲ τὰς ἀκουσίους καὶ κατὰ ἄγνοιαν ἀφίεσθαι. καθάπερ ἀνθρώπου τινός, ἀλλ' οὐ θεοῦ τὴν τοσαύτην παρεχομένου δωρεάν.

»Indessen werden, sagt Basilides, nicht alle [Sünden] vergeben, sondern bloß diejenigen, die unfreiwillig oder aus Unwissenheit begangen wurden, gleich als wenn irgendein Mensch, nicht Gott, die so große Gabe gewährte.«

[11] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 312 (Anm. 116). Das Bild vom Rost und vom Metall wird aufgenommen bei Adamantius, dial. 3,13 (Van de Sande Bakhuyzen 136,6–10), doch wird es hier charakteristisch anders verwendet: Der Rost befällt das Metall wegen der Nachlässigkeit dessen, der das Metall besitzt; der Rost ist also nicht ›κατὰ φύσιν‹, sondern ›κατὰ σύμβασιν‹. Vgl. auch Pelagius, bei Augustin, De gratia Christi et peccato originali II, 30.

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 107; B. Layton, The Gnostic Scriptures, 444; O. Stählin, BKV 19, 103.

2.10.2 Kontext

Im Kontext des Fragmentes stellt Clemens Überlegungen zur Güte Gottes angesichts göttlicher Strafen an[2]: Nachdem er einleitend grundsätzlich die Wahlfreiheit des Menschen festgestellt hat (Str. IV,153,1–2)[3], handelt er anschließend über die Sünden und ihre Behandlung durch Gott: Die vor der Taufe begangenen Sünden werden sämtlich durch die Taufe vergeben (Str. IV,153,3; es folgt die doxa des Basilides Str. IV,153,4), die nach der Taufe begangenen Sünden werden von Gott bestraft, nicht um sie ungeschehen zu machen, sondern um den Sünder zu erziehen, Dritte abzuschrecken und das Opfer zu schützen (Str. IV,153,5–6;154,1–3).

2.10.3 Analyse

Zunächst müssen wir uns mit der Auffassung des französischen Gelehrten *P. Nautin* befassen, derzufolge auch dieses Fragment lediglich eine polemische Schlußfolgerung des Clemens aus Fragment Nr. 7 darstellt.[4] *Nautin* rekonstruiert die Überlegungen des Clemens folgendermaßen:

Fragment Nr. 7 des Basilides behauptete, daß die Märtyrer durch das Martyrium für in einem vorigen Leben begangene Sünden bestraft werden. Aus der Tatsache, daß laut Basilides christliche Märtyrer für ihre vormaligen Sünden bestraft werden, schloß Clemens, daß – im Unterschied zu seiner eigenen expliziten Auffassung – Basilides lehre, daß nicht alle Sünden in der Taufe vergeben würden, sondern lediglich diejenigen, die keine Strafen nach sich zögen, d. h. die unfreiwilligen Sünden.

Diese recht hypothetische Rekonstruktion der Überlegungen des Clemens versucht *Nautin* nun noch durch die Beobachtung zu stützen, daß Clemens im Kontext der doxa des Basilides zweimal auf Fragment Nr. 7 anspielt:

Die erste Anspielung findet *Nautin* Stählin-Früchtel-Treu II 316,9–11. Dort heißt es: »Und die Gebote können von uns erfüllt werden oder nicht, worauf ganz vernünftig Lob und Tadel folgt; diejenigen aber, die wegen der von ihnen begangenen Sünden bestraft werden, werden nur um ihrer selbst willen bestraft.«

Laut *Nautin* will Clemens hier andeuten, daß es für ihn – im Gegensatz zur Auffassung des Basilides in Fragment Nr. 7 – auch Leute geben kann, die für etwas anderes als ihre eigenen Sünden leiden, nämlich eben die Märtyrer.

Die zweite Anspielung findet *Nautin* Stählin-Früchtel-Treu II 316,16–17; die dortige Bemerkung »gleich als wenn irgendein Mensch, nicht Gott, die so

---

[2] Vgl. A. Méhat (1966), 271.

[3] Clemens deutet auch das klassische Argument für die Wahlfreiheit, das ›ἐφ'ἡμῖν‹ an: den Menschen wird Lob und Tadel zuteil, d. h. sie sind moralisch verantwortlich, vgl. dazu z. B. (Ps.)-Plutarch, De fato 11/574D (De Lacy-Einarson 354–355); Alkinoos (Albinus), Did. XXVI (Hermann 179,7–8/Whittaker Louis 51; vgl. d. Kommentar z. St. 133f. [Anm. 417]).

[4] P. Nautin (1974), 400–401.

große Gabe gewährte« versteht er als Anspielung auf Stählin-Früchtel-Treu II 284,27ff.

Soweit also die Argumentation *Nautins* für die Streichung des Fragmentes.

Für die Argumentation *Nautins* ist es wichtig nachzuweisen, daß Clemens an unserer Stelle überhaupt an das Fragment Nr. 7 gedacht hat. Diesem Nachweis dient sein Hinweis auf die beiden Anspielungen. Aber handelt es sich wirklich um Anspielungen?

Um die letzte Anspielung zunächst vorzunehmen: Stählin-Früchtel-Treu II 284,27f. ist pure Polemik des Clemens, Basilides selbst spricht in seinem Fragment nicht über Christus. Stählin-Früchtel-Treu II 316,16–17 beweist also bestenfalls, daß Clemens ein polemisches Motiv (Basilides spricht über Christus wie über einen bloßen Menschen) bei sich bietender Gelegenheit, in anderem Kontext und auch in variierter Form, wiederholen kann.[5]

Was die von *Nautin* vermutete angebliche erste Anspielung in Stählin-Früchtel-Treu II 316,9–11 angeht, so scheint der französische Gelehrte diese Stelle mißverstanden zu haben. Clemens will nämlich in dieser Passage nicht mit Beziehung auf Basilides andeuten, daß es Christen (=Märtyrer) gebe, die um anderer als ihrer eigenen Sünden willen leiden, sondern Clemens bemerkt einfach, daß diejenigen, die wegen ihrer Sünden bestraft werden, eigentlich um ihrer selbst willen bestraft werden.[6] D.h. die pädagogische Strafe Gottes interessiert sich für die Person des Sünders, nicht für die geschehene Verfehlung.

Da *Nautins* Hinweis auf die zwei Anspielungen auf das Fragment Nr. 7 nicht zu überzeugen vermag, ist es schon von vorneherein fraglich, inwieweit man überhaupt annehmen darf, daß Clemens hier Schlußfolgerungen aus dem Theodizeefragment zieht.

Aber auch wenn man die Annahme *Nautins* für sich betrachtet, ist sie nicht unbedingt überzeugend. Folgende Indizien sprechen gegen sie:

– Clemens schreibt diese doxa ausdrücklich Basilides zu (»ὁ Βασιλείδης φησί«). So drückt er sich m. E. nicht aus, wenn er ohne konkrete Vorlage dem Gegner in polemischer Absicht lediglich eine Meinung unterschiebt.[7]

– Im Fragment Nr. 7 und in der polemischen Kommentierung desselben durch Clemens findet sich kein Hinweis darauf, daß im Martyrium nur freiwillige und mit vollem Wissen vor der Taufe begangene Sünden gesühnt werden. Der

---

[5] Immerhin schwingt an unserer Stelle ja der weitere Vorwurf mit, daß Basilides die Taufe entwerte. Für dieses Motiv, vgl. Clemens, Str. II,11,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 118,32).

[6] S. Stählins Anmerkung zu seiner Übersetzung der Stelle, in BKV 19, 103, Anm. 2; vgl. auch den Nachsatz u. dazu Anm. 3.

[7] Man kann in dieser Frage natürlich nicht eine vollkommene Gewißheit erreichen. Wir stützen uns mit dieser Behauptung – die nur im Zusammenhang mit den übrigen Indizien ein gewisses Gewicht gewinnt – auf eigene Beobachtungen. Zur Gegenprobe sei z. B. auf Clemens Str. V,3,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 327,26f.) verwiesen. Hier scheinen Formulierungen der Art »wie Valentinus will« bzw. »wie Basilides glaubt« darauf hinzudeuten, daß es sich um Schlußfolgerungen des Clemens handelt, auf keinen Fall aber um Zitate und auch nicht um mehr oder minder wortgetreue Referate einer doxa.

ganze Duktus der Argumentation dieses Fragmentes legt diese Interpretationsmöglichkeit auch in keiner Weise nahe.[8]
– Umgekehrt würde man – wenn *Nautins* Ansicht zuträfe – an unserer Stelle einen expliziten Hinweis darauf erwarten, daß die freiwilligen Sünden, die nicht vergeben werden können, im Martyrium gesühnt werden.

Die Annahme von *Nautin*, daß diese doxa als bloßer polemischer Schluß aus Fragment Nr. 7 zu streichen sei, ist also nicht überzeugend.

Fragt man nun nach deren authentischem Sinn, so stellt sich zunächst die schwer zu beantwortende Frage, inwieweit die ›oratio obliqua‹ Formulierungen des Basilides selbst präzise wiedergibt und inwieweit sie von Clemens polemisch redigiert wurde. Sie wird – wie bereits festgestellt – von Clemens dort angeführt, wo es um die Vergebung der vor dem Glauben geschehenen Sünden in der Taufe geht. Clemens schreibt:

»Es werden nun durch den Herrn die vor dem Glauben begangenen Sünden vergeben, und zwar nicht, um sie ungeschehen zu machen, sondern nur so, als wären sie ungeschehen.«[9]

Darauf folgt das Zitat unserer doxa und das polemische, an Basilides adressierte Zitat von Ps 49,21 LXX.[10] Stählin-Früchtel-Treu II 316,18 knüpft dann wieder an 316,14 an, und zwar so, daß – im Gegensatz zur vorher zitierten doxa des Basilides – ausdrücklich auch die freiwilligen Sünden mit einbezogen werden.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß Clemens eine doxa des Basilides zum Thema Sündenvergebung in der Taufe bekannt war,[11] die er hier in einer Art Digression und gleichsam im Vorübergehen auch noch mitbehandelt. Sein gegen Basilides gerichteter Vorwurf lautet, daß dieser das Geschenk der Taufe gering achte, wenn er meint, daß in ihr nicht alle, sondern nur die unfreiwilligen und aus Unwissenheit begangenen Sünden vergeben werden.

Nun ist es immerhin möglich, daß Basilides wirklich genauso gelehrt hat, wie Clemens hier referiert. Dann würde Basilides also unbedingt auf der Sühnung und Bestrafung der freiwilligen, vor der Taufe begangenen Sünden beharren; seine Position wäre sozusagen gegen eine ›billige Taufgnade‹ gerichtet.

Allerdings sagt uns Clemens bezeichnenderweise nicht, wie sich Basilides die Behandlung der freiwilligen und mit vollem Wissen begangenen Sünden denkt.

---

[8] NAUTIN vermag nicht plausibel zu machen, daß Clemens, der seiner Rekonstruktion zufolge die im Fragment Nr. 7 angesprochenen Sünden als Sünden in einem vorigen Leben verstand, diese nunmehr umstandslos mit den Sünden vor der Taufe identifiziert. Im Kontext unserer doxa deutet Clemens mit keiner Silbe an, daß er an Sünden in einem vorigen Leben und an Seelenwanderung denkt.

[9] Vgl. STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 316,12–14.

[10] Dabei ist – wohl um der Ketzerpolemik willen – ›ἀνομίαν‹ in ›ἄνομε‹ geändert worden.

[11] Theoretisch ist es natürlich auch möglich, daß Basilides generell über die Sündenvergebung, nicht speziell über die Sündenvergebung in der Taufe sprach. Doch legt es der Kontext nahe, daß Clemens hier eine doxa des Basilides zum Thema ›Sündenvergebung in der Taufe‹ zitieren wollte. Ich stimme in diesem Punkt also mit NAUTIN überein.

Es wird zunächst einmal bloß suggeriert, daß sie Basilides zufolge in der Taufe nicht vergeben werden. Wenn man nun auf Fragment Nr. 7 blickt, so legt sich der Analogieschluss nahe, daß diese freiwilligen Sünden von Gott in wohltätig-pädagogischer Absicht bestraft werden. D.h. also, daß auch in diesem Falle die Strafen als Sündenreinigung verstanden werden. Damit wäre aber Basilides gar nicht so weit von Clemens eigener Konzeption entfernt, derzufolge die nach der Taufe begangenen Sünden von Gott mit reinigenden Strafen bedacht werden.[12]

Es ist allerdings auch möglich, daß Basilides *alle* in der Taufe vergebenen Sünden als unfreiwillige und aus Unwissenheit geschehene Sünden charakterisiert. In diesem Fall wäre laut Basilides die Zeit vor der Taufe generell als eine Zeit der Gefangenschaft und der Unwissenheit zu bestimmen, aus der die Taufe als Erleuchtung befreit. Träfe dies zu, dann würde Basilides also nicht – wie es die polemische Verzerrung des Clemens suggeriert – die Heilswirkung der Taufe auf eine bestimmte Sündenart einschränken. Seine Konzeption könnte dann weiterhin implizieren, daß die nach der als Erleuchtung und Befreiung verstandenen Taufe begangenen Sünden allesamt als freiwillige, wissentliche und also der reinigenden Strafe bedürftigen Sünden verstanden würden.[13]

Hätten wir mit unseren Vermutungen recht, so würde die Lehre des Basilides in diesem Punkt noch näher an die Anschauungen des Clemens heranrücken. Ein Gegensatz bliebe freilich bei der Beurteilung der Sünden vor der Taufe: Für Clemens gibt es auch vor der Taufe freiwillige Sünden; er kontrastiert nicht so stark wie Basilides die Zeit vor der Taufe mit der Zeit nach der Taufe.

Die Differenzierung in freiwillige und unfreiwillige Sünden ist – blickt man nur auf den alexandrinischen Kontext – durchaus nichts Ungewöhnliches. Für Philo sind die unfreiwilligen Sünden zweifellos die leichteren Sünden, die milder beurteilt werden können.[14]

Clemens hat in diesem Punkt auch von Philo gelernt; für ihn wird z. B. (mit Bezug auf Num 35,22–25; Dtn 19,5) der unfreiwillige Mörder nicht in gleicher Weise wie der absichtliche Täter bestraft.[15] Clemens lehrt, daß der Weise sich um das Meiden der absichtlichen Missetaten mühen solle, während weniger Fortgeschrittene sich vor allem vor den unabsichtlichen Sünden hüten sollen.[16]

---

[12] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. IV,154,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 316,28–30).

[13] Vgl. auch B. Aland (1978), 190.

[14] W. Völker (1952), 142 (Anm. 2), verweist auf Philo Ebr. 125 (LCL Philo III 384). Vgl. auch Sac. 130 (LCL Philo II 189); Spec. III,129 (LCL Philo VII 556); Spec. III,136 (LCL Philo VII 560); Agr. 178. Philo spekuliert auch darüber, inwiefern unfreiwillige Handlungen oder Sünden von Gott veranlaßte Strafen für andere Menschen sein können, vgl. z. B. Fug. 65; 76 (LCL Philo V 44.50).

[15] Clemens, Str. II,61,1f. (Stählin-Früchtel-Treu II 146,3f.). Allerdings gilt dies für Clemens nur insofern, als das ›πάθος‹ der Seele nicht in die Betrachtung einbezogen wird.

[16] W. Völker (1952), 142 mit Verweis auf paed. I,4,3 (Stählin-Treu I 92,3ff.). Völker sieht hier eine starke Abhängigkeit von Philo. Doch entwickelt der jüdische Gelehrte in Spec. III,134 (LCL Philo VII 560) eine abweichende Anschauung: »Den Laien (ἰδιώται) sei es gestattet, daß sie sich bloß der freiwilligen Untaten enthalten; und das Gleiche kann – wenn es jemand so will – auch für die anderen Priester gelten; aber für den Hohenpriester muß man eine Aus-

Schließlich ist auch die Anschauung, daß die Zeit vor der Taufe durch Unfreiwilligkeit und Unwissenheit gekennzeichnet ist,[17] die Taufe selbst aber ein erleuchtendes und befreiendes Sakrament ist, einschlägig.[18] Die Akzentuierung der ›erleuchtenden‹ Wirkung der Taufe kommt auch gut in dem von den Kirchenvätern gebrauchten Synonym ›φώτισμα‹ zum Ausdruck: Die Taufe bereitet der spirituellen Unwissenheit ein Ende.[19]

Befreiend kann die Taufe insofern wirken, als sie die menschliche Seele von bösartigen und knechtenden Geistern und Kräften reinigt. Ein schönes Zeugnis findet sich dafür in den ›Excerpta ex Theodoto‹: »Derjenige, der in Gott getauft wurde, hat in Gott Einzug gehalten und hat ›die Macht erhalten über Skorpione und Schlangen zu wandeln‹, d. h. über böse Mächte.«[20]

Weiter heißt es: »Nun, er wird zugleich mit dem Emporsteigen aus der Taufe Knecht Gottes und Herr der unreinen Geister genannt; und gegen denjenigen, gegen den sie noch vor kurzem mit Gewalt angingen, vor diesem ›zittern sie‹ nun. Bis zur Taufe nun war das Schicksal (εἱμαρμένη) – wie sie sagen – gültig, danach aber haben die Astrologen nicht mehr recht. Es ist nun aber nicht allein das Bad, das befreit, sondern auch die Gnosis: Was waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wo wurden wir hineingeworfen? Wohin eilen wir? Von woher werden wir erlöst? Was ist die Geburt, was die Wiedergeburt?«[21]

Spirituelle Erkenntnis und Befreiung werden in diesen Texten in einem engen, letztlich durch eine platonisierende Seelenlehre vermittelten Zusammenhang gesehen. Der Erleuchtete wird durch die Taufe von den Geistern und Affekten gereinigt und befreit, die unteren, irrationalen Seelenvermögen werden zurückgedrängt. Das Wissen und die Erkenntnis des Erleuchteten sind nicht rein intellektuell, sondern – so kann man besonders im Bezug auf Basilides betonen – sie bezeichnen seine Freiheit und Verantwortlichkeit.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß Basilides in dieser doxa die Verantwortlichkeit des Christen angesichts der pädagogischen Strafgerechtigkeit

---

nahme machen, er sollte sowohl von freiwilligen als auch von unfreiwilligen Untaten frei sein.« Vgl. auch Philo, Agr. 178.

[17] Zum Stichwort ›ἄγνοια‹, vgl. H. Löhr (1994), 33f. Aus den dort zusammengestellten reichhaltigen Belegen sei hervorgehoben: Sap 14,22 (Ausdruck von Gottferne); PsSal 18,4; Philo, Ebr. 160 (die ›ἄγνοια‹ als »πάντων ἁμαρτημάτων αἰτία«); Leg. 69; Mos I,273 (»ὑπ'ἀγνοίας ἀλλ'οὐ καθ' ἑκούσιον γνώμην«; vgl. auch Her. 240); Josephus, AJ X,142 (Zusammenstellung von ›ἀπιστία‹ und ›ἄγνοια‹, vgl. I Tim 1,13); Act 17,30 (Zeit vor dem Heilsereignis); Röm 10,3; I Petr 1,14; II Petr 2,12; Ignatius v. Antiochien, Eph 19,3; Justin, 1 apol. 61,10: Die Zeit vor der Taufe als Zeit der ›ἀνάγκη‹ und ›ἀγνοία‹.

[18] Vgl. auch B. Aland (1978), 190. – Vgl. Hebr 6,4f. Vgl. den Kommentar z.St. von H. Hegermann (1988), 131ff.

[19] Vgl. Clemens, paed. I,26,1f.; I,28,1 (Stählin-Treu I 105,20f.;106,22). Vgl. dazu A. Orbe (1955). Vgl. auch Lampe, s. v. ›φωτίζειν‹/›φώτισμα‹. Vgl. auch W. Völker (1952), 147–153, bes. 149; A. Wlosok (1960), 93ff.; B. Aland (1978), 203.

[20] Exc.Thdot. 76,2 (Stählin-Früchtel-Treu III 131,2–4/Sagnard [SC 23] 200–201).

[21] Exc.Thdot. 77,3–78,2 (Stählin-Früchtel-Treu III 131,12–19/Sagnard [SC 23] 200–203). Vgl. zu diesem Text die bei C. Markschies (1992), 391 (Anm. 22) gesammelte Literatur.

Gottes betont. Stimmt unsere Vermutung, daß er *alle* vor der Taufe begangenen Sünden der Unwissenheit des Nichtchristen sowie der Einwirkung unreiner Geister und Affekte zuschreibt, so würde nach der Lehre des Basilides gerade die Taufe als Ausgangspunkt des christlichen Lebens die Verantwortlichkeit der erleuchteten und befreiten Christen besonders begründen.[22]

2.11 Fragment Nr. 11 = Clemens Alexandrinus, Str. IV,162,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 320,2–4)

2.11.1 Text und Übersetzung[1]

Βασιλείδης δὲ ὑποστατὰς Δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.

»Basilides aber nimmt an, daß die Gerechtigkeit und ihre Tochter, der Friede, als Stützen[2] in die Ogdoas eingefügt bleiben.«

2.11.2 Kontext

Im Kontext dieses Fragmentes traktiert Clemens verschiedene, mit seinem Porträt des vollkommenen Gnostikers zusammenhängende Fragen. Er handelt besonders über die gnostischen Tugenden der Gerechtigkeit und des Friedens und führt in diesem Zusammenhang auch die Etymologie des Namens ›Melchisedek‹ (Gen 14,18; Hebr 7,1f.) an. Dann zitiert er – offenbar unpolemisch – die basilidianische doxa, um gleich anschließend fortzufahren:

»Nun müssen wir aber von den erhabeneren Dingen zu den mehr am Tage liegenden, ethischen Themen übergehen. Denn die Behandlung jener [d. h. der erhabeneren Dinge/W. A. L.] wird nach dieser Angelegenheit, die wir jetzt unter den Händen haben, folgen.«[3]

---

[22] Vgl. die Fragmente Nr. 5; Nr. 7.

[1] Vgl. B. LAYTON, The Gnostic Scriptures, 429; O. STÄHLIN, BKV 19, 109.

[2] Hier scheint eine Anspielung auf Psalmensprache vorzuliegen, s. u. Die Übersetzung von STÄHLIN (»als Personen«) ist pleonastisch, meine Übersetzung paßt auch gut zum Verb. Der Text der GCS-Ausgabe akzentuiert ›ὑποστατὰς‹ (vgl. d. Apparat z. St. sowie den Thesaurus Graecae Linguae, s. v. m. Verweis auf C. A. LOBECK, Paralipomena Grammaticae Graecae I, Leipzig 1837, 476); ich würde mit A. HILGENFELD und POTTER ›ὑποστάτας‹ (von ›ὑποστάτης‹) vorziehen.

[3] Str. IV,162,2 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 320,5–6). Bei unserer Übersetzung haben wir die Konjektur von SCHWARTZ 320,5 (›τὰ‹ vor ›ἠθικά‹) akzeptiert. Folgt man der Lesart der Handschrift, müßte dieser Satz lauten: »Wir müssen von den erhabeneren ethischen Dingen zu den mehr am Tage liegenden übergehen.« Während also nach der SCHWARTZschen Konjektur von einem Übergang von den erhabeneren, nur dem vollkommenen Gnostiker zugänglichen Gegenständen zur profaneren Ethik die Rede ist, würde nach der Lesart der Handschrift innerhalb der Ethik zwischen erhabeneren und profaneren Gegenständen unterschieden. M. E. macht aber die auch von STÄHLIN akzeptierte SCHWARTZsche Lesart besseren Sinn: Offensichtlich ordnet Clemens einen großen Teil der Ausführungen des 25. Kapitels (Str. IV,155,1–162,5)

2.11.3 Analyse

Clemens referiert eine doxa des Basilides, wobei er sich offenbar eng an die eigentümliche Formulierung der Vorlage anlehnt.

Schon *A. Neander*[4], *A. Hilgenfeld*[5] und in neuerer Zeit dann *R. M. Grant*[6] wollten die Bedeutung unseres Fragmentes dadurch beleuchten, daß sie es mit den bei Irenäus, haer. I,24,3[7] gebotenen Nachrichten kombinierten. Nach *R. M. Grant* bestünde dann die basilidianische Ogdoas aus zwei Tetraden: Die erste Tetrade bilden Pater (Agennetos), Nous, Logos, Phronesis, die zweite Tetrade wird durch Dynamis, Sophia, Dikaiosyne und Eirene konstituiert.[8] Schon *Hilgenfelds* These war aber seinerzeit auf den entschiedenen Widerspruch von *F. J. A. Hort* und *A. S. Peake* gestoßen.[9]

In der Tat ist eine derartige Quellenkombination recht problematisch. Weder ist in der Irenäusnotiz ein Hinweis darauf erhalten, daß die aufgezählten Glieder Teile einer Ogdoas sind, noch findet sich bei Clemens – der das Werk des Irenäus ja vermutlich kannte[10] – irgendein Hinweis auf die Irenäusnotiz.

Die Bezeichnung ›ὑποστάται‹ für Dikaiosyne und Eirene könnte zwar recht gut zu ihrer von *Grant* angenommenen Stellung in der zweiten Tetrade passen, doch überwiegen auch in bezug auf die Struktur dieser rekonstruierten Ogdoas die Bedenken:

Folgt man der in der Basilidesnotiz skizzierten hierarchischen Ordnung, so stehen Dynamis und Sophia als Sprößlinge der Phronesis auf der gleichen Rangstufe. Soll dann die zweite Tetrade eine symmetrische Struktur erhalten, so müßten auch Dikaiosyne und Eirene genealogisch gleichrangig sein. Genau dies aber wird durch das Clemensreferat zweifellos ausgeschlossen: Die Eirene ist Tochter der Dikaiosyne.

Weiterhin gilt es zu beachten, daß in der Irenäusnotiz sich aus den Emanationen die Hierarchie der 365 Himmel entwickelt. Aus den untersten Emanationen, dem Paar Dynamis und Sophia, entstehen die Engel und Gewalten, die den

---

der erhabeneren ›Physik‹, d. h. der Theologie zu (A. Méhat [1966], 271). Möglicherweise hat er also auch die basilidianische doxa als ›Theologie‹ verstanden.

Die parallele Formulierung Clemens Alexandrinus, Str. II,87,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 159,14–15) scheint darüber hinaus nahezulegen, auch hier unter den ›erhabeneren Gegenständen‹ Lehren hinsichtlich der transzendenten Ruhe und Kontemplation der Seele zu verstehen – eine Beobachtung, auf die wir zurückkommen werden.

[4] A. Neander (1818), 34.

[5] A. Hilgenfeld (1884/1966), 219.

[6] R.M. Grant (1979).

[7] Rousseau-Doutreleau 324–326.

[8] R. M. Grant (1979), 210. Grant bezeichnet die erste Tetrade als »cosmologico-christologique« (211); nach seinen Belegen (ibid.) wäre diese Bezeichnung auch für die zweite Tetrade zutreffend.

[9] F. J. A. Hort (o. J.); A. S. Peake (1930), 428. Vgl. R. M. Grant (1979), 207 (Anm. 29). Grant macht darauf aufmerksam, daß Hilgenfeld seine These schon in der Schrift ›Die clementinischen Recognitionen und Homilien‹ (Jena 1848; nicht eingesehen), vertreten hatte.

[10] Vgl. die Notiz bei Eusebius, h. e. VI,13,9 (zitiert bei Stählin-Früchtel-Treu III 216).

ersten Himmel schaffen. Dynamis und Sophia erscheinen in dieser Funktion als nicht ungewöhnlich – doch ist es problematisch anzunehmen, daß die in der von *Grant* rekonstruierten Ogdoas an unterste Stelle gerückten Tugenden[11] Dikaiosyne und Eirene diese Funktion ausfüllen könnten.

Schließlich scheint uns auch nicht sicher zu sein, inwiefern die einzelnen Glieder dieser rekonstruierten Ogdoas christologische Prädikate sind. *Grants* Hinweise zum einen auf I Kor 1,24ff. und zum anderen auf die christologische Prädikatenlehre des Origenes sind sicher wertvoll.[12] Sie belegen, daß alle Glieder der Ogdoas (außer natürlich der Pater agennetos) christologisch prädiziert werden konnten. Doch muß nun vorsichtigerweise auch festgehalten werden, daß in der Irenäusnotiz (haer. I,24,4) lediglich der Primogenitus Nous eindeutig christologisch identifiziert wird, wobei gerade der Zusatz ›Primogenitus‹ eher einen Unterschied zu den folgenden Emanationen markiert. Umgekehrt findet sich im Clemensreferat kein Hinweis auf eine christologische Identifizierung von Dikaiosyne und Eirene.

Man sieht also, daß die Kombination beider Notizen neue Fragen aufwirft, für die bei Hilgenfeld und Grant keine Lösungsmöglichkeiten angedeutet sind.

Schließlich müßte sich die *Hilgenfeld-Grant*sche These auch der Frage stellen, inwiefern die übrigen, von Irenäus und Clemens hinsichtlich der Lehren des Basilides und seiner Schule dargebotenen Nachrichten miteinander kombinierbar sind.[13]

Der *Hilgenfeld-Grant*schen These liegt die Annahme zugrunde, daß die bei Clemens erwähnte Ogdoas als eine Ogdoas von ursprünglichen und uranfänglichen Emanationen zu verstehen sei. Dazu paßt dann auch durchaus, daß z. B. in der ›Theogonie‹ des Hesiod Dike und Eirene Töchter der Themis sind.[14]

Wenn man aber nun den Kontext des 2. Jahrhunderts sondiert, so ergibt sich bald, daß der Begriff ›Ogdoas‹ nicht nur ›protologisch‹, d.h. für die acht höchsten Äonen gebraucht wird, sondern daß er ein ganzes Feld verschiedener Bedeutungen abdeckt.

Da ist zunächst auf den theologisch gehaltvollen und symbolträchtigen, eschatologisch orientierten Ogdoasbegriff zu verweisen: Die Geschichte der Genese dieses Ogdoasbegriffes, der in der Folgezeit die christliche Liturgie,

---

[11] Einen ähnlich gelagerten Einwand hatte schon F. J. A. HORT (o. J.), 280 vorgetragen. Daß Dikaiosyne und Eirene in dieser doxa als Tugenden aufzufassen sind, ergibt sich aus ihrer weiblichen Personifizierung. Auch der Kontext, in dem Clemens diese doxa anführt, legt eine solche Interpretation nahe. – Vgl. auch S. PÉTREMENT (1984), 504–505.

[12] R.M. GRANT (1979), 211. GRANT verweist auf Origenes, princ. II,9,4; IV,4,1; hom.8,2 in Jer.; Jo. XXXII,31; Cels. V,39; VIII,75. Vgl. auch S. PÉTREMENT (1984), 504f.

[13] Vgl. dazu Abschnitt 3.1–2 unserer Studie.

[14] Hesiod, Theog. 902, vgl. R. M. GRANT (1979), 208. GRANT verweist, ibidem, auch noch auf Pindar, der einmal (O. 13) Dike, Eirene und Eunomia als Töchter der Themis bezeichnet, und ein anderes Mal (P.8) Hesychia als Tochter der Dike. GRANT bemerkt zu Recht:

»Il n' y a rien là de dogmatique ou même de théologique. Cela réflète la libre imagination créatrice du poète.« Weiterer Beleg: C. H. Exc. XXIII,28 (NOCK-FESTUGIERE IV 9); vgl. GRANT, ibidem.

Kunst und Architektur so nachhaltig beeinflussen sollte, ist im Rahmen dieser Studie nicht genau zu untersuchen. Eine gewisse Rolle haben dabei gewiß pythagoräische, zu Zahlenspekulationen anregende Einflüsse auf die jüdisch-alexandrinische Schriftexegese gespielt. So finden wir z. B. bei Aristobul (ca. 2. Jhd. v. Chr.) den Einfluß dieser Spekulationen anläßlich seiner Ausdeutung der kosmologischen Bedeutung des 7. Tages, des Sabbath.[15]

Philo setzt diese Spekulationen fort, für ihn hat – gerade im Zusammenhang mit der Weltschöpfung – die Zahl 7 eine besondere Bedeutung.[16]

Die christlichen Spekulationen über die Ogdoas lassen sich dann durchaus als sowohl Anknüpfung an als auch Überbietung der jüdisch-alexandrinischen Hebdomasspekulationen verstehen.[17] Der Barnabasbrief z. B. nimmt diese Spekulationen so auf: Sechs Tage werden der Schöpfung zugeordnet, der siebente Tag ist ein Tag der Ruhe und der Heiligung, der achte Tag ist der Tag der Auferstehung Jesu Christi, der Anfang der neuen Welt.[18]

Im christlichen Gnostizismus dominiert hingegen ein in den Rahmen des Wiederaufstiegs der Seele eingezeichneter kosmologischer Ogdoasbegriff. Die Ogdoas ist die von der Planetenregion der Hebdomas unterschiedene Region der Fixsterne, die der oberen, noetischen Welt besonders nahe ist, und in welche die erlösten Seelen am Ende ihrer Reise aufsteigen.

Bei den Valentinianern finden wir z. B. – neben dem protologischen Ogdoasbegriff[19] – die Vorstellung von der Ogdoas als dem Aufenthaltsort der vollkom-

---

[15] Vgl. Aristobul, Frgm. 5 (WALTER) = Eusebius v. Cäsarea, p. e. XIII,12,9–16 (MRAS II 195–197/DES PLACES [SC] 320–325). Zu Aristobul vgl. N. WALTER (1964), bes. 166–72; M. HENGEL (1973²), 295–307, der einen jüdischen Pythagoreismus in Alexandrien vor Aristobul vermutet (302 [Anm. 379a; dort auch weitere Lit.!]); A. YARBRO COLLINS, in: CHARLESWORTH, The Old Testament Pseudepigrapha II, 831–835; SCHÜRER-VERMES (1973–1987) III,1 (1986), 579–587 (Bibliographie); P. PILHOFER (1990), 164–172.

[16] Vgl. Philo, Op. 100 ff.; Her. 170 ; vgl. M. HENGEL (1973²), 302 (Anm. 379a). Vgl. auch R. STAATS (1972), 40. – Zum Zusammenhang von ›εἰρήνη‹ und ›ἑβδομάς‹, vgl. Philo, Fug. 173 (vgl. R. M. GRANT [1979], 208).

[17] Vgl. J. HELDERMAN (1984), 109 f. – R. STAATS (1972), 44 f. macht allerdings darauf aufmerksam, daß schon in jüdischen Quellen über die Zahl acht spekuliert wird. So bricht in spätjüdischen Zeugnissen die künftige Welt nach dem 7. Jahrtausend an; im slawischen Henochbuch (33,1) heißt es: »On the 8th day I likewise appointed, so that the 8th day might be the 1st, the first-created of my week... (CHARLESWORTH I 156 [ANDERSEN]. Diese Übersetzung weicht von der bei STAATS gebotenen [a. a. O., 44] ab. Andersen sieht hier – wie STAATS, ibidem – die Möglichkeit einer christlichen Interpolation). Vgl. z. B. auch ›Joseph und Aseneth‹ 9; 11; 14; (CHARLESWORTH II 214.217.224 [BURCHARD]). Vgl. auch die interessanten Überlegungen bei S. PÉTREMENT (1967), 477 f.

[18] Barn. 15 (FUNK-BIHLMEYER 28,23–29,23). Vgl. auch Justin, dial. 24,1; 41,4; 138,1. Hier spielt auch das Gebot der Beschneidung am 8. Lebenstag (Gen 17,10.12) eine Rolle, das eine christliche Ausdeutung erfährt. R. STAATS (1972) hat eine ganze Fülle weiteren Materials gesammelt; erwähnt sei davon hier nur der Hinweis auf die Achtzahl der Geretteten in der Arche Noah (ibidem, 40 f.). Für weiteres Material aus den Kirchenväter, sowie Belege aus Liturgie, Kunst und Architektonik, vgl. F. DÖLGER (1934), 153–87; R. STAATS (1972); LAMPE s. v. ›ὄγδοος‹, ›ὄγδοας‹.

[19] Die sogenannte ›erste Ogdoas‹, vgl. auch S. PÉTREMENT (1984), 505.

menen Seelen und der Sophia, wobei aber am Ende die pneumatischen Bestandteile der Seelen noch weiter, in das Innere des pleromatischen Brautgemachs aufsteigen.[20]

Auch im Basilidesreferat des Hippolyt dominiert der kosmologische Ogdoasbegriff, Ogdoas und Hebdomas sind Stufen eines Weltgebäudes.[21]

Interessant ist auch die Vorstellung von der Ogdoas im ›Corpus Hermeticum‹. In C.H.I,26 wird der Aufstieg der Seele in die Region der Ogdoas beschrieben: Entblößt von allen Zuwächsen der Sphären und zum bloßen Nous reduziert, gelangt die Seele in die Ogdoas und vernimmt dort den Gesang von Kräften, die sich oberhalb der ›ogdoadischen Natur‹ befinden. Sie gleicht sich ihren Gefährten und diesen Kräften an, wird mit diesen identisch und gelangt auf diese Weise zu Gott dem Vater.[22]

Bei Clemens von Alexandrien schießen die verschiedenen Ogdoasbegriffe zusammen: Er kennt sowohl den kosmologischen Ogdoasbegriff als auch die eschatologische, mit den Schöpfungswochentagen spielende Deutung.[23] Schließlich finden wir bei Clemens auch eine pointiert christologische Deutung der Ogdoas.[24]

Wir haben nun einen ungefähren Eindruck von der Bandbreite der Bedeutungen, die der Begriff ›Ogdoas‹ im 2. Jahrhundert aufweist. Eine eindeutige Lösung hinsichtlich der Interpretation unseres Fragmentes ist damit aber dennoch nicht gegeben.

Und was bedeutet die Nennung von Dikaiosyne und Eirene in diesem Zusammenhang? Ihre weibliche Personifizierung legt es zunächst nahe, sie als Tugenden zu deuten. Doch auch biblische Assoziationen liegen nicht ferne: Gerade ›Gerechtigkeit‹ und ›Friede‹ könnte man als biblische Schlüsselbegriffe verstehen. Und aus der Fülle der Bibelstellen und Bedeutungsnuancen fühlt man sich vielleicht am ehesten an Psalmstellen erinnert:

Ps 84,11 LXX: »ἔλεος καὶ ἀλήθεια συνήντησαν, δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη κατεφίλησαν«[25]

---

[20] Vgl. Irenäus v.Lyon. haer. I,3,4 (die gefallene Sophia-Enthymesis wird mit der ›zweiten Ogdoas‹ identifiziert, vgl. auch S. PÉTREMENT [1984], 505); exc.Thdot. 63,1; 80,1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 128,9f.; 131,24f.); Hippolyt v. Rom, haer. VI,32,9 (MARCOVICH 244,46f.); TestVer (NHC IX,3,55,1; 56,3). Daß die pneumatischen Bestandteile nach exc.Thdot. 64 noch über die Ogdoas hinaussteigen, ist auch als eine Überbietung der Ogdoas zu verstehen. Vgl. in diesem Sinne auch den Nag Hammadi Traktat OgdEnn (NHC VI,6/NHLE^2 292f.), oder den Aufstieg des Paulus in den 10.Himmel in der ApcPl (NHC V,2,24/NHLE^2 241).

[21] Vgl. Hippolyt v.Rom, haer. VII,23,7 u. a. (MARCOVICH 293,29f.).

[22] NOCK-FESTUGIÈRE I 16,4ff.; vgl. auch C.H.XIII,15 (NOCK-FESTUGIÈRE II 206,16f.). Vgl. auch A.J.FESTUGIÈRE (1953/1986), 119–174, bes. 131f.

[23] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. IV,159,2–3 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 318,28–319,4); Str. VI,108,1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 486,6–9); Str. VII,57,5 (Stählin-Früchtel-Treu III 42,10–15), vgl. S. LILLA (1971), 184.

[24] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. VI,140,3 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 503,10–17), vgl. dazu A. DELATTE (1915), 237–245. DELATTE hat darauf aufmerksam gemacht, daß Clemens in dieser Passage auf Ideen des Gnostikers Markus zurückgreift.

[25] Vgl. bereits R.M.GRANT (1979), 208. Vgl. die Exegese von Ps 84,11 LXX in Pistis Sophia

Ps 88,15 LXX: »δικαιοσύνη καὶ κρίμα ἑτοιμασία τοῦ θρόνου σου, ἔλεος καὶ ἀλήθεια προπορεύσεται πρὸ προσώπου σου«

Ps 96,2 LXX: »νεφέλη καὶ γνόφος κύκλῳ αὐτοῦ, δικαιοσύνη καὶ κρίμα κατόρθωσις τοῦ θρόνου αὐτοῦ«

Vielleicht – so kann man spekulieren – spielt unser Fragment auf Ps 88,15 LXX bzw. Ps 96,2 LXX an, wenn es Dikaiosyne und Eirene ausdrücklich als ›Stützen‹ bezeichnet.[26]

Wir haben die verschiedenen zeitgenössischen Ogdoasbegriffe gemustert; wir haben auf einen möglichen biblischen Hintergrund des Fragmentes hingewiesen: Ein eindeutiger Befund hat sich nicht ergeben.

Es muß also eine – notgedrungen recht spekulative – Hypothese formuliert werden: Vielleicht ist mit der Ogdoas in unserem Fragment der endzeitliche Ruhepunkt der Seelen der Erlösten in der Fixsternregion gemeint. Gerade auch der Kontext, in welchem Clemens diese doxa plaziert hat, scheint eine solche Deutung nahezulegen. Die Ogdoas bezeichnet hier also nicht eine Achtheit von uranfänglichen Emanationen, sondern möglicherweise den Ruheort der vollkommenen Seelen.[27]

Was aber haben die (biblischen) Tugenden von Gerechtigkeit und Frieden mit dieser eschatologisch-kosmologischen Ogdoas zu tun? Hier ist zunächst einmal besondere Aufmerksamkeit der auffälligen Formulierung dieser Clemenspassage zu schenken. Clemens sagt eben nicht einfach: ›Die Gerechtigkeit und ihre Tochter, der Friede, sind Bestandteile der Ogdoas‹ o.ä... Sondern er bezeichnet die personifizierten Tugenden Gerechtigkeit und Friede pointiert als »Stützen«, welche der Ogodas eingeordnet »bleiben«. Mit dieser Formulierung (die – wie oben bemerkt – vielleicht auf die Psalmensprache anspielt) könnte zum einen angedeutet sein, daß die beiden Tugenden eine untergeordnete, dienende Position in der transzendenten Ogdoas einnehmen. Zum anderen aber sind sie trotz dieser Position als stützende Grundlage wichtig und können nicht einfach aus der Ogdoas eliminiert werden.

Wenn man nun weiter bedenkt, daß die Seele z. B. bei Clemens am Ende eines Weges ethischer Vervollkommnung und Tugendübung in der Ogdoas anlangt,

---

60 (Schmidt-Mac Dermot 119f.). Vgl. dazu A. Orbe I (1976a), 336f.; C. Trautmann (1979) (eine Fundgrube für Belege!).

[26] Den Hinweis, daß hier möglicherweise auf die Sprache der Psalmen, besonders aber auf Ps 88,15/96,2 LXX angespielt wird, verdanke ich meinem Vater.

[27] S. Pétrement (1984), 504 meint: »L'Ogdoade dont parlait Basilide n'est probablement que le huitième ciel, le ciel des astres fixes, l'espace que les Valentiniens nommaient ›la seconde Ogdoade‹(Irénée I,3,4). Basilides y place la Justice et la Paix parce que le huitième ciel est celui où règene un ordre immuable.« Diese Deutung von S. Pétrement scheint uns ebenfalls recht plausibel zu sein. Sie betont nicht so stark wie unsere Deutung, daß es sich bei ›Friede‹ und ›Gerechtigkeit‹ um personifizierte Tugenden handeln könnte. Vielleicht ist auch der eschatologisch vollkommene Zustand des Firmaments gemeint (C. Scholten). – Stählins oben zitierte Übersetzung deutet die Eirene als Tugend der »Friedfertigkeit«; ich bleibe bei der unbestimmteren Übersetzung ›Friede‹, um die Weite der Deutungsmöglichkeiten anzudeuten: Mit der Eirene muß hier nicht zwingend eine soziale Tugend gemeint sein.

um sich dort dann ganz der Gottheit anzugleichen, so kann man die Vermutung wagen, daß auch die Tugenden in der basilidianischen Ogdoas kommunizierende, teilgebende Tugenden sind, d.h. also, daß die Seele, die in die Ogdoas gelangt ist, an ihnen teilhat. Vielleicht ist gemeint, daß auch die Seele im Zustand erlöster Vollkommenheit der Tugenden von ›Gerechtigkeit‹ und ›Friede‹ nicht entbehren kann· oder daß diese Tugenden eine geradezu soteriologische Qualität haben.[28]

Möglicherweise schwingt hier auch Polemik gegen eine markionitische Position mit, derzufolge die Gerechtigkeit als – verglichen mit der Güte des obersten Gottes – ontologisch minderwertig qualifiziert wird. Basilides würde gegenüber solchen Lehren – wie im Theodizeefragment – darauf beharren, daß auch die Gerechtigkeit zu Gott gehört und also zum transzendenten ›τέλος‹ der Seele, die zu Gott emporsteigen will.

Aber mit diesen letzten Vermutungen begeben wir uns zwangsläufig auf sehr hypothetisches Gelände. Wie Basilides die Tugenden von Gerechtigkeit und Frieden näher präzisierte, können wir nicht mehr eruieren. Möglicherweise ähnelten seine Vorstellungen denjenigen des Clemens;[29] vielleicht waren auch für ihn ›Gerechtigkeit‹ und ›Frieden‹ mehr oder weniger synonym. Vermutlich verstand auch er unter diesen beiden Tugenden nicht nur soziale Verhaltensdispositionen, sondern auch die Wohlgeordnetheit, Reinheit, Affektfreiheit der an ihrem transzendenten Ziele angelangten Einzelseele.

Zusammenfassung

Resümierend können wir sagen, daß uns zum einen die von *A. Hilgenfeld* und *R.M. Grant* vorgeschlagene Interpretation des Fragmentes als nicht bewiesen und mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet erscheint, daß aber auch die von uns vorgeschlagene Hypothese nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann, da das Referat des Clemens allzu knapp ist.

---

[28] Vgl. C.H.XIII,9 wo gezeigt wird, wie durch die Laster durch entsprechende Tugenden vertrieben werden, vgl. dazu C. Trautmann (1979), 555 (Anm. 18). (Vgl. auch unsere Deutung der an das Fragment unmittelbar anschließenden Bemerkung des Clemens [Stählin-Früchtel-Treu II 320,5f.] in Anm. 3). – Es ist auch möglich, daß für Basilides die Tugenden Gerechtigkeit und Friede zum Begriff des Gottesreiches gehören, vgl. etwa Röm 14,17 (vgl. R.M. Grant [1979], 208). Daß Basilides einen spiritualisierten Begriff des Gottesreiches vertrat, belegt Fragment Nr. 13, vgl. dazu S. 183. Vgl. schließlich C. Trautmann (1979), 557 die zu den gnostischen Hypostasen Mitleid, Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden bemerkt: »Elles sont les éléments dynamiques du salut... que les quatre hypostases sont objets de révélation en même temps qu'elles assurent sa transmission.«

[29] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. II,52,4; IV,161,2f.

2.12 Fragment Nr. 12 = Clemens Alexandrinus, Str. IV,165,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 321,28–30)

2.12.1 Text und Übersetzung[1]

»πάροικος«, φησίν, »ἐν τῇ γῇ καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν«. καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἴληφε λέγειν, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.

»›Ich bin ein Fremdling in diesem Land, sagt er, und ein Beisasse bei euch.‹ Und von daher nahm es Basilides, die Auswahl als der Welt fremd zu bezeichnen, insofern sie von Natur aus überweltlich ist.«[2]

2.12.2 Kontext

Der Kontext dieser doxa des Basilides versucht die Weltdistanz des wahren Gnostikers näher zu präzisieren. Clemens wendet sich dabei zunächst gegen diejenigen, welche den Körper für schlecht und die Quelle allen Übels halten (Str. IV,163,1–5). Weder ist der Körper von Natur aus (φύσει) gut, noch die Seele von Natur aus schlecht; der Mensch aus Körper und Seele besteht nicht aus zwei widerstreitenden, sondern aus zwei verschiedenen Elementen (Str. IV, 164,1–5). Es kommt darauf an, ob der Mensch Pneumatiker oder Sünder ist. Die Seele des Gnostikers wahrt freilich Distanz zum Körper, ist ihm nicht verfallen (Str. IV,165,1–2).

Dann folgt als Beleg das Bibelzitat Gen 23,4 (Ps 38,13 LXX), das den Bezug für die doxa des Basilides darstellt. Str. IV,165,4 widerlegt Clemens die von ihm dem Basilides zugeschriebene Behauptung, die ›ἐκλογή‹ sei von Natur aus überweltlich: Der Auserwählte ist nicht von Natur und Substanz aus der Welt fremd, denn alles hat von Gott her seinen Ursprung; es gibt genauso wenig mehrere verschiedene Substanzen (οὐσία) wie mehrere Götter. Der Auserwählte führt sein Leben so wie ein Fremdling, er weiß, daß er alles besitzt und doch nichts besitzt.

2.12.3 Analyse

Clemens referiert diese doxa des Basilides wiederum, ohne uns eine genauere Quellenangabe zu liefern. Bei Clemens stellt es sich so dar, als sei Basilides von Gen 23,4 inspiriert (man könnte sich dann vorstellen, daß Clemens hier aus den ›Exegetica‹ schöpft). Doch muß dies unsicher bleiben: Clemens könnte die Verbindung zwischen doxa und Bibelzitat erst sekundär hergestellt haben. Immerhin nimmt die doxa kein Stichwort aus dem Bibelzitat auf.

Was die häresiologische Perspektive des Clemens anlangt, so ist sie u. E.

---

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 108–109; O. Stählin, BKV 19, 111–112.

[2] Das ›ὡς ἄν‹ mit Partizipium conjunctum ist hier nicht wie sonst potential oder irreal zu übersetzen (vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik II, 407), sondern affirmativ, vgl. den wichtigen Hinweis von M. Harl, SC 70, 102 (Anm. 1).

vermutlich nicht erst in der Nachbemerkung, sondern bereits in dem partizipialen, mit ›ὡς ἄν‹ eingeleiteten Nachsatz angedeutet:[3]

Nach Clemens‹ Auffassung lehrt Basilides, daß die ›ἐκλογή‹ von Natur aus überweltlich ist, d. h. sich in ihrer Substanz von der übrigen Schöpfung unterscheidet. Die Weltdistanz der ›ἐκλογή‹ bestünde demnach also nicht in einem freiwillig akzeptierten und bewußt zur Welt Distanz haltenden Lebenswandel, sondern sie wäre gleichsam natürlich determiniert. Damit wäre aber die Weltfremdheit des Gnostikers der eigenen Verantwortung entzogen und so jedes spirituellen Wertes beraubt.

Wie wir schon oben andeuteten (vgl. auch Exkurs III), vermuten wir, daß der partizipiale Nachsatz (Z. 4–5) eine Schlußfolgerung des Clemens ist: Man kann aus diesem Satz jedenfalls nicht mit genügender Sicherheit schließen, Basilides selbst habe die Naturendetermination (im Sinne eines ›φύσει σωζόμενος‹) gelehrt.

Schließlich muß auch unsicher bleiben, ob Basilides die ›ἐκλογή‹ als ›ὑπερκόσμιος‹ bezeichnet hat.[4]

›Ἐκλογή‹ scheint die ekklesiologische Selbstbezeichnung der Basilidianer gewesen zu sein; sie rezipieren damit einen Ausdruck aus der frühchristlichen Ekklesiologie. Inwieweit sie diesem Ausdruck einen besonderen Akzent gegeben haben, läßt sich aufgrund der allzu knappen Angaben des Clemens nicht mehr rekonstruieren.

Immerhin läßt sich aus Fragment Nr. 2 erschließen, daß die ›ἐκλογή‹ in sich selbst möglicherweise auch gestuft war, daß es also innerhalb der ›ἐκλογή‹ verschiedene Grade spirituellen Wachstums geben konnte.

Mit der Aussage, daß die ›ἐκλογή‹ in dieser Welt fremd (ξένος) sei (Z. 3), rezipiert Basilides eine weitere frühchristliche Tradition.[5] Wiederum wissen wir

---

[3] Ich vermute, daß dieser Nebensatz in seiner jetzigen Form auf Clemens zurückgeht. Dafür spricht nicht nur die dort implizierte Häresiologie (es ist klar, daß dieses Argument in gewissem Sinne ein Zirkelschluß ist!), sondern auch die Formulierung: ›ὡς ἄν‹ mit Partizipium conjunctum im Sinne von ›insofern als‹ kommt bei Clemens öfters vor (vgl. den GCS-Index, s. v. ἄν [8.b] u. bes. Str. VI,68,1; vgl. auch Str. I,31,4; I,32,1; II,21,5; Str. V,92,3); hier soll mit der Formulierung offenbar erklärt werden, wie Basilides nach Auffassung des Clemens seine Rede von der ›Fremdheit‹ der ›Auswahl‹ in der Welt versteht. – Vgl. auch die vorige Anmerkung.

[4] Clemens schreibt Basilides die Rede von der ›ἐκλογή ὑπερκόσμιος‹ auch Str. II,10,3 zu – doch ist dieser Satz nach unserer Analyse in seiner jetzigen Form ebenfalls eine polemische Glosse des Clemens. Immerhin kann man nicht ausschließen, daß Clemens dort wie hier unter Verwendung basilidianischen Vokabulars glossiert. – Im übrigen kann Clemens selbst aber auch durchaus das Adjektiv ›ὑπερκόσμιος‹ verwenden, vgl. q. d. s. 23,2 (Stählin-Früchtel-Treu III 175,5; im Bezug auf das ewige Leben); Str. VII,18,2 (Stählin-Früchtel-Treu III 13,25; in Bezug auf den Gnostiker, der ›κόσμιος‹ und ›ὑπερκόσμιος‹ zugleich ist, der sehr reich ist und nichts begehrt [μηδενὸς ἐπιθυμεῖν] – letzteres erinnert an Basilides, Frgm. Nr. 8). Vgl. den Kommentar von Hort-Mayor, 228, der auch auf die neuplatonische Verwendung dieses Adjektivs hinweist, vgl. z. B. Iamblichus, Myst. 5,20 (Des Places 174–175), vgl. Liddell-Scott-Jones, s. v.

[5] Vgl. dazu G. Stählin (1954), 27–31 (dort auch zahlreiche Belege). R. Feldmeier (1992) behandelt Synonyme wie ›πάροικος‹ und ›παρεπίδημος‹, bes. in Bezug auf den 1. Petrusbrief. Vgl. auch Hebr 11,13 (vgl. dazu H. Braun [1984], 363 f. [Belege!]; H. Hegermann [1988], 233).

nicht, welchen besonderen Akzent Basilides dieser Fremdlingsschaft abgewann. Immerhin kann man überlegen, ob damit nicht möglicherweise wie bei Philo die transzendente Herkunft der Seele angedeutet werden sollte.[6]

Die doxa deutet daraufhin, daß Basilides mit der Rezeption dieser ekklesiologischen Stichwörter eine gewisse Weltdistanz einschärfte. Aufgrund nicht zuletzt der Fragmente Nr. 7 und Nr. 8 haben wir aber Grund zu der Annahme, daß diese Weltdistanz nicht notwendig einen metaphysischen Dualismus implizierte und sich auch von markionitischen oder enkratitischen Positionen durchaus unterschied. Vielleicht war die Position des Basilides im Ergebnis von derjenigen seines engagierten Kritikers Clemens nicht sehr verschieden.[7] Aber auch dies muß eine Vermutung bleiben.

2.13 Fragment Nr. 13 = Clemens Alexandrinus, Str. V,3,2–3 (Stählin-Früchtel-Treu II 327,19–28)

2.13.1 Text und Übersetzung[1]

εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται, [τὴν] νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν κτίσιν, †οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτήν, ἑρμηνεύων, οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν.

»Wenn man nämlich Gott von Natur aus erkennt, wie Basilides meint – da er ja die auserwählte Erkenntnis Glaube zugleich und Königsherrschaft nennt, indem er sie als die Schöpfung eines Seins interpretiert, die würdig ist, in der Nähe des Schöpfers zu existieren – so nennt er den Glauben ein Sein, aber nicht ein freies Vermögen, und Natur und Substanz, die unbegrenzte Schönheit einer unübertroffenen Schöpfung, aber nicht die vernünftige Zustimmung einer mit Wahlfreiheit ausgestatteten Seele.[2]

παρέλκουσι τοίνυν αἱ ἐντολαὶ αἵ τε κατὰ τὴν παλαιὰν αἵ τε κατὰ τὴν νέαν διαθήκην,

Dann sind aber nun auch die Gebote sowohl des Alten als auch des Neuen Bundes

– Zur Vorstellung der in der Fremde wohnenden Gemeinde Gottes, vgl. auch Eusebius von Cäsarea, h. e. V,1,3, vgl. dazu C. Andresen (1965). Für den philosophischen Kontext, vgl. R. Feldmeier (1992), 23–38 mit Verweis u. a. auf Seneca, ep. 120,16.18; M. Antoninus II,17 u. a. (vgl. R. Feldmeier [1992], 26–27); vgl. auch 4,29 (Theiler 84–87; u. dazu W. Theiler [1955/1966], 121); Plutarch, De exilio 607D-F (vgl. R. Feldmeier [1992], 35).

[6] Vgl. dazu G. Stählin (1954), 26f. mit Verweis auf u. a. Philo, Conf. 76–82; Som. I,180f.; Agr. 65 (besonders auf den wahrhaft Weisen bezogen). Vgl. weiterhin die Diskussion bei R. Feldmeier (1992), 60–74. In dieser Hinsicht könnte natürlich auch eine ›natürliche Überweltlichkeit‹ verstanden werden.

[7] Vgl. z. B. Clemens Alexandrinus, q. d. s. 36,2.

[1] Vgl. W. Foerster(1969), 108; A. Le Boulluec, SC 278, 29; O. Stählin, BKV 19, 119.

[2] Vgl. auch die Übersetzung von B. Aland (1978), 202.

φύσει σῳζομένου, ὡς Οὐαλεντῖνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει.

überflüssig[3], wenn man – wie Valentin es will – von Natur aus gerettet ist oder – wie Basilides glaubt – von Natur aus gläubig und auserwählt ist.«

2.13.2 Textkritik

a) 327,20/Z. 2 klammert *O. Stählin* – einem Vorschlag von *E. Schwartz* folgend – den Artikel vor ›νόησις‹ ein, macht also ›νόησις‹ zusammen mit ›βασιλεία‹ zum Prädikativum von ›τὴν ἐξαίρετον πίστιν‹. Für diesen Vorschlag spricht die Beobachtung, daß im vorhergehenden Text versucht wird, die ›πίστις‹ zu definieren, ›πίστις‹ als Prädikativum also einen gewissen Bruch darstellen würde.

Mit *A. Le Boulluec* sind wir allerdings der Auffassung, daß der überlieferte Text bewahrt werden kann.[4] Dafür spricht, daß der Schwartzsche Vorschlag eine sprachliche Härte in Kauf nimmt: Das ›πίστιν‹ folgende ›ἅμα καὶ‹ scheint ›πίστιν‹ und ›βασιλείαν‹ besonders eng zusammenzubinden. Darüber hinaus erscheint es plausibel, daß der nichtbiblische Begriff der ›νόησις‹ durch die der Bibel entnommenen Begriffe ›πίστις‹ und ›βασιλεία‹ näher bestimmt wird.[5]

b) 327,21/Z. 2–4. macht besondere Schwierigkeiten. Verschiedene Lösungen sind vorgeschlagen worden.[6] Folgendes muß festgehalten werden:
– Die Apodosis des Satzes beginnt bei ›οὐσίαν‹.[7]
– ›καλῶν‹ und ›ἑρμηνεύων‹ sind gleichgeordnete Partizipien, wobei sich ›ἑρμηνεύων‹ auf das Vorhergehende bezieht.

---

[3] Zu dieser Übersetzung von ›παρέλκουσι‹ vgl. A. Le Boulluec, SC 279, 26.

[4] A. Le Boulluec, SC 279, 23. Vgl. A. Hilgenfeld (1884/1966), 226 (Anm. 371).

[5] Vgl. H. Langerbeck (1967), 73 (s. folgende Anmerkung).

[6] Hier eine Auswahl der wichtigsten Vorschläge:

a) A. Hilgenfeld (1884/1966), 226 (Anm. 371):»τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν (l. καλῶν καὶ) κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτὴν ἑρμηνεύων οὐσίαν...«, d. h. Hilgenfeld nimmt eine Vertauschung von ›καὶ‹ und ›καλῶν‹ an und grenzt die Apodosis anders ab.

b) O. Stählin (vgl. den Apparat der GCS-Ausgabe): »νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλὴν κτίσιν, οὐσίαν ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος ὑπάρχειν [αὐτὴν] ἑρμήνευων...« ›καλὴν‹ statt ›καλῶν‹ könnte dann 327,23/Z. 7 vorgreifen.

c) H. Langerbeck (1967), 73f.: »τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καλῶν καὶ κτῆσιν οὐσίας ἀξίας τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτὴν ἑρμηνεύων...« Langerbeck übersetzt dann folgendermaßen: »Denn wenn einer von Natur aus Gott erkennt, wie Basilides glaubt, indem er diese besondere Erkenntnis πίστις zugleich und βασιλεία(...) nennt und sie als Besitz eines Seins, das wert ist, in der Nähe seines Schöpfers zu sein, interpretiert...« Langerbecks Lösung bedeutet einen relativ starken Eingriff in den Text und ist daher so hypothetisch, daß sie die Last seiner weiteren Hypothese (Rezeption des paulinischen Glaubensbegriffes durch Basilides) nicht zu tragen vermag.

[7] Vgl. den Apparat der GCS-Ausgabe; A. Le Boulluec, SC 279, 24: »La ponctuation retenue par Früchtel, différente de celle de Stählin, fait commencer l'apodose à ousian; elle distingue le résumé des conceptions de Basilide et les déductions de Clément, qui leur oppose ses propres idées.«

– Das Komma könnte man hinter ›καλῶν‹ setzen. Da es schwierig ist, eine Vertauschung von ›καὶ‹ und ›καλῶν‹ in der Textüberlieferung anzunehmen, muß man davon ausgehen, daß vor ›καλῶν‹ möglicherweise ein Wort ausgefallen ist.[8]

2.13.3 Kontext

Das Referat der basilidianischen doxa erfolgt im Kontext einer erneuten[9] Diskussion über Glauben, Forschen und Erkenntnis (Str. V,1,2–13,4)[10], wie sie bereits in der Disposition im Proömium des IV. Buchs der Stromateis von Clemens angekündigt wird.[11]

Die an unser Fragment anschließende Passage Stählin-Früchtel-Treu II 327,28–328,3 ist offenbar eine vornehmlich antibasilidianische Polemik des Clemens;[12] sie ist nun kurz daraufhin zu untersuchen, ob hier weiteres über die Position der Basilidianer zu erfahren ist.

Clemens argumentiert folgendermaßen: Basilides und Valentin meinen, der Gnostiker sei von Natur aus gerettet bzw. von Natur aus gläubig und auserwählt. Damit erklären sie zum einen de facto die Gebote des AT und NT für überflüssig. Zum anderen heißt das, daß die pneumatische Natur des Gnostikers, auch abgesehen vom Erscheinen des Herrn, aufleuchten (ἀναλάμψαι) könnte, d. h. sie erklären auch das Erscheinen Christi für überflüssig.

Wenn sie aber im Gegenzug die Anwesenheit des Heilands für notwendig erklären (φήσαιεν), so verschwände (οἴχεται[13]) die Besonderheit der geretteten (gnostischen) Natur, da ja in diesem Fall der Mensch nicht von Natur aus gerettet wird, sondern weil er die Gebote des Herrn befolgt, Gott glaubend erkennt sowie sich von Sünde und Begierde reinigt.

In diesem ersten Argument baut Clemens also eine Alternative auf: Entweder

---

[8] Wir folgen hier der Argumentation von A. Le Boulluec, SC 279, 24. Er vermutet, daß möglicherweise ›υἱοθεσίαν‹ (Vorschlag von Früchtel, vgl. die GCS-Ausgabe, 533) oder ›κάλλος‹ (vgl. 327,23/Z. 7) ausgefallen ist. Der von Le Boulluec rekonstruierte Text sieht dann so aus: »εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ ... καλῶν, κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτήν ἑρμηνεύων, οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν.«

[9] Bereits die erste Hälfte des II. Buchs der ›Stromateis‹ beschäftigte sich ja mit diesem Thema.

[10] Vgl. A. Le Boulluec, SC 279, 9f.

[11] Vgl. Clemens Alexandrinus Str. IV,1,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 248,6f.).

[12] Freilich wird auch Valentin erwähnt (Stählin-Früchtel-Treu II 327,26); gleich anschließend wird gegen Markion argumentiert (Stählin-Früchtel-Treu 328,9f.). Hier haben wir also bereits die für die Häresiologie des Origenes so kennzeichnende Ketzertrias beisammen, vgl. auch Clemens Alexandrinus, Str. VII,108,1.

[13] Offenbar ein Fachterminus bei dieser Art von antideterministischer Argumentation, vgl. Alkinoos (Albinus), Did. XXVI (Hermann 179,7/Whittaker-Louis 51; vgl. d. Kommentar z. St. 133 [Anm. 417]); Clemens Alexandrinus, Str. IV,88,2 (Stählin-Früchtel-Treu II 286,35); Eusebius v. Cäsarea, p. e. VI,6,5 (Des Places [SC] 130).

stimmt die Naturenlehre von Valentin und Basilides – dann ist das Heilswerk Christi überflüssig – oder Valentin und Basilides beharren auf der Notwendigkeit dieses Heilswerkes – dann fällt die Naturenlehre dahin.

Clemens formuliert anschließend eine weitere Alternative (Stählin-Früchtel-Treu II 328,3 ff): War Abraham, der in Mamre der Verheißung der Gottesstimme glaubte (vgl. Gen 18,1; 17,8), auserwählt (ἐκλεκτός) oder nicht? Entweder war er es nicht – aber wieso glaubte er dann so prompt, gleichsam von Natur aus (φυσικῶς)? Oder er war auserwählt, dann fällt ihre Annahme dahin (»λέλυται ... ἡ ὑπόθεσις«), da es dann ja auch vor der Ankunft des Herrn eine gerettete ›Auswahl‹ (ἐκλογή) gab. – Diese Hälfte der Alternative ist nur verständlich, wenn man Stählin-Früchtel-Treu II 327,29–328,1 beachtet, wo Clemens explizit die Möglichkeit bedenkt, daß die Häretiker auf der Notwendigkeit der Heilstat Christi beharren könnten.

Wenn man den Duktus der polemischen Argumentation des Clemens betrachtet, so ist m. E. ziemlich klar, daß hier keine weiteren authentischen Informationen über Lehren der Basilidianer zu gewinnen sind. Es ist eindeutig Clemens, der mit Hilfe der grundlegenden polemischen Alternative: ›Entweder pneumatische Natur des Gnostikers – oder Heilstat Christi‹ die Position der Gegner in eine Aporie führen will. Der hypothetische Charakter dieser Argumentation wird schon in der Formulierung des Clemens sichtbar.[14] Der hier von Clemens polemisch aufgebauten Alternative von Naturendeterminismus einerseits sowie der Heilsökonomie andererseits sind wir schon vorher, nämlich im Zusammenhang von Fragment Nr. 2 begegnet.[15]

2.13.4 Analyse

Es handelt sich um das Referat einer doxa, für die Clemens als Quelle Basilides angibt, ohne allerdings präziser zu werden. Hat Clemens sie in den ›Exegetica‹ des Basilides gefunden? Wir wissen es nicht und könnten hier nur spekulieren.

Im übrigen zeigt das Referat dieser basilidianischen doxa durch Clemens allerdings wieder recht deutlich, daß Clemens nicht objektiv notiert, sondern das aus den Schriften seiner Gegner Entnommene einer häresiologischen Reduktion unterwirft. Diese Reduktion – der wir bereits bei unserer Behandlung des Kontextes ansichtig wurden (s. o.) – operiert mit einem einfachen Gegensatzpaar:

Den Häretikern (für Clemens i. w. Valentin und Basilides), die angeblich lehren, daß Gott die Auserwählten mit einer transzendenten, weltüberlegenen, dem Göttlichen verwandten Natur ausstattet, wird die eigene Position entgegengehalten, der zufolge der Glaube, die Tugenden, die ganze Vollkommenheit des vollendeten Gnostikers auf dem freien Entschluß zur Annahme der göttli-

---

[14] Vgl. Stählin-Früchtel-Treu II 327,28: »ἦν δ'ἄν...«; 327,29–328,1: «εἰ δὲ ... φήσαιεν».

[15] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. II,11,2 (Stählin-Früchtel-Treu 118,32 f.).

chen Gabe beruht, ein Entschluß, der immer wieder erneut vollzogen und durchgehalten werden muß und der so einen wichtigen Bestandteil des von Gott (und seinem Logos) initiierten und begleiteten Erziehungsprozesses darstellt.

In Exkurs III werden wir untersuchen, inwieweit die häresiologische Reduktion des Clemens der Lehre des Basilides insgesamt gerecht wird. Im jetzigen Zusammenhang interessiert die Frage, wie die authentische Basilideslehre von der häresiologischen Perspektive des Clemens gesondert werden kann.

Zunächst einmal muß festgestellt werden, daß Clemens gewiß unrecht hat, wenn er dem basilidianischen Glaubensbegriff plakativ seine Position entgegenhält, die mit den Vokabeln ›ἐξουσία‹ und ›συγκατάθεσις‹ operiert. Denn Clemens selbst notiert an anderer Stelle ohne jeden polemischen Kommentar, daß auch die Anhänger des Basilides den Glauben mit Hilfe des Begriffes der ›συγκατάθεσις‹ definieren.[16]

Von dieser Beobachtung ausgehend scheint es uns höchst unsicher zu sein, ob die Begriffe ›φύσις‹ und ›ὑπόστασις‹ wirklich von Basilides gebrauchte Synonyme für ›πίστις‹ sind.[17] D.h. die Behauptung im Vordersatz, Basilides meine, jemand erkenne Gott von Natur aus (φύσει), sowie die entsprechenden Formulierungen in der Apodosis gehen vermutlich zu Lasten der Häresiologie des Clemens.

Hingegen scheint das Übrige im Vordersatz und in der Apodosis die Rede von der ›unbegrenzten Schönheit einer unübertroffenen Schöpfung‹ tatsächlich basilidianisches Vokabular zu rezipieren, da es sich nicht aus der Häresiologie des Clemens ableiten läßt.[18]

H. Langerbeck hat in seiner Interpretation dieser Basilidesdoxa den Gegensatz zwischen Clemens und Basilides folgendermaßen beschrieben:

»Es ist der Gegensatz des ›Glaubens‹ des Jakobusbriefes zu dem paulinischen Glauben, der – terminologisch und sachlich – zusammenfällt mit dem zwischen einem stoisierenden und einem platonisierenden Christentum, oder mit welchen anderen Kategorien man den Kampf zwischen dem moralischen und dem religiösen Aspekt beschreiben will.«[19]

Also eine recht eingängige, plakative Gegenüberstellung: Clemens vertritt einen moralisierenden Glaubensbegriff und kritisiert von diesem Standpunkt

---

16 Vgl. Str. II,27,2 (Abschnitt 2.3 unserer Studie).

17 Vgl. A. Le Boulluec, SC 279, 24. Auch die Einleitung des Konditionalsatzes: »Wenn man nämlich Gott von Natur aus erkennt« fügt sich zu glatt in die häresiologische Reduktion des Clemens ein, um nicht höchst verdächtig zu sein.

18 Wenn man die Anteile der Terminologie des Basilides durch Kursive hervorhebt, ergibt sich folgendes Bild: »εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται, *τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ ... καλῶν, κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτήν ἑρμηνεύων, οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν* λέγει τὴν πίστιν.«

19 H. Langerbeck (1967), 73.

aus den religiösen, paulinischen oder platonisierenden Glaubensbegriff des Basilides.

Die *Langerbeckschе* Deutung, die auf textkritisch recht hypothetischem Fundament ruht, wird von *B. Aland* kurz kritisiert und durch eine wesentlich differenziertere Interpretation ersetzt.

Nach *Aland* darf man nicht von einem simplen Gegensatz zwischen Clemens und den Gnostikern ausgehen, sondern es ergibt sich ein Bild sowohl weitgehender Übereinstimmungen als auch charakteristischer Unterschiede.

B. Aland nennt drei Übereinstimmungen:[20]

1. Sowohl Clemens als auch die Gnostiker wehren sich gegen die griechisch-philosophische Geringschätzung des Glaubens. Für beide steht der Glaube höher als das Wissen, ja jener begründet erst dieses: »Beide [d. h. Clemens und Basilides/W. A. L.] stehen hier in einer allgemeinen Tradition der philosophischen Skepsis, die sich mit mystisch-mysterienhafter Religiosität verbindet.«[21]

2. Beide, sowohl Clemens als auch Basilides, weisen den Glauben göttlicher Wirkung zu. *B. Aland* führt hier besonders Clemens Alexandrinus, paed. I,25ff. an, wo die Taufe als Empfang der die Unwissenheit beseitigenden, die Erleuchtung bringenden Gotteserkenntnis bezeichnet wird. Allerdings meint *Aland* hier insoweit einen Unterschied zu den Gnostikern konstatieren zu können, als diese die Erleuchtung nicht mit der Taufe verknüpfen.[22]

3. Beide vertreten die Auffassung, daß die Christen durch die Taufe wirklich eine neue Qualität empfangen. Nach Clemens befähigt diese neue Qualität, dieses neue Vermögen, den Christen am Ende eines Erziehungsprozesses zu vollkommener Sündlosigkeit. »Clemens' Gnostiker wird also zum wirklichen ›Gegenpol‹ Gottes.« Dieser Gnostiker bleibt nicht auf die göttliche Gabe angewiesen, sondern lebt aus sich selbst.[23]

Um die charakteristischen Unterschiede zwischen dem Glaubensbegriff des Clemens' und der Gnostiker zu bestimmen, geht *B. Aland* von den Vorwürfen des Clemens aus.[24] Sie betont dann, daß es in der Kritik des Clemens im Grunde nicht – wie durch seine Polemik nahegelegt und häufig von der Forschung angenommen – um die prädestinatianische Menschenklassenlehre gehe. Vielmehr gehe es um das zentrale theologische Problem, wie es sich beim Glauben mit dem menschlichen und göttlichen Anteil verhält. Wenn Clemens die Frage diskutiert, ob der Glaube ›freiwillig‹ oder ›unfreiwillig‹ sei, so traktiert er nach *B. Aland* in Wahrheit die Frage, ob der Glaube ganz und gar als göttliche Gabe und göttliches Geschenk aufzufassen sei.[25]

B. Aland bestimmt also den Gegensatz zwischen Clemens und seinen gnostischen Kontrahenten neu: Clemens ist Synergist. Er bestreitet zwar keineswegs

[20] Ich paraphrasiere B. Aland (1978), 203ff.
[21] B. Aland (1978), 203 mit Hinweis auf A. Wlosok (1960), 93ff. u. ö.
[22] B. Aland (1978), 204.
[23] B. Aland (1978), 204–205.
[24] B. Aland (1978), 205f.
[25] B. Aland (1978), 207.

den entscheidenden Anteil Gottes am Zustandekommen des Glaubens – auch für ihn ist der Glaube Gnadengeschenk Gottes – doch der Mensch, auf dessen freiwillige Zustimmung (συγκατάθεσις) es ankommt, ist Mitursache.[26] *B. Aland* hält die Auffassung des Clemens für letztlich unbefriedigend. Sie meint, daß bei Clemens der Glaube zu einem in psychologischen und anthropologischen Kategorien ausweisbaren Sachverhalt wird. Sie konzediert jedoch, daß Clemens mit seinem Glaubensbegriff sicherstellen wollte, daß die Christen beim Glauben mit ihrer ganzen Person engagiert sind.[27]

Der gnostische Glaubensbegriff hingegen bezieht sich nach *B. Aland* auf einen geschenkten Glauben.[28] Ihr zufolge lassen sich die Einwände gegen diesen Glaubensbegriff folgendermaßen formulieren: »Der Mensch gewinnt so realiter Anteil an einem neuen Sein und hat und ist dies Sein, aufweisbar und inventarisierbar.«[29] D.h. *B. Aland* scheint am gnostischen Glaubensbegriff i. w. zu bemängeln, daß seine Wahrheit nicht ›extra se‹ lokalisiert wird, sondern am Menschen selbst festgestellt werden soll.

Letztlich geht es nach *B. Aland* – wie sie besonders im Blick auf Fragment Nr. 7 betont – um das Problem »der Verwendbarkeit ontologischer Kategorien für die Aussage des christlichen Glaubens«.[30]

B. Alands differenzierte und gedankenreiche Analyse stützt sich auf eine Vielzahl von Belegen und weiteren Überlegungen, die hier nicht en détail referiert werden konnten. Offensichtlich ist für sie Basilides der Hauptkontrahent des Clemens in dieser Frage, aber sie spricht auch öfter einfach von ›Gnostikern‹, d. h. sie verzichtet auf eine genaue Unterscheidung.[31] Schließlich zieht sie zur Erschließung der Position des Basilides auch das Hippolytreferat heran.[32]

Will man die Analyse *B. Alands* insgesamt bewerten, so ist zunächst zu betonen, daß deren große Stärke darin liegt, deutlich auf bestehende Gemeinsamkeiten zwischen Clemens und Basilides hingewiesen zu haben. Man kann *B. Aland* zustimmen, wenn sie betont, daß sowohl Clemens als auch Basilides in Frontstellung gegen die philosophische Geringschätzung der ›πίστις‹ stehen und daß sowohl Clemens als auch Basilides den Glauben als von Gott gewirkt und dem Menschen eine neue Qualität verleihend auffassen.

---

[26] B. Aland (1978), 209.

[27] B. Aland (1978), 207.

[28] B. Aland (1978), 210 will dies u. a. aus der Art der antignostischen Polemik des Clemens schließen: Hätte Clemens gegen die Annahme polemisiert, der Glaube sei Besitz, so hätte er betonen müssen, daß der Glaube ganz und gar Gabe sei. Da er dies nicht tut – so lautet der Schluß B. Alands – müssen die Gnostiker den Glauben nicht als Besitz, sondern als Gabe bestimmt haben. Dieses ›argumentum e silentio‹ setzt offenbar voraus, daß sowohl Clemens als auch seine Kontrahenten den Glauben nur entweder als Besitz oder als Gabe denken können. Aber ist diese Voraussetzung plausibel? Hingewiesen sei jedoch auf Fragment Nr. 2, wo ausdrücklich von der ›δωρέα τῆς πίστεως‹ (Stählin-Früchtel-Treu II 118,21) die Rede ist.

[29] B. Aland (1978), 212.

[30] B. Aland (1978), 213.

[31] Vgl. B. Aland (1978), 200 (Anm. 94).

[32] Vgl. dazu Abschnitt 3.3.

Die Analyse *B. Alands* wird dort angreifbar, wo sie sich m. E. von den Kategorien und Problemstellungen einer (u. a. von *K. Barth* inspirierten) evangelischen Gnaden- und Rechtfertigungstheologie nicht genügend distanzieren kann.[33] Wenn *B. Aland* den Grund der Kontroverse zwischen Clemens und Basilides in der Frage sieht, welchen Anteil Gott und Mensch am Glauben haben, projiziert sie auf die Diskussionslage des zweiten Jahrhunderts eine Problemstellung, die mit ganzer Schärfe und völliger Klarheit möglicherweise erst bei Augustin auftaucht, nämlich die Frage, inwieweit der göttliche und menschliche Anteil nicht konsequent als *konkurrierende* Größen gedacht werden müssen. Dieses ›Konkurrenzmodell‹[34] wird u. E. bei der Auseinandersetzung zwischen Clemens und Basilides nicht explizit in den Blick genommen. Es ist daher nicht ganz zutreffend, wenn *B. Aland* meint, Clemens habe mit seiner Diskussion der Frage, ob der Glaube ›freiwillig‹ oder ›unfreiwillig‹ sei, in Wahrheit das Problem traktieren wollen, ob der Glaube ganz und gar Geschenk sei.

Clemens beschäftigt nicht die Frage, wie der göttliche und menschliche Anteil beim Zustandekommen des Glaubens zu bestimmen ist, sondern er wirft Basilides und Valentin vor, daß sie einen Determinismus vertreten, der es unmöglich macht, dem einzelnen Christen den Glauben ethisch zuzurechnen.

In diesem Zusammenhang sei auch noch einmal deutlich auf den philosophischen Hintergrund der Kritik des Clemens verwiesen.[35]

Man könnte sagen, daß Clemens auf diese Weise die um das Determinismusproblem kreisende Kontroverse zwischen den Stoikern und Platonikern um eine theologische Variante bereichert. Es ist nicht möglich, sozusagen hinter der häresiologischen Polemik ein ›eigentliches‹ theologisches Problem auszumachen, sondern mit Hilfe seiner häresiologischen Kategorien beschreibt Clemens

---

[33] Vgl. die Verweise auf K. Barths ›Kirchliche Dogmatik‹: B. Aland (1978), 201 (Anm. 95); 205 (Anm. 10); 209 (Anm. 112). Man wird einwenden: Aber die evangelische Gnaden- und Rechtfertigungslehre ist doch biblisch (Paulus!) – sie könnte also Basilides und seine Schule durchaus inspiriert haben und im 2. Jahrhundert bereits als theologischer Streitgegenstand gedient haben! Auf diesen berechtigten Einwand könnten wir an dieser Stelle nur antworten, daß wir eben die Zuspitzungen und Akzentsetzungen der evangelischen (auch von Augustin und Luther beeinflußten) Pauluslektüre im Streit zwischen Clemens und seinen Gegnern nicht zu erkennen vermögen. Es ist allerdings nicht zu bestreiten, daß an dieser Stelle ein irreduzibel subjektives Moment in die theologische Problemwahrnehmung eingeht.

[34] Zum Ausdruck ›Konkurrenzmodell‹, vgl. K. Flasch (1980), 213. Vgl. auch C. Stead (1990), 161 f. Das Problem bedürfte zweifellos einer Vertiefung, die im Rahmen dieser Studie nicht möglich ist. Immerhin sei darauf hingewiesen, daß H. Jonas (1993), 38 ff. bei Philo Reflexionen ausgemacht hat, die einem ›Konkurrenzmodell‹ recht nahe kommen.

[35] Vgl. D. Amand (1945/1973), 270 ff. D. Amand glaubt zeigen zu können, daß Clemens bei seiner Str. II,11,1 f. (Stählin-Früchtel-Treu II 118,20 ff.) geäußerten Kritik am häretischen ›Determinismus‹ einfach Argumente des Platonikers Karneades christlich transponiert. – Bei der hier behandelten doxa ist es interessant zu bemerken, wie Clemens mit dem Verweis auf die ›συγκατάθεσις‹ aus der stoischen Epistemologie eben jenen Begriff rezipiert, mit dessen Hilfe die Stoiker das Problem von Freiheit und Determinismus zu lösen hofften, vgl. z. B. Chrysipp bei Cicero, De fato XIX 43 (= SVF II 974/283,24–34). Vgl. auch die Ausführungen S. 59 ff.

das theologische Problem aus seiner Perspektive. Er sieht die Häretiker nicht als Theologen, die in der *Konkurrenz* zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit der göttlichen Gnade zu viel und der menschlichen Reaktion zu wenig Raum geben, die also Glauben zu sehr als Gabe und Geschenk sehen. Sondern er beschreibt die basilidianische/valentinianische Anthropologie des gläubigen Menschen polemisch als ein Modell, in dem der Mensch und das ihm von einem geradezu unpersönlichen Gott zugewiesene Heil so bruchlos identisch sind, daß der notwendige Raum für eine bis in das Leben des Einzelnen sich entfaltende Heilsgeschichte fehlt, die ihre Pädagogik in Aktion und Reaktion, Wirkung und Gegenwirkung, freier, verantwortlicher Wahl und Lohn oder Strafe entfaltet.[36]

Resümierend läßt sich also zu der Analyse von *B. Aland* sagen, daß sie zu Recht auf partielle Übereinstimmungen zwischen Basilides und Clemens verweist, daß sie aber den Charakter der Kontroverse zwischen beiden nicht ganz trifft, weil sie die häresiologische Perspektive des Clemens nicht präzise genug rekonstruiert.

Wie aber ist nun der Glaubensbegriff des Basilides zu bestimmen, nachdem man der häresiologischen Reduktion des Clemens kritisch Rechnung getragen hat?

Es ist auffällig, wie eng philosophische und biblische Begrifflichkeit ineinandergefügt sind.

Zunächst wird der Begriff der ›νόησις ἐξαίρετος‹ durch die biblischen Stichwörter ›πίστις‹ und ›βασιλεία‹ näher bestimmt (Z. 2–3).

Wenn hier von der ›νόησις ἐξαίρετος‹ die Rede ist, so ist damit zum einen der besondere Charakter dieser Glaubenserkenntnis hervorgehoben, zum anderen wird sie damit als die ›νόησις‹ der ›ἐκλογή‹ charakterisiert, d. h. die Glaubenserkenntnis wird mit der ekklesiologischen Selbstbezeichnung der Basilidianer verknüpft.[37]

Die Bezeichnung ›νόησις‹ deutet auf ein intellektualistisches (und insofern möglicherweise auch ›elitäres‹) Glaubensverständnis hin. Präziseres über diese ›νόησις‹ zu sagen, das mehr als hypothetische Spekulation wäre, erweist sich als schwierig. Doch angesichts der platonisierenden Züge in den anderen Basilidesfragmenten kann man für den Begriff ›νόησις‹ vielleicht auf die platonische Epistemologie verweisen:

[36] Die tiefere theologische ratio dieses pädagogischen Synergismus hat Clemens sehr schön in ecl. 22,1–3 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 142,26–143,3) expliziert. Clemens schreibt dort (22,1): »Weil die Seele aus sich selbst heraus bewegt wird, verlangt die Gnade Gottes von ihr, was sie hat, nämlich die eifrige Bereitschaft als einen freiwilligen Beitrag zum Heil. Sie will nämlich, daß das Gute, was ihr der Herr gewährt, wirklich der Seele Eigenes ist. Sie [d. h. die Gnade/W. A. L.] ist nämlich nicht indifferent, so daß sie wie ein Körper getragen werden könnte.« Es ist bemerkenswert, wie in dieser Notiz des Clemens die platonisch-aristotelische Lehre von der selbstbewegten Seele zur theologischen Begründung des Synergismus dient.

[37] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. VII,7,1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 7,1); VII,81,7 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU III 58,17). – Vgl. auch Iamblich, In Sophistam Frgm. 1 Z. 19 (DILLON); In Timaeum Frgm. 50 Z. 19; Frgm. 52 Z. 6; Frgm. 60 Z. 6 (DILLON), wo ›ἐξηρημένος‹ zusammen mit ›ὑπερουράνιος‹ und ›ὑπερκόσμιος‹ Transzendenzprädikat ist.

Im bekannten Liniengleichnis in Platons ›Staat‹ ist die ›νόησις‹ eindeutig der transzendenten Welt der Ideen und des Seins zugeordnet, eben dem Bereich, wo allein wirkliches Wissen möglich ist.[38] Die Tatsache, daß im platonischen Liniengleichnis die ›πίστις‹ als mit der vergänglichen Welt des sinnlich Wahrnehmbaren befaßt von der ›νόησις‹ geschieden ist, zeigt eindrücklich, wie provokant für einen zeitgenössischen, schulmäßigen Platoniker die basilidianische Gleichsetzung von ›νόησις‹ und ›πίστις‹ klingen mußte. Denn diese Gleichsetzung implizierte de facto die Behauptung, daß allein der Glaube der Christen wahres und verläßliches Wissen bedeutet.

Die epistemologische Terminologie Platons hatte natürlich ihrerseits eine Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte, die hier nicht darzustellen ist. Doch sei in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf den alexandrinischen Kontext verwiesen: Auch für Philo und besonders Clemens richtet sich die ›νόησις‹ auf die göttlichen und transzendenten Gegenstände.[39]

Offensichtlich hat für Basilides derjenige, der mit seiner ›νόησις‹ Zugang zur Transzendenz hat, Anteil an der ›βασιλεία‹, d. h. er befindet sich im Bereich der Königsherrschaft Gottes. Hier dürfte zunächst eine biblische Reminiszenz vorliegen[40], doch ist nicht auszuschließen, daß der Ausdruck ›βασιλεία‹ auch auf einen stoischen bzw. platonischen Kontext verweisen könnte.[41]

---

[38] Plato, R. 509D-511E (vgl. auch Ti. 29c). Vgl. dazu F. Ricken (1988), 73ff. Zur Rezeptionsgeschichte, vgl. nur Alkinoos (Albinus), Did. IV (Hermann 155,20/Whittaker-Louis 6,20f.). Zum Problem (bes. im Neuplatonismus) vgl. auch J. M. Rist (1977), 231–246.

[39] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. V,33,6; V,71,3; VI,136,5. Vgl. den Index der GCS-Ausgabe, s. v. Lampe, s. v. ›νοητός‹ gibt einen Begriff davon, was alles von den Kirchenvätern als ›νοητός‹ und damit als Objekt der ›νόησις‹ gedacht werden konnte. So wurde z. B. der allegorische Sinn einer Schriftpassage als ›noetischer‹ Sinn bezeichnet.

[40] Vgl. nur Mt 3,2; Mk 1,15; Lk 10,9.11; Röm 14,17; Kol 1,13. Was Basilides genau unter der ›βασιλεία‹ verstand, kann wegen der Knappheit des Fragmentes nicht mehr eruiert werden. Immerhin kann man vermuten, daß die Identifikation der ›νόησις ἐξαίρετος‹ mit der ›βασιλεία‹ anzeigt, daß Basilides den Begriff spiritualisierte; für ihn war die ›βασιλεία‹ vermutlich keine zukünftige, eschatologische Größe, sondern der gegenwärtige, geistige Glaube, der sich auf den transzendenten Gott richtet (vgl. dazu auch R. Frick [1928], 82ff. [Clemens], 95ff. [Origenes]). Vgl. auch die interessante Parallele bei Evagrius Ponticus, Praktikos 2 (Guillaumont-Guillaumont 498–499):

»Das Himmelreich ist die Leidenschaftslosigkeit der Seele verbunden mit wahrer Erkenntnis der Seienden.« (Übersetzung bei P. Hadot [1991], 61). P. Hadot schreibt dazu (ibidem):

»Im Schema des Evagrius entspricht die Ethik der *praktike*, die Physik dem ›Himmelreich‹, das die wahre ›Erkenntnis der Seienden‹ enthält, die Theologie dem ›Reich Gottes‹, die die Erkenntnis der Dreifaltigkeit ist.« Vgl. dazu Evagrius Pontikus, Praktikos 3.

[41] Vgl. Stobaeus II,7,11 (= SVF III 615); vgl. weiterhin die stoische doxa bei Clemens Alexandrinus Str. II,19,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 123,2–6): Die ›βασιλεία‹ (und auch die wahre Schönheit!) kommt allein dem Weisen zu (vgl. auch SVF III 617 = Diogenes Laertius VII,122). Vgl. auch das bei Clemens überlieferte Speusippzitat: Str. II,19,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 122,23–123,2) sowie Sextus, Sent. 311 (Chadwick 46): »κοινωνεῖ βασιλείας θεοῦ σοφὸς ἀνήρ.« – Zur Königsherrschaft bei Clemens, vgl. jetzt auch C. Markschies (1991a), 426–429 (Lit.!).

»Indem er sie als Schöpfung eines Seins[42] interpretiert, die würdig ist, in der Nähe des Schöpfers zu existieren . . .« (Z. 4–5) – d. h. die ›νόησις‹, der erkennende und schauende Glaube nähert sich in seinem Aufstieg zur Tranzendenz dem Schöpfer. Clemens gebraucht in anderem Kontext ähnliche Wendungen, z. B. wenn er hinsichtlich des religiösen Nutzens der Astronomie bemerkt:

»Das gleiche gilt auch von der Sternkunde. Denn sie sucht die Vorgänge am Himmel zu erforschen und die Gestalt des Weltalls und den Kreislauf des Himmels und die Bewegung der Gestirne. Auf diese Weise führt sie die Seele näher (πλησιαίτερον) an die schöpferische Macht (τῇ κτιζούσῃ δυνάμει) heran . . .«[43]

Weitere Parallelen scheinen nahezulegen, daß Basilides hier einen geradezu räumlichen Transzendenzbegriff vertritt: Größere Nähe (=höherer Aufstieg) zum Schöpfer begründen auch eine größere Würde.[44]

Die gläubige Seele – so wird hier summarisch gesagt – nähert sich dem Schöpfer. Dabei bezeichnet der noetische Glaube ein neues Sein, das der Nähe des Schöpfers würdig ist.[45] Weitere Differenzierungen zwischen den Gläubigen sind nicht ausgeschlossen, ja bei einem intellektualistischen Glaubensbegriff sogar zu vermuten.

Auch die zweite der basilidianischen Formulierungen fügt offenbar philosophisches (platonisierendes) und biblisches Vokabular ineinander (Z. 7–8): Die Rede von der ›unbegrenzten Schönheit‹ (κάλλος ἀδιόριστον) nimmt (z. T. platonisierende) Tranzendenzformulierungen auf[46], während der hier nochmals ver-

---

[42] Zur textkritischen Schwierigkeit dieser Passage, s. o. Abgesehen von dieser Schwierigkeit ist es nicht leicht zu bestimmen, wie die Formulierung ›Schöpfung eines Seins‹(κτίσιν οὐσίας) aufzufassen ist: Vielleicht handelt es sich um einen Genitiv des Inhalts bzw. Genitivus appositivus (vgl. Blass-Debrunner-Rehkopf § 167), d. h. hier ist von einer Schöpfung die Rede, die in einem Sein besteht oder auch von einer ›seinshaften Schöpfung‹. Stimmt dies, so wäre auch verständlich, warum sich Clemens berechtigt fühlen konnte, in seiner polemischen Glossierung zu behaupten, Basilides bezeichne den Glaube als »οὐσίαν, ἀλλ'οὐκ ἐξουσίαν . . .« (Stählin-Früchtel-Treu II 327,22–23/Z. 5–6). Doch ist damit die polemische Glosse des Clemens inhaltlich noch nicht gerechtfertigt: Es ist durchaus nicht zwingend, daß Basilides mit dem Stichwort ›οὐσία‹ einen Naturendeterminismus andeuten wollte. Überlegenswert ist hingegen, ob angesichts des ›color platonicus‹ in den übrigen Formulierungen des Fragmentes auch das Stichwort ›οὐσία‹ platonisierend aufzufassen ist, d. h. im Sinne eines eigentlichen, der sinnlich wahrnehmbaren Welt transzendenten Seins (vgl. nur Plato, Ti. 29C; Sph. 232C; Lg. 966E; vgl. auch H. Langerbeck [1967], 73–75). Mit der Formulierung ›κτίσιν οὐσίας‹ wäre dann – wieder einmal – Biblisches und Platonisches eng verknüpft. Vgl. auch Clemens Alexandrinus, Str. VII,77,1 (Stählin-Früchtel-Treu III 54,28 f.) Aufgrund der erwähnten textkritischen Schwierigkeit sind aber alle diese Überlegungen stark hypothetisch.

[43] Clemens Alexandrinus, Str. VI,90,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 477,7 ff./Übersetzung O. Stählin, BKV 19, 299 [leicht modifiziert]).

[44] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. VII,5,2 (Stählin-Früchtel-Treu III 5,18 f.), wo von den Engeln gesagt wird, daß sie der Region des ewigen und glückseligen Lebens näher sind. Vgl. auch C. H. Excerptum XXIV,2 (Nock-Festugière IV 52).

[45] Zum Stichwort ›ἄξιος‹ (Z. 4), vgl. Sextus, Sent. 58 (Chadwick 18); 132 (Chadwick 26); 376a (Chadwick 54).

[46] Für ›ἀδιόριστος‹ (Z. 8) als Transzendenzprädikat, vgl. A. Le Boulluec SC 279, 24, der auf C. H. XIII,6 (Nock-Festugière II 202: »τὸ μὴ διοριζόμενον«) verweist, sowie auf die verwand-

wendete Schöpfungsbegriff vielleicht eine Anspielung auf die besonders bei Paulus anzutreffende Redeweise von der ›neuen Schöpfung‹ ist.[47] Möglicherweise wird die biblische Rede vom Menschen als dem Geschöpf Gottes bzw. als der ›neuen Schöpfung‹ ausgelegt und präzisiert durch die platonisierende Vorstellung einer Angleichung an die Schönheit und Güte des transzendenten Gottes.[48]

Zusammenfassung

Nach den Fragmenten Nr. 2 und Nr. 3 ist dies das dritte Fragment, in dem wir etwas über basilidianischen Glaubensbegriff erfahren. Wurde in den beiden früheren Fragmenten vor allem aristotelische und stoische Begrifflichkeit rezipiert, so sind in unserem Fragment platonisches und biblisches Vokabular zu einer spannungsvollen Einheit zusammengefügt. Während Clemens die Fragmente Nr. 2 und Nr. 3 dem Schülerkreis (Isidor?) zuschreibt, wird Fragment Nr. 13 für Basilides selbst in Anspruch genommen. Aufgrund der Spärlichkeit der Angaben des Clemens sind Schlüsse aus dem Befund schwierig; vielleicht darf man aber vermuten, daß der platonisierende Glaubensbegriff des Meisters besonders bei den Schülern um der stoischen Epistemologie entnommene Begrifflichkeit angereichert wurde.

Der hier sowohl bei Basilides als auch bei seinen Schülern sichtbar werdende Eklektizismus nimmt dabei keine Rücksicht auf die korrekte Verwendung der rezipierten Terminologie: In Fragment Nr. 3 wird ein Begriff aus der sensualistischen stoischen Epistemologie umstandslos auf transzendente, der Sinneswahrnehmung nicht zugängliche Gegenstände bezogen. In Fragment Nr. 13 hingegen wird in einer für Schulplatoniker vielleicht anstößigen Weise die ›νόησις‹ mit der ›πίστις‹ identifiziert. Beide Male wird der terminologische Rahmen recht unbe-

---

ten Prädikate ›ἀπέραντος‹ und ›ἀόριστος‹ bei Irenäus v. Lyon, haer. I,17,2 sowie TractTrip (NHC I,5,52,7). Vgl. C.H. XI,18; I,11 u. dazu A.-J. Festugière IV (1954/1986), 73ff. Vgl. schließlich auch Sextus, Sent. 403 (Chadwick 58): »σοφοῦ ψυχῆς μέγεθος οὐκ ἄν ἐξεύροις μᾶλλον ἤπερ καὶ θεοῦ.« – Zur platonischen Idee des transzendenten Schönen (bzw. Guten), vgl. nur Plato, Smp. 208E-212A und dazu E. Zeller II,1 (1990), 609ff. Philo bietet ebenfalls Belege, vgl. Op. 4; 6; 71 (hier beschreibt Philo wie der menschliche Nous die Schönheit der transzendenten Welt wahrnimmt); 97; Det. 133; Mos. I,190. – Das Telos des menschlichen Lebens ist nach Philo die Angleichung an diese schöne und vollkommene Transzendenz (vgl. Plato, Tht. 176AB), die Schönheit hat wie in der platonischen bzw. stoischen Tradition immer auch die ethische Konnotation des ›Guten‹, vgl. z. B. Philo, L. A. II,81; vgl. auch Clemens Alexandrinus, Str. II,128,2; VI,168,4. Vgl. auch Alkinoos (Albinus), Did. XXVII (Hermann 180,5ff./ Whittaker-Louis 53). Der Gedanke der ›ὁμοίωσις θεῷ‹ spielt auch eine wichtige Rolle in den Sextussprüchen, vgl. Sextus, Sent. 44; 45 (Chadwick 16); 148 (Chadwick 28); 381 (Chadwick 56). – Für die Vorstellung einer Transzendenz des göttlichen Guten und Schönen, vgl. C.H.VI,4f. (Nock-Festugière I 74f.).

[47] Vgl. Gal 6,15; II Kor 5,17. Zu ἀνυπέρθετος als Transzendenzprädikat, vgl. Philolaus apud Stobaeum, I,20,2.

[48] Vgl. Plato, Tht. 176AB. Natürlich wissen wir nicht, ob Basilides und seine Schule diese Telosformel wirklich rezipiert haben. Doch das Fragment deutet daraufhin, daß sie ihr recht nahekamen.

denklich gesprengt, um das ausdrücken zu können, was Basilides und seinen Schülern am Glauben als charakteristisch erscheint.

Durch die Rezeption von philosophischem Vokabular verschiedener Provenienz erhält der Glaubensbegriff in allen drei Fragmenten einen gewissen intellektualistischen Akzent.

Trotz dieses Akzentes ist dieser Glaubensbegriff – wie unser Fragment andeutet – keineswegs rein theoretisch: Der Glaube bezeichnet – vielleicht in den Prozess der ›ὁμοίωσις θεῷ‹ eingezeichnet – nach Basilides ein neues Sein, das würdig ist, sich dem Schöpfer zu nähern. Doch dürfte Basilides als christlicher Theologe den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf – nicht nur terminologisch! – festgehalten haben.

Man darf weiter vermuten, daß der Gläubige dieses neue Sein durch stetes – im platonischen Sinne ›erotisches‹ – Streben zur unbegrenzt schönen, göttlichen Transzendenz und durch eine zunehmende Angleichung an Gott und das Göttliche erreicht. Die gläubige Seele nähert sich so der Region transzendenter Schönheit, sie wird selbst ›schön‹ (und gut) und damit würdig, in der Nähe ihres Schöpfers zu existieren.

Die Auffassung des Clemens, derzufolge der Glaubensbegriff des Basilides den Naturendeterminismus impliziert, dürfte nicht berechtigt sein. Nicht nur kann Basilides (oder seine Schule) ebenfalls den von Clemens gegen ihn ins Feld geführten Begriff der ›συγκατάθεσις‹ zur Definition des Glaubens verwenden, sondern umgekehrt kann Clemens auch die Christen als »Brüder gemäß der auserwählten Schöpfung« bezeichnen.[49]

Exkurs III: Hat Basilides (oder seine Schule) einen Naturen- oder Heilsdeterminismus gelehrt?[1]

Clemens von Alexandrien richtet in seinen ›Stromateis‹ gegen Basilides und Valentin gleichermaßen den Vorwurf, sie hätten gelehrt, daß sie und ihre Anhänger als eine besondere Klasse natürlicherweise auserwählt und gerettet seien.

Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, in wie weitreichendem Maße die häresiologische Perspektive des Clemens durch diesen Vorwurf geprägt ist. Auch wurde bereits auf den philosophischen Hintergrund der Polemik des Clemens gegen die Ketzerhäupter hingewiesen und dargelegt, wie bereits Irenäus von Lyon vor ihm als Hauptargument gegen die als stoische Deterministen gezeichneten Basilidianer und Valentinianer die christliche Variante eines philosophischen Schularguments vorträgt: Sind die Gläubigen ›von Natur aus‹ gerettet, so ist laut Clemens die Taufe, ja die ganze göttliche Heilsveranstaltung überflüssig.

---

[49] Vgl. Str. VII,77,1 (Stählin-Früchtel-Treu III 54,28f.). Vgl. dazu den Kommentar von Hort-Mayor, 310–311, die Parallelen bei Clemens und im NT nachweisen und vermuten, daß Clemens an dieser Stelle gnostisch beeinflußt ist.

[1] Zu der Frage des ›gnostischen Determinismus‹, vgl. z. B. H. Langerbeck (1967), 38–82, bes. 63ff.; L. Schottroff (1969), 65–79; B. Aland (1977); dies. (1978); K. Koschorke (1978), 227–229 (Lit.!); A. Dihle (1980); (1982), 99ff. 150–157.

Ist die Kritik des Clemens an Basilides berechtigt? In der Literatur wird dies z. T. mehr oder weniger diskussionslos angenommen.

Das erste Problem, das sich bei einer Durchmusterung der einschlägigen Stellen aus Clemens‹ Stromateis ergibt, ist die Tatsache, daß an manchen Stellen (Str. II,10,1 ff.; IV,89,4; V,3,3) offensichtlich Basilides und Valentin bewußt zusammengenommen werden. Clemens folgt hier einer beliebten häresiologischen Prozedur, indem er ein ›Amalgam‹[2] aus den von ihm bekämpften Häretikermeinungen erstellt, d. h. Valentin, Basilides sowie deren jeweilige Schüler ohne Bemühung um genauere Unterscheidung in einen Topf wirft.

Weiterhin fällt auf, daß Clemens es vermeidet, Basilides oder den Basilidianern die Phrase ›φύσει σωζόμενος‹ mit einem einfachen, ein Zitat oder zitatähnliches Referat einleitenden ›φήσιν‹ (›φάσιν‹) zuzuschreiben. Clemens gebraucht vielmehr Wendungen, die es nahelegen, daß es sich an diesen Stellen um häresiologische Folgerungen des Clemens handelt:

Im Hinblick auf die Basilidianer spricht Clemens Str. II,10,1 von ihrer Annahme (ἡγοῦνται) einer ›πίστις φυσική‹, Str. II,10,3 referiert er als ihre Meinung, der weltliche Glaube einer jeden Natur (φύσις) entspreche der überweltlichen Erwählung. In Str. III,3,3 wird den libertinistischen Nachfolgern von Basilides und Isidor das ›φύσει σῳζόμενος‹ beigelegt. In Str. IV,165,3 schreibt er Basilides die Meinung zu, er bezeichne die ›ἐκλογή‹ als ›φύσει ὑπερκόσμιος‹.[3] In Str. V,3,3 differenziert Clemens zwischen Valentin und Basilides: Jener gebraucht demnach die Phrase ›φύσει σωζόμενος‹, dieser meint (ὡς Βασλείδης νομίζει), daß einige ›φύσει‹ gläubig und auserwählt (ἐκλεκτός) seien. Doch ist diese Differenzierung eher rhetorisch, in Str. V,3,4 trifft beide Positionen gleichermaßen die ablehnende Phrase »ἀλλ'οὐ φύσει σῳζομένης τῆς ἐκλογῆς« (Stählin-Früchtel-Treu II 328,2–3).[4]

Clemens kann offenbar kein eindeutiges Zitat aus einer Schrift des Basilides oder seiner Schule anführen, das belegen könnte, daß Basilides oder seine Schüler das ›φύσει σωζόμενος‹ wörtlich gelehrt haben. Er kann auch nicht belegen, daß der ›φύσις‹ – Begriff überhaupt eine bedeutende Rolle in der Lehre Basilides oder Isidors gespielt hätte: In zwei einschlägigen Passagen (Str. II,10,1 ff.; Str. V,3,2 f.) nimmt er den Vergleich mit Valentin oder den Valentinianern zu Hilfe und erzeugt so ein häresiologisches Amalgam, in Str. III,3,3 dient der Hinweis auf das ›φύσει σῳζόμενος‹ lediglich dazu, den ideologischen Hintergrund des Libertinismus der Nachfolger von Basilides und Isidor zu skizzieren.[5]

Werfen wir noch einen Blick auf Fragment Nr. 6 aus den ›Ethica‹ des Basilidesschülers Isidor: Dort ist anläßlich der Auslegung von Mt 19,11 f. von einer ›natürlichen Abneigung‹ (φυσικὴ ἀποστροφή) der ›Eunuchen von Geburt an‹ gegen die Frau die Rede. Gemeint ist ein bestimmtes angeborenes, natürliches Temperament. – Weiterhin ist in dem gleichen Fragment – in Aufnahme einer epikuräischen Sentenz – davon die Rede, daß für die Menschen bestimmte Dinge wie das Bekleidetsein notwendig und natürlich

---

[2] Wir übernehmen den Ausdruck von A. Le Boulluec (1985), 344 f.

[3] Vgl. dazu die Analyse zu Fragment Nr. 12, S. 172 ff.

[4] Hier deutet schon der Potentialis des Verbs (φήσαιεν) an, daß es Clemens ist, der ein Argument konstruiert.

[5] So bleibt also lediglich die Passage Str. IV,165,3. Vgl. die Analyse zu Fragment Nr. 12. Der polemische Kommentar des Clemens zu Fragment Nr. 7 artikuliert auch einen Determinismusverdacht, freilich wird hier nicht mit dem ›φύσις‹ – Begriff argumentiert. Clemens versucht also bewußt, die basilidianische Position im Kontrast zu seiner eigenen Konzeption zu entwerfen.

(φυσικός) sind, anderes, wie der Liebesgenuß hingegen nur natürlich, aber nicht notwendig.[6] Diese Belege aus der Schrift des Isidor machen es zumindest zweifelhaft, ob die Basilidianer die Vokabel ›φύσις‹ pointiert im Sinne von ›pneumatischer Natur‹ verwendeten.

Ein erstes Fazit muß also lauten: Es ist höchst unsicher, ob Clemens in seinen basilidianischen Vorlagen wörtlich die Phrase ›φύσει σωζόμενος‹ fand, ja ob überhaupt der ›φύσις‹-Begriff von Basilides und Isidor in einem prägnant deterministischen Sinne verwendet wurde.

Erwähnt sei in diesem Kontext auch, daß *C. Markschies* sich in seiner Valentin-Monographie ebenfalls mit vorsichtiger Skepsis hinsichtlich der Passage Str. IV,89,4 geäußert hat, in der Clemens ein Valentinfragment polemisch im Sinne des Naturdeterminismus interpretiert.[7]

Doch woher stammt die Parole ›φύσει σωζόμενος‹? Ein Beleg aus den ›Excerpta ex Theodoto‹ deutet auf die valentinianische Schule als Ursprungsort. Dort heißt es:

»Das pneumatische Element ist von Natur aus gerettet (φύσει σωζόμενον), das psychische Element ist frei in seiner Wahl und hat – abhängig von seiner eigenen Entscheidung – die Eignung sowohl zum Glauben und zur Unvergänglichkeit als auch zum Unglauben und zur Vergänglichkeit, das hylische Element aber geht von Natur aus zugrunde.«[8]

Hier scheint also in einem Text aus der valentinianischen Schule zunächst im Bezug auf das *pneumatische Seelenelement* das ›von Natur aus gerettet‹ ausgesagt zu werden. Diese Redeweise konnte dann auf die Pneumatiker übertragen werden, d. h. auf die Menschen, bei denen der pneumatische Seelenteil führend ist und ihren eigentlichen Personkern bildet. Es dürfte aber klar sein, daß auch die Pneumatiker in ihrer irdischen Existenz einen ›psychischen‹, vielleicht sogar einen ›hylischen‹ Seelenteil haben. Der ›psychische‹ Seelenteil wird – wenn man einem anderen Fragment aus den ›Excerpta‹ glauben darf – abgelegt, wenn das pneumatische Element in die Brautkammer eintritt.[9] Es wird also keineswegs der ›ganze‹ Pneumatiker ›von Natur aus gerettet‹, sondern eben ›nur‹ sein pneumatischer Personkern.

Resümierend kann man also sagen, daß das ›φύσει σωζόμενον‹ in der valentinianischen Schule belegt ist, dort bezeichnet es offenbar das eschatologische Schicksal des pneumatischen Elements oder Seelenteils.

Es ist aber nun höchst unsicher, ob die basilidianische Anthropologie (Seelenlehre) in diesem Punkt mit der Anthropologie der valentinianischen Schule übereinstimmt. Beschränkt man sich auf die bei Clemens überlieferten Fragmente und scheidet das Hippolytreferat aus, so muß man konstatieren, daß dort nirgends über ein pneumatisches Seelenelement spekuliert wird.

Darüberhinaus ist auch fraglich, ob Basilides und seine Schule die stoische und möglicherweise auch pythagoräische Auffassung[10] vertreten haben, die Seele (oder ein Teil von ihr) sei von göttlicher Substanz. Clemens wendet sich Str. II,74,1 explizit gegen diese Lehre, wobei er sie recht unpräzise und summarisch den ›Begründern der Häresien‹

---

[6] Clemens Alexandrinus, Str. III,1,2; 3,2 (Stählin-Früchtel-Treu II,195,8–10; 196,13–16). Vgl. auch die Analyse zu Fragment Nr. 6.

[7] C. Markschies (1992), 147–148.

[8] Exc. Thdot. 56,3 (Stählin-Früchtel-Treu III 125,18–21). Vgl. dazu J. Mc Cue (1980).

[9] Exc. Thdot. 64 (Stählin-Früchtel-Treu III 128,15–19).

[10] Vgl. Cicero, Cat. M. 78; N. D. 1,27 (W. Theiler [1970], 558); vgl. auch Alkinoos (Albinus), Did. XXXI (Hermann 184/Whittaker-Louis 63).

zuschreibt.[11] Jedenfalls ist in den erhaltenen Fragmenten und doxai des Basilides und seiner Schule eine derartige Lehre nirgendwo explizit bezeugt.

Möglich wäre freilich, daß Basilides und die Basilidianer – wie viele philosophische Zeitgenossen[12] – annahmen, daß die menschliche Seele ihren himmlischen Ursprung in der Transzendenz hat. In der Tat steht ja vielleicht im Hintergrund von Fragment Nr. 7 die Ansicht, daß für die Seele der Martyriumstod lediglich eine Reinigung ist, daß sie diesen Tod also übersteht; unter den Denkvoraussetzungen der Zeit deutet das auf einen transzendenten Ursprung der Seele. In eine ähnliche Richtung weisen die Fragmente, welche die Seelenwanderung bei den Basilidianern bezeugen (Nr. 16; 17; 18; vgl. Exkurs IV).[13]

Aus den erhaltenen Fragmenten bleibt unklar, inwiefern die Basilidianer den Ursprung der Seele in der Transzendenz als exklusives Merkmal der Gruppe der Auserwählten polemisch vertraten. Daher ist es auch schwer festzustellen, ob Basilides und seine Schule in irgendeiner Weise ein Bewußtsein elitärer Exklusivität pflegten.

Auch für ein derartiges Elitebewußtsein kann Clemens m. E. keine wirklich überzeugenden, positiven Belege beibringen. Die Selbstbezeichnung der Basilidianer als ›ἐκλογή‹ allein ist vielleicht ein Indiz, aber sicher kein hinreichender Beleg für ein sich gegenüber anderen Christen profilierendes Elitebewußtsein, da sie auch von der Großkirche verwendet wurde.[14]

Weiterhin fällt auf, daß es zwar offensichtlich Abstufungen in der Glaubenserkenntnis unter den Basilidianern gab (vgl. Fragment Nr. 2), daß aber bei ihnen – im Gegensatz zur valentinianischen Schule – die Glaubenserkenntnis der Gläubigen unterschiedslos als ›πίστις‹ bezeichnet wurde, eine pointierte und qualifizierende Unterscheidung zwischen ›πίστις‹ und ›γνώσις‹ also möglicherweise gerade nicht vorgenommen wurde.

Schließlich weisen die Fragmente zumindestens klar aus, daß die Basilidianer bei sich selbst durchaus nicht von einem Zustand vollkommener Sündlosigkeit und höchster Perfektion ausgingen (vgl. die Fragmente Nr. 5; Nr. 6; Nr. 7; Nr. 9).

Aber selbst wenn Clemens irgendwo in den basilidianischen Schriften den Anspruch elitärer Auserwähltheit gefunden haben sollte, so sagt dies an und für sich noch recht wenig aus. Auch eine sich in ihren der theologisch-literarischen Öffentlichkeit zugänglichen Schriften als ›elitär‹ und ›auserwählt‹ stilisierende Gruppe muß dennoch keineswegs ›exklusiv‹ sein, ›ἐκλογή‹ kann durchaus die Selbstbezeichnung einer ›inklusiven‹ Gruppe sein.[15]

Und schließlich darf man auch nicht übersehen, daß ein pointiert vorgetragenes ›gnostisches‹ Selbstbewußtsein, ein ›Sich Rühmen‹ (falls Clemens etwas derartiges in basilidianischen Schriften fand), möglicherweise nicht nur den Zweck hatte, sich der eigenen Identität im Gestus exklusiver Selbstbestimmung zu vergewissern. Es ist ebenso gut

---

[11] Stählin-Früchtel-Treu II 152,6–10. Vgl. auch Augustin, ep. 205,19; 190,4; 166,7 (W. Theiler [1970], 558).

[12] Vgl. nur A.-J. Festugière III (1953/1986), 33–62.

[13] Vor dem Hintergrund der Annahme eines transzendenten Ursprungs der Seele könnte dann auch die – u. E. auf Clemens zurückgehende – Notiz verstanden werden, wonach laut Basilides die Seele ›von Natur aus‹ (φύσει) ›überweltlich‹ (ὑπερκόσμιος) sei, vgl. dazu Abschnitt 2.12.3.

[14] Vgl. nur die Belege bei Lampe, s. v. – Die Basilidianer dürften jedoch durchaus die These vertreten haben, daß die ›ἐκλογή‹ gerettet wird – so wie die Großkirche gewiß nicht bestritten hat, daß jeder wahre Christ gerettet wird.

[15] Vgl. dazu M. A. Williams (1985), 158ff.

möglich, daß der ›Selbstruhm‹ auf Wirkung bei den Lesern hoffte, daß die Absicht protreptisch und werbend war, daß also die eigene Gemeinde gerade erweitert und nicht abgeschlossen werden sollte.

Pointiert gesagt: Eine literarisch geäußerte Exklusivität setzt sich schon durch die Wahl ihres Mediums dem Verdacht aus, sich selbst pragmatisch widersprechen zu wollen.

Zusammenfassung

Angesichts der knappen und auch unklaren Zeugnisse, bei denen es problematisch und hypothetisch bleibt, die polemische Zutat des Clemens von der genuinen Äußerung der basilidianischen Vorlage zu sondern, ist es schwierig, in der Frage, ob die Basilidianer einen Naturendeterminismus gelehrt haben, ein klares und eindeutiges Ergebnis zusammenfassend zu formulieren.

Man darf aber vermuten, daß die Basilidianer weder die Phrase ›φύσει σωζόμενος‹ verwendeten, noch auch überhaupt die Lehren der valentinianischen Schule hinsichtlich verschiedener Seelenteile und diesen Seelenteilen korrespondierender Menschenklassen vertraten. Die Basilidianer unterschieden offenbar auch nicht pointiert zwischen ›πίστις‹ und ›γνώσις‹. Möglich ist hingegen, daß für die Basilidianer die menschliche Seele einen transzendenten Ursprung hatte, und daß für sie die Heilsgeschichte in der Rückkehr der Seelen an ihren Ausgangsort bestand.

Ob, inwiefern und in welcher Form die Basilidianer einen Exklusivitätsanspruch vertraten, bleibt unklar.

2.14 Fragment Nr. 14 = Clemens Alexandrinus, Str. V,74,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 376,2–5)

2.14.1 Text und Übersetzung[1]

πάλιν ὁ Μωυσῆς οὐκ ἐπιτρέπων βωμοὺς καὶ τεμένη πολλαχοῦ κατασκευάζεσθαι, ἕνα δ' οὖν νεὼν ἱδρυσάμενος τοῦ θεοῦ, μονογενῆ τε κόσμον,

ὡς φησιν ὁ Βασιλείδης, καί τὸν ἕνα, ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελλε θεόν.

»Moses nun wiederum erlaubte es nicht, daß Altäre und Heiligtümer an vielen verschiedenen Plätzen errichtet würden, sondern indem er einen (einzigen) Tempel Gottes errichten ließ, proklamierte er den einzigartigen Kosmos[2]

– wie Basilides sagt – und auch – und hier stimmt Basilides nicht mehr zu – den einen Gott.«

[1] Vgl. A. Le Boulluec, SC 278, 149; O. Stählin, BKV 19, 183.

[2] Ich übersetze ›μονογενής‹ mit ›einzigartig‹ und nicht mit ›eingeboren‹, weil ich diesen Ausdruck als eine Reminiszenz an Plato, Ti. 31AB interpretiere (s. u.); O. Stählin, BKV 19, 183 übersetzt mit ›einzigentstanden‹.

2.14.2 Kontext

Diese doxa des Basilides steht in einem Zusammenhang (Str. V,60–88), in dem Clemens die Mysterien und die Transzendenz Gottes behandelt.[3] Das deuteronomische Kultzentralisationsgebot deutet dabei für Clemens auf den Monotheismus.[4]

Schwierigkeiten bereitet die exakte Abgrenzung der Basilidesdoxa von ihrem Kontext; so ist zu bezweifeln, ob Basilides der Vordersatz »πάλιν... κατασκευάζεσθαι« (Z. 1–2) zuzurechnen ist. Andererseits scheint es uns auch nicht zwingend, den Beitrag des Basilides auf das Stichwort ›μονογενὴς κόσμος‹ (Z. 3–4) zu reduzieren.[5] Vielleicht hat bereits Basilides den Bezug des ›μονογενὴς κόσμος‹ auf den einen Tempel hergestellt; diese Annahme scheint den sich gegen Basilides abgrenzenden Nachsatz besser verständlich zu machen, mit dem Clemens deutlich macht, daß der eine Tempel nicht nur den ›μονογενὴς κόσμος‹, sondern (vor allem) auch den einen Gott proklamiert.[6] Nach Clemens ist es das Charakteristikum des Tempels, daß er kein Götterbild enthält; dadurch wollte Mose dem Volk zeigen, daß Gott unsichtbar, unbegrenzt und nicht auf einen Raum beschränkt ist (vgl. Stählin-Früchtel-Treu II 376,7ff.).

2.14.3 Analyse

Wieder einmal führt Clemens wie beiläufig eine – möglicherweise den ›Exegetica‹ entnommene – doxa des Basilides an[7], und es ist nicht ganz leicht, aus der lakonischen Bemerkung den authentischen Sinn des Fragmentes zu erheben.

Ein platonischer Hintergrund scheint – wie in der Forschung bereits bemerkt[8] – indes noch erkennbar zu sein: Die Bezeichnung ›einzigartiger Kosmos‹ weist auf Plato, Tim. 31AB, wo es heißt:

»Diese unsere Welt hier sollte hinsichtlich der Einzigkeit dem durchaus vollkommenen lebendigen Wesen ähnlich sein: das ist der Grund, weshalb der Weltbildner weder zwei noch unzählige Welten schuf, sondern daß es nur diesen einzigartigen Himmel gibt als gewordenen und ewig weiter bestehenden.«[9] Plato begründet in dieser Passage die Einzigkeit der Welt: Da sie ein Abbild des einzigartigen, vollkommenen, lebendigen Wesens ist, muß sie selbst einzigartig sein.

---

[3] Vgl. D. Wyrwa (1983), 268ff.; A. Méhat (1966), 278.

[4] D. Wyrwa (1983), 281.

[5] Das Stichwort selbst ist platonisch, s. u.

[6] Man beachte die Klimax: ›μονογενὴς κόσμος‹ – ›εἷς θεός‹, die den Aufstiegsgedanken nachzeichnet. – Möglicherweise schwingt in dem Nachsatz auch Polemik gegen eine ›Zwei-Götter-Lehre‹ des Basilides mit, vgl. dazu Fragment Nr. 4 (S. Abschnitt 2.4).

[7] Bezog sich diese doxa auf eine konkrete Schriftpassage, also etwa Dtn 12?

[8] Vgl. S. Pétrement (1984), 469.

[9] Plato, Ti. 31AB. Ich folge mit Modifikationen der Übersetzung von O. Apelt, Bd. VI, 49. Vgl. auch Alkinoos (Albinus), Did. XII (Hermann 167,42/Whittaker-Louis 28); Apuleius, De Platone 197f. (Beaujeu 67; vgl. d. Kommentar 262); Diogenes Laertius III,71–72.

In der von uns betrachteten Passage wird nun eine Beziehung zwischen dem platonischen Stichwort und dem Tempel hergestellt. Zunächst ist die Formulierung merkwürdig: Von welchem von Mose gegründeten Tempel wird hier gesprochen?

So gewiß z. B. Dtn 12 auch der Jerusalemer Tempel im Hintergrund steht, so ist doch zunächst festzuhalten, daß Mose nach gewöhnlicher Vorstellung nur die Stiftshütte, nicht aber den Tempel gegründet hat.[10] Andererseits gibt es aber bei Hekataios v. Abdera (ca. 4. Jhd. v. Chr.) eine Notiz, welche die Gründung Jerusalems und auch des Tempels auf Mose selbst zurückführt.[11] Es ist nicht auszuschließen, daß Basilides (oder doch Clemens?) an dieser Stelle von einer derartigen Tradition beeinflußt sind.

Kann man weitere Schlüsse ziehen? Zum einen könnte die Beziehung des einen Tempels auf den ›μονογενὴς κόσμος‹ eine Rezeption der alten Tradition von der kosmischen Symbolik des Jerusalemer Tempels darstellen: Diese Symbolik wird bei Philo berührt, wenn er in QE II,85 mit Bezug auf die Stiftshütte schreibt:

»And so he thought it right, that the divine temple of the Creator of all things should be woven of such and so many things as the world was made of, (being) the universal temple which (existed) before the holy temple.«[12]

Philo widmet sich dann besonders der Ausdeutung der drei heiligen Gegenstände: siebenarmiger Leuchter, Schaubrottisch und Räucheraltar. So schreibt Philo beispielsweise in QE II,73:

»The lampstand is a symbol of the purest substance, (namely) the heaven. For this reason it is said later that it was made of one (piece of) gold. For the other parts of the world were wholly made through the four elements, earth, water, air and fire, but the heaven of (only) one, (this being) a superior form, which the moderns call ›the quintessence‹. And rightly has (heaven) been likened to the lampstand in so far as it is full of light-bearing stars.«[13]

Auch Flavius Josephus hat diese Tradition von dem mit kosmischer Symbolik behafteten Heiligtum rezipiert.[14] Wichtig ist auch noch, daß die kosmische Deutung des Heiligtums keinesfalls auf den jüdisch-hellenistischen Bereich beschränkt ist. So hat z. B. *P. Boyancé* in diesem Zusammenhang auf einen dem älteren Cato zugeschriebenen Ausspruch verwiesen, sowie auf Porphyrius.[15]

---

[10] Vgl. Philo, Mos. II,66ff. Philo bezeichnet Mos. II,89 die Stiftshütte als ›σκηνή, καθάπερ νεὼς ἅγιος‹.

[11] Vgl. den Text aus Diodorus Siculus XL,3 bei STERN I, Nr. 11/26,16f. S. u. Anm. 26 (S. 194.)

[12] Philo LCL Supplement II (Übersetzung R. MARCUS), 135. Vgl. J. DANIÉLOU (1957), der das Fundament der folgenden Ausführungen bietet.

[13] Philo LCL Supplement II (Übersetzung R. MARCUS), 122–123.

[14] Flavius Josephus, AJ III,179–187; vgl. III,123; BJ V,207ff.

[15] P. BOYANCÉ (1936), 118. Vgl. Cato, bei Festus (MUELLER 157); Porphyrius, Antr. 8f. (NAUCK 62). Zum religionsgeschichtlichen Phänomen der kosmischen Symbolik von Heiligtümern, vgl. M. ÉLIADE (1957) und die anderen Beiträge des Sammelbandes ›Le Symbolisme cosmique des monuments religieux‹.

Neben der die kosmische Symbolik des Tempels bezeugenden Tradition muß nun auf eine weitere Tradition hingewiesen werden, derzufolge der Kosmos als der Tempel Gottes anzusehen sei. *A.-J. Festugière* und *J. Pépin* haben diese Tradition analysiert; ihnen zufolge läßt sie sich bis auf das Frühwerk des Aristoteles, ›De philosophia‹, zurückverfolgen.[16] Ein Beleg für diese Auffassung findet sich möglicherweise auch bei dem Stoiker Cleanthes. Epiphanius von Salamis teilt uns über ihn mit: »Cleanthes sagt, daß das Gute und Schöne die Lüste sind, und nur die Seele bezeichnet er als Mensch, und er sagte, daß die Götter mystische Figuren und heilige Namen seien, und die Sonne ein Fackelträger, und der Kosmos ein Kultgeheimnis und er bezeichnete diejenigen, die von den Göttern inspiriert sind, als Eingeweihte.«[17]

Hat Epiphanius mit seiner Notiz recht, so ist für Cleanthes also der Kosmos eine Art Initiationsheiligtum, die Sonne spielt die Rolle des Fackelträgers und die Götter stehen für heilige Namen und mystische Figuren.

Weitere Belege finden sich z. B. im ›Somnium Scipionis‹[18], in den ›Astronomica‹ des Manilius[19], bei Seneca[20], und bei Porphyrius[21].

Für den Kontext des Basilidesfragments ist jedoch besonders die Bezeugung dieser Tradition bei Philo wichtig. Der jüdische Gelehrte schreibt in Spec. I,66–67: »Es ist aber nötig zu glauben, daß zum einen der höchste und eigentliche Tempel Gottes der ganze Kosmos sei, der als Schrein den heiligsten Teil allen Seins hat, den Himmel, als Weihebilder aber die Sterne, als Priester die Engel als Diener seiner Kräfte, körperlose Seelen, nicht Mischungen aus vernünftiger und unvernünftiger Natur, wie unsere Seelen es sind, sondern Seelen, bei denen der irrationale Teil eliminiert ist, welche durch und durch vernünftig sind, der Monas angeglichen. Zum anderen gibt es den mit Händen gemachten Tempel. Man durfte nämlich nicht den Eifer der Menschen hindern, die für die fromme Verehrung Gaben darbringen wollten oder die durch Opfer entweder für Wohltaten, die sie empfangen, danken oder für Sünden, die sie begehen, Vergebung und Verzeihung erflehen wollen. Aber er sah darauf, daß weder an vielen Stellen

---

[16] Vgl. A.-J. Festugière II (1949/1986), 233–238, dazu kritisch H. Cherniss (1950), 212 (Anm. 2). Vgl. auch J. Pépin (1964), 288f. Vgl. Aristoteles, Frgm.14 (Rose 31 = Seneca, Nat.Quaest. 7,30,1); Frgm.18 (Rose). W. Jaeger (1923), 142ff. 163 meint, daß diese Äußerungen des Aristoteles im Zusammenhang mit seinem Eintreten für die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der Welt gesehen werden müssen. Wenn ich recht sehe, bleibt es freilich eine Hypothese, daß Aristoteles explizit den Kosmos mit dem Tempel Gottes gleichgesetzt habe.

[17] Epiphanius, exp. fid. 9,41 = SVF I 538; vgl. J. Pépin (1964), 289 (Anm. 7). Wenn J. Pépin, ibidem, behauptet, Cleanthes vergleiche die göttlichen Sterne mit mystischen Figuren, so ist dies bereits eine Interpretation des Textes.

[18] Cicero, Rep. 6,15 (Büchner). K. Büchner (1984), 462 betont in seiner Diskussion der Passage (mit Parallelbelegen u. Literatur!) daß es sich um ein poetisches Bild handele.

[19] Manilius, Astronomica I,20–24, zitiert bei A.-J. Festugière II (1949/1986), 233.

[20] Seneca, ep. 90,28 (Vgl. J. Pépin [1964], 289 [Anm. 7]); Nat.Quaest. 7,29–31 (vgl. A.-J. Festugière II [1949/1986], 235–237). Vgl. auch Dio Chrysostomus XII,33–34; Plutarch, De tranqu.an. 20/477C ff (Vgl. A.-J. Festugière II [1949/1986], 233–235).

[21] Porphyrius, Abst. II,46 (Nauck 174,22–7/Bouffartigue-Patillon 112), vgl. J. Pépin (1964), 289 (Anm. 6).

Tempel noch viele Tempel an derselben Stelle errichtet werden sollten, da er zu dem Urteil gekommen war, daß, weil es einen Gott gibt, es auch einen Tempel geben sollte.«[22]

Philo stellt also den »Welttempel« und den jüdischen Tempel unmittelbar nebeneinander, wobei der Akzent darauf liegt, daß der eigentliche Tempel die Welt ist. Der mit Händen errichtete Tempel ist eine gütige Konzession an die religiösen Bedürfnisse der Menschen.[23] In Som. I,215 schreibt Philo:

»Denn es gibt offensichtlich zwei Tempel Gottes: einer ist diese Welt hier, wo der Hohepriester sein erstgeborener göttlicher Logos ist, der andere aber ist die vernünftige Seele, deren Priester der wahrhafte Mensch ist, dessen sichtbares Abbild derjenige ist, der die von den Vätern tradierten Gebete und Opfer vollzieht, dem es gestattet ist, das erwähnte Gewand zu tragen, das eine Abbildung des gesamten Himmels ist, damit der Kosmos mit dem Menschen und der Mensch mit dem All die heiligen Riten vollzieht.«[24]

Hier wird nun also auch noch die menschliche Seele mit dem Tempel verglichen; der Hohepriester ist Abbild des Menschen, der seiner vernünftigen Seele als Priester dient; das Gewand des Hohenpriesters deutet wiederum auf den Welttempel hin.

Vielleicht steht aber im Hintergrund der Basilidesdoxa noch mehr als die Tradition von der kosmischen Symbolik des Tempels, nämlich eine spezifische ›interpretatio graeca‹ der jüdischen Religion.[25] So schrieb z. B. der bereits erwähnte Hekataios von Abdera (ca. 4. Jhd. v. Chr.) in seiner Schrift über Ägypten:

»Er (Mose) machte keinerlei Bild von Göttern, da er nicht glaubte, daß Gott menschengestaltig sei, vielmehr sei der Himmel, der die Erde umfasse, allein Gott und Herr des Alls.«[26]

---

[22] Philo LCL VII 136–139. Meine Übersetzung folgt der dort gegebenen.

[23] Für die Vorstellung, daß die Sterne Götterbilder sind, vgl. Plato, Ti. 37C; Ps.-Plato, Epinomis 984A f.; Philo, Op. 55; Abr. 159, vgl. J. Pépin [1964], 289 Anmm. 3.8. – Für die Sterne als Götter, vgl. Porphyrius, Abst. II,32,2 (Nauck 162/Bouffartigue-Patillon 99; vgl. den ausführlichen, an Belegen und Lit. reichen Kommentar z. St. 212–213).

[24] Vgl. Philo LCL V 412–413. Meine Übersetzung folgt der dort gegebenen. Vgl. auch Philo, Her. 75 (vgl. J. Pépin [1964], 289, Anm. 3).

[25] Das Fundament der folgenden Ausführungen bietet M. Hengel (1973²), 464 ff. 473 ff.

[26] Vgl. Hekataios von Abdera (= Diodorus Siculus, Bibliotheca Historica XL,3 = Stern I Nr. 11/26 ff.). Übersetzung von M. Hengel (1973²), 466. Zu Hekataios, vgl. J. G. Gager (1972), 26 ff.; bes. 31 f., der für die Identifikation von Gott und Himmel auf Aristoteles, Metaph. 1074a-b (vgl. dazu aber die kritischen Überlegungen im Kommentar zu Porphyrius, Abst. II bei Bouffartigue-Patillon, 212 f.) sowie auf Herodot 1,131,2 verweist. M. Hengel (1973²), 466 bemerkt: »Wahrscheinlich ging diese Auffassung über den jüdischen Gottesglauben auf die in persischer Zeit beliebte Bezeichnung des Gottes der Juden als ›Gott des Himmels‹ zurück.« Zu erinnern ist auch an die stoische Tradition der Identifikation von Gott und Kosmos bzw. Himmel, vgl. Krates, Frgm. 2a (bei H. J. Mette [1936], 114); vgl. weiterhin SVF I,154.163; II,1022.1077; für weitere Belege, vgl. H. J. Mette (1936), 114 ff. Vielleicht von dort beeinflußt ist Sir 43,27 (vgl. M. Hengel [1973²], 264 f.). – Vgl. auch W. Spoerri (1988), 275 f. 282–286.

Theophrast, der Schüler des Aristoteles, schilderte in seiner Schrift ›Über die Frömmigkeit‹ vermutlich die Juden als Philosophen, die nachts die Sterne beobachten und zu ihnen beten.[27]

Die Auffassung von den Juden als Himmelsverehrern findet sich dann weiterhin bei Strabo[28] sowie den römischen Satirikern Petronius[29] und Juvenal[30].

Auch dem platonischen Milieu des 2. Jahrhunderts war diese Tradition nicht unbekannt: Origenes zitiert eine polemische Celsuspassage, die den jüdischen Gott mit der Welt identifiziert.[31]

Schon aufgrund der schwierigen Abgrenzung unserer doxa muß es zweifelhaft erscheinen, inwieweit Basilides eine der vorgestellten Traditionen wirklich rezpiert hat. Doch seien drei weitere Überlegungen vorgetragen:

Zum einen bestätigt unser Fragment auf jeden Fall – wie auch z. B. Fragment Nr. 7 – die Aufnahme platonischer Gedanken und Phrasen durch Basilides. Inwieweit seine Rede vom ›einzigartigen Kosmos‹ eine Rezeption des im Timaios dargelegten platonischen Weltbildungsmodells impliziert, kann freilich nicht mehr eruiert werden.[32] Immerhin läßt sich diese Anspielung auf den Timaios gut in den Kontext der selektiven Rezeption der platonischen Schriften durch die Platoniker des 2. Jahrhunderts einordnen: Auch bei ihnen spielte der Timaios eine besondere Rolle.[33]

Zum anderen bedeutet sie auch eine (implizite) Stellungnahme in der antiken Kontroverse über die Frage nach der Einzahl oder Vielzahl der Welten.[34] Basili-

---

[27] Vgl. Porphyrius, Abst. II,26,3 (Bouffartigue-Patillon II 93). Zu den textkritischen Schwierigkeiten der Passage, vgl. Bouffartigue-Patillon II 58–67. Vgl. auch J. Bernays (1866); W. Jaeger (1938), 134ff.

[28] Strabo, Geographica XVI,2,34–46 (= Stern I Nr. 115/294ff.). Vgl. M. Hengel (1973²), 469f. – Vielleicht ist die Strabostelle schon auf Poseidonius v. Apamea (135–50 v. Chr.) zurückzuführen, vgl. M. Hengel (1973²), 471f.; J. G. Gager (1972), 38ff. (kritisch gegenüber der Poseidoniushypothese). Von den jüngsten Poseidoniusausgaben führt Theiler Strabo, Geographica XVI,2,35–39 als Frgm. 133 an (Theiler I 112–113; vgl. auch d. Kommentar Theiler II 96f. [dort auch die ältere Lit.!]), Edelstein-Kidd verzichtet auf das Fragment.

[29] Petronius, Fragment Nr. 37 (Ernout 194) (= Stern I Nr. 195/444).

[30] Juvenal, Sat. XIV,97 (= Stern II Nr. 301/102f.).

[31] Vgl. Origenes, Cels. I,24 (Chadwick 23). Chadwick vermutet eine platonische Reminiszenz: Vgl. Plato, Ti. 28B; Lg. 821A; Epin. 977B. Vgl. auch Seneca, Nat. Quaest. 2,45,3 u. a. (Chadwick, ibidem, Anm. 3). Vgl. auch M. Hengel (1973²), 476f. Die Celsuspassage ist ein Beispiel philosophisch-gelehrter Theokrasie (M. Hengel, ibidem). Vgl. auch Cels. V,41 (Chadwick 296–297), wo Celsus die oben bereits erwähnte Passage Herodot 1,131,2 anführt. – Auch in der Folgezeit spekulierten neuplatonische Philosophen wie Porphyrius, Julian, Iamblichus, Syrianus und Proclus über den Status des jüdischen Gottes. Sie reihten ihm meist in die unteren, mit dem sichtbaren Kosmos befaßten Gottheiten ein, vgl. dazu nur J. G. Gager (1983), 106f.

[32] Es läßt sich aber immerhin vermuten, daß Basilides mit Plutarch und gegen die meisten übrigen ›Mittelplatoniker‹ den Mythos des Timaios als die Beschreibung einer Weltbildung in der Zeit verstanden hat. Vgl. F. Ricken (1988), 193f.

[33] Vgl. nur E. Zeller III,1 (1990), 831ff.; C. Andresen (1952/1953), 163ff.

[34] Vgl. J. Pépin (1964), 72–78. 251ff., als Fundgrube für meine Ausführungen und Belege.

des bezieht hier Stellung gegen z. B. Demokrit[35], Anaximander[36], Xenophanes[37] und Epikur[38], denen zufolge es eine Vielzahl von Welten gibt. Basilides vertritt die pythagoreische[39], platonische[40], aristotelische[41], stoische[42], philonische[43] und christliche Position[44], derzufolge unsere Welt einzigartig ist.

Schließlich aber – und in diesem Punkt sind unsere Überlegungen natürlich besonders hypothetisch – impliziert die doxa des Basilides möglicherweise eine durchaus positive Einstellung zu dem ›einzigartigen Kosmos‹.

Natürlich ist es auch denkbar, daß Basilides' Auffassung von Mose und dem Alten Testament dezidiert negativ war und daß er unseren Kosmos unter dualistischen Vorzeichen abwertete. Folgen wir dieser Deutungsmöglichkeit, so würde Basilides in Übereinstimmung mit anderen Quellen und unter Aufnahme eines bestimmten Traditionszusammenhanges der ›interpretatio graeca‹ die jüdische Religion und ihren Tempel im pointiert *abwertenden* Sinne als ›Kosmosfrömmigkeit‹ charakterisieren wollen.[45]

Doch wir neigen zu der Ansicht, daß die platonisierende Redeweise vom ›einzigartigen Kosmos‹ möglicherweise durchaus eine – gewiß nicht distanzlose – Affirmation dieses Kosmos erlaubte. Freilich dürfte Basilides darauf insistiert haben, daß der wahre Gott dieser Welt transzendent ist und daß insofern der

---

[35] Demokrit, 68 A 40 (DIELS-KRANZ II 94,34).

[36] Anaximander, 12 A 10 (DIELS-KRANZ I 83,30).

[37] Xenophanes, 21 A 1 (DIELS-KRANZ I 113,23).

[38] Epikur, Test. 301 (USENER 213,12ff.; 214,2)

[39] Vgl. nur die Doxographie bei Aetius, II,1,2 (DIELS, Doxographi Graeci 327B 5–9).

[40] Dies wird bezweifelt von Clemens Alexandrinus, Str. V,79,3 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 378,24ff.); vgl. dazu D.-WYRWA (1983), 280f. Vgl. auch den Hinweis von A. HILGENFELD (1884/1966), 224 (Anm. 363) auf Plutarch, De defectu or. 24ff.

[41] Aristoteles, De caelo I,8–9/276 a 18–279 b 3.

[42] Vgl. nur die Doxographie bei Aetius, II,1,2 = SVF I 97; Alexander Aphrodisiensis, Fat. 22 (THILLET 43,7ff. = SVF II 945).

[43] Vgl. Philo, Op. 171 (LCL Philo I 134f.). Vgl. D. T. RUNIA (1986), 174f.

[44] Basilides ist möglicherweise der erste christliche Theologe, der explizit diese Position vertritt. Vgl. im übrigen z. B. Ambrosius, ep. 45,15, der hier möglicherweise Philo (s. vorige Anmerkung) folgt, vgl. J. PÉPIN (1964), 76 (Anm. 8). Origenes diskutiert das Problem u. a. princ. II,3,1 (GÖRGEMANNS-KARPP 298ff.), wo es aber i. w. um zeitlich sukzessive Welten geht. Vgl. Hieronymus, ep. 124,5,1 (LABOURT VII 100f.); Filastrius von Brescia, div. haer. (XIV,1–2 (HEYLEN [CC] 279–280). Vgl. für eine abweichende Stellungnahme I Clem 20,8 (A. HILGENFELD [1884/1966], 224 [Anm. 363]). – Probleme bereitete den christlichen Theologen bei ihrer Position Schriftstellen wie Gen 1,6; Jes 66,22; Ps 148,4 u. II Kor 12,2, wo von mehreren Himmeln die Rede ist, denn ›οὐρανός‹ und ›κόσμος‹ wurden allgemein gleichgesetzt (Plato, Ti. 28B 2–4, vgl. dazu D. WYRWA [1983], 280), vgl. J. PÉPIN (1964), 77f. Setzt man diese Gleichsetzung voraus, dann geriete unsere Basilidesdoxa auch in Konflikt mit dem häresiologischen Referat bei Irenäus, haer. I,24,3 (ROUSSEAU-DOUTRELEAU [SC 264] 326–327), demzufolge Basilides die Existenz von 365 Himmeln lehrt.

[45] Nach dieser Deutung ergäbe sich eine gewisse Übereinstimmung z. B. mit dem Basilidesreferat bei Irenäus: Dort wird die Religion des Judengottes als eine Religion dieser körperlichen und materiellen Welt beschrieben, als eine Religion, von der sich die wahren Gläubigen befreien müssen, wollen sie nicht Juden bleiben, sondern Christen werden; vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,24,3–7.

Jerusalemer Tempel heilsgeschichtlich überholt ist und von der christlichen Offenbarung auch theologisch überboten wird. Inwieweit Basilides – wie z. B. Philo – modifizierende Anleihen bei der paganen Tradition einer Kosmosfrömmigkeit machte und diese in seine Theologie zu integrieren vermochte, kann nicht mehr eruiert werden.

Die Annahme einer Affirmation des Kosmos in der Lehre des Basilides erfährt auch eine gewisse Stützung durch die Fragmente Nr. 4, Nr. 7 und Nr. 8:

In Fragment Nr. 4 wird der Archon, der offenbar der Gott dieser Welt ist, als beschränkt, aber für die Offenbarung der neuen Heilsordnung zugänglich gezeichnet.

Das Theodizeefragment (Fragment Nr. 7) betont die – durchaus in der empirischen Welt des Leidens und Sterbens – erfahrbare Güte des obersten Gottes in einer Weise, die einen radikalen, weltverneinenden Dualismus auszuschließen scheint.

Und die ethische Maßregel des Basilides (Fragment Nr. 8), nach welcher seine Anhänger und Schüler alles lieben, nichts hassen und nichts begehren sollten, übersetzt die distanzierte Affirmation dieser Welt in eine praktische Lebensregel.

2.15 Fragment Nr. 15 = Clemens Alexandrinus, Str. VI,53,2–5 (Stählin-Früchtel-Treu II 458,19–459,5)

2.15.1 Text und Übersetzung[1]

Ἰσίδωρός τε ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητὴς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρχὼρ Ἐξηγητικῶν καὶ αὐτὸς κατὰ λέξιν γράφει·

»φασὶ δὲ οἱ Ἀττικοὶ μεμηνῦσθαί τινα Σωκράτει παρεπομένου δαίμονος αὐτῷ, καὶ Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως, προφητικὸν τοῦτο μάθημα λαβὼν καὶ καταθέμενος εἰς τὰ ἑαυτοῦ βιβλία, μὴ ὁμολογήσας ὅθεν ὑφείλετο τὸν λόγον τοῦτον.«

καὶ πάλιν ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς αὐτῆς συντάξεως ὧδέ πως γράφει·

»καὶ μή τις οἰέσθω, ὅ φαμεν ἴδιον εἶναι τῶν ἐκλεκτῶν, τοῦτο προειρημένον ὑπάρχειν ὑπό τινων φιλοσόφων· οὐ γάρ ἐστιν αὐτῶν εὕρεμα, τῶν δὲ προφητῶν σφετερισά-

»Isidor aber, zugleich der Sohn und auch Schüler des Basilides, schreibt ebenfalls in dem ersten Buch der ›Auslegungen des Propheten Parchor‹ wörtlich so:

›Die Attikoi sagen, daß dem Sokrates manches durch einen ihn begleitenden Dämon offenbart wurde, und Aristoteles sagt, daß alle Menschen von Dämonen Gebrauch machen, die sie während der Zeit ihrer leiblichen Existenz begleiten. Er nahm dieses prophetische Lehrstück und fügte es in seine Schriften ein und gab nicht an, woher er diese Lehre gestohlen hatte.‹

Und wiederum im zweiten Buch derselben Abhandlung schreibt er so:

›Und keiner soll nun meinen, daß das, von dem wir sagen, daß es das Eigene der Auserwählten sei, schon vorher als von irgendwelchen Philosophen gesagt vorhan-

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 109–110; M. Simonetti (1970), 95–96; O. Stählin, BKV 19, 273–274.

μενοι προσέθηκαν τῷ [μὴ] ὑπάρχοντι κατ' αὐτοὺς σοφῷ.«

den gewesen sei. Es ist nämlich nicht ihre Erfindung, sondern sie entwendeten es den Propheten und schrieben es demjenigen zu, der ihnen zufolge ein Weiser ist, ohne es wirklich zu sein.‹

αὖθίς τε ἐν τῷ αὐτῷ·

»καὶ γάρ μοι δοκεῖ τοὺς προσποιουμένους φιλοσοφεῖν, ἵνα μάθωσι τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος, πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν, λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας τήν ὑπόθεσιν·«

Und ebenfalls schreibt er in demselben Buch:

›Und mir nämlich scheinen diejenigen, die so tun, als philosophierten sie, [deshalb so zu tun], damit sie erfahren, was die ›geflügelte Eiche‹ sei und das über sie gebreitete ›bunte Gewand‹, alles das, was Pherekydes in bildlicher Sprache theologisch lehrte, in dem er die Grundlage von der Prophetie des Cham nahm.‹«

2.15.2 *Textkritik*

Zu 459,1/Z. 19 wird im Apparat die Lesart ›τὸ μὴ ὑπάρχον τῷ κατ'‹ vorgeschlagen, ein recht schwerwiegender Eingriff in den überlieferten Text. Die bloße Streichung ›μή ‹ ist sparsamer, läßt aber dann das schwierige ›ὑπάρχοντι‹ unerklärt stehen. Der im Apparat angeführte Vorschlag *A. Neanders*, beide Worte zu streichen, ist eine Notlösung.

Doch läßt sich die Lesart des Laurentianus durchaus halten[2]: Isidor erklärt mit polemischer Ironie, daß die Heiden das von den Auserwählten entwendete geistige Eigentum einem bloß scheinbar Weisen aus ihren Reihen (wer gemeint ist, wird nicht klar) zuschreiben.[3] Dazu paßt, daß er 459,2–3/Z. 22–23 von denen spricht, die so tun, als philosophierten sie (τοὺς προσποιουμένους φιλοσοφεῖν).

459,2/Z. 22 braucht das ›δοκεῖ‹ nicht unbedingt – nach dem im Apparat notierten Vorschlag von Früchtel – durch ›διδάσκειν‹ oder ›ἐλέγχειν‹ erweitert zu werden.

2.15.3 *Kontext*

Nachdem Clemens Str. VI,4–38 einige Ergänzungen zum bereits Str. V,89–141 behandelten Thema des sogenannten ›Diebstahls der Hellenen‹ beigebracht hat,[4] wendet er sich Str. VI,39–70 nochmals der griechischen Philosophie in ihrer

[2] So auch – ohne Begründung – A. Hilgenfeld (1884/1966), 215. Vgl. auch den Apparat in der Textsammlung von W. Völker, 42 sowie P. Hendrix (1926), 91 (Anm. 4).

[3] Vgl. die italienische Übersetzung von M. Simonetti (1970), 96: »... ma essi l'hanno tratto dai profeti e l'hanno attribuito ad uno che, secondo loro, è saggio, pur non essendolo.«

Vgl. auch die Übersetzung bei R. Liechtenhan (1901), 21: »... und dem bei ihnen eigentlich gar nicht existierenden Weisen untergeschoben.«

[4] Vgl. dazu auch E. Stemplinger (1912), 57–80.

Rolle als Vorbereiterin der göttlichen Christusoffenbarung zu.[5] In diesem Kontext zitiert er dann auch more suo ein Valentinfragment sowie ein basilidianisches Fragment, und zwar beide – wie *C. Markschies* beobachtet hat[6] – durchaus ohne polemische Tendenz.

2.15.4 Analyse

Die Schrift Isidors, aus der Clemens zitiert, und die offensichtlich mindestens zwei Bücher umfaßte, trug den Titel ›Auslegungen des Propheten Parchor‹ (Z. 3).[7] Da uns ein Prophet Parchor anderwärtig nicht bekannt ist, hat man – ohne zwingende Gründe – versucht, hier eine Verschreibung des Namens anzunehmen.[8]

Obwohl wir also über den Propheten Parchor nichts mehr wissen, kann man aus dem Titel doch einige interessante Aufschlüsse gewinnen.

Zunächst: Es handelt sich nicht um eine Schrift des Propheten, sondern um Auslegungen Isidors zu Äußerungen des Propheten. D.h. der Basilidessohn und -schüler Isidor tritt hier in der Rolle des gelehrten Vermittlers und Interpreten dieses geheimnisvollen Propheten auf.

Sodann: Man darf vermuten, daß mit dem Propheten Parchor eine vielleicht zeitlich weit zurückliegende,[9] auf jeden Fall aber orientalisch-exotische Offenbarungsquelle als Autorität präsentiert wird.

Isidor würde damit im geistigen Kontext des 2. Jahrhunderts nichts Ungewöhnliches tun: In dieser Zeit erreichte eine seit dem Hellenismus des 3./2. Jahrhunderts v. Chr. bezeugte Strömung ihren Höhepunkt, welche die weisen Völker des Ostens – indische Brahmanen, persische Magier, babylonische Chaldäer und ägyptische Priester – als Empfänger einer höheren, durch Offenbarung vermittelten Erkenntnis ansah.[10]

Die ›Propheten des Orients‹ wurden dabei als überlegene Asketen betrachtet,

---

[5] Vgl. A. Méhat (1966), 278–279; D. Wyrwa (1983), 298f.; C. Markschies (1992), 189–190.

[6] C. Markschies (1992), 190.

[7] Also vermutlich: ›Τοῦ προφήτου Παρχὼρ Ἐξηγητικά‹, vgl. den Titel der Papiasschrift: ›Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσις‹ (Eusebius v. Cäsarea, h.e. III,39,1); vgl. auch die ›Exegetica‹ des Julius Kassianus (Clemens Alexandrinus, Str. I,101,2).

[8] Vgl. z.B. A.v. Harnack I,1 (1958), 159, der Parchor mit dem von Agrippa Castor genannten Propheten Barkoph (vgl. dazu Abschnitt 1.1) identifiziert. Vgl. auch R. Liechtenhan (1901), 20ff. Vgl. weiterhin A. Hilgenfeld (1884/1966), 214 sowie M. Simonetti (1970), 95f. (Anm. 10), die auf Acta Archelai 63 (Beeson 91,19) bzw. Epiphanius, haer. 66,3 verweisen, wo ein Prophet ›Πάρκος‹ erwähnt wird. H.v. Campenhausen (1977²), 165 (Anm. 163) schließlich vermutet »ein Pseudepigraphon des Act. 6,5 genannten Diakons Prochoros.«

[9] Vgl. R. Liechtenhan (1901), 21. Liechtenhan meint, daß Isidor Sokrates und Aristoteles ein Parchorplagiat zum Vorwurf macht.

[10] Vgl. T. Hopfner (1925), bes. 42ff.; M. Hengel (1973²), 381–394, bes. 385f.

die durch ihren Lebenswandel einer transzendenten Weisheit teilhaftig werden.[11]

Auch im zweiten Jahrhundert blühte das Bedürfnis, transzendente Offenbarung in exotischer, räumlich-zeitlicher Distanz zu situieren. Erinnert sei in diesem Zusammenhang z. B. an die Präsentation des Buches Elchasai durch Alkibiades in Rom (ca. 200 n. Chr.)[12], an die von Clemens erwähnten Anhänger des Prodikos, die sich offensichtlich rühmten, geheime zoroastrische Schriften zu besitzen[13], an die chaldäischen Orakel sowie an die von Porphyrius für die Zeit Plotins bezeugten christlichen Gruppen und ihre Apokryphen,[14] endlich überhaupt an das ganze hier nicht weiter auszuleuchtende Phänomen prophetischer Literatur in dieser Zeit.[15]

458,21–25/Z. 5–12: Es ist der Zusammenhang prophetischer Offenbarung, der m. E. auch verständlich macht, warum Isidor im ersten Buch zum einen die Meinung der Attiker[16] über den Dämon des Sokrates sowie zum anderen die Meinung des Aristoteles über die die Menschen begleitenden Dämonen referierte (458,21–23/Z. 5–9).

Um diese Aussage Isidors besser verstehen zu können, ist es nützlich, einen Blick auf die philosophische Dämonologie des 2. Jahrhunderts zuwerfen, wie sie in konziser Weise Apuleius in seiner Schrift ›De Deo Socratis‹ dargelegt hat.[17]

Laut Apuleius sind die Dämonen Mittlerwesen zwischen Menschen und Göttern, sie tragen die Gebete der Menschen empor und bringen die Gaben der Götter herunter.[18] Sie haben feine, luftige Körper und bewohnen die oberen Luftschichten unter dem Mond.[19] Sie sind unsterblich und darin den Göttern ähnlich; doch haben sie – wie die Menschen und anders als die Götter – Gefühle

---

[11] Vgl. A.-J. Festugière I (1950/1989), 19–44.

[12] Vgl. Hippolyt, haer. IX,13,1 (Marcovich 357,1 ff.). Zu Elchasai, vgl. die im Apparat von Marcovich angegebene Literatur.

[13] Clemens Alexandrinus, Str. I,69,6 (Stählin-Früchtel-Treu II 44,6), vgl. zu Prodikos auch A. Hilgenfeld (1884/1966), 552f. sowie A. Le Boulluec (1993), 200f. (m. Anm. 44).

[14] Vgl. Porphyrius, Plot. 16.

[15] Für die gnostischen Gruppen ist immer noch wertvoll der Überblick bei R. Liechtenhan (1901), 5–50, der jetzt im Hinblick auf die Nag Hammadi – Schriften zu ergänzen wäre, vgl. auch M. Hengel/R. Deines (1992), 80.

[16] Offenbar sind mit den ›Attikern‹ die Athener gemeint; die z. B. bei Galen oder Olympiodor erwähnte, gleichnamige Gruppe von Platoauslegern (vgl. die Nachweise bei H. Dörrie [1957], 422 [Anm. 1]) ist vermutlich nicht im Blick.

[17] Die von Apuleius dargelegte Dämonologie ist i. W. platonisch inspiriert, wie J. Beaujeu sowohl in der Einleitung (10f.) als auch im reichhaltigen Kommentar (187f.) zu ›De Deo Socratis‹ gezeigt hat.

[18] Apuleius, De Deo Socratis VI,133 (Beaujeu 26). Apuleius verweist hier ausdrücklich auf Platos Symposium; er dürfte die Passage Plato, Smp. 202D–203A meinen. – Für eine ausführliche Analyse der Apuleiuspassage, vgl. Beaujeu 215ff.

[19] Apuleius, De Deo Socratis VIII,137ff. (Beaujeu 28ff.). Vgl. auch den Kommentar z. St. von Beaujeu (219ff.) mit dem Verweis auf u. a. (Pseudo-)Plato, Epin. 984.

und Empfindungen.[20] Apuleius definiert zusammenfassend die Dämonen folgendermaßen:

»Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aeria, tempore aeterna.«[21]

Apuleius unterscheidet zwischen zwei Arten von Dämonen: zum einen den Dämonen-Seelen (in dieser Kategorie ist wieder zu unterscheiden, ob die Seelen sich innerhalb oder außerhalb eines Körpers befinden) und zum anderen denjenigen Dämonen, die wirkliche Mittlerdienste zwischen Götter und Menschen versehen.[22]

Hier ist besonders an die Dämonen als persönliche Wächter zu denken, welche die Menschen jeden Tag ihres Lebens begleiten, bei jeder Handlung und jedem Gedanken ihre Zeugen und sogar Kontrolleure sind, sie warnen und ihnen anzeigen, was gut und was böse ist.[23] Sie spielen geradezu die Rolle eines personifizierten Gewissens. Achtet ein Mensch auf seinen Dämon, hegt und pflegt er ihn, dann kann ihm der Dämon in schwierigen Lebenslagen zum wirklichen Begleiter und prophetischen Führer werden und ihm durch Zeichen und Träume zukünftige Gefahren anzeigen.[24]

Einen solchen Dämon hatte laut Apuleius Sokrates, weil er ein reiner und gerechter Mensch war. Indem Apuleius den Dämon des Sokrates in einer eigenen Schrift behandelte, befand er sich im 2. Jahrhundert in illustrer Gesellschaft: So widmeten ihm z. B. auch Plutarch[25] und Maximus von Tyrus[26] eigene Abhandlungen. Für unseren Zusammenhang ist nun besonders wichtig, daß dabei das ›δαιμόνιον‹ auch als Exempel für die Möglichkeit mantischer, prophetischer Zukunftsschau angesprochen wurde.[27] Apuleius z. B. vertritt die Auffassung, daß das ›δαιμόνιον‹ des Sokrates immer dort (verhindernd) einspringt, wo seine philosophische Weisheit an ihre Grenzen stößt.[28]

Ein weiteres Thema stellt in diesem Zusammenhang die Frage dar, wie man sich diese Inspiration genauer vorzustellen habe, z. B. ob es sich dabei nur um eine Audition oder möglicherweise auch um eine Vision gehandelt habe.[29]

Im Kontext der Diskussion um das sokratische ›δαιμόνιον‹ zitiert Apuleius

---

[20] Apuleius, De Deo Socratis XII,145f. (Beaujeu 31f.).

[21] Apuleius, De Deo Socratis XIII,148 (Beaujeu 33).

[22] Apuleius, De Deo Socratis XV,150-XVI,156 (Beaujeu 34–37).

[23] Vgl. Beaujeu 188, der u. a. auf Plato, Phd. 107D-8C; Plt. 271D; Lg. 713D-E; R. 617E verweist.

[24] Apuleius, De Deo Socratis XVI,156 (Beaujeu 36).

[25] Plutarch, De genio Socratis.

[26] Maximus v. Tyrus, 8; 9 (Hobein). Vgl. auch Cicero, Div. I,122f. (Pease 316f.; vgl. auch den Kommentar!). Vgl. schließlich H. Dörrie/M. Baltes (1993), 315ff. (Lit.!)

[27] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. I,133,2, wo Sokrates zusammen mit z. B. Pythagoras in der Liste der griechischen Seher und Propheten erscheint.

[28] Vgl. Apuleius, De deo socratis XVIII,162 (Beaujeu 38f.; vgl. auch den Kommentar 239–244).

[29] Vgl. Apuleius, De deo Socratis XIX,163ff. (Beaujeu 39f.; vgl. auch den Kommentar 242f.); Plutarch, De genio Socratis 20/588C f (De Lacy-Einarson [LCL] 448ff.).

auch Aristoteles.[30] Dieses Aristoteleszitat ist in den Fragmentsammlungen von *V. Rose* und *W. D. Ross* mit dem ersten Teil unseres Fragmentes zu einem Fragment zusammengestellt.[31] Beide Fragmentensammlungen weisen diese Zitate einer verlorengegangenen frühen Aristotelesschrift mit dem Titel ›Περί τῶν Πυθαγορείων‹ zu.[32] Da sich bei Aristoteles sonst die ihm in unserem Fragment zugeschriebene Lehre nicht findet, liegt der Schluß nahe, daß Aristoteles vielleicht in seiner Schrift eine Lehre der Pythagoräer zitierte,[33] die dann – möglicherweise vermittelt durch eine Zwischenquelle – Isidor aus Unachtsamkeit als von Aristoteles gestohlen ausgegeben hat.

Es wird aus dem Zitat nicht eindeutig klar, warum Isidor auf das ›δαιμόνιον‹ des Sokrates sowie auf die Aristoteles zugeschriebene Lehre von der Begleitung der Menschen durch Dämonen zu sprechen kommt. (Das Thema des ›Diebstahls der Hellenen‹, das Clemens an diesem Zitat besonders interessiert, wird jedenfalls nur beiläufig berührt.)

Eine Hypothese sei vorgeschlagen: Vielleicht wollte Isidor im ersten Buch seiner ›Exegetica des Propheten Parchor‹ erörtern, wie man sich die (in Orakeln formulierte?) Zukunftsschau und Weisheit eines Propheten wie des Parchor konkret vorzustellen habe. Isidor führte diese Erörterung mit den Mitteln, die ihm die Wissenschaft seiner Zeit zur Verfügung stellte; darum erwähnte er das ›δαιμόνιον‹ des Sokrates sowie die angeblich aristotelische Lehre. Es würde sich dann also um eine Art ›interpretatio graeca‹ des Phämomens der Prophetie handeln.[34]

Isidor wirft dem Aristoteles vor, dieses prophetische Lehrstück (προφητικόν μάθημα) entwendet und seinen eigenen Büchern eingefügt zu haben, ohne anzugeben, woher er es hatte. Der Zusammenhang dieser Bemerkung läßt wohl den Schluß zu, daß Isidor der Auffassung war, Aristoteles habe seine Lehre von einem Propheten wie Parchor entwendet.[35]

Hier wie auch im folgenden wird also von Isidor die Theorie vom ›Diebstahl der Hellenen‹ – oder man müßte vielleicht präziser sagen: vom ›Diebstahl der

---

[30] Apuleius, De deo Socratis XX,166–167 (Beaujeu 41):

»At enim (secundum) Pythagoricos <contra> mirari oppido solitos, si quis se negaret umquam vidisse daemonem, satis, ut reor, idoneus auctor est Aristoteles.«

Das Zitat soll die Behauptung des Apuleius belegen, Sokrates habe das ›δαιμόνιον‹ auch gesehen.

[31] Vgl. Frgm. 193 (Rose); Frgm. 3 (Ross; hier bezieht sich die Fragmentzählung auf die einzelnen Schriften). O. Gigon zählt zwei Fragmente: Frgm. 175 (Apuleius), Frgm. 176 (Isidor), vgl. Gigon 418–419. O. Gigon ist sich nicht sicher, ob Frgm. 175 wirklich der Pythagoräerschrift des Aristoteles zuzuordnen sei, vgl. Gigon 409.

[32] Vgl. den Kommentar der Apuleiusausgabe von J. Beaujeu, 243 (Anm. 3; Literatur!).

[33] Zur Dämonologie der Pythagoräer, vgl. Diogenes Laertius VIII,29–32; vgl. E. Zeller I,1 (1990), 563 ff.; Beaujeu (in seiner Apuleiusausgabe), 186 f.

[34] Vgl. eine ähnliche Diskussion bei Origenes, Cels. IV,89 ff., bes. 95 f. – Zu erinnern ist hier auch an die bemerkenswerte Theorie Justins, derzufolge die bösen Dämonen, welche die heidnische Mythologie inspirierten, ihrerseits von den Prophezeiungen des AT abhängig sind, vgl. Justin, 1 apol. 54,1 f. (vgl. dazu P. Pilhofer [1990], 244 ff.).

[35] S.o. Anmerkung 9.

Philosophen‹ vertreten. Er ist damit der erste christliche Theologe, bei dem sich diese Theorie expressis verbis findet.[36] Zuvor ist sie bei Philo von Alexandrien bezeugt[37], nach Isidor besonders bei Tatian[38], Theophilus von Antiochien[39] und Clemens von Alexandrien.[40] Auffällig ist bei Isidor, daß er Aristoteles des Plagiats bezichtigt, sonst ist in der christlichen Literatur meist Plato im Visier.[41]

458,26–459,5/Z. 13–27: Im zweiten Buch der ›Exegesen des Propheten Parchor‹ scheint Isidor wiederum auf den ›Diebstahl der Philosophen‹ zurückgekommen zu sein: Sie sind nicht originell,[42] sie haben das geistige Eigentum der ›Auserwählten'[43] entwendet, sie haben die Propheten bestohlen[44] und – so fügt Isidor ironisch-polemisch hinzu – sie haben das geistige Eigentum der Propheten einem angeblich Weisen unter ihnen beigelegt (458,26–459,2/Z. 15–20).

Im folgenden (459,2–5/Z. 22–27) präzisiert Isidor diese Vorstellung an dem Beispiel des Mythographen Pherekydes:[45] Pherekydes hat in allegorischer Weise Theologie getrieben, d. h. er hat in mythischen Bildern gesprochen, um theologische Sachverhalte darzustellen. Die Grundlage seiner Ausführungen nahm er

---

[36] Vgl. H.v. CAMPENHAUSEN (1977²), 165. P. PILHOFER (1990), 267 weist darauf hin, daß Theophilus von Antiochien (Autol. I,14) von den christlichen Apologeten der erste ist, der expressis verbis den Diebstahl der Hellenen lehrt. – Zum Thema des ›Diebstahls der Hellenen‹ sei für die Periode vor Clemens der Kürze halber lediglich auf die Studie von P. PILHOFER (1990) (dort auch weitere Lit.!) verwiesen.

[37] Philo, QG IV,152 (Marcus [LCL] 434). Vgl. dazu P. PILHOFER (1990), 181 f.

[38] Tatian, orat. 40 (SCHWARTZ 41,1–10; hier ist das Motiv nur angedeutet), vgl. P. PILHOFER (1990), 253–260, bes. 258.

[39] Theophilus von Antiochien, Autol. 1,14, vgl. auch P. PILHOFER (1990), 266–73, bes. 267.

[40] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. V,89,1 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 384,16). Zu diesem bei Clemens extensiv behandelten Thema, vgl. A. MÉHAT (1966), 356–361; D. WYRWA (1983), 298–316.

[41] Vgl. Justin 1 apol. 44,8–10; 59,1; 60 u. a. Laut Justin ist Plato z. B. hinsichtlich seiner Seelenlehre, den Strafen nach dem Tode (vgl. Theophilus, Autol. I,14) sowie der Schöpfungslehre von Mose abhängig, vgl. P. PILHOFER (1990), 235ff. 267 f. – Erinnert sei aber daran, daß offenbar bereits Aristobul eine Abhängigkeit des Aristoteles von Mose behauptet hat, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. V,97,7. Zu Aristoteles bei den griechischen Kirchenvätern, vgl. jetzt D. T. RUNIA (1989).

[42] Hier ist das Stichwort ›εὕρεμα‹ wichtig: In der antiken ›Heuremata-Literatur‹ ging es oft um Fragen der ideengeschichtlichen Priorität und im Zusammenhang damit auch um Plagiatvorwürfe, vgl. E. STEMPLINGER (1912), 10–12; K. THRAEDE (1962), bes. 1242ff.

[43] Zu dieser ekklesiologischen Selbstbezeichnung der Basilidianer, vgl. die Fragmente Nr. 2 und Nr. 12, in denen die Basilidianer als ›ἐκλογή‹ bezeichnet werden; vgl. BAUER, s. v.; LAMPE, s. v.; vgl. I Clem. 49,5; 59,2; die Valentinianer bezeichnen so die Pneumatiker, vgl. exc. Thdot. 1; 58.

[44] Nun ist von Propheten (Plural!) die Rede – sind hier vielleicht auch biblische Propheten gemeint, oder denkt Isidor nur an Apokryphen?

[45] Pherekydes v. Syros (6. Jhd. v. Chr.) gilt als der erste Prosaschriftsteller griechischer Sprache und ist der Verfasser eines kosmologischen Werkes (›Ἑπτάμυχος ἤτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία‹), von dem nur noch Fragmente überliefert sind. Diese Fragmente sind gesammelt bei DIELS-KRANZ Nr. 7 (43–51) sowie bei H. S. SCHIBLI (1990), 140–175; vgl. auch die Addenda 178–179 (ich zitiere nach der vollständigeren Fragmentensammlung von SCHIBLI). Zu Pherekydes, vgl. als knappe Orientierung H.-T. JOHANN (1979). Vgl. jetzt vor allem H. S. SCHIBLI (1990).

von der Prophetie des Cham. Die Philosophen nun beschäftigen sich damit, die mythischen Bilder der allegorischen Darstellung z. B. des Pherekydes zu deuten.

Diese knappen Bemerkungen des Isidor sind in verschiedener Hinsicht bemerkenswert: Zum einen legt hier Isidor seine Version der Theorie des ›Diebstahls der Hellenen‹ genauer dar. Nach Isidor hat nicht einfach Plato z. B. den Pentateuch plagiiert, sondern zwischen die Offenbarungsquellen der ›Auserwählten‹ und der heidnischen Philosophie ist mit einer Gestalt wie Pherekydes v. Syros eine weitere Größe ›dazwischengeschaltet‹.[46]

Zum anderen rezipiert Isidor das durch antike Quellen auch sonst gezeichnete Bild, demzufolge Pherekydes v. Syros der Philosophie als Inspirationsquelle gedient hat.[47] Doch bei Isidor wird diese Vorstellung präzisiert und verfeinert: Pherekydes hat in allegorischer Weise Theologie getrieben, und die vorgeblichen Philosophen sind nun die Exegeten dieser Allegorien.[48] Philosophie ist also in dieser Perspektive de facto nichts anderes als allegorisierende Entschlüsselung mythischer Dichtung. Die Pointe der – apologetischen oder auch protreptischen – Argumentation Isidors liegt darin, daß die Christen die Philosophen übertreffen, weil sie die Quellen der von jenen ausgelegten mythischen Dichter, nämlich gewisse (apokryphe) Propheten, als ihr Eigentum reklamieren können.[49]

Schließlich ist bemerkenswert, daß Pherekydes für Isidor keine letzte Offenbarungsgröße darstellt: Die Grundlage seiner Weisheit bezieht er von dem Propheten Cham. Mit dieser Behauptung benutzt Isidor recht geschickt einen spezifischen Zug des antiken Pherekydesbilds für seine polemischen Zwecke: Antiken Quellen war durchaus bekannt, daß Pherekydes seine Weisheit von z. B. den Ägyptern oder Phöniziern bezogen hatte.[50] Für Isidor rückt der Noah-

---

[46] Der zeitgenössische platonische Philosoph Celsus hat offenbar Pherekydes zu einer Gruppe von weisen Männern der Urzeit gerechnet, die auch Linus, Musäus, Orpheus und Zoroaster einschloß, vgl. Origenes, Cels. I,16 (Chadwick 18); vgl. auch Origenes, Cels. IV,97; VI,42.

[47] Vgl. Pherekydes, Frgm.2 (Schibli) = 7 A 2 (Diels-Kranz) = Suidas (Adler IV 713); Frgm.11 (Schibli) = Apuleius, Florida 15 (Helm 22,8–12); Frgm.28 (Schibli) = Diogenes Laertius VIII,40.

[48] Die Theorie, daß die Philosophen Exegeten mythischer Dichtung seien, kann zum einen generell durch die platonischen Mythen angeregt sein, zum anderen aber paßt sie in eine Zeit, in der sich Philosophen wie Plutarch (z. B. De Is. et Os.), Numenius (vgl. Frgm. 30–35; 37 [Des Places]; Numenius als Exeget des Pherekydes, vgl. Pherekydes, Frgm.87 [Schibli] = Porphyrius, Gaur. 2,2 = 7 B 7 [Diels-Kranz]) und Kronius (vgl. dazu J. Dillon [1977], 380) als Mythenexegeten betätigten und damit den Weg für die neuplatonische Exegese bahnten (vgl. dazu jetzt W. Bernard [1990]). – Pherekydes als ›Theologe‹ ist auch sonst bezeugt, vgl. Pherekydes, Frgm.24 (Schibli) = Olympiodor, in Alc. 164 (Westerink 104); Frgm.43 (Schibli) = 7 A 1 (Diels-Kranz) = Diogenes Laertius I,119.

[49] Für die Theorie des Numenius, der die Philosophie mit ursprünglicher orientalischer Weisheit vergleicht, vgl. Numenius, Frgm.1 (Des Places). Gegen einen derartigen ›Orientalismus‹ im Hinblick auf die Philosophiegeschichte argumentiert Diogenes Laertius, I, proem. 3–11; vgl. dazu A.-J. Festugière (1950/1989), 20f. Isidor beanspruchte also offenbar, noch hinter die weisen Männer der Urzeit wie Pherekydes (vgl. Anm. 46) zurückgehen zu können.

[50] Vgl. Pherekydes, Frgm.38 (Schibli) = Flavius Josephus, Ap. I,14 (Thackeray [LCL] 168–169); Frgm.41 (Schibli) = Clemens Alexandrinus, Str. VI,57,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 460,24f.); Frgm.78–79 (Schibli) = Origenes, Cels. VI,42–43 (Koetschau), vgl. 7 B 4 (Diels-

sohn Cham (Gen 5,32) an die Stelle jener urtümlichen Weisheit der östlichen Völker. Vermutlich besaßen die Basilidianer eine apokryphe prophetische Tradition, die mit diesem Namen verbunden war.[51]

Welches sachliche Interesse hätte der Basilidesschüler Isidor – über das polemische Argument des Altersbeweises hinaus – möglicherweise an Pherekydes haben können?

Zum einen könnte hier die – in unserem Fragment freilich nicht erwähnte – Tatsache eine Rolle gespielt haben, daß Pherekydes in verschiedenen antiken Quellen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Seelenwanderung zugeschrieben wird.[52] Weiterhin wurden ihm prophetische Fähigkeiten zugeschrieben.[53] Zum anderen läßt vielleicht das Fragment noch ein mögliches Interesse Isidors erahnen. Dort ist nämlich von dem ›φάρος πεποικιλμένον‹ und der ›ὑπόπτερος δρῦς‹ die Rede. Beides dürften wohl Anspielungen auf den kosmogonischen Mythos des Pherekydes sein:

Das bunte Gewand macht Zeus der Erde zum Brautgeschenk, d. h. er versieht die Erde als Demiurg mit einer Ordnung, die sie erst wirklich zur Erde macht. Die ›geflügelte Eiche‹ ist recht rätselhaft; sie dürfte wohl eine Variante des auch in altorientalischen Mythen weitverbreiteten Motivs vom kosmischen Baum darstellen, die Flügel könnten andeuten wollen, daß die Welt im Weltenraum schwebt, d. h. sich selbst erhält und auf nichts anderem aufruht.[54] Es ist durchaus möglich, daß in basilidianischen Kreisen der kosmogonische Mythos des Pherekydes gelesen und ausgelegt wurde.

Kranz); Frgm. 80 (Schibli) = Philo Byblos bei Eusebius von Cäsarea, p. e. I,10,50 (Des Places [SC] 206–207). – Vgl. auch Pherekydes, Frgm. 79 (Schibli) = Origenes, Cels. VI,43: Origenes behauptet die zeitliche Priorität des Mose gegenüber Pherekydes.

[51] Vielleicht half bei der Bestimmung des Noahsohns Cham als der Quelle des Pherekydes auch der Umstand, daß Cham nach Gen 10,6 f. als der Stammvater der Phönizier oder der Ägypter (vgl. Ps 78,51; 105,23.27; 106,22) angesehen, also in gewissem Sinne auch mit ihnen identifiziert werden konnte. Nach Pherekydes, Frgm. 80 (Schibli) (s. vorige Anmerkung) war Pherekydes bei den Phöniziern in die Lehre gegangen. – Nicht genügend begründet scheint uns die Vermutung R. Eislers (1910), 567 f. (dort auch die Belege), Cham sei mit dem Propheten Χίμης oder Χήμης, der in der alchemistischen Literatur eine Rolle spielt, identisch. – Vgl. weiterhin die Pseudoclementinen, hom. IX,3–4; rec. IV,27 (vgl. Clemen [1920], 82 f.), wo Cham als Vorfahre oder Vater des Zoroaster bezeichnet wird (vgl. dazu R. Eisler [1910], 571–575; H. S. Schibli [1990], 69 [Anm. 50]) bzw. mit ihm identifiziert wird (vgl. R. Eisler [1910], 571–572 [Anm. 4], der auch [573–574] auf die pseudepigraphische Literatur unter dem Namen des Zoroaster hinweist, vgl. z. B. Clemens Alexandrinus, Str. I,69,6; Porphyrius, Plot. 16).

[52] Pherekydes, Frgm. 2 (Schibli) = 7 A 2 (Diels-Kranz) = Suidas (Adler IV 713); Frgm. 7 (Schibli) = 7 A 5 (Diels-Kranz) = Cicero, Tusc. I,16,38; Frgm. 51 b = Tatian, orat. 25. – Für eine Auflistung, vgl. H. S. Schibli (1990), 104–105 (Anm. 2).

[53] Pherekydes, Frgm. 18 (Schibli) = Paradoxographi Vaticani admiranda 30 (Giannini 340); Frgm. 84 (Schibli) = Tertullian, De anima 28,5 (Waszink [CC] 825).

[54] Vgl. Frgm. 68 (Schibli 165–166) = Papyrus Greenfell II,11 = 7 B 2 (Diels-Kranz). Das Papyrusfragment konnte col. I,16–18 aufgrund der Angaben des Clemens ergänzt werden. Vgl. die ausführliche Diskussion bei H. S. Schibli (1990), 51 f. 69 ff. 74.

Zusammenfassung

Dieses Fragment zeigt den Basilidessohn und -schüler Isidor in der Rolle des gelehrten Auslegers uralter, apokrypher Prophetenweisheit. Isidor reagierte damit auf ein zeitgenössisches religiöses Klima, in dem religiöse Wahrheit durch exotischen, möglichst orientalischen Ursprung beglaubigt werden konnte. Das Fragment ist somit nicht in erster Linie Indiz für massiven orientalischen Einfluß auf die basilidianische Theologie, sondern es zeigt vielmehr, daß Isidor sich durch den intellektuell-religiösen ›Orientalismus‹ des hellenistischen Kulturraumes prägen ließ.

Isidor verbreitete sich vermutlich in der Einleitung seiner ›Auslegungen des Propheten Parchor‹ über Divination und mantische Techniken. Sein Bild von der Prophetie und ihren Grenzen und Möglichkeiten war möglicherweise durch die platonisch-pythagoräische Seelenlehre geprägt.

Eher beiläufig vertrat Isidor in dieser Schrift offenbar die apologetische Theorie vom ›Diebstahl der Hellenen‹.

Laut Isidor ist die (griechische) Philosophie nur eine sekundäre und abgeleitete Beschäftigung: Sie versucht zu entschlüsseln, was frühe Dichter wie Pherekydes in allegorischer Weise verlauten ließen. Doch auch Pherekydes ist keine Originalquelle: Er bezog seine Lehre von einem Propheten der Urzeit, wie Cham.

Man darf vermuten, daß nach Isidor auch Parchor zu diesen urzeitlichen Propheten gehörte. Der Theologe Isidor verstand sich als der authentische Exeget dieser vorzeitlichen Weisheit. So konnte er beanspruchen, sich mit dem Ursprung der Weisheit aller Zeiten zu beschäftigen.[55]

2.16 Fragment Nr. 16 = Clemens Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto 28 (Stählin-Früchtel-Treu III 116,18–22)

2.16.1 Text und Übersetzung[1]

Τὸ »θεὸς ἀποδιδοὺς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι« φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνσωματώσεις, οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τοὺς τρεῖς τόπους δηλοῦσθαι τοὺς ἀριστερούς, τετάρτην δὲ γενεὰν τὰ σπέρματα αὐτῶν,

»ἔλεον δὲ ποιῶν εἰς χιλιάδας« ἐπὶ τὰ δεξιά.

»Das ›Gott vergilt es den Ungehorsamen bis ins dritte und vierte Glied‹ beziehen die Anhänger des Basilides auf die Einkörperungen, die Anhänger Valentins aber sagen, daß damit die drei linken Orte gemeint seien, das vierte Geschlecht aber bedeute ihre Samen. ›Der sich erbarmt über Tausende‹ beziehe sich auf diejenigen der rechten Seite.«

[55] Übrigens hat sich auch Simone Weil mit diesem Isidorfragment in ihren Notizbüchern auseinandergesetzt, vgl. nur S. Weil (1950), 133.

[1] Vgl. F. Sagnard, SC 23, 119–120.

2.16.2 Kontext

Clemens notiert eine basilidianische und eine valentinianische Auslegung zu Dtn 5,9 bzw. Dtn 5,10.[2] Ein spezifischer Kontext, der dann auch eine häresiologische Perspektive definieren könnte, wird nicht erkennbar.

2.16.3 Analyse

In Exkurs I hatten wir bereits die Auffassung *P. Nautins* bestritten, wonach es sich bei diesem Fragment lediglich um eine häresiologische Schlußfolgerung des Clemens handelt. Es ist m. E. ziemlich klar, daß wir es hier mit einer durchaus ernstzunehmenden Notiz des Clemens zu tun haben.

Der entscheidende Begriff in diesem Fragment lautet ›ἐνσωμάτωσις‹ (Z. 3). *F. Sagnard* übersetzt ihn mit ›réincarnation‹. Diese Übersetzung dürfte zwar sachlich das Richtige treffen, lexikalisch ist jedoch darauf hinzuweisen, daß ›ἐνσωμάτωσις‹ zunächst einmal ›Einkörperung‹, ›Inkarnation‹ meint. So kann Origenes z. B. den Begriff für die Inkarnation des Gottessohnes verwenden.[3]

Unser Fragment spricht von (Plural!) ›ἐνσωματώσεις‹ (Z. 3), d. h. also sukzessiven ›Einkörperungen‹. Wir können nicht sicher sein, inwiefern diese Begrifflichkeit original basilidianisch ist; wichtig ist, daß Clemens notiert, daß die Basilidianer Dtn 5,9 mit Hilfe der Seelenwanderungsvorstellung erklären.[4]

Warum verwenden die Basilidianer die Vorstellung der Seelenwanderung zur Exegese von Dtn 5,9? Da ist zunächst auf den vorgegebenen, engen Zusammenhang von Wiedereinkörperung und Strafe zu verweisen, wie ihn bekanntlich insbesondere Plato zu philosophischer Dignität erhoben hat. Nach Plato wird

---

[2] Vgl. auch Ex 20,5; Num 14,18. In Dt 5,9 (Ex 20,5) LXX heißt es freilich: »τοῖς μισοῦσίν με« statt »τοῖς ἀπειθοῦσι«. Es ist nicht sicher, ob Clemens oder seine basilidianische Vorlage für die Textvariante verantwortlich ist. Vgl. dazu auch A. Orbe II (1976a), 583ff., der (584 [Anm. 81]) u. a. auf Is 65,2 verweist.

[3] Origenes, Jo. 6,5 (Preuschen 112,29).

[4] Vgl. auch A. Orbe II (1976a), 584–587, der Überlegungen zu »ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν« anstellt; nach Orbe könnte für die Basilidianer mit dieser Phrase die gesamte Epoche des Gottes des AT bezeichnet sein. Orbe verweist zum Beleg besonders auf Augustins Auslegung von Ex 20,5 (Contra Adimantum VII,2) sowie auf Hippolyt v. Rom, haer. V,7,30, demzufolge der feurige Demiurg bei den Naassenern als der ›vierte Gott‹ bezeichnet wird. Nach Orbe (1976a, 586 [mit Anm. 91]) deutet die ›vier‹ auf die Zahl der Elemente (weitere Belege bei Orbe, ibidem), die ›drei‹ auf die Zahl der Dimensionen (mit Verweis auf Macrobius, In Somn. Scip. I,6,40). ›Drei‹ und ›vier‹ zusammen aber ergeben die Hebdomas, vgl. dazu Hippolyt v. Rom, haer. V,8,5. Weitere Belege Orbes, a. a. O., 586 (Anm. 92.93): Hippolyt v. Rom, haer. VII,38,1; Epiphanius v. Salamis, haer. 26,10,2. Orbes Schluß lautet: »Por este camino, ›en la tercera y cuarta generación‹ se define el tiempo dominado por el demiurgo. Deut 5,9 acentúa el régimen normal del AT, característico de los ›incrédulos‹ ›no dotados de *gnosis* ni de *pistis* en la verdadero Dios‹, sin limitación de reincarnaciones.« Leider läßt sich die attraktive Spekulation Orbes aus unserem knappen Fragment nicht zureichend belegen.

die Seele in die Art von Leib (und d. h. eben auch: individuellem Leben) wiedereingekörpert, der ihrem Leben in einer früheren Existenz entspricht.[5]

Die platonischen Gedankengänge wollen die Verantwortlichkeit der Seele für ihr eigenes Schicksal hervorheben; die Wiedereinkörperung ist Teil einer vollkommen gerechten, ethisch strukturierten Weltordnung. Wer sein Leben jämmerlich zubringt, ist nicht ungerechterweise benachteiligt, sondern er empfängt darin die Vergeltung für die Fehler einer früheren Existenz.

Weiterhin ist zu bedenken, daß einem philosophisch aufgeschlossenen, christlichen Theologen des 2. Jahrhunderts eine Bibelstelle wie Dtn 5,9 Probleme bereiten mußte. Interessant und aufschlußreich kann hier ein Seitenblick auf einen Zeitgenossen des Basilides, Plutarch v. Chaironeia, sein.

Plutarch diskutiert in seiner Schrift ›De sera numinis vindicta‹ recht ausführlich, ob es der göttlichen Vorsehung angemessen sei, die Verfehlungen der Väter an ihren Kindern heimzusuchen. Plutarch versucht, das aufgeworfene Problem auf verschiedene Weisen zu beantworten:

Zunächst macht er geltend, daß viele der (für die Bestrafung der Sünden der Vorfahren an den Nachfahren) angeführten Beispielgeschichten fiktiv sind (557E ff.). Weiterhin argumentiert er, daß es anerkannt ist, daß die Nachfahren berühmter Leute um ihrer Vorfahren willen geehrt werden; ebenso ist es nicht ungehörig, daß sie für die Verfehlungen der Vorfahren bestraft werden (558C). Auch macht Plutarch geltend, daß eine Polis in moralischer Hinsicht wie eine organische Einheit, wie ein Individuum behandelt wird: Sie hat in ihrer Gesamtheit auch für vergangene Untaten geradezustehen (558F ff.). Gleiches kann für die Familie geltend gemacht werden (559C ff.). Weiterhin weist Plutarch daraufhin, daß die Nachfahren zur Abschreckung für die Lebenden bestraft werden; es ist besonders beschämend, seine Nachfahren für die eigenen Sünden leiden zu sehen (die Unsterblichkeit der Seele wird explizit vorausgesetzt [560F ff]). Schließlich argumentiert Plutarch, daß Nachfahren von ihren sündigen Vorfahren oft eine Anlage zum Schlechten erben; diesen Nachfahren gilt dann eine präventive Strafe (562D ff).

Die ausführliche Diskussion Plutarchs ist Indiz dafür, daß er als philosophisch gebildeter Geist – ebenso wie Basilides – Schwierigkeiten mit der Vorstellung hatte, daß die Vorsehung die Sünden der Väter an ihren Nachfahren heimsucht. Doch hält Plutarch durchaus an der Vorstellung einer Bestrafung der Nachfahren fest und versucht auf dieser Grundlage, den gegen die Gerechtigkeit der Vorsehung gerichteten Einwand zu widerlegen.

Trotz seiner Schwierigkeiten angesichts des Satzes, daß die Sünden der Väter an ihren Nachkommen heimgesucht werden, benutzt Plutarch zur Argumenta-

---

[5] Vgl. W. Stettner (1934), 31–41, mit Verweis auf Plato, Phd. 80E ff; 108C f; Phdr. 249A; Ti. 90E; 91D ff; Lg. 870–872. Stettner bemerkt (40): »Der Gedanke an eine ausgleichende Gerechtigkeit ist das Hauptmotiv, das Platon zur Seelenwanderung geführt hat.«

Vgl. auch die Platodoxographie z. B. bei Hippolyt von Rom, haer. I,19,12 (Marcovich 78,45f.); VI,26,3 (Marcovich 234,8ff.). Hippolyt behauptet die Seelenwnderung auch für die Stoiker: haer. I,21,3 (Marcovich 83,12f.), vgl. dazu W. Stettner (1934), 65–66.

tion jedenfalls nicht – wie die Basilidianer – die Vorstellung der Seelenwanderung.

Zu vermuten ist, daß für philosophisch sensibilisierte Theologen Dtn 5,9 äußerst anstößig klingen konnte: Daß jemand von Gott für Sünden bestraft wird, die er selbst nicht begangen hat, stellte aus dieser Perspektive die Moralität und damit auch die Göttlichkeit Gottes in elementarer Weise in Frage. Und deshalb konnte es dann nur konsequent erscheinen, diese Bibelstelle mit Hilfe der platonisch interpretierten Seelenwanderungslehre so auszulegen, daß die Moralität und damit auch Gottheit Gottes sowie die Gerechtigkeit der von ihm verantworteten Weltordnung nicht in Zweifel gezogen werden konnten.

Daß unsere Deutung der Grundintention dieses Fragmentes stimmt, kann durch einen Blick auf Origenes belegt werden: Der alexandrinische Theologe hält diese Bibelstelle den Markioniten entgegen, um ihnen zu demonstrieren, daß man bestimmte Bibelstellen allegorisieren muß. Der exegetische Vorschlag des Origenes lautet: Die Bibelstelle gilt dem Teufel und seinen Kindern.[6]

Es wird nun aus dem Fragment leider überhaupt nicht klar, ob die Basilidianer unter dem Gott des Bibelzitates ihren obersten Gott oder möglicherweise den in Fragment Nr. 4 erwähnten ›Archon‹ des Alten Testamentes verstanden. Beides ist durchaus möglich:

Fragment Nr. 7 belegt, daß Basilides auch den höchsten Gott als gerecht bezeichnen konnte, daß er also die göttliche Gerechtigkeit und Güte eng miteinander verband. Auf der anderen Seite zeigt aber Fragment Nr. 4, daß der Dualismus der Basilidianer nicht so scharf ausgeprägt war, als daß sie nicht auch durchaus auf die Gerechtigkeit und Moralität des Archon theologischen Wert hätten legen können.

Schließlich ist auch denkbar, daß die Basilidianer bei dem höchsten Gott ein Strafhandeln im Sinne einer reinigenden Wohltat von einer bloß vergeltenden (möglicherweise an den Archonten delegierten) Strafe unterschieden. Das Strafhandeln im ersten, positiven Sinne galt dann vielleicht nur den Christen.

2.17 Fragment Nr. 17 = Origenes, comm.ser. 38 in Mt. (Klostermann-Benz-Treu [GCS] 73,7–13)

2.17.1 Text und Übersetzung

Basilidis quoque sermones, detrahentes quidem eis, qui usque ad mortem certant pro veritate ut confiteantur »coram hominibus« Iesum, indifferenter autem agere docentes ad denegandum et ad sacrifican-

»Auch die Reden des Basilides, die zum einen diejenigen schlecht machen, die für die Wahrheit bis zum Tode kämpfen, um ›vor den Menschen‹ Jesus zu bekennen, die aber zum anderen auch lehren, es mache

[6] Vgl. H. Koch (1932), 132 (Anm. 1) mit Verweis auf princ. II,5,2; hom. 8,6 in Ex.; Cels. VIII,40.

dum diis alienis, non minus pestificant et corrumpunt audientes se, qui in hisdem sermonibus docent non esse alias peccatorum poenas nisi transcorporationes animarum post mortem.

nichts aus, ob man den Glauben verleugnet und fremden Göttern opfert, verpesten und korrumpieren ihre Hörer um nichts weniger; sie lehren aber in eben diesen Reden, es gebe keine anderen Sündenstrafen als die Reinkarnationen der Seelen nach dem Tode.«

2.17.2 Analyse

Im Exkurs I hatten wir hinsichtlich dieses Fragmentes bereits folgendes festgestellt:

a) Die Angaben dieses Fragmentes über die Ablehnung des Martyriums sowie die Indifferenz der Götzenopfer stammen letztlich aus dem von Irenäus von Lyon verbreiteten Ketzerporträt.

b) Deshalb ist es höchst zweifelhaft, ob *P. Nautin* mit seiner Vermutung recht hat, diese Passage des Origenes sei auf die Lektüre der Bemerkungen des Clemens zum Theodizeefragment zurückzuführen.

Es bleibt also die Frage, wie Origenes zu seinen polemischen Bemerkungen hinsichtlich der Seelenwanderung bei Basilides in diesem Fragment kommt. Denn die Irenäustradition erwähnt die Seelenwanderung nicht, während umgekehrt Clemens in seinen Bemerkungen zum Theodizeefragment dem Basilides nicht einmal folgerungsweise die Indifferenz der Götzenopfer zuschreibt; auch hätte Origenes bei einigermaßen aufmerksamer Lektüre aus Clemens keinesfalls schließen können, daß Basilides das Martyrium ablehnt.[1]

Schauen wir uns das Fragment noch einmal im Kontext und als Ganzes an:

Origenes exegesiert hier Mt 24,7. Die verderblichen Reden der drei Erzketzer Markion, Valentin und Basilides sind für Origenes Beispiele für die – nach seinem Text in diesem Bibelvers vorausgesagte – Pestepidemie. Origenes entwirft nach *A. Harnack*[2] hier eine ›differenzierte Charakteristik‹ der Lehren der drei Ketzerhäupter: Markion lästert den Weltschöpfer, Valentin fabelt von Syzygien und der Entstehung des Weltschöpfers aus der Sophia und auch die Lehren des Basilides (s. o.) korrumpieren ihre Hörer.

Der verderbliche Charakter der Lehren des Basilides besteht darin, daß sie die Märtyrer schlecht machen, die Leugnung des christlichen Glaubens und den Götzendienst für gleichgültig erklären und die Seelenwanderung als einzige

[1] P. Nautin (1974), 402 insistiert darauf, daß Origenes im zweiten Satz ›les mêmes discours‹ wie im Vordersatz bezeichne; also – so lautet offenbar sein Schluß – muß er alle hier ausgebreiteten Informationen aus derselben Quelle, eben Clemens, geschöpft haben. Darauf ist zu sagen, daß im lateinischen Text ›in hisdem sermonibus‹ steht; das aber sollte man nicht quellenanalytisch pressen, denn es ist ein einfacher, wiederaufnehmender Anschluß. Die Pointe dieses Anschlusses liegt darin, daß Basilides in seinen verpestenden und korrumpierenden Reden durch seine Seelenwanderungslehre auch die moralisch wirkungsvolle Lehre von den Sündenstrafen verwässert habe.

[2] Vgl. A.v. Harnack (1919), 60 (Anm. 1).

Sündenstrafe lehren. D.h. Origenes wirft dem Basilides hier eine mutwillige Verwässerung des christlichen Glaubens, also perverse Laxheit und Lauheit vor.

So ist nun auch der Nachsatz zu verstehen: Hier wird nicht eine mögliche Lehre des Basilides über den Zusammenhang von Sündenstrafen und Seelenwanderung präzise referiert, sondern hier wird ein polemischer Vorwurf formuliert. Und der unmittelbar an unser Fragment anschließende Satz macht auch unmißverständlich klar, was Origenes dem Basilides vorwirft: Mit der Seelenwanderungslehre werden die Leute korrumpiert, weil ihnen die heilsame Furcht vor den zukünftigen Sündenstrafen genommen wird; diese und ähnliche Lehren nähren nur die unverschämte Frechheit der unbekehrten Sünder.[3] M. a. W.: Die Seelenwanderungslehre des Basilides gefährdet die heilsame Pädagogik Gottes, die nach der Ansicht des Origenes eben auch mit der Drohung zukünftiger Strafen arbeitet.[4]

Daß es sich bei der Behauptung, Basilides kenne als Sündenstrafe nur Reinkarnationen nach dem Tode, um eine nicht ganz berechtigte Polemik des Origenes handeln muß, wird mit genügender Deutlichkeit aus Fragment Nr. 7 klar. Auch das Fragment Nr. 10 läßt u. E. durchblicken, daß Basilides und seine Schule keinen Anstoß an der Idee göttlicher Strafen nahmen.

Hatte die Polemik des Origenes einen Anlaß im Schrifttum des Basilides? Möglicherweise war ihm die basilidianische Auslegung von Dtn 5,9 aus den ›Excerpta ex Theodoto‹ bekannt, und er hat sie polemisch ausgewertet. Oder ihm war die bloße Tatsache bekannt, daß Basilides oder die Basilidianer die Seelenwanderung lehrten, und er hat diese Kenntnis polemisch umgesetzt.[5] Auch hier werden wir uns mit Vermutungen begnügen müssen.

Unser Fragment gibt uns also keinen Aufschluß über eine positive Lehre des Basilides und seiner Anhänger hinsichtlich des Zusammenhanges von Sündenstrafen und Seelenwanderung. Es bestätigt lediglich, daß Origenes bekannt war, daß Basilides (oder seine Anhänger) die Seelenwanderung in der einen oder anderen Form lehrte und daß er – offenbar nicht zu Unrecht – einen Zusammenhang zwischen Seelenwanderung und Sündenstrafe vermutete. Woher Origenes seine Erkenntnisse hatte, ist nicht mehr sicher eruierbar.

---

[3] Origenes, comm.ser. 38 in Mt. (KLOSTERMANN-BENZ-TREU [GCS] 73,13ff.): »Nam, ut dimittam manifeste falsum esse, quod dicitur, adhuc autem tollunt ab hominibus salutarem timorem...«

[4] Zur Straftheorie des Origenes, vgl. H. KOCH (1932), 133f. 137.

[5] Vielleicht war Origenes bloß das Fragment Nr. 16 bekannt. Vgl. auch Pamphilus, Apol. Or. X (PG 17 608f.611f.). Gegen P. NAUTIN (1974) verdient aber festgehalten zu werden, daß Clemens *diesen* Vorwurf nirgends gegen Basilides und seine Schule erhebt.

2.18 Fragment Nr. 18 = Origenes, comm. V,1 in Rom. (Fontes Christiani Bd. 2,3 62/vgl. PG 14 1015A)

2.18.1 Text und Übersetzung[1]

»ego«, inquit, »mortuus sum«; coepit enim iam mihi reputari peccatum.

Sed haec Basilides non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem apostolicum traxit et in μετενσωματώσεως dogma, id est quod animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc apostoli dicto conatur astruere.

Dixit enim, inquit, apostolus, quia »ego vivebam sine lege aliquando«, hoc est antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.

Sed non respexit ad id, quod sequitur, id est: »Sed ubi venit mandatum, peccatum revixit.« Non enim dixit se venisse ad mandatum, sed ad se venisse mandatum; et peccatum non dixit non fuisse in se, sed mortuum fuisse et revixisse.

In quo utique ostendit, quod de una eademque vita sua utrumque loqueretur.

»›Ich‹, sagt er, [d. h. Paulus] ›bin gestorben‹ [Röm 7,10]; die Sünde begann mir nämlich bereits angerechnet zu werden.

Aber Basilides, der nicht bemerkt, daß man diese Worte im Bezug auf das natürliche Gesetz verstehen muß, hat die apostolische Rede auf untaugliche und gottlose Fabeln bezogen, und er versucht, aufgrund dieses apostolischen Wortes die Lehre von den ›μετενσωματώσεις‹, d. h. daß die Seelen in andere und wieder andere Körper wandern, zu bestätigen.

›Der Apostel hat gesagt:‹ – sagt er – ›Ich lebte einst ohne das Gesetz,‹ [Röm 7,9] ›d. h. bevor ich in diesen Körper kam, habe ich in derjenigen Körpergestalt gelebt, die nicht unter dem Gesetz war, d. h. eines Stücks Vieh oder eines Vogels.‹

Aber er hat nicht auf das geachtet, was folgt, d. h.: ›Aber als das Gebot kam, lebte die Sünde wieder auf.‹ Er hat nämlich nicht gesagt, daß er zum Gebot gekommen ist, sondern daß das Gebot zu ihm gekommen sei; und er hat nicht gesagt, daß die Sünde nicht in ihm war, sondern daß sie tot war und wiederaufgelebt sei.

Wodurch er auf jeden Fall gezeigt hat, daß er beide Male über ein- und dasselbe, eigene Leben redete.«[2]

2.18.2 Analyse

Das Basilideszitat ist in diesem Fall recht einfach aus dem polemischen Kontext des Origenes herauszuheben: Es reicht von »Der Apostel hat gesagt (Z. 10)« bis »... oder eines Vogels« (Z. 14). Wir haben aber keine Möglichkeit nachzuprü-

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 104–105; T. Heither, Fontes Christiani 2,3, 63; M. Simonetti (1970), 94.

[2] Ein wiederholende, anonymes Referat dieser Exegese des Basilides durch Origenes findet sich comm. VI,8 in Rom. (PG 14 1083/Fontes Christiani 2,3 262–263). Der einzige Unterschied ist, daß Origenes dort auch noch die Fische zum Vieh und den Vögeln hinzufügt. Vgl. auch A. v. Harnack (1919), 77.

fen, wie wörtlich Origenes – den wir hier ja auch nur in der freien Übersetzung des Rufin lesen[3] – zitiert.

Es ist aber möglich, die häresiologische Perspektive des Origenes kurz zu skizzieren: Was mißfällt ihm an der Auslegung von Röm 7,9 des Basilides, die er zitiert?

Die recht subtile Kritik des Origenes zeigt, daß er offenbar die Vorstellung ablehnte, der Apostel spreche hier von zwei ganz verschiedenen Leben, einem Leben ohne das Gesetz und einem Leben unter dem Gesetz. Nach der Meinung des Origenes hätte Basilides seinen Fehler leicht erkennen können, wenn er bei seiner Auslegung den Kontext, in diesem Falle konkret die zweite Hälfte des Verses, Röm 7,9b, mitbedacht hätte: Denn dort ist vom Gebot die Rede, daß zum Menschen kommt und von der Sünde, die zuerst tot war und dann wieder auflebt, d. h. es ist beide Male von ein und demselben Leben die Rede: Solange der Mensch noch ein Kind ist und unvernünftig, lebt er ohne das natürliche Gesetz. Dann ist auch die Sünde tot, da sie nicht zugerechnet wird. Wird der Mensch aber erwachsen und erkennt den Unterschied zwischen Gut und Böse, so wird die Sünde lebendig, der Mensch aber stirbt, denn die Sünde wird nunmehr angerechnet.[4]

Die von Origenes an der Basilidesexegese von Röm 7,9a geäußerte Kritik entspricht der grundsätzlich kritischen Haltung des Origenes zur Lehre von der Seelenwanderung. Zwar kannte Origenes so etwas wie eine Transzendenz der Seele gegenüber dem Körper, doch für ihn manifestierte sich die verschlechterte Seelenqualität nicht durch eine Wanderung in total andere Körper, sondern eher dadurch, daß sich die Qualität des die Seele bekleidenden Körpers ändert, er immer schwerer und dichter wird. Auf diese Weise wahrte er in gewisser Weise die Personidentität und vermied peinliche Probleme, so z. B. die Frage, ob die Vernunftseele auch in die Körper unvernünftiger Tiere eingehen kann.[5]

Mit der letzten Bemerkung sind wir bereits auf einen wichtigen Aspekt des Basilideszitats eingegangen: Basilides' Äußerung hat auch einen Bezug zu der kaiserzeitlichen Debatte um die Frage, ob Plato in den einschlägigen Passagen seiner Werke[6] in wörtlichem Sinne die Seelenwanderung in Tierleiber gelehrt habe, oder ob er bloß in übertragenem Sinne von einer ethischen Vertierung redete.

---

[3] Vgl. dazu nur T. Heither, Fontes Christiani 2,1, 11 ff.

[4] Man beachte die variierte Gegenargumentation des Origenes in comm. VI,8 in Rom.

[5] Vgl. U. Bianchi (1987), 278f. Die Frage, ob Origenes die Seelenwanderung in Tierkörper gelehrt habe (vgl. Origenes, princ. I,8,4; Pamphilus, Apol. Or. X [PG 17 609 ff.]), ist durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder diskutiert worden, vgl. jetzt nur G. Dorival (1980), der die Frage verneint. Dorival (ibidem, 31) bemerkt, daß nichts im erhaltenen Werk des Origenes darauf hinweist, daß er die zeitgenössischen philosophischen Debatten über diese Thema kannte. Bemerkenswert ist aber auch, daß Origenes Basilides an unserer Stelle exegetisch widerlegt, d. h. auf eine generelle und grundsätzliche Ablehnung der Seelenwanderung in Tierkörper verzichtet.

[6] Vgl. Plato, Phd. 81E f; Phdr. 248D ff; Ti 42B; 76E; 90E; R. 620A f; vgl. dazu auch R. Eisler (1925/1966), 81 (Anm. 1).

In dieser Debatte bündelten sich – wie *H. Dörrie* dargelegt hat[7] – eine ganze Reihe von Problemen der Seelenlehre des kaiserzeitlichen Platonismus. Das Grundproblem bestand offenbar darin, daß die platonischen Seelenlehren dieser Zeit recht stark den Unterschied, ja den Gegensatz zwischen dem vernünftigen und dem irrationalen Teil der Seele betonten. *H. Dörrie* vermutet hier die Einwirkung eines letztlich religiösen Transzendenzbegriffes, der mit einem scharf akzentuierten Gegensatz von ›transzendent – diesseitig‹ arbeitete. Dieser der platonischen Seelenlehre ursprünglich fremde Dualismus führte laut *H. Dörrie* dazu, daß letztlich der logische und der alogische Bereich des Seelenlebens immer schärfer gegeneinander abgegrenzt wurden.[8]

So waren im 2./3. Jahrhundert die Meinungen über die Seelenwanderung in Tierleiber geteilt: Alkinoos (Albinus) z. B. sprach sich für die Seelenwanderung in menschliche und nichtmenschliche Leiber aus[9], und Äneas von Gaza schreibt in einer Notiz die wörtliche Interpretation der Vertierung Plotin, Harpocration, Boethus (?) und Numenius zu.[10] Der Zeitgenosse des Numenius, Kronius, verfaßte offenbar eine Schrift (Περὶ παλιγγενεσίας), in der er vermutlich darlegte, daß vernünftige Menschenseelen auch in Tierleiber wandern können.[11] Gegen die Seelenwanderung in Tierleiber sprach sich ein christlicher Theologe wie z. B. Tertullian[12] aus. Ob dann im dritten Jahrhundert der Plotinschüler Porphyrius die Wanderung von Menschenseelen in Tierleiber abgelehnt hat, ist in der Forschung umstritten.[13]

---

[7] Vgl. H. Dörrie (1957).

[8] Vgl. H. Dörrie (1957), 416f. Man beachte aber jetzt auch die Analysen von W. Deuse (1983), die versuchen, ein differenziertes Bild der Entwicklung der mittel- und neuplatonischen Diskussion um die Seele entwerfen.

[9] Alkinoos (Albinus), Did. 25 (Hermann 178,34ff./Whittaker-Louis 50–51; vgl. auch den Kommentar z.St.), vgl. H. Dörrie (1957), 418.

[10] Vgl. Aeneas Gazaeus, dial. (Colonna 12,5–11) = Numenius, Frgm. 49 (Des Places 94; Kommentar z.St.: 123). Vgl. auch den Widerspruch zwischen C.H.X,7 u. C.H. X,20: einmal wird die Seelenwanderung in Tierleiber behauptet, einmal verworfen.

[11] Vgl. Nemesius, nat. hom. 2 (Morani 35,4–5). Vgl. dazu W. Stettner (1934), 68ff.; H. Dörrie (1957); W. Deuse (1983), 163 (Anm. 120). Zu Kronius, vgl. J. Dillon (1977), 379–380.

[12] Vgl. Tertullian, De anima 32f. (vgl. d. Kommentar v. Waszink z. St.). Vgl. aber die von Origenes, apud Pamphilum, Apol.Or. X. (PG 17 613–615) zitierten christlichen Exegeten, welche die Seelenwanderung in Tierleiber akzeptieren. Vgl. dazu G. Dorival (1980), 24f.

[13] Vgl. z. B. Aeneas Gazaeus, dial. (Colonna 12,1–25), zitiert bei W. Deuse (1983), 131. – Nach Auffassung von W. Deuse (1983), 148ff. muß die Ablehnung einer Wanderung der menschlichen Seele in Tierleiber durch Porphyrius vor dem Hintergrund seiner Lehre von den zwei Wahlentscheidungen der Seele vor der Einkörperung gesehen werden: In einem ersten Wahlakt (die Seele befindet sich im Grenzbereich von Fixsternsphäre und noetischer Sphäre, vgl. W. Deuse, ibidem, 156) wird die prinzipielle Entscheidung für Menschen- oder Tierkörper getroffen, woraufhin in einem zweiten Wahlakt (die Seele verläßt die Fixsternsphäre und durchwandert die Planetensphäre, vgl. W. Deuse, ibidem, 152) ein bestimmter Tier – oder Menschenkörper gewählt wird. Hätte W. Deuse mit seiner Deutung recht, so würde sich auch in der Seelenwanderungslehre des Porphyrius der ursprüngliche Akzent auf der Wahlfreiheit und damit Verantwortlichkeit der Seele durchhalten. Doch ist seine Hypothese auf Kritik

Es wird aus unserem Fragment überhaupt nicht deutlich, ob Basilides bei seiner Behauptung einer Seelenwanderung durch tierische Leiber die im zeitgenössischen Platonismus diskutierte Problematik einer derartigen Platointerpretation empfand. Für ihn als christlichen Theologen war vermutlich die Seelenwanderung durch Tierleiber kein subtiles Problem der Platointerpretation, sondern vielmehr eine willkommene Möglichkeit, um eine schwierige Stelle im Text des Apostels, d. h. des Paulus, zu erklären.[14]

Als Anwendung einer platonischen Lehre auf einen biblischen Text, scheint uns diese seltsame Exegese des Basilides am ehesten erklärlich.

Das Fragment liefert auch einen weiteren, klaren Hinweis auf eine platonisierende Seelenlehre als Hintergrund der Anthropologie und Theologie des Basilides und bietet deshalb auch eine gewisse Bestätigung für unsere Interpretation des Theodizeefragmentes.

Vielleicht darf man aus dieser Exegese darüberhinaus auch noch folgern, daß Basilides ganz pointiert das Leben sub lege als eine höhere Existenzform gegenüber dem Leben ante legem bestimmen wollte. Die entscheidende exegetische Frage, wer für Basilides mit dem ›ich‹ in Röm 7,7ff. bezeichnet wird, wird aus dem Fragment nicht ganz klar; man könnte ihn so verstehen, daß er hier den Apostel sprechen hört. Doch möglicherweise verstand Basilides diese Verse als die exemplarische ›Biographie‹ einer Seele, als Schilderung der göttlichen, im Rahmen der Seelenwanderung sich vollziehenden Erziehung, welche die Seele schließlich zum Heilsziele führt.[15] Doch sind dies recht hypothetische Deutungen, die sich letztlich nicht belegen lassen.

Was schließlich die Herkunft des Zitats angeht, so ist es möglich, daß Origenes hier ein Zitat aus den ›Exegetica‹ des Basilides anführt. Denn es ist nicht auszuschließen, daß Basilides dort im Verlaufe seiner exegetischen Ausführungen zum Evangelium auch weitere herangezogene Schriftpassagen (etwa des ›Apostels‹) gelegentlich erklärt hat. Aber ebenso ließe sich eine Herkunft dieses

---

gestoßen, vgl. M. Baltes (1985), 208ff. Vgl. weiterhin die Diskussion bei A. Smith (1984), der auch im Blick auf Iamblichus nicht von einer schlichten Ablehnung der Seelenwanderung in Tierleiber sprechen will. Vgl. schließlich H. Dörrie/M. Baltes (1993), 313f.

[14] R. Eisler (1925/1966), 297–298 (Anm. 1) hat in diesem Zusammenhang auf Hesiod, Op. 277–279 hingewiesen, der u. a. bei Plutarch, De soll. anim. 6/964B sowie Porphyrius, Abst. I,5 (Bouffartigue-Patillon I 45) zitiert wird. Das Hesiodzitat besagt, daß es unter den Tieren keine Gerechtigkeit gebe, da Zeus den einzelnen Tierarten erlaubte, sich gegenseitig aufzufressen; nur den Menschen wurde demzufolge die Gabe der Gerechtigkeit zuteil. Für Plutarch und auch Porphyrius gehört das Hesiodzitat zu einem antivegetarischen Argument. Möglicherweise spielte Basilides auf diese – möglicherweise orphische (s. u.) – Tradition an, als er das Leben außerhalb des Gesetzes als ein Leben in Tierleibern beschrieb. – Für das Argument des gegenseitigen Kannibalismus im Zustand der Gesetzlosigkeit in einem politischen Kontext, vgl. Irenäus, haer. V,24,2; vgl. dazu A. Orbe II (1987), 534f. (mit reichen Nachweisen an Quellenbelegen u. Lit.!); W. Kinzig (1994), 384f. (m. Hinweis auf Sextus Empiricus, M. 2,32; Orphicorum Fragmenta Nr. 292 [Kern]).

[15] Für Origenes z. B. spricht Paulus in dieser Passage als Erwachsener und exemplarisch von der Seele des Kindes, vgl. H. Lichtenberger (1985), 17 (mit Verweis auf Origenes, comm. in Rom. Frgm. 39 [Ramsbotham]; Übersetzung des Rufin: PG 141082).

Zitates aus dem Schülerkreis, also etwa von Isidor denken.[16] Sicherheit ist hier wiederum nicht zu erlangen.

Exkurs IV: Zur Seelenwanderungslehre bei Basilides und seiner Schule

Nachdem wir die in Frage kommenden ›Seelenwanderungsfragmente‹ durchmustert haben, wollen wir nun versuchen, den Stellenwert der Seelenwanderung im Kontext der basilidianischen Theologie noch etwas präziser zu bestimmen.

P. Nautin hatte gemeint, daß man aufgrund des Theodizeefragmentes positiv ausschließen könne, daß Basilides die Seelenwanderung gelehrt habe. Nun haben wir zwar nachgewiesen, daß *Nautins* Ableitung aller die Seelenwanderung bezeugenden Fragmente aus der Polemik des Clemens nicht gelungen ist.[1] Indessen bleibt trotzdem die Frage, inwieweit die ›Seelenwanderungsfragmente‹ sich kohärent in den bislang ermittelten Kontext basilidianischer Theologie einfügen.

Verschiedene Antworten sind erwägenswert: Zum einen könnte man postulieren, daß die Seelenwanderung nicht von Basilides, sondern von seinen Schülern, etwa Isidor gelehrt wurde. Doch stößt diese Hypothese schon von vorneherein auf Schwierigkeiten: Origenes schreibt die Exegese der Stelle aus dem Römerbrief dem Basilides, nicht seiner Schule zu. Umgekehrt läßt das, was uns Clemens über Isidor mitteilt, nicht den zwingenden Schluß zu, die Seelenwanderung sei ein prominentes und charakteristisches Element der Seelenlehre des Basilidessohnes gewesen.

Zum anderen stellt sich die Frage, wie man die im Exkurs I bereits angesprochene Tatsache, daß Basilides im Theodizeefragment die Seelenwanderungslehre gerade nicht argumentativ verwendet, bewerten soll.

Verschiedene Gründe ließen sich dafür denken: Wir wiesen bereits daraufhin, daß Basilides im Theodizeefragment zugespitzt, ad hominem, vielleicht sogar seelsorgerlich argumentiert und daß er möglicherweise deshalb die Hypothese der Seelenwanderung nicht als besonders geeignet empfand.[2] Darüber hinaus wäre die Benutzung der Seelenwanderungslehre an dieser Stelle auch spekulativ unbefriedigend gewesen: Die Existenz als Christ mußte für einen christlichen Theologen wie Basilides zweifellos die höchstmögliche irdische Existenzform sein, was – wenn man von den Prämissen einer platonisierenden Seelenwanderungslehre ausgeht – eigentlich ein tadelloses, eben nicht strafwürdiges ›Vorleben‹ voraussetzt. Das christliche Martyrium war für Basilides eine besondere, möglicherweise unbekannte Verfehlungen zudeckende Wohltat Gottes, eine reinigende Strafe, nicht aber das empirische Manifestwerden des moralischen Status' einer vorigen Existenz.[3]

Die platonisierende Seelenwanderungslehre sollte ihrer Intention nach im Grunde die Kongruenz von Seinsordnung und moralischer Ordnung darstellen. D.h. eine mögliche Differenz zwischen dem moralischen und dem tatsächlichen Status einer irdischen Existenz sowie die Differenzen zwischen verschiedenen Existenzen konnten auf diese Weise erklärt und gerechtfertigt werden.[4]

---

[16] Die Pauluskenntnis Isidors bezeugt Fragment Nr. 6.

[1] Vgl. Exkurs I.

[2] Vgl. Exkurs I.

[3] Basilides hat also das Martyrium – sit venia verbo – als ›Gnade‹ aufgefaßt.

[4] Die Seelenwanderungslehre taucht in den Werken Platos in ganz verschiedener Form auf. Für die Basilidianer und Karpokratianer (s. u.) wurde anscheinend die Darstellung der Seelen-

Das christliche Martyrium jedoch war für Basilides entschieden mehr als die nochmalige Bestätigung eben dieser Kongruenz von Seinsordnung und moralischer Ordnung, es war eine erlösende, von allem Erdenschmutz reinigende Wohltat.

Diese letzten Bemerkungen erhalten eine gewisse Bestätigung, wenn wir darauf achten, wo die Seelenwanderungslehre sonst im theologischen Kontext des 2. Jahrhunderts auftaucht: Zunächst bei den Basilidianern, um Dtn 5,9.10 (Ex 20,5) zu erklären, also einen alttestamentlichen Text, wo es um die Strafgerechtigkeit geht (Fragment Nr. 16). Auch die mit der Seelenwanderungshypothese arbeitende karpokratianische Exegese zu Lk 12, 58–59/Mt 5,25–26, die Irenäus von Lyon notiert hat, bezieht die Seelenwanderung auf die Weltschöpferengel.[5] Weiterhin findet sich im Doketenreferat des hippolytischen Sondergutes die pointierte Bemerkung, daß die – mit dem alttestamentlichen Gott verknüpften – Reinkarnationen aufhörten, als der Heiland auftrat und den Glauben an die Vergebung der Sünden verkündigte.[6] Schließlich fällt auch die Basilidesexegese zu Rö 7,9 – trotz ihrer anderen Orientierung – eigentlich nicht aus dem Rahmen, da die Seelenwanderung auch dort heilsgeschichtlich vor die christliche Existenz datiert wird.[7]

Diese Texte belegen, daß nach der Auffassung mancher ›gnostischer‹ Theologen die Seelenwanderungslehre heilsgeschichtlich dem AT und seinem Gott der Vergeltungsstrafen bzw. der Ordnung der Weltschöpferengel zuzuordnen ist.[8] D.h. der Gott des AT vertritt in dieser Perspektive eine Strafgerechtigkeit, welche die Kongruenz von Seinsordnung und moralischer Ordnung garantieren soll und darum auch die Wiedereinkörperung als probates Strafmittel wählt.

Doch während bei Plato die Seelenwanderungslehre für eine universale, nicht hintergehbare Gerechtigkeit steht, wird sie in der Perspektive eines zwischen der Transzendenz

---

wanderungslehre im Phaidon (108C), im Timaios (42A ff; 90E; 91D ff) und in den ›Gesetzen‹ (903) wichtig, denn dort wurde der Zusammenhang zwischen vorausgegangenem Leben und neuer Einkörperung festgestellt. Etwas anders stellt sich die platonische Seelenwanderungslehre z. B. im ›Staat‹ dar: Dort hat die Seele vor dem Wiedereintritt in einen neuen Körper die Chance, ein neues Leben zu wählen (R. 617E ff). Freilich neigen die Seelen dazu, ihre Wahl nach dem vorigen Leben zutreffen (R. 620A). Ist die Wahl getroffen, sind deren Konsequenzen unausweichlich (R. 620D ff). Vgl. auch W. Stettner (1934), 31–41, bes. 40. – In ähnlicher Weise wie von den Basilidianern wird die platonische Seelenwanderungslehre offenbar auch von Plotin und dem Corpus Hermeticum rezipiert, vgl. dazu W. Stettner (1934), 70–72; 82–85.

[5] Vgl. Irenäus von Lyon, haer. I,25,4; vgl. dazu Numenius, Fr. 13 (Des Places 55; vgl. den Kommentar z. St. 108–109); Pistis Sophia III,113 (Schmidt-Macdermot 294,15ff.). Vgl. auch Clemens Alexandrinus, Str. III,18,2–3 (Stählin-Früchtel-Treu II 201,16ff.) u. dazu K. Hoheisel (1984/85), 40f. Vgl. schließlich Epiphanius, haer. 42,4,6 (Markioniten).

[6] Vgl. Hippolyt von Rom, haer. VIII,10,2 (Marcovich 327,13–15).

[7] Vgl. auch die Hinweise bei G. Dorival (1980), 23–24.28 (Anm. 65). Dorival notiert noch Hippolyt, haer. IX,14,1 (Marcovich 359,7–8) (dort referiert Hippolyt eine Jesus betreffende Seelenwanderungslehre des Elchasai [nicht des Kallist, wie G. Dorival, ibidem, 23 annimmt]), Irenäus von Lyon, haer. I,23,2 (Rousseau-Doutreleau [SC 264] 316–317; dort auf die Ennoia bezogen) sowie Tertullian, De anima 31–35 (Waszink [CC] 828–838). Vgl. schließlich Justin, dial. 5 (Goodspeed 98) sowie Pistis Sophia 135 (Schmidt-Till 230); Herakleon, Frgm. 5 (Völker) u. Origenes, hom. 4,5 in Lc.

[8] Wir konzedieren freilich, daß bei der basilidianischen Exegese von Dtn 5,9 unklar bleibt, welcher Gott hier straft. Dennoch scheint es uns möglich, daß auch Basilides und seine Schule zwischen wohltätiger und reinigender Strafe (vgl. Fragment Nr. 7) und bloß vergeltender und abschreckender Strafe differenzierten.

und dem Diesseits polarisierenden Denkens zum Mittel einer niederen, von den höheren Realitäten und Werten abgeschnittenen, beschränkten Gerechtigkeit.

Der transzendente, unbedingt gute und wahre Gott aber ist über eine derartig vergeltende Pädagogik erhaben: Vielleicht haben schon Basilides und seine Schule ansatzweise derartig differenziert, eindeutig belegt ist diese Unterscheidung bei den Karpokratianern des Irenäus von Lyon und den Doketen des Hippolyt von Rom.[9]

Zusammenfassung

Resümierend kann man also sagen, daß sich einige recht plausible Gründe für die Nichtverwendung der Seelenwanderungslehre im Theodizeefragment anführen lassen.

Andererseits fügt sich die Seelenwanderungslehre u. E. gut in den Rahmen einer platonisierenden christlichen Theologie, welche zwar weder fähig noch willens war, die mit einer derartigen Vorstellung verbundenen philosophischen Schwierigkeiten nach den Regeln der Schulkunst auszudiskutieren und zu lösen, die sie aber dennoch nicht verschmähte, wenn es galt, die Moralität eines gerecht strafenden Gottes zu wahren[10], die Verantwortlichkeit der Seele für ihr gegenwärtiges Leben einzuschärfen oder auch ganz einfach eine schwierige Passage des Apostels Paulus exegetisch zu klären.

Offenbar ließ sich diese Theologie nicht durch die schon bald von ›orthodoxen‹ Theologen vorgebrachten Einwände gegen eine Verwendung der Seelenwanderungslehre beeindrucken.[11]

Die entscheidende Voraussetzung der basilidianischen Verwendung der Seelenwanderungslehre bildete freilich die Vorentscheidung, die vom Körper unterschiedene Seele als den ethisch zurechnungsfähigen Personkern des Menschen anzusehen und den Körper als bloßes Akzidens zu betrachten. Es ist weiterhin durchaus möglich, daß die Verwendung der Seelenwanderungslehre bei den Basilidianern Indiz einer Seelenlehre ist, welche den Ursprung der menschlichen Seele in der Transzendenz behauptet (vgl. Exkurs III).

Daß die Rezeption der Seelenwanderungslehre eine Anthropologie charakterisiert, die nicht in einem irgendwie evidenten Sinne biblisch ist, dürfte klar sein; umso bemerkenswerter ist der Versuch dieser frühen christlichen Theologen, sie theologisch und hermeneutisch bei der Lösung drängender Fragen zu erproben.

---

[9] Möglicherweise deutet sich diese Polarisierung schon bei Vergil, Aeneis VI, 730–751 bzw. Plutarch, De ser. num. vind. 26/565D (vgl. auch Alkinoos [Albinus], Did. XVI [Hermann 172,13ff./Whittaker-Louis 37]) an, wo die Seelenwanderung das Schicksal der Schlechten und den Affekten Verhafteten ist, die Reinen hingegen sofort aufsteigen, vgl. K. Hoheisel (1984/85), 33f.

[10] W. Stettner (1934), 49f. 67ff. 89f. weist zu Recht daraufhin, daß in der Spätzeit die Vertreter der Seelenwanderungslehre stark von Plato und seiner moralischen Auslegung beeinflußt waren.

[11] Vgl. dazu Justin, dial. 4,1–7; 5,5; Irenäus von Lyon, haer. II,33,1–5; Clemens Alexandrinus, ecl. 17,1–2 (Stählin-Früchtel-Treu III 141,19–24); vgl. dazu K. Hoheisel (1984/1985), 38f. – Dank an U. Schmid für ein interessantes Gespräch zum Thema.

2.19 Fragment Nr. 19 = Hegemonius, Acta Archelai 67,4–12 (Beeson [GCS] 96,10–97,24)

2.19.1 Text und Übersetzung[1]

Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longo post nostrorum apostolorum tempore; qui et ipse cum esset versutus et vidisset quod eo tempore iam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit adfirmare quae etiam apud Scythianum erat. Denique cum nihil haberet quod adseret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. Et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent.

Extat tamen tertius decimus liber tractatuum eius, cuius initium tale est:

»Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestabit: per parabolam divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat«.

Hoc autem solum caput liber continet? Nonne continet et alium sermonem? At, sicut opinati sunt quidam, nonne omnes offendamini ipso libro, cuius initium erat hoc?

Sed ad rem rediens Basilides interiectis plus minusve quingentis versibus ait:

»Desinamus ab inani et curiosa varietate; requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt, ipsa dicentes initia sine initio es-

»Es gab bei den Persern als Prediger auch einen gewissen Basilides, der noch früher lebte[2], nicht lange nach der Zeit unserer Apostel, der, da er schlau war und gesehen hatte, daß zu jener Zeit schon alles besetzt war, jene Zweiheit behaupten wollte, die auch bei dem Skythianus war. Schließlich, da er nichts hatte, was er als sein Eigenes vorbringen konnte, trat er seinen Gegnern mit den Aussprüchen anderer gegenüber. Und alle seine Bücher enthalten bestimmte schwierige und sehr spröde Dinge.

Dennoch ist das 13. Buch seiner Abhandlungen erhalten, dessen Anfang so lautet:

›Für uns, die wir das 13. Buch der Abhandlungen schreiben, wird das heilbringende Wort eine notwendige und reichhaltige Rede darbieten: Durch das Gleichnis vom Reichen und vom Armen zeigt es an, woher die Natur ohne Wurzel und ohne Ort, die zu den Dingen hinzukommt, hervorgesproßt sein könnte.‹

Enthält das Buch bloß dieses Kapitel?[3] Enthält es nicht auch eine andere Rede? Aber – wie gewisse Leute meinten – solltet ihr euch nicht alle verletzt fühlen durch ein Buch, dessen Anfang so lautete?

Aber, indem er zur Sache zurückkehrt, sagt Basilides – nachdem er ungefähr 500 Zeilen eingeschoben hat – :

›Lassen wir doch ab von der eitlen und neugierigen Abwechselung; laßt uns vielmehr fragen, was auch die Barbaren über die guten und bösen Dinge erforscht haben und zu welchen Ansichten sie in allen diesen Dingen gelangten. Einige von ihnen haben nämlich gesagt, daß es zwei Anfänge

[1] Vgl. W. Foerster (1969), 100–102; G. Quispel (1974), 105; M. Simonetti (1970), 91–93.

[2] Vgl. die Übersetzung von M. Simonetti (1970), 91: »C'è stato fra i Persiani un predicatore anche più antico (*scil. di Mani*)...« Vgl. F. C. Baur (1831/1973), 84–85 (Anm. 19).

[3] Oder: »... bloß diesen Punkt?«

se et ingenita; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae ⟨genitae⟩ esse dicebantur. Haec cum apud semet ipsa essent, proprium unumquodque eorum vitam agebant quam vellent et quale sibi conpeteret; omnibus enim amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur.

aller Dinge gebe, mit denen sie das Gute und das Böse verknüpften, indem sie von diesen [d. h. vom Guten und vom Bösen] selbst sagten, daß sie Anfänge ohne Anfang und ungezeugt[4] seien. D.h. daß es im Anfang Licht und Finsternis gab, die aus sich selbst heraus existierten, von denen also nicht gesagt wird, daß sie erzeugt worden seien. Als diese bei sich selbst waren, hat ein jedes von ihnen für sich ein Leben geführt, das es wollte und wie es ihm entsprach; allen ist nämlich das lieb, was ihnen eigen ist und nichts erscheint sich selbst als schlecht.

Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumpta concupiscentia insectabantur ea et coadmisceri ac participari de ea cupiebant.

Nachdem aber ein jeder von beiden dazu kam, den jeweils anderen wahrzunehmen und die Finsternis das Licht erblickte, da verfolgte sie es[5], nachdem sie gleichsam die Begierde nach einer besseren Sache ergriffen hatte und begehrte auch, mit ihm vermischt zu werden und an ihm teilzuhaben.

Et tenebrae quidem haec agebant, lux vero nequaquam ex tenebris quicquam recipiebat in sese nec in earum desiderium veniebat, tantummodo quod etiam ipsa spectandi libidinem passa est. Et quidem et respexit eas velut per speculum. Enfasis igitur, id est color quidam lucis, ad tenebras factus est solus, sed lux ipsa respexit tantummodo et abscessit, nulla scilicet parte sumpta de tenebris.

Und die Finsternis handelte allerdings so; das Licht aber empfing auf keine Weise irgendetwas aus der Finsternis und empfand auch kein Verlangen nach ihr; bloß daß es auch selbst seinerseits von der Begierde ergriffen wurde zu blicken. Und es erblickte ebenfalls sie [die Finsternis] wie durch einen Spiegel. Deshalb ist auch nur eine Spiegelung,[6] d. h. ein Lichtschein, in der Finsternis erzeugt worden, aber das Licht selbst blickte nur und wich dann zurück, kein Teil von der Finsternis war von ihm ergriffen worden.[7]

Tenebrae vero ex luce sumpserunt intuitum et yles enfasin vel colorem, in quo ei displicuerant. Cum ergo nequiores de meliore sumpsissent non veram lucem, sed speciem quandam lucis atque enfasin, boni raptiva mutatione traxerunt.

Die Finsternis ergriff vom Lichte einen Anblick und die Materie (Hyle)[8] eine Spiegelung oder einen Lichtschein, worin sie ihm [d. h. dem Licht] mißfallen hatte. Weil deshalb die Schlechteren vom Besseren nicht das wahre Licht, sondern bloß einen

---

[4] Oder: »ungeworden«, gr. ›ἀγένητος‹ oder ›ἀγέννητος‹.

[5] Vgl. die Textkritik z. St.

[6] M. Simonetti: »immagine«.

[7] Vielleicht liegt im lateinischen eine Fehlübersetzung vor, und es müßte eigentlich heißen: »kein Teil von ihm [d. h. dem Licht] war von der Finsternis ergriffen worden«.

[8] Vgl. die Textkritik z. St.

Unde nec perfectum bonum est in hoc mundo, et quod est valde est exiguum, quia parum fuit etiam illud, quod initio conceptum est.

Verum tamen per hoc ipsum exiguum lucis, immo potius per speciem quandam lucis, creaturae valuerunt generare similitudinem perferentem ad illam, quam de luce conceperant, permixtionem. Et haec est ista, quam cernimus, creatura.«

gewissen Schein des Lichtes und eine Spiegelung genommen hatten, (...)[9] rissen sie die Spiegelung des Guten in gewaltsamer [oder: schneller] Verwandlung mit sich fort.

Deshalb gibt es nichts vollkommen Gutes in dieser Welt, und was es gibt, ist sehr wenig, weil das, was am Anfang empfangen worden ist, zu wenig gewesen ist.

Aber dennoch, durch dieses wenige Licht, ja vielmehr diesen bloßen Lichtschein, konnten die Geschöpfe eine Ähnlichkeit hervorbringen, die an jene Vermischung heranreicht, die sie vom Licht empfangen hatten. Und das ist die Schöpfung, die wir wahrnehmen.‹

[s] Sed et reliqua eorum similia in consequentibus executus est. Haec autem sufficere aestimavi ad ostendendam eius in hac parte sententiam. In his enim de mundi conditione conscripsit secundum quod Scythianus senserat.

Aber auch der Rest dieser Bemerkungen, der ähnlich ist, wurde im folgenden ausgeführt. Ich glaubte aber, daß dieses ausreiche, um in dieser Hinsicht seine Ansicht zu zeigen. Hier schrieb er nämlich über die Erschaffung der Welt sowie es auch schon der Scythianus gemeint hatte.»

2.19.2 Textkritik

Die lateinische Übersetzung der Acta Archelai des Hegemonius ist i. w. durch zwei Handschriften überliefert, den Codex Monacensis (M) aus dem 12. Jahrhundert[10], sowie bis *Beeson* 97,7 den Codex Casinensis 371 (C) aus dem 11.-12. Jahrhundert. Weitere Teile des Textes sind in anderen Handschriften überliefert. Der lateinische Text der Handschriften weist eine Anzahl von Verderbnissen auf. Wir gehen im folgenden nur auf die wichtigsten in dem betreffenden Textabschnitt ein:

96,15/Z. 8: *C. H. Beeson* vermutet bei ›aliis dictis‹ eine Textverderbnis und notiert verschiedene Verbesserungsvorschläge im Apparat; ich meine, daß die vorgeschlagene Übersetzung im Hinblick auf den Kontext recht plausibel ist; vielleicht müßte man dann mit *Schöne* den Text zu ›ab aliis dicta‹ emendieren.

96,19/Z. 16 lese ich mit *M. Routh* ›parabolam‹ statt – wie C und M – ›parvulam‹.

96,22/Z. 20 bleibe ich mit *C. H. Beeson* gegen *J. L. Jacobi* bei ›alium‹.

[9] Hier scheint Text ausgefallen zu sein, s. u.

[10] Diese Handschrift wurde erstmals in der GCS-Ausgabe von Beeson ausgewertet. Den Forschern des 19. Jahrhunderts stand also der Schlußteil dieses Basilidesfragmentes nicht zur Verfügung. Ich danke der Bayerischen Staatsbibliothek in München für einen Mikrofilm dieser Handschrift.

97,1/Z. 34 ist der Relativsatz offenbar defekt; *Routh* konjiziert ›genitae‹(mit Bezug auf ›lux‹ und ›tenebrae‹); ich halte ›genita‹ (Neutrum Plural, vgl. 97,1–2: »Haec cum apud semet ipsa essent...«) für ebenfalls möglich.

97,6/Z. 43 würde man ›insectabantur eam‹ (scil. lucem o. rem meliorem) erwarten; so habe ich auch übersetzt. ›Ea‹ als Akkusativ Neutrum Plural könnte mit Verweis auf 97,1/Z. 35, wo die beiden Prinzipien von Licht und Finsternis durch den Neutrum Plural ›haec‹ bezeichnet sind, als Schreiberversehen erklärt werden. Denkbar ist auch, daß zu ›ea‹ sinngemäß ›bona‹ zu ergänzen ist. Schließlich könnte ›ea‹ Ablativ Femininum Singular sein, d. h. sich auf ›concupiscentia‹ beziehen; die Übersetzung müßte dann lauten:

»nachdem sie [die Finsternis] gleichsam die Begierde nach einer besseren Sache ergriffen hatte, verfolgte sie es [das Licht] mit dieser [d. h. Begierde]...«

97,9/Z. 49 schlägt *L. Traube* ›spectandi‹ statt ›expectanti‹ (M) vor. Möglich wäre vielleicht auch ›respectandi‹ (vgl. Beeson 97,10); der Sinn bliebe ungefähr derselbe.

97,13/Z. 56 ändert *L. Traube* die Lesart von M ›ylem‹ in ›yles‹. Meine Übersetzung ändert in ›yle‹ (Nominativ); demnach läge hier eine Textkorruptel durch Homoioteleuton zu ›intuitum‹ vor; Finsternis und Materie würden gleichgesetzt. Immerhin bildet der Übersetzer den griechischen Akkusativ zu ›enfasis‹ korrekt (›enfasin‹), d. h. er verwandelt dort das griechische ›ν‹ nicht in ein ›m‹. Den *Traube*schen Vorschlag würde ich im Sinne eines genetivus obiectivus deuten, d. h. hier wäre von einem Lichtschein auf der Hyle die Rede; Finsternis und Hyle würden auch damit geradezu gleichgesetzt. Wenn man schließlich versucht, die Lesart von M zu erhalten, so wäre hier von der ›Hyle‹ als ›enfasis‹ die Rede; für einen Deutungsversuch dieser Interpretation, s. u.

97,16/Z. 59 fehlt zum Genetiv ›boni‹ offenbar das Nomen im Akkusativ; als sparsamste Konjektur schlägt *C. H. Beeson* ›et enfasin‹ vor.

Die bislang behandelten textkritischen Probleme betreffen lediglich die vermutlich nach 392[11] verfertigte lateinische Übersetzung der Acta Archelai. Nun sind aber – wie bereits *C. H. Beeson* richtig bemerkt hat – eine ganze Reihe textlicher Schwierigkeiten in der lateinischen Übersetzung auf die mangelnde Kompetenz des Übersetzers bei seiner Übertragung der griechischen Vorlage zurückzuführen.

Daß eine griechische Vorlage zugrundeliegt, merkt schon der oberflächliche Leser bei unserem Text an zwei aus der Vorlage in den lateinischen Text eingedrungenen Wörtern: ›enfasis‹ (97,10. 15–16/Z. 50. 56) und ›yle‹ (97,13/Z. 56). Der Übersetzer hat ›enfasis‹ möglicherweise deshalb eingesetzt, weil er sich hinsichtlich der Übersetzung nicht ganz sicher war[12]; wichtig ist jedenfalls,

[11] Vgl. Beeson, XVIII.

[12] Vgl. auch die interessante Beobachtung von C. Beeson (Vorwort der GCS-Ausgabe, XVII), daß der Übersetzer möglicherweise an einigen Stellen (11,15–16; 15,23; 16,16; 17,24) zwei Übersetzungsversionen einer Textstelle vorgeschlagen hat, falls man hier nicht mit einem weiteren Schreiber rechnen muß.

daß die Bemerkung 97,11/Z. 51 »id est color quidam lucis« sowie 97,14/Z. 56 vermutlich »vel colorem« *nicht* in der griechischen Vorlage standen, sondern als interpretierende Bemerkungen des nicht ganz sicheren, aber trotzdem um Genauigkeit bemühten Übersetzers anzusehen sind. Das griechische Wort ›yle‹ hat er nicht interpretiert; vielleicht war es für ihn eine Art ›terminus technicus‹.[13]

Trotz der offenkundigen Tatsache, daß die Übersetzung – z. B. im Hinblick auf den Satzbau – an manchen Stellen recht dicht an der Vorlage haftet (und dabei auch stilistisch nicht einwandfreies Latein riskiert)[14], bleibt es doch im einzelnen recht schwierig, etwa die Synonyme einiger Kernbegriffe des Fragmentes zu bestimmen.

So redet der Übersetzer 97,6/Z. 43 von ›concupiscentia‹ (= gr. ›ἐπιθυμία‹?), 97,9/Z. 47 von ›desiderium‹, 97,9–10/Z. 49 von ›libido‹. Liegen hier unterschiedliche Synonyme in der Vorlage zugrunde? Möglich wäre das durchaus. Vielleicht wollte die Vorlage dem transzendenten Licht bewußt keine ›concupiscentia‹ zuschreiben – aber Sicherheit ist hier nicht zu gewinnen.

Oder was liegt 96,29–97,1/Z. 33–34 dem ›quae ex semet ipsis erant‹ zugrunde? 9,12 wird ›αὐτοφυεῖς‹ mit ›ex semet ipsis extantes‹ übertragen. Stand dieser griechische Begriff auch 96,29–97,1 in der Vorlage?

97,21/Z. 70 ist ›creatura‹ vermutlich Übersetzung von gr. ›κτίσις‹; gemeint ist die sichtbare Schöpfung bzw. sichtbare Welt.[15]

2.19.3 Zur Quelle des Fragmentes/Kontext

Die ursprünglich griechisch abgefaßten Acta Archelai des Hegemonius sind eine wichtige patristische Quelle für unsere Kenntnis des Manichäismus. Vollständig sind sie nur in der lateinischen Übersetzung überliefert, die auch unser Fragment einschließt.[16]

Die Acta Archelai enthalten i. w. fiktive Streitgespräche zwischen dem christlichen Bischof Archelaus und Mani bzw. dessen Schüler Turbo. Eine Subscriptio (*Beeson* 98,16–17) bezeugt einen gewissen Hegemonius als Autor der antimanichäischen Schrift. Da schon Cyrill von Jerusalem die Acta Archelai gekannt haben dürfte, ist das griechische Original vermutlich noch vor 350 n. Chr. zu datieren.[17]

Über den Ort, an dem Hegemonius seine Streitschrift gegen die Manichäer

---

[13] An anderen Stellen (9,16; 10,8; 12,2; 16,7; 17,13; 18,7) übersetzt er griech. ›ὕλη‹ anstandslos mit lat. ›materia‹.

[14] Vgl. Beeson, XVI.

[15] Vgl. Beeson 20,12.

[16] Vgl. S. N. C. Lieu (1992), 128ff. (Lieu weist auch auf Fragmente einer koptischen Übersetzung hin [128 m. Anm. 50] und vermutet eine syrische Version. Er betont den tendenziösen, polemischen und legendarischen Charakter der Acta); ders., (1988); W. W. Klein (1991), 21–24 (Lit.!).

[17] Vgl. Cyrill von Jerusalem, catech. 6,20ff.; vgl. C. H. Beeson, IX–X. S. N. C. Lieu (1992), 128 datiert vor 340.

verfaßte, kann nur spekuliert werden. Einige Indizien deuten auf Ägypten (was gut zu der Benutzung eines Basilidesfragmentes passen würde), Sicherheit ist hier aber keinesfalls zu erlangen.[18]

Der große ›Ketzerhammer‹ des 4. Jahrhunderts, Epiphanius von Salamis, schöpft für die Darstellung des Manichäismus in seiner antihäretischen Schrift ›Panarion‹ eifrig aus den ›Acta Archelai‹; auf diese Weise sind uns einige Fragmente des griechischen Originals erhalten geblieben.[19]

Wenn auch die Streitgespräche in den Acta Archelai fiktiv sein dürften, so kann doch kaum bestritten werden, daß Hegemonius seine Darstellung der manichäischen Lehre auf echte und alte Urkunden stützt.[20]

Wichtig ist auch die Beobachtung von *Ficker*, daß Hegemonius offenbar Anleihen bei den aus dem 2. Jahrhundert stammenden Petrusakten gemacht hat.[21] Denn dies ist immerhin ein Indiz dafür, daß Hegemonius alte Quellen zur Verfügung standen.

Unser Fragment wird im Kontext einer abschließenden Rede des Bischofs Archelaus gegen Mani zitiert. Archelaus will in seiner Rede darlegen, daß die Häresie des Mani keinesfalls originell ist, sondern schon einen ›Stammbaum‹ hat, d. h. auf den geheimnisvollen ›Scythianus‹ zurückgeht. Kurz zuvor hatte Archelaus in einem veritablen Roman diesen ›Scythianus‹ als Urheber der manichäischen Häresie beschrieben. Da Archelaus (Hegemonius) keine Schriften des Scythianus (bzw. von dessen Schüler Terebinthus) zur Verfügung hat, um seine Behauptung zu beweisen, wird Basilides herbeizitiert: Nach dieser Theorie ist Basilides (ebenso wie Mani) vom Scythianus abhängig[22]; die behauptete Übereinstimmung des vorgeführten Basilideszitates mit den Lehren Manis soll nach der nicht ganz seriösen Logik des Verfassers seinen Vorwurf belegen, daß Mani nur die Lehren des Scythianus repristinierte.[23] Die Behauptung des Verfassers, Mani habe die Schriften des Basilides benutzt[24] und sie dann nur um komplizierte und abstruse Elemente angereichert, steht freilich in einer gewissen Konkurrenz zu seiner früheren Behauptung einer direkten Abhängigkeit des Mani von Scythianus (vgl. Acta Archelai 62–66).

Basilides wird chronologisch »non longo post nostrorum apostolorum tempore« (96,11–12/Z. 2–3) plaziert; lokalisiert wird sein Auftreten ›apud Persas‹. Ersteres paßt zur internen Chronologie der Acta Archelai: 90,12 wird erwähnt,

---

18 Vgl. jetzt F. A. Pennacchietti (1988), bes. 511–512.

19 Epiphanius von Salamis, haer. 66,6–7.25–31; vgl. Beeson, X.

20 Vgl. Beeson, XV.

21 Vgl. Beeson, XV. Vgl. Acta Archelai 3 (Beeson 4,11–17) mit Actus Petri cum Simone VIII (Lipsius-Bonnet 54–55/Schneemelcher II,266).

22 Hier handelt es sich natürlich auch um ein häresiologisches Cliché, vgl. A. Orbe (1958), 246 (Anm. 3).

23 Die Übereinstimmung besteht nach Ansicht des Verfassers vor allem darin, daß beide, sowohl Mani als auch Basilides, eine anfängliche ›dualitas‹ ungewordener Prinzipien postulieren (vgl. Beeson 97,30 ff.). Ihre Lehre stammt vom Scythianus, der sie wiederum von Pythagoras und »alii omnes huius dogmatis sectatores« hat, vgl. Acta Archelai 62 (Beeson 90,17–18).

24 So offenbar Beeson 97,25; 98,9 f.

daß der Scythianus »apostolorum tempore« aufgetreten sei; letzteres stellt vermutlich keine unabhängige Information über ein Auftreten des Basilides außerhalb Ägyptens dar, sondern erklärt sich recht befriedigend aus dem Bestreben, das Abhängigkeitsverhältnis des Mani zu Basilides plausibel machen zu können, ohne einen komplizierten Roman erzählen zu müssen, um die lokale Distanz zu überwinden.

Hegemonius bezeichnet die Bücher des Basilides als recht schwierig (Beeson 96,16/Z. 10) – das könnte auf ein gehobenes intellektuelles Niveau deuten; nach Ausweis sowohl des Hegemonius als auch der von ihm zitierten Eingangsformulierung des Buches enthielt das Basilideswerk mindestens 13 Bücher. Das 13. Buch war offenbar von einiger Länge; Hegemonius zählt ungefähr 500 Zeilen zwischen dem Buchanfang und der zitierten Stelle – ohne daß wir freilich sagen könnten, wie lang für ihn eine Zeile war.

Die Tatsache, daß der Verfasser Basilides wörtlich zitiert, ist im Rahmen seiner Schrift durchaus ungewöhnlich. Von den Manichaica bzw. den (vermutlich fiktiven) Briefen in seiner Schrift abgesehen, zitiert er keine andere Schrift in vergleichbarer Weise; darüber hinaus tritt ja – wie bereits bemerkt – seine Ableitung des Mani von Basilides in eine gewisse Konkurrenz zur früheren direkten Ableitung vom ›Scythianus‹. Der letzte Abschnitt seines Werkes scheint geradezu nur um des Basilideszitats willen komponiert worden zu sein.

Warum dieser Aufwand? Man kann hier nur spekulieren. Plausibel erscheint die Vermutung, daß der Verfasser den Dualismus von Licht und Finsternis im Basilideszitat als beeindruckend enge Parallele zur manichäischen Lehre empfand. Er wußte, daß Basilides chronologisch vor Mani zu plazieren ist und konnte nun diesen Fund seinen Lesern nicht mehr vorenthalten: Mani hatte nur das komplizierter und umständlicher ausgedrückt, was vor ihm Basilides – als ›Schüler‹ bzw. Plagiator des ›Scythianus‹ natürlich – knapp und pointiert gesagt hatte.

Ist für die äußere Bezeugung also aus den Angaben des Verfassers nur wenig zu gewinnen, so sind wir für die Beurteilung dieses Fragmentes vor allem auf innere Kriterien angewiesen.[25]

---

[25] Vgl. freilich die resolute Äußerung von G. Krüger (1897), 431, der Zweifel an der Identität des in den Acta Archelai erwähnten Basilides mit dem alexandrinischen Lehrer als »hyperkritisch« qualifiziert. – In der Schrift des Hegemonius wird Basilides noch an einer weiteren Stelle, nämlich Beeson 61,32–33 zusammen mit Valentin (hier: Valentinianus) und Markion zitiert (also das spätestens seit Origenes zum Cliché geronnene Ketzertrio); Hegemonius vergleicht die drei Häretiker mit Mani und meint, sie seien vergleichsweise noch zu loben, da im Gegensatz zu Mani keiner von ihnen gewagt habe, sich selbst als ›Christus‹ oder ›Paraklet‹ zu bezeichnen. Die Art dieses Vergleiches erinnert an den Kontext unseres Fragmentes, Beeson 98,7ff., wo Basilides im Vergleich mit Mani ebenfalls recht gut abschneidet. Interessant ist auch die Passage Beeson 61,4f., wo Hegemonius die Ketzer Valentinianus, Markion, Tatian und Sabellius erwähnt, Basilides aber ausläßt. Warum? Nun, die genannten Ketzer werden charakterisiert als solche »qui propriam sibimet ipsis scientiam conposuerunt« (Beeson 61,5–6), von Basilides aber wird 96,14–15/Z. 7–8 (mit Blick auf den Scythianus) gesagt: »Denique cum nihil haberet quod adsereret proprium...« Vielleicht hat also Hegemonius die beiden Basilides

2.19.4 Analyse

Der Verfasser leitet das Basilideszitat mit einem generellen Hinweis auf den Schwierigkeitsgrad der basilidianischen Schriften ein (96,15–16/Z. 9–10). Er zitiert dann den einleitenden Satz des 13. Buchs der Trakatate des Basilides (96,17–21/Z. 13–18), den man als eine Art Kephalaion bezeichnen könnte:

Dieses Kephalaion ist in mehr als einer Hinsicht aufschlußreich: Es leitet nach eigener Aussage den ›tertius decimus tractatuum‹ ein. Für eine Bestimmung der literarischen Gattung des vorliegenden Fragments wäre es interessant zu erfahren, welches griechische Synonym sich hinter lat. ›tractatus‹ verbirgt.

T. Zahn meinte, ›tractatus‹ könnte für gr. ›ὁμιλία‹ stehen.[26] In diesem Fall hätte Basilides seine theologischen Abhandlungen also als ›Homilien‹ bezeichnet.[27] Unter ›Homilien‹ muß man sich aber nicht unbedingt nur Predigten in einem Gottesdienst vorstellen, sondern auch Lehrvorträge im Kontext philosophischer Schulen können so bezeichnet werden.[28] Uns erscheint es als recht plausibel, daß Basilides in diesem Sinne exegetische Homilien hielt und aufzeichnete; eine Verwendung im Gottesdienst ist damit nicht ausgeschlossen. Auch der Ausschnitt unseres Fragmentes läßt durchaus eine gewisse rhetorische Formung erkennen.

Weiterhin ist die Formulierung des Kephalaions auffällig. Subjekt des Satzes ist nicht eine Selbstbezeichnung des Autors, sondern der ›sermo salutaris‹.

T. Zahn äußerte die recht ansprechende Vermutung, daß ›sermo salutaris‹ die lateinische Übersetzung von gr. ›σωτήριος λόγος‹ sei.[29] D.h. vielleicht wird mit dem ›sermo salutaris‹ ein ›sermo salvatoris‹ bezeichnet. Basilides würde dann im 13. Buch ein Gleichnis des ›Erlösers‹ zitieren und auf eine bestimmte theologische Fragestellung hin auslegen. Dies würde durchaus in eine kanonsgeschichtliche Periode passen, in der auch aus einem bestimmten Evangelium stammende Aussprüche und Reden Jesu als Herrenworte zitiert werden konnten.

Nach Aussage des Basilides präsentiert uns der ›sermo salutaris‹ einen ›sermo‹, der sowohl ›necessarius‹ als auch ›uber‹ ist. D.h. die Rede des Erlösers ist sowohl notwendig als auch reichhaltig; sie bietet sowohl das notwendige Minimum als auch die überströmende Fülle geistlicher Erkenntnis.

---

miteinander identifiziert. Explizit stellt er freilich die Identifikation nicht her, sondern redet Beeson 96,11 von »Basilides quidam...« Freilich wird Beeson 96,8 der Scythianus, der bereits Beeson 90,8ff. eingeführt wurde, als ›barbarus quidam‹ charakterisiert (vgl. F. C. Baur [1831/1973], 84–85 [Anm. 19]), wobei ›barbarus‹ wohl auf Beeson 96,26 vorbereiten soll. Für Hegemonius (Archelaus) stammt die Kosmogonie der ›barbari‹ vom Scythianus. – Das Ketzerporträt des Basilides, das der sekundäre Anhang bietet (Beeson 98,26f.) folgt der von Irenäus ausgehenden häresiologischen Tradition, vgl. die Abschnitte 3.1–2.

[26] Vgl. T. Zahn I,2 (1889), 764 (Anm. 4). Zahn fügt hinzu: »Aber tractatores heißen auch alle Exegeten.«

[27] Hegemonius bezeichnet übrigens Basilides ausdrücklich als ›praedicator‹ (Beeson 96,10–11).

[28] Vgl. E. Norden (1958[5]), 540ff. 545ff.

[29] Vgl. T. Zahn I,2 (1889), 766 (Anm. 1) mit Verweis auf Hippolyt, haer. VII,19,9.

Danach wird die Perikope und ihr Skopus angegeben: Die Parabel vom Reichen und vom Armen deutet auf den Ursprung der ›natura sine radice et sine loco rebus superveniens‹. Möglicherweise ist mit der ›parabola divitis et pauperis‹ die Perikope Lk 16,19–31 gemeint.[30]

Diese ›parabola‹ soll den Ursprung der ›natura (= gr. φύσις) sine radice et sine loco‹ bezeichnen. Was ist darunter zu verstehen?

A. Orbe erwägt zwei Möglichkeiten:

a) Die ›natura sine radice et sine loco‹ bezeichnet einfach die Gesamtheit aller Dinge. Die Bezeichnung wird näher expliziert 96,27f./Z. 29f., wo von den zwei ungewordenen Prinzipien dieser Natur, d. h. Licht und Finsternis die Rede ist.[31]

b) Die ›natura‹ bezeichnet das Böse und das Übel in der Welt. Die Frage, die im 13. Buch verhandelt werden soll, lautete also schlicht und einfach: Unde malum?[32]

Wir halten b) für die erheblich wahrscheinlichere Möglichkeit und zwar aus folgenden Gründen: Zum einen verbindet *A. Orbe* bei der Skizzierung der ersten Möglichkeit das Kephalaion zu schnell mit der Meinung der ›barbari‹, die von Basilides 96,24ff./Z. 25ff. dargelegt wird. Zweifellos gibt es eine Verbindung zwischen beiden, aber es ist schwer, sie zu präzisieren. Denn zum einen gibt Hegemonius selbst an, daß er ungefähr 500 Zeilen (!) ausgelassen hat, zum anderen markiert 96,24/Z. 25 schon rein rhetorisch einen Neueinsatz: Basilides hat eine Erwägung – möglicherweise mit dem Aufzeigen einer Aporie – abgeschlossen und stellt nun eine weitere Ansicht zum Thema, nämlich die Meinung der ›barbari‹ dar.

Zum anderen – und das wird u. E. bei *A. Orbe* nicht ausreichend gewürdigt – ist die Meinung der ›barbari‹ nicht bloß eine Kosmogonie, welche die Entstehung der sichtbaren Welt erläutert. Sondern dort wird ganz gezielt das Problem des Bösen bzw. präziser: des Mangels an Gutem in der Welt erörtert (s. u.).

Schließlich kann a) nicht wirklich erklären, wieso diese ›natura sine radice et sine loco‹ als ›rebus superveniens‹ bezeichnet wird. Um diese Formulierung zu

---

[30] So z. B. auch A. Hilgenfeld (1884/1966), 209f.; A. Orbe II (1972), 328ff.; E. Mühlenberg (1980) 296; H. Leisegang (1985[5]), 204; vgl. aber die gegenteilige Ansicht von J. L. Jacobi (1877), 500.

[31] Vgl. A. Orbe II (1972), 328.329.331f. Ich hoffe, auf diese Weise die erste von A. Orbe erörterte Interpretationsmöglichkeit richtig wiedergegeben zu haben, denn besonders klar wird aus seinen Ausführungen nicht, was genau er unter der ›natura sine radice et sine loco‹ versteht.

[32] A. Orbe II (1972), 332. A. Orbe verweist auf Tertullian, Marc. 1,2,2, wo Markion, der sich mit der Frage ›unde malum‹ beschäftigt, bezeichnenderweise eine ›enormitas curiositatis‹ vorgeworfen wird. Vgl. dazu 96,24–25/Z. 25: »Desinamus ab inani et curiosa varietate...« (Die Formulierung ›desinamus ab...‹ ist unelegant; steckt hinter lat. ›curiosus‹ das griechische ›περίεργος‹?) Der Akzent bei Tertullian und bei unserer Stelle ist aber jeweils ein verschiedener: Bei Tertullian bezieht sich die ›enormitas curiositatis‹ auf die Frage ›unde malum?‹, in unserem Fragment hingegen soll offenbar rhetorisch die Fruchtlosigkeit (inanis) der neugierigen Vielfalt (varietas) von Meinungen hervorgehoben werden. Vgl. zu ›curiositas‹ H. J. Mette (1956); A. Labhardt (1960), bes. 216ff.; H. Blumenberg (1966), 201–432. Für eine religiöse Abwertung der ›curiosi‹, vgl. C. H. Frgm. 23,24.46 (Nock-Festugière IV 8; 15).

erklären, bietet sich der Hinweis auf eine Parallele unter den Basilidesfragmenten selbst an: In Fragment Nr. 9 werden – in Aufnahme einer platonischen Metapher Furcht und Schmerz als zu den Kreaturen (τοῖς πράγμασιν = rebus [?]) wie der Rost zum Eisen hinzutretend (ἐπισυμβαίνειν) bezeichnet.[33]

Im Lichte unserer Interpretation von Fragment Nr. 9 könnte man so sagen:

Die ›natura sine radice et sine loco rebus superveniens‹ bezeichnet das Böse bzw. das Übel in der Welt, insofern es keine eigene Substanz und keinen eigenen Ort in der Welt hat, auch nicht von Gott gewollt oder geschaffen ist, sondern gleichsam sekundär und unvermeidlich zu den Bedingungen unserer kreatürlichen Existenz gehört.

Haben wir mit unseren Vermutungen hinsichtlich der ›natura sine radice et sine loco rebus superveniens‹ recht, so kann man aufgrund dieses Kephalaions bei Basilides zwar ein ausgesprochenes Interesse an der Frage ›unde malum?‹ feststellen, den Vorwurf des Dualismus wird er sich aber aufgrund seiner Formulierungen kaum gefallen lassen müssen.

Schwierig einzusehen ist nun freilich die Verbindung zwischen Lk 16,19–31 und dem Problem des Bösen in der Welt.[34] Zunächst einmal ist auffällig, daß Basilides die Perikope als Parabel bezeichnet, was im Kontext der altkirchlichen Exegese nicht selbstverständlich ist.[35] Er hat also anscheinend diese Perikope auf einen tieferen, verborgenen Sinn hin verhört.

Die Schilderung einer jenseitigen Strafgerechtigkeit könnte ihn zum einen an entsprechende platonische Mythen erinnert haben; zum anderen aber dürfte sie – unter Voraussetzung eines ethischen Gottesbegriffes – die Frage nach dem Grund des Bösen für Basilides verschärft haben.

Im Gleichnis selbst fallen die Stichworte ›τὰ ἀγαθά‹ bzw. ›τὰ κακά‹ (Lk 16,25), und Basilides stellte sich möglicherweise die Frage, warum der eine Gutes und der andere Böses in seinem Leben empfangen hat und wieso sich deshalb ihr Schicksal im Hades so dramatisch verkehrt hat.[36]

Ebenso reizvoll wie problematisch erscheint uns in diesem Zusammenhang allerdings der Versuch von *A. Orbe* zu sein, die 96,24 ff./Z. 25 ff. zitierte Kosmo-

---

[33] Vgl. A. Hilgenfeld (1884/1966), 210 (Anm. 345); J. L. Jacobi (1877), 517–518. Jacobi weist freilich (ibidem, 503) daraufhin, daß Acta Archelai 7 (Beeson 10,19) ›supervenire‹ für gr. ›ἐπιδημεῖν‹ steht. – Zu ›sine radice‹, vgl. NHC I,3,17,30: Hier scheint Wurzellosigkeit eine Existenz zu bezeichnen, die von der Transzendenz abgeschnitten ist. Vgl. den Kommentarband (H. W. Attridge–G. Mc Rae), 46 (mit weiteren Belegen).

[34] Falls Basilides diese Perikope meint – was nicht sicher ist.

[35] Vgl. das bei A. Orbe II (1972), 314–444 gesammelte Material.

[36] Vgl. T. Zahn I,2 (1889), 766: »In dem Umstand, daß Jesus in dieser Erzählung den frommen und diesseits unglücklichen Lazarus ebenso wie den gottlosen Reichen einführt, ohne auch nur anzudeuten, wie der Eine zu seiner Frömmigkeit und seinem Elend, der andere zu seinem irdischen Glück und seiner Gottlosigkeit gekommen sei, fand Basilides eine Bestätigung seiner Lehre, daß das Böse im ethischen wie im physischen Sinne nicht in den Individuen, ihrer Natur oder sittlichen Entwicklung begründet sei, sondern aus einer besonderen verborgenen Wurzel entsprieße, und als ein Accidens den Dingen und Personen sich anhefte.«

gonie als unmittelbare Exegese dieses Gleichnisses zu deuten.[37] Danach hätte Basilides die Perikope als Kampf zwischen Licht und Finsternis gelesen; das Licht stände für den Reichtum an Gutem, die Finsternis als niederes Prinzip für Armut und Mangel.

A. Orbe versucht diesen Vorschlag zum einen durch den Hinweis zu stützen, daß in der christlichen Exegese das neuplatonische, auf Plato, Smp. 203C-E zurückgehende Thema von Poros und Penia zur Exegese des Gleichnisses vom verlorenen Sohn herangezogen wurde. Vielleicht aber – so *Orbe* – sei das Thema hier zur Exegese von Lk 16,19–31 verwendet.[38] Zum anderen verweist er auf verbale Parallelen zwischen der Kosmogonie der ›barbari‹ und der lukanischen Perikope.[39]

Doch erscheint uns dieser Deutungsversuch von *A. Orbe* schon deshalb als recht spekulativ, weil sich im Text selbst keinerlei Anhaltspunkte dafür finden, daß Basilides mit der Kosmogonie der ›barbari‹ die Lazarusperikope unmittelbar auslegen wollte. Der Zusammenhang zwischen Perikope und Kosmogonie scheint vielmehr darin zu bestehen, daß beide nach Ansicht des Basilides versuchen, die Frage nach dem Ursprung des Bösen bzw. des Guten in der Welt zu beantworten. Die Kosmogonie der ›barbari‹ wird als Meinungsäußerung zu diesem Thema eingeführt, nicht als allegorischer Mythos zur Erklärung der Perikope.

---

[37] Vgl. A. Orbe II (1972), 330f.

[38] Vgl. A. Orbe II (1972), 330–331, mit Verweis (Anm. 91) auf u. a. Origenes, Cels. IV,39 sowie Ambrosius, De bono mortis 5. Der Hinweis A. Orbes ist insofern wertvoll, als sich bereits bei Plutarch, De Is. et Os. 57/374C-E (s. u.) eine Allegorese des Poros-Penia Motivs findet: Plutarch zufolge ist Poros das vollkommene, selbstgenügsame Prinzip, während Penia die sich nach Vollkommenheit sehnende Hyle darstellt; beide bringen Eros = Horus, d. h. die sichtbare Welt hervor (s. u.). Vielleicht war es also der bloße Titel des Gleichnisses, der Basilides zu Auslassungen über das Problem ›unde malum?‹ inspirierte. In diesem Zusammenhang ist auch auf Euripides, Frm. 21 (Nauck 6) zu verweisen, wo es heißt:

»δοκεῖτ' ἂν οἰκεῖν γαῖαν, εἰ πένης ἅπας
λαὸς πολιτεύοιτο πλουσίων ἄτερ;
οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά,
ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις, ὥστ' ἔχειν καλῶς.
ἃ μὴ γὰρ ἔστι τῷ πένητι πλούσιος
δίδωσ' · ἃ δ' οἱ πλουτοῦντες οὐ κεκτήμεθα,
τοῖσιν πένησι χρώμενοι πειθώμεθα.« (Vgl. Stobaeus IV,1,20 (Wachsmuth-Hense IV 6,13–19/mit z. T. anderen Lesarten).

Wichtig ist nun, daß Plutarch, De Is. et Os. 45/369B, die dritte und vierte Zeile des Fragmentes zitiert (also »οὐκ ἄν γένοιτο… καλῶς«), um seine These zu belegen, daß die Welt aus einer Mischung von Gut und Böse besteht. Vgl. auch Plutarch, De tranquillitate animi 15/474A; Quomodo adolescens poetas audire debeat 7/25C. Das Motiv spielt auch bei Plotin (z. B. En. 3,6,14,6–18; vgl. A. Orbe II [1972], 331 [Anm. 93]) eine wichtige Rolle, vgl. jetzt die Zusammenstellung bei K. Alt (1993), 65 (m. Anm. 40).

[39] Vgl. A. Orbe II (1972), 331: Lk 16,21: ›ἐπιθυμῶν‹ soll der ›concupiscentia‹ (Beeson 97,6) bzw. dem ›cupire‹ (Beeson 97,7) korrespondieren; der Satz ›nequaquam ex tenebris quicquam recipiebat‹ sei ein Echo von Lk 16,25, wo Orbe (offenbar nach der Vulgata) das ›ἀπέλαβες‹ mit ›recepisti…‹ widergibt.

Betrachten wir das Kephalaion noch einmal als Ganzes: Die etwas umständliche und ungewöhnliche Formulierung schiebt nicht so sehr Basilides als den theologischen Ausleger in den Vordergrund, sondern legt im Gegenteil Wert darauf, daß es die Erlöserrede selber ist, die das Thema und den Inhalt des folgenden Traktates vorgibt.[40] Falls es sich bei den ›Traktaten‹ des Basilides um seine ›Exegetica‹ handeln sollte, gewinnen wir auf diese Weise einen gewissen Einblick in die Praxis und Form basilidianischer Exegese: Vielleicht verknüpft Basilides die Perikope von vorneherein mit einem bestimmten theologischen Thema und legt sie daraufhin aus. Pointiert könnte man vielleicht sagen: Für Basilides waren Exegese und dogmatische Reflexion *ein* theologischer Arbeitsschritt.[41]

96,21–24/Z. 19–24: Hegemonius schiebt einige Bemerkungen ein: Zum einen scheint er andeuten zu wollen, daß das 13. Buch anders als das Kephalaion es erwarten lassen könnte, mehr als bloß eine Auslegung der Lazarusperikope enthält.[42] Zum anderen verweist er auf gewisse Leute, die sich anscheinend empört über die Formulierung des Kephalaion gezeigt haben. Er präzisiert leider nicht, woran diese Empörung Anstoß nahm.[43] Möglicherweise will Hegemonius auf diese Weise den häretischen Charakter der von ihm zitierten Basilidesschrift als Warnung für den Leser unterstreichen.

96,24–27/Z. 25–28: Rhetorisch wird hier zunächst ein Neueinsatz markiert. Aus der pointierten Aufforderung, von der ›inani et curiosa varietate‹ abzulassen, kann man vielleicht schließen, daß zuvor die Diskussion in eine gewisse Aporie geführt hat, daß also die theologische Neugier möglicherweise nicht restlos befriedigt wurde. Aber natürlich ist diese rhetorische Aufforderung auch in gewisser Hinsicht ›topisch‹; gerade das Problem ›unde malum?‹ und seine notorische Unlösbarkeit provozierten oft den Verdacht, daß es sich dabei bloß um die Befriedigung spekulativer Neugierde handele.

Der rhetorische Neueinsatz leitet gleichzeitig die folgende Kosmogonie der ›barbari‹ ein.[44] Basilides macht auch klar, wonach er die Meinung der ›barbari‹

---

[40] Behandelte jedes Buch des Basilides eine Perikope?

[41] Die Formulierung des Kephalaions erinnert an ähnliche Formulierungen bei Irenäus, mit denen er den ihn interessierenden Skopus eines Gleichnisses zusammenfaßt, so z. B. im Hinblick auf das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mt 21,33–43): »Per quae ostendit [d. h. der Herr] manifeste discipulis suis unum quidem et eundem patremfamilias, hoc est unum Deum Patrem, qui per semetipsum omnia fecit...« (haer. IV,36,1 [ROUSSEAU-DOUTRELEAU u. a. 880]; vgl. auch haer. IV,36,5 [ROUSSEAU-DOUTRELEAU u. a. 898]).

Möglicherweise haben wir in den ›Exegetica‹ des Basilides bereits einen Vorläufer der exegetischen Gattung der ›Quaestiones et solutiones‹, vgl. G. BARDY (1932; 1933). Aber ein Vergleich mit etwa Philo oder Origenes zeigt doch, daß sich dort die ›quaestiones‹ noch viel präziser auf die Bedeutung einer bestimmten Schriftstelle beziehen. – Zum philosophischen Kommentar in der Antike, vgl. jetzt H. DÖRRIE/M. BALTES (1993), 164ff.

[42] Freilich bleibt die Frage, ob man BEESON 96,21 mit dem Herausgeber ein Fragezeichen setzen muß.

[43] Erschien diesen Leuten das Kephalaion möglicherweise als zu prätentiös?

[44] Man beachte, daß die folgende Kosmogonie nicht allen ›barbari‹, sondern nur »quidam-

befragen will: es geht um das Problem von ›Gut‹ und ›Böse‹ (de bonis et malis). Die Berufung auf Ansichten der ›barbari‹ ist in der Zeit des Basilides nicht ungewöhnlich; allerdings verraten die Formulierungen unseres Fragmentes nicht, ob Basilides den Meinungen der ›barbari‹ besondere Autorität beilegte.

96,27–97,4/Z. 29–39: Die Kosmogonie der ›barbari‹ setzt mit der Benennung der zwei ungewordenen Weltprinzipien Licht und Finsternis ein, die dann auch mit den ethischen Begriffen ›gut‹ und ›böse‹ verknüpft werden.[45] Basilides markiert deutlich ein erstes Stadium, in dem die beiden Prinzipien, die als geradezu personhafte Mächte geschildert werden, nichts voneinander wissen und sich selbst genug sind; damit soll offenbar der Kontrast zum folgenden Stadium besonders scharf markiert werden.

97,4–16/Z. 40–60: Die zweite Phase der Kosmogonie der ›barbari‹ ist durch die gegenseitige Kenntnisnahme (agnitio) der beiden Prinzipien von Licht und Finsternis gekennzeichnet. Wichtig ist dabei eine deutliche Asymmetrie: Während die Finsternis von einer wahren Begierde (concupiscentia) nach dem Licht ergriffen wird, und die Vermischung mit dem Licht wünscht, ist der Wunsch des Lichtes nach Bekanntschaft mit der Finsternis temperiert: Der lateinische Übersetzer versucht diese Differenz wiederzugeben, indem er zwischen einem beim Licht nicht vorhandenen ›desiderium‹ nach der Finsternis und einer gleichwohl vorhandenen ›libido‹ nach dem Blick in die Finsternis unterscheidet. Diese ›libido‹ befriedigt das Licht, indem es ›velut per speculum‹, also auch nur indirekt in die Finsternis zurückblickt.

Es ist wichtig festzuhalten, daß die Finsternis das Licht nicht verfolgt, weil sie das Licht vernichten und bekämpfen will. Vielmehr treibt sie eine »concupiscentia... tamquam melioris rei«, d. h. die Finsternis will aufsteigen und am wertmäßig Höheren Anteil haben. Die ›concupiscentia‹ der Finsternis ist also im Grunde eine kosmologische Variante des platonischen Eros, der die höchste Werthaftigkeit, das Gute begehrt.

Diese Feststellung ist deshalb wichtig, weil sie den Dualismus der hier vorgetragenen Kosmogonie abmildert: In der ersten Phase erscheinen zwar Licht und Finsternis wie zwei in sich vollkommene, sich selbst genügende und daher ›gleichwertige‹ Prinzipien. Aber dieser Eindruck wird bei der Schilderung der zweiten Phase der Kosmogonie sofort relativiert, denn nunmehr erscheint die Finsternis vergleichsweise als ein Mangelzustand, der nach der ›Erfüllung‹ durch das (bessere) Licht mit aller Macht begehrt (vgl. 97,14/Z. 57–58: ›nequior‹–›melior‹)

...horum« (Beeson 96,27) zugeschrieben wird. Beeson 97,21–22 scheint Hegemonius andeuten zu wollen, daß bei Basilides weiteres folgte.

[45] Interessanterweise scheint Basilides Licht und Finsternis nicht umstandslos mit den Begriffen ›gut‹ und ›böse‹ zu identifizieren. In der ersten Phase der Kosmogonie, in der die beiden Prinzipien je für sich existieren, sind beide je für sich nicht böse (Beeson 97,4: »... nihil sibi ipsum malum videtur«). Bei genauer Betrachtung müßte man vielleicht sagen, daß eigentlich erst der Kontakt mit dem Licht die Finsternis als das Böse qualifiziert und zwar genau deshalb, weil sie Mangel an Licht ist.

An der gewundenen, leicht repetitiven Ausdrucksweise erkennt man, daß Basilides um präzise Formulierung bemüht ist, da er versucht, einen äußerst delikaten theologischen Balanceakt zu vollführen: Auf der einen Seite hat das Licht, d. h. das Gute keine Begierde nach der Finsternis. Es ist wirklich sich selbst genug und in diesem Sinne auch absolut. Auf der anderen Seite aber will Basilides auch der Finsternis und dem Bösen nicht zugestehen, aus eigener Macht einen Lichtschein an sich zu reißen. Deshalb schreibt er dem Licht eine ›libido‹ zu: Das Licht hat das Bedürfnis, den Blick der Finsternis zu erwidern. Auf diese Weise wird eine ›enfasis‹, ein Spiegelbild und Reflex in der Finsternis erzeugt; freilich nimmt das Licht selbst von der Finsternis nichts an, sondern bleibt ganz rein.

Die Metapher vom strahlenden Licht[46] vermag also recht präzise zu bezeichnen, wie auf der einen Seite das Licht mit der Finsternis in Berührung kommt, auf der anderen Seite aber durchaus in einer durch die Finsternis und das Böse nicht befleckten oder beeinträchtigten Absolutheit und Reinheit verbleibt.[47]

97,16–18/Z. 61–70: Eine erste Schlußfolgerung wird gezogen: Da die Finsternis nur ein Spiegelbild des Lichtes empfangen hat, gibt es nur sehr wenig *vollkommen* Gutes in der Welt. Hier wird das also deutlich ausgesprochen, was wir oben bereits andeuteten: Das Böse und Unvollkommene der Welt ist eigentlich kein Prinzip eigenen Rechts und eigener Wirkmächtigkeit, sondern wesentlich Mangel am Guten bzw. Besseren, privatio boni.

96,18–21/Z. 65–70: Es folgt eine weitere wichtige Präzisierung: Aufgrund des (offenbar befruchtend gedachten) schwachen Lichtreflexes in der Finsternis bringen die Kreaturen eine Ähnlichkeit zu der ursprünglichen permixtio von

---

[46] Zum Gegensatz Licht-Finsternis in der Kosmogonie der ›barbari‹, vgl. Plutarch, De Is. et Os. 369E; vgl. auch Hippolyt v. Rom, haer. I,2,12–13 (vgl. dazu J. Mansfeld [1992], 281); IV,43,3. Vgl. jetzt auch J. Holzhausen (1994), 9 (Anm. 9) m. Hinweis u. a. auf die pythagoräischen Gegensatzpaare bei Eudorus = Simplicius, in Ph. 181,26 f. (vgl. dazu J. Mansfeld [1992], 281.275 f. [m. Anmm.]) sowie Diogenes Laertius VIII,26.

[47] Die Frage liegt nahe, ob die Kosmogonie der ›barbari‹ hier nicht vielleicht versteckt auf Joh 1,5 anspielt (vgl. S. Pétrement [1984], 468): »καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.« »Cum ergo nequiores de meliore sumpsissent non veram lucem, sed speciem quandam lucis atque enfasin...« (Beeson 97,14–16). Zu ›veram lucem‹ vgl. auch Joh 1,9. Die hier suggerierte Möglichkeit einer Anspielung auf den Johannesprolog scheint uns dennoch nicht besonders zwingend zu sein: So wird im Johannesprolog kategorisch ausgeschlossen, daß das Licht von der Finsternis er- bzw. begriffen wurde. In unserem Fragment hingegen bemüht sich Basilides in umständlicher Formulierung, möglichst präzise zu bestimmen, wie und was ergriffen wurde. Ebenso spricht der Johannesprolog emphatisch-christologisch vom ›wahren Licht‹ (Joh 1,9), die Kosmogonie der ›barbari‹ hingegen kontrastiert die ›vera lux‹ mit der ›species quaedam lucis‹. Und schließlich – ist es plausibel anzunehmen, Basilides habe in das Referat der Kosmogonie der ›barbari‹ Anspielungen auf den Johannesprolog eingebaut? So naheliegend die Möglichkeit einer Anspielung auf den Johannesprolog in diesem Fragment zunächst auch aussehen mag – eine hohe Wahrscheinlichkeit werden wir dieser Möglichkeit kaum beimessen können.

Licht und Finsternis, Gut und Böse, Form und Materie (?) hervor.[48] Auf diese Weise entsteht die Schöpfung, die wir wahrnehmen, d. h. die sinnlich wahrnehmbare Welt. Die Struktur von Makrokosmos und Mikrokosmos ist die gleiche.

Nach dieser ersten, paraphrasierenden, groben Interpretation der von Basilides referierten Kosmogonie der ›barbari‹, stellen sich zwei Fragen, mit deren Hilfe wir vielleicht noch etwas genauer den Sinn des Fragmentes erfassen können:

a) Gibt es Parallelen zur Kosmogonie der ›barbari‹? In welchen geistesgeschichtlichen Kontext gehört sie?

b) Inwieweit gibt diese Kosmogonie die Ansicht des Basilides wieder?

Zunächst zu a). Man hat gelegentlich gemeint, Basilides diskutiere in diesem Fragment möglicherweise zoroastrische Vorstellungen.[49] Unmöglich wäre dies nicht; ein Zeitgenosse des Basilides, Plutarch, gehört zu den wichtigsten antiken griechischen Quellen über die zoroastrische Lehrtradition.[50]

Nun fehlt uns die philologische Kompetenz, um zoroastrische Originalquellen wirklich gründlich und sachgemäß auszuwerten. Doch scheinen uns nach Lektüre der Darstellungen von *R. C. Zaehner*[51] die zoroastrischen Vorstellungen recht verschieden von den in diesem Basilidesfragment angesprochenen zu sein.

R. C. Zaehner weist selber auf den Unterschied zwischen dem zoroastrischen und dem manichäischen Dualismus hin: Während nach zoroastrischer Lehre auch das böse Prinzip spirituell ist, faßt Manis Lehre das böse Prinzip wesentlich als Materie auf. Für die zoroastrische Lehre in ihren verschiedenen Variationen war hingegen die diesseitige natürliche Welt nicht schlecht und defizient, sondern heilig und verehrungswürdig.[52]

Trifft diese Charakterisierung *R. C. Zaehners* zu, so dürfte klar sein, daß Basilides hier nicht detailgetreu zoroastrische Lehren referiert, denn auch in der Kosmogonie der ›barbari‹ wird die ›böse‹ Finsternis vielleicht mit der ›Hyle‹ identifiziert.[53]

---

[48] Nicht ganz klar wird, ob das ›generare‹ der Kreaturen nur die natürliche Zeugung und Geburt meint, oder auch Produkte im übertragenen (z. B. künstlerischen) Sinn.

[49] So offenbar E. Mühlenberg (1980), 300. Vgl. auch W. Bousset (1907/1973), 92–96.

[50] Vgl. vor allem Plutarch, De Is. et Os. 44; 46 (vgl. E. Mühlenberg [1980], 300); vgl. auch Hippolyt v. Rom, haer. I,2,12. Weitere Belege bei C. Clemen (1920); J. Bidez/F. Cumont (1938), Bd. II.

[51] Vgl. R. C. Zaehner (1955); ders., (1956), ders., (1961). Vgl. auch S. Pétrement (1984), 471.

[52] Vgl. R. C. Zaehner (1961), 183 f.

[53] Ich kann auch G. May (1978), 80 (Anm. 84) nicht zustimmen, der unser Fragment für unecht hält und vermutet, daß es bereits den manichäischen Mythos voraussetzt. Neben dem anfänglichen Dualismus der ungewordenen Prinzipien Licht-Finsternis findet sich die nächste Berührung zwischen dem manichäischen Mythos und der Kosmogonie der ›barbari‹ dort, wo die Sehnsucht der Finsternis beschrieben wird; man vergleiche Beeson 97,6/Z. 42 f. mit Beeson 24,20–21, dort bezieht sich das Begehren der Finsternis freilich konkret auf das »prolatum verbum« (vgl. auch M. Routh, Reliquiae sacrae V, Oxford 1848²/Hildesheim 1974, 198 mit Verweis auf Titus v. Bostra, Man. 1, c. 20–21 [PG 18 1093C-1097A]). Vgl. dazu auch die

Freilich ist nicht auszuschließen, daß Basilides bestimmte ›barbarische‹ Lehren nur grob oder schon durch eine ›interpretatio graeca‹ gefiltert erreichten; so könnten auch die differenzierten zoroastrischen Lehren auf den bloßen anfänglichen Gegensatz von Licht und Finsternis, Gut und Böse reduziert worden sein. Schon die – besonders auch im Vergleich zu Plutarch oder Hippolyt v. Rom – bemerkenswert ungenaue Angabe bei Basilides dürfte als Indiz zu werten sein, daß er kein besonderes, gelehrtes Interesse an den Details der ›barbarischen‹ Lehre hatte: Ihn interessierte die theologische Pointe. Deshalb erscheint es auch zwecklos, das Fragment an diesem Punkt genau zu verhören; weiter als bis zu einer ›interpretatio graeca‹ scheinen wir hier nicht zu gelangen.[54]

Nehmen wir an, daß das Fragment echt ist und aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammt, so ist die Berufung auf eine Kosmogonie von ›barbari‹ nicht unbedingt ein Grund, hier ohne weiteres ein getreues Referat persischer Vorstellungen zu erwarten. Vielmehr ist die bewußte Rezeption ›barbarischer‹ Meinungen das Kennzeichen einer bewußt ›hellenistischen‹ Kultur. Man kann vermuten, daß jemand, der Anfang des 2. Jahrhunderts in einer griechischen Schrift die Meinung von ›barbari‹ anführt, dies gewiß nicht ungefiltert und unter Absehung von seiner eigenen philosophischen Bildung tut.

Und in der Tat, gerade in dieser Kosmogonie der ›barbari‹ lassen sich m. E. deutliche Spuren philosophischer, genauer gesagt, platonisierender und stoischer Bildung aufzeigen. Wir wollen im folgenden – etwas weiter ausholend – die These begründen, daß die wesentlichen Züge der Kosmogonie der ›barbari‹ in den Kontext der Tradition des platonischen Timaios und seiner Auslegung in den folgenden Jahrhunderten gehören.[55]

Polemik bei Alexander v. Lykopolis, Gegen die Lehre Manis 15,9–16,8 (vgl. dazu den Kommentar bei A. Villey [1985], 244–247). Im Gegensatz zum manichäischen Mythos ist in der Kosmogonie der ›barbari‹ von einem Krieg zwischen Finsternis und Licht nicht die Rede; auch wird z. B. das gute Prinzip nicht als Vater bezeichnet. Freilich findet sich in manichäischen Psalmen die Identifikation des Lichtreiches mit dem ›Reichen‹ und des Reiches der Finsternis mit dem Armen, vgl. C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalm-Book, 172,5 f.; 203,29 ff. (vgl. auch d. Übersetzung u. d. Kommentar z. St. bei A. Villey [1994], 122.404) – doch auch hier ist die Begegnung von Licht und Finsternis viel massiver aufgefaßt als in der Kosmogonie der ›barbari‹. Alles in allem ist der Mythos Manis (für eine kompetente Darstellung, vgl. M. Tardieu [1981], 94–112; A. Böhlig [1992]) viel ausführlicher und komplexer als die Kosmogonie der ›barbari‹ (vgl. schon Acta Archelai 68 [Beeson 97,25 ff.]). Es bleibt außerdem zu beachten, daß Hegemonius in seiner Absicht, Mani als Plagiator zu erweisen, sein Bestes getan haben wird, eine in dieser Hinsicht aussagekräftige Stelle bei Basilides zu finden. Hätte Hegemonius das Basilidesfragment selbst produziert, dann wären die ›Parallelen‹ wohl eindrucksvoller ausgefallen. Das gleiche gilt, wenn man annimmt, daß Hegemonius selbst einem Fälscher aufgesessen ist. Dagegen spricht einiges dafür, daß Mani nicht nur gnostische Lehren kannte, sondern möglicherweise auch von dem philosophischen Dualismus beeinflußt wurde, den ich als Hintergrund des Basilidesfragmentes vermute (s. u.), vgl. dazu jetzt A. Böhlig (1989), 551 ff.; bes. 559 f.; 581 f.

[54] Vgl. auch die nüchterne Einschätzung bei J. L. Jacobi (1877), 511.

[55] Vgl. A. Orbe II (1972), 332. – Die Vermutung von G. Quispel (1948/1974) 106 f., die Irenäus, haer. I,29–30 referierten barbelognostischen und ophitischen Systeme könnten Basilides als Vorlage gedient haben, scheint mir nicht besonders plausibel zu sein, da die Unter-

Beginnen wir beim Timaios:[56] Im zweiten Teil des Timaios (48E ff) führt Plato neben den bereits früher genannten Prinzipien des Intelligiblen und Seienden sowie des Abbildhaften und Werdenden ein drittes ein: den Raum (χώρα/ 52A 8), den er als die Empfängerin (ὑποδοχή) und Amme (τιθήνη) des Werdens bezeichnet. Plato will durch diese mit allerlei Schwierigkeiten behaftete Vorstellung die Natur der fälschlich so genannten Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde aufklären. Die ›χώρα‹ nun ist laut Plato selbst völlig gestalt- und formlos; es ist aber ihre Bestimmung, Abbilder (μιμήματα) des Seienden aufzunehmen. Plato schreibt:

»Für jetzt müssen wir drei Gattungen (γένη) in Betracht ziehen, das Werdende, das, worin es wird, und das, woher das Werdende als Abbild stammt. Und es hat wohl seinen guten Sinn, das Aufnehmende mit der Mutter zu vergleichen, das Woher (τὸ δ'ὅθεν) mit dem Vater und die Natur zwischen beiden mit dem Sprößling.«[57]

Der Raum, die Amme allen Werdens, befindet sich in ständiger Bewegung; sie wird durch die sie erfüllenden Kräfte (δυνάμεις), die verschieden voneinander sind, bewegt und bewegt ihrerseits wiederum diese; auf diese Art und Weise werden auch die vier Gattungen (γένη) (d.h. die sogenannten Elemente) in einem ersten Ordnungsakt voneinander abgesondert. Danach übernimmt der Demiurg das Ordnungswerk und gestaltet die Elementenkörper.[58]

Für die mittelplatonische Timaiosrezeption ist nun zum einen fundamental wichtig, daß die platonische ›χώρα‹ mit der ›ὕλη‹ identifiziert wurde.[59] Diese Identifikation wurde auf der einen Seite gewiß durch einige Formulierungen des Timaios nahegelegt[60], auf der anderen Seite ist hier vermutlich auch aristotelischer[61] oder stoischer[62] Einfluß wirksam. Weiterhin findet man in den Quellen gelegentlich Idee[63] – Materie – sichtbare Welt geradezu als drei Grundprinzipien aufgezählt.[64] Schließlich ist für die Rezeptionsgeschichte des platonischen Ti-

---

schiede zwischen der Kosmogonie der ›barbari‹ und diesen Mythologien allzu groß sind.

[56] Für die Platoparaphrase vgl. die Übersetzung von O. Apelt.

[57] Plato, Ti. 50C-D (modifizierte Übersetzung von O. Apelt).

[58] Plato, Ti. 52D-53C.

[59] Vgl. z.B. Plutarch, De Is. et Os. 372E-F; 373F (Gwyn-Griffiths 202–205); Alkinoos (Albinus), Did. VIII (Hermann 162/Whittaker-Louis 19; vgl. auch den Kommentar z.St. 95); Apuleius, De Plat. 191–192 (Beaujeu 64); C.H. Asclepius 17 (Nock-Festugière II 315,24–316,3); Hippolyt, haer. I,19,1 (Marcovich 76,1f.). Vgl. dazu M. Baltes (1972), 36f.; J. Dillon (1977), 204f. 280f. 312f.; D.T. Runia (1986), 54. – Für die Materie als mit Gott gleichewiges Prinzip, vgl. nur Hippolyt, haer. I,19,4; Calcidius, In Timaeum 300 (Waszink 302,2f.).

[60] Vgl. M. Baltes (1972), 36, der auf Ti. 50A f; E5ff. verweist. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Plutarch, De Is. et Os. 374E (Gwyn Griffiths 210–211).

[61] Vgl. M. Baltes (1972), 36 mit Verweis auf Aristoteles, Ph. 209b 11.

[62] Vgl. D.T. Runia (1986), 54.

[63] Die mittelplatonische, zuerst bei Philo bezeugte Lehre (vgl. jetzt R. Radice [1989], 227–319), daß die Ideen im Geiste Gottes seien, wird dabei offenbar vorausgesetzt.

[64] Vgl. dazu Timaeus Locrus 205B (Marg 119); Plutarch, De Is. et Os. 373A-B; bes. 373E-F, vgl. weiterhin M. Baltes (1972), 36, der u.a. auf Plato, Ti. 48E 2ff.; Phlb. 23C-D, 26C 5ff.;

maios auch die Kontroverse über die wörtliche oder übertragene Interpretation des dort geschilderten Schöpfungsmythos zu beachten.[65] Während eine Gruppe von Interpreten wie Aristoteles, Plutarch oder Atticus den Timaios offenbar als realistisch gemeinte Schilderung der Weltentstehung lasen, favorisierte die Gegenseite eine Interpretation, derzufolge Plato im Timaios in didaktischer Form die Grundprinzipien der Realität darstellte.

Wie eine Adaption und Rezeption des platonischen Timaios konkret aussehen konnte, läßt sich gut in der Schrift ›De Iside et Osiride‹ des Plutarch von Chaeroneia, eines Zeitgenossen des Basilides, studieren.[66]

Nachdem Plutarch in den cc.12–19 die Sage von Isis und Osiris in ihren Grundzügen dargestellt hat, stellt er in sich steigernder Reihenfolge verschiedene Deutungen der Sage vor: In den cc.22–24 die von ihm abgelehnte euhemeristische Deutung, in den cc.25–31 die dämonologische Deutung sowie in den cc.32–44 die physikalische bzw. astrologische Deutung.[67]

Mit c.45 beginnt die Einleitung zur platonisierenden Deutung der Sage (cc.49ff.). Plutarch legt zunächst dar, daß die physikalische Deutung der Sage noch ungenügend ist: Typhon z. B. ist nicht die Dürre oder die Dunkelheit oder das Meer, sondern einfach alles Zerstörerische, das die Natur enthält, ist ein Teil Typhons.[68]

Laut Plutarch haben sowohl die Materialisten wie Demokrit oder Epikur unrecht, die den Ursprung der Welt in unbeseelte Körper verlegen, als auch die Stoiker, die von der souveränen Macht der Vorsehung ausgehen. Beide Theorien können aufgrund ihrer jeweiligen Einseitigkeit nicht erklären, wieso unsere Welt gerade aus einer Mischung von Gut und Böse besteht.[69]

Plutarch hält den Stoikern und den Materialisten die feste Überzeugung

---

Aristoteles, de An. 412a 6ff.; 414a 14ff.; Plutarch, De an. procr. 3/1013C verweist. Vgl. schließlich Diogenes Laertius III,69ff.; Antiochus von Askalon bei Cicero, Academica post. VI,24 (Reid 124ff.) und dazu S. Gersh I (1986), 101ff.

[65] Vgl. dazu M. Baltes (1975); (1976); (1978).

[66] Die folgenden Ausführungen sind besonders der Analyse von W. Bernard (1990), 203–275 verpflichtet. Auf die sehr interessante Hauptthese der Arbeit Bernards – Plutarch als erster Vertreter der sog. ›dihäretischen‹ Allegorese – können wir im Rahmen dieser Studien leider nicht näher eingehen. Trotz mancher wertvoller Vorarbeiten fehlt noch immer eine befriedigende Gesamtdarstellung der ›Theologie‹ des Plutarch – ein empfindlicher Mangel, der im Rahmen dieser Studie nicht ausgeglichen werden kann. Vgl. aber H. Dörrie (1981); F. E. Brenk (1987) (Lit.!); U. Bianchi (1987a); K. Alt (1993). Vgl. auch die Einleitung von C. Froidefond zur französischen Plutarchausgabe.

[67] Vgl. W. Bernard (1990), 203f.

[68] Plutarch, De Is. et Os. 369A; 376F–377A. W. Bernard (1990), 223 betont mit Verweis auf 376F f, daß Typhon (wie auch Isis und Osiris) von Plutarch nicht lediglich als Abstrakta, sondern als lebendige, beseelte, personale Geistwesen verstanden werden.

[69] Vgl. jetzt auch J. Mansfeld (1992), 279, der die Methode Plutarchs so beschreibt: »He begins by stating and rejecting two contrasting views, viz. that of Democritus-and-Epicurus and that of the Stoics, and by arguing for a *compromise* – the appropriate and standard dialectical way of getting a discussion of a philosophical *problema* or *zetema* going.« Für ein ähnliches Vorgehen, vgl. Plutarch, De defectu oraculorum 47–49/435E–437C.

(πίστις) der alten Theologen und Gesetzgeber vor, derzufolge in der Welt von Anbeginn an zwei einander entgegengesetzte Prinzipien, ein gutes und ein böses, wirken.[70] Diese philosophische Anschauung (δόξα) wurde laut Plutarch an die Dichter und Philosophen weitergegeben, an Griechen und Barbaren – und in den cc. 46–48 folgt dann eine regelrechte Doxographie, mit deren Hilfe Plutarch den kosmologischen Dualismus bei Zoroaster und den Persern, den Chaldäern und in der griechischen Philosophie (Heraklit, Empedokles, Pythagoras) nachweist.[71]

Die Reihe der Philosophen beschließt Plato: In einer Interpretation von Lg. 896D ff führt Plutarch aus, daß laut Plato der Kosmos anscheinend von zwei Weltseelen bewegt wird, einer guten und einer schlechten. Auch gebe es nach Plato zwischen den beiden Weltseelen eine gewisse mittlere Natur (τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν), die aus sich selbst heraus weder seelenlos (ἄψυχος), noch irrational (ἄλογος) noch unbewegt (ἀκίνητος) ist. Vielmehr hängt sie gewissermaßen zwischen den beiden anderen Prinzipien und begehrt (ποθεῖν) und verfolgt (διώκειν) die bessere Natur.[72]

Diese Interpretation von Lg. 896D ff eröffnet die nun folgende platonisierende Interpretation des ägyptischen Isis-Osiris-Mythos. Und Plutarch knüpft bei dieser Interpretation der Isis-Osiris-Sage auch ganz explizit an seine Platointerpretation an, wenn er die Isis des Mythos mit dem vorher erwähnten mittleren Prinzip identifiziert.

Das gute Prinzip, nach dem die Isis strebt und begehrt, wird durch die Gestalt des Osiris vertreten. Im Hinblick auf den seelischen Bereich ist Osiris ›νοῦς‹ und ›λόγος‹ sowohl in der Weltseele als auch in der Einzelseele, Führer und Herr der besten Dinge. Im Hinblick auf den körperlichen Bereich gilt, daß alles Regelmäßige, Wohlgeordnete, Lebenschaffende und Lebenerhaltende in den Naturabläufen ein Ausfluß (ἀπορροή) und ein Spiegelbild (εἰκὼν ἐμφαινομένη) des Osiris ist.[73] Er ist über Wandel und Vergehen erhaben.[74]

Im Kontrast zum Wirken des Osiris steht die Tätigkeit des Typhon; er vertritt das irrationale, destruktive, abnormale und exzessive Element in der Welt- und Einzelseele sowie im körperlichen Bereich, d. h. in den Naturabläufen des Makrokosmos;[75] er kämpft gegen Horus, die wahrnehmbare Welt, und versucht, sie zu vernichten.

Isis schließlich steht in der Mitte zwischen Osiris und Typhon, sie vertritt das weibliche Prinzip in der Natur und wird unter Aufnahme des Vokabulars des

---

[70] Plutarch, De Is. et Os. 369B-D.

[71] Vgl. dazu jetzt die Ausführungen von J. Mansfeld (1992), 280ff.

[72] Plutarch, De Is. et Os. 370F. Vgl. auch W. Bernard (1990), 228, der mit Bezug auf diese Stelle darauf hinweist, daß Plutarch Osiris, Isis und Typhon als Seelen deutet, die den Kosmos bewegen. – W. Deuse (1983), 32f. versucht zu zeigen, daß die Materie ihre Beseeltheit erst aus der Vereinigung mit dem Nous empfängt, vgl. dagegen aber M. Baltes (1985), 200 (Anm. 8).

[73] Plutarch, De Is. et Os. 371A. Vgl. W. Bernard (1990), 227f.

[74] Plutarch, De Is. et Os. 382F.

[75] Plutarch, De Is. et Os. 371B. Vgl. W. Bernard (1990), 229f.

platonischen Timaios als ›χώρα‹, ›τιθήνη‹ und ›πανδεχής‹ charakterisiert.[76] Von ihr wird ausdrücklich gesagt, daß sie, vom ›λόγος‹ verwandelt, alle Formen und Ideen empfängt. Ja mehr noch: Sie ist mit dem ›σύμφυτος ἔρως‹ nach dem Guten und Vollkommenen versehen, nachdem sie begehrt (ποθεῖν) und das sie verfolgt (διώκειν).[77] Obwohl sie von den Wirkungen Typhons nicht frei ist, neigt sie sich nach dem Besseren hin, sie bietet sich diesem geradezu an, auf daß es in ihr zeuge (γεννᾶν) und ›Emanationen‹ und ›Ähnlichkeiten‹ einsäe (»... παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνῳ καὶ κατασπείρειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροίας καί ὁμοιότητας...«).[78] Plutarch schreibt:

»Denn die Erzeugung ist ein Bild des Seins (οὐσία) in der Materie und das Werdende ist eine Nachahmung des Seienden.«[79] Plutarch vergleicht weiterhin die Ideen mit Figuren, die in Wachs gedrückt werden.[80] Isis wird schließlich auch als die Materie (ὕλη) charakterisiert.[81]

Osiris und Isis bringen zusammen Horus hervor, d. h. die wahrnehmbare Welt, die ein Bild der intelligiblen Welt darstellt.[82] Typhon wirft Horus vor, ein Bastard zu sein, da er nicht völlig rein und unvermischt wie sein Vater Osiris ist, sondern eben eine Mischung aus Form/Idee und Materie darstellt.[83] Aber Horus kann sich behaupten, denn Hermes (λόγος) bezeugt seine Legitimität, d. h. er weist nach, daß die Natur die sichtbare Welt im Hinblick auf das intelligible Vorbild hervorbringt.[84]

Bemerkenswerterweise versieht Plutarch offenbar die Gestalt der Isis, d. h. die Materie, mit seelischen Eigenschaften; sie ist vernünftig und hat ihre Bewegungsursache in sich selbst. Ausgehend von dieser Beobachtung hat man zuweilen gemeint, daß Plutarch in der Isisgestalt die Eigenschaften der platonischen Weltseele mit denen der ›χώρα‹ des platonischen Timaios‹ verknüpft habe.[85] Diesen Deutungsversuchen gegenüber hat aber *W. Deuse* in m. E. überzeugen-

---

[76] Plutarch, De Is. et Os. 372E; 373F; 374B (vgl. die Einleitung zur Ausgabe von Froidefond, 115).

[77] Vgl. Plutarch, De Is. et Os. 372E; 374F-375A. Vgl. auch Aristoteles, Metaph. Λ 7/1072b 3: Der höchste Nous ist Ursache der Bewegung ›ὡς ἐρώμενον‹. Vgl. dazu D. T. Runia (1986), 44. Vgl. weiterhin Aristoteles, Ph. 192a 16–19; Plutarch, De facie 944E (Cherniss [LCL] 213; vgl. d. Kommentar z. St.). Vgl. schließlich K. Alt (1993), 196 (Anm. 64).

[78] Plutarch, De Is. et Os. 372F.

[79] Plutarch, De Is. et Os. 372F. Vgl. die Übersetzung von T. Hopfner (1940–1941/1991), 32 sowie W. Bernard (1990), 232f. (m. Anm. 483).

[80] Plutarch, De Is. et Os. 373A. Froidefond, 303 weist auf Plato, Ti. 50C hin.

[81] Plutarch, De Is. et Os. 372F.

[82] Plutarch, De Is. et Os. 373B; 374A-B.

[83] Plutarch, De Is. et Os. 373B;

[84] Plutarch, De Is. et Os. 373B. W. Bernard (1990), 235 zeigt sehr schön, daß Plutarch in dieser Passage die Möglichkeit seiner Art von ›dihäretischer‹ Allegorese begründet: Nur wenn der wahrnehmbare Kosmos legitimes Kind der intelligiblen Welt ist, kann der allegorische Deuter ihn und seine Phänomene, zu denen auch Mythos, Kunstwerke und religiöse Kultgegenstände gehören, auf ihre intelligible Wahrheit interpretierend zurückführen.

[85] Vgl. R. Heinze (1892/1965), 33–37; 67f. R. Heinze vermutete, daß Plutarch in ›De Iside et Osiride‹ die Grundzüge seiner platonisierenden Kosmologie von Xenokrates übernommen hat.

der Weise gezeigt, daß zwar die Isisgestalt seelische Eigenschaften hat, dennoch aber von Plutarch nicht mit der Weltseele identifiziert wird, sondern ganz unzweideutig als Materie verstanden und gedeutet wird. Die Materie hat also nach der Interpretation Plutarchs seelische Strukturen und Eigenschaften (sie sehnt sich nach dem Guten und verfolgt es).[86]

Schließlich fällt an den Ausführungen des Plutarch auf, daß die Entstehung der sichtbaren Welt als Zeugungsakt bzw. als Geburt charakterisiert wird. Osiris wird als männlich, Isis als weiblich beschrieben; Osiris zeugt, Isis geht mit den von Osiris gesäten Abbildern und Emanationen schwanger und gebiert sie. Horus ist das Kind beider, dessen Legitimität von Typhon erfolglos bestritten wird.[87]

Plutarchs Versuch, die Isis-Osiris-Sage mit Hilfe der Prinzipienlehre auszulegen, beansprucht, die aus Gutem und Bösen, Schönem und Schlechtem gemischte sublunare Welt zu erklären. Zwar ist nicht zu leugnen, daß Plutarch dabei dualistischen Vorstellungen recht nahe kommt[88], doch macht er andererseits unmißverständlich klar, daß für ihn das gute Prinzip (=Osiris) dominierend ist.[89]

Eine der Deutung des Plutarch ähnliche Theorie über den Ursprung des Bösen in der Welt finden wir bemerkenswerter Weise bei Numenius von Apamea, Frgm. Nr. 52 (Des Places).[90] In diesem Fragment argumentiert Numenius – wie Plutarch – gegen die Stoiker[91], und zwar mit Hilfe des Pythagoras, der nach seiner Auffassung wesentlich mit Plato übereinstimmt.[92] Während nach

---

Vgl. auch H.J.Krämer (1967²), 93–101 und die Diskussion dieser Positionen bei W. Deuse (1983), 30f.

[86] Vgl. W. Deuse (1983), 30ff.

[87] Vgl. Plutarch, De Is. et Os. 371F-372A; 372F; 373A-B; 374F-375A.

[88] Vgl. J. Mansfeld (1992), 279 (Anm. 115), der vermutet, daß dieser ›Dualismus‹ des Plutarch durch eine z. B. bei Eudorus (vgl. Simplicius, in Ph. I,5 [Diels 181,10–30]; vgl. dazu J. Mansfeld [1992], 274ff.) bezeugte ›alexandrinische‹ Interpretation pythagoräischer Lehren beeinflußt ist: »The early Alexandrian *interpretatio* of Pythagoreanism as attested in Eudorus, paralleled in Aetius and anticipated in Aristotle... in my view paved the way for the philosophical reception of the religious ideas of the Persians and Babylonians.« Die Vermutung Mansfelds paßt gut zu unserem Fragment, das m. E. ein Beispiel platonisierender bzw. pythagorisierender ›interpretatio graeca‹ bietet. Interessant ist auch, daß bereits Hegemonius Pythagoras bzw. die ägyptische Weisheit als Wurzel der Lehren des Scythianus und damit auch des Basilides bezeichnet, vgl. Beeson 90,17; 91,1.

[89] Vgl. Plutarch, De Is. et Os. 371A: »Μεμειγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων οὐ μ·ὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν.« Vgl. auch Plutarch, De Is. et Os. 374F; 375C. Vgl. jetzt K. Alt (1993), 29, die bei Plutarch – wie bei anderen Platonikern – von einem ›integrierten Dualismus‹ sprechen möchte und pointiert bemerkt: »An der positiven Wertung unserer Welt ist nicht zu zweifeln.«

[90] Für einen Vergleich von Plutarch und Numenius, vgl. J. Mansfeld (1992), 295–299, dem die folgenden Ausführungen verpflichtet sind. Vgl. jetzt auch K. Alt (1993), 31–35, die bei Numenius besonders die Bezüge zum platonischen Timaios hervorhebt.

[91] Er verzichtet allerdings darauf, wie Plutarch der stoischen die atomistisch-materialistische Theorie gegenüberzustellen, vgl. J. Mansfeld (1992), 296.

[92] Numenius, Frgm.52 (Des Places 95,4–5).

Numenius die Stoiker neben Gott eine indifferente Materie als Grundprinzip der Welt annehmen, behauptet Pythagoras dagegen pointiert die Schlechtigkeit der unbegrenzten Zweiheit (= Materie).[93] Es ist Gott (= Monas), der diese schlechte unbegrenzte Zweiheit begrenzt und ordnet; so entsteht aus Gott und Materie die sichtbare, sublunare Welt.[94]

Numenius wirft den Stoikern vor, das Schlechte und Böse in der Welt nicht befriedigend erklären zu können: Die Stoiker rekurrieren angesichts der Frage ›unde malum?‹ auf eine ›perversitas seminarium malorum‹, d. h. auf eine Verkehrung der ›λόγοι σπερματικοί‹, die irgendwie mit der Bewegung der Gestirne zusammenhängt.[95] Numenius kann dagegen die Tatsache, daß der Welt immer ein irreduzibles, natürliches Schlechtes anhaftet, ohne weiteres aus dem Umstand erklären, daß die Schlechtigkeit der Materie in dieser Welt des Werdens und Vergehens nie ganz gezähmt werden kann.[96] Für seine Auffassung kann sich Numenius nicht nur auf Pythagoras[97], sondern – wie Plutarch – auch auf die alten Theologen[98], Heraklit[99] und Plato[100] berufen.[101]

Zwischen Frgm. 52 (Des Places) und ›De Iside et Osiride‹ gibt es also einige auffallende Parallelen, so daß man in der Forschung bereits auf den Gedanken kam, daß sowohl Plutarch als auch Numenius von gemeinsamen Traditionen, etwa einer Doxographie über verschiedene Theorien zum Problem ›unde malum?‹ abhängig sind.[102]

Immerhin ist die Perspektive beider Texte bemerkenswert identisch: Sowohl Numenius als auch Plutarch nutzen eine platonisierende Prinzipienlehre für die Beantwortung der Frage: ›unde malum?‹. Ein wichtiger Unterschied bleibt aber festzuhalten: Während Plutarch ausdrücklich zwischen Materie und dem Bösen,

---

[93] Numenius, Frgm. 52 (Des Places 95,6f.; 96,44ff.).

[94] Numenius, Frgm. 52 (Des Places 97,74–75): »Porro ex deo et silva factus est iste mundus.« Vgl. Macrobius, In Somnium Scipionis I,12,11: »Haec est autem hyle quae omne corpus mundi quod ubicumque cernimus ideis impressa formavit.« Vgl. M. Baltes (1972), 38.

[95] Numenius, Frgm. 52 (Des Places 96,47f.; 97,78f.). Numenius führt im Gegenzug die astrale Deutung auf seine eigene pythagorisierende Deutung zurück. Zu dieser Argumentation, vgl. J. Mansfeld (1992), 296.

[96] Numenius, Frgm. 52 (Des Places 98,103–104; 98,113–121). Vgl. auch Numenius, Frgm. 50 (Des Places 94).

[97] Vgl. Plutarch, De Is. et Os. 370E.

[98] Numenius, Frgm. 52 (Des Places 96,42–43).

[99] Numenius, Frgm. 52 (Des Places 96,60–97,1f.); vgl. Plutarch, De Is. et Os. 370D.

[100] Numenius, Frgm. 52 (Des Places 97,64ff.; vgl. d. Kommentar z. St. 124 mit Verweis auf Plato, Lg. 896E 4–6; 897D 1; Phdr. 245E 5–7; Ti. 30A 3–6); vgl. Plutarch, De Is. et Os. 370F f.

[101] Vgl. dazu jetzt auch J. Mansfeld (1992), 296f.; bes. 298, wo Mansfeld zu Recht darauf hinweist, daß die Sequenz der Doxographie bei Plutarch und Numenius dieselbe ist.

[102] Vgl. P. W. van der Horst/J. Mansfeld (1974), 61 (Anm. 27; mit Verweis auf Plutarch, De an. procr. 1026BC). Vgl. jetzt die ausführliche Behandlung bei J. Mansfeld (1992), 278ff.; 295ff. Mansfeld, ibidem, 296 macht darauf aufmerksam, daß die argumentative Methode bei Plutarch und Numenius voneinander verschieden ist; beide wenden sich jedoch gegen stoische Anschauungen über die Materie und das Böse. – Vgl. auch Origenes, Cels. VI,42ff.

d. h. der bösen Bewegungsseele differenziert[103], kann Numenius – unter pythagoräischem Einfluß – die Materie als böse und schlecht bezeichnen. Freilich kann Numenius auch von der bösen Bewegungsseele reden, die in der Materie ihre Wirksamkeit hat.[104] Weiterhin wäre auf einen platonischen Philosophen wie Celsus zu verweisen, der offensichtlich ebenfalls annahm, daß es in dieser Welt etwas irreduzibel Schlechtes und Böses gibt.[105]

Schließlich muß man auf den christlichen Platoniker Hermogenes verweisen, bei dem – wie bei Plutarch und Numenius – eine gewisse Frontstellung gegen die Stoa festzustellen ist:[106] Ihm zufolge ist die ungeformte Materie gleichewig, aber nicht gleichrangig mit Gott.[107] Vor ihrer Formung durch Gott ist sie vollkommen qualitätslos, »weder körperlich noch unkörperlich.«[108] Sie strebt aber danach, von Gott geformt zu werden.[109] Die Formung der Materie geschieht nicht dadurch, daß Gott – wie die Stoiker meinen – mit der Materie in Berührung kommt und sie durchdringt, sondern vielmehr so, daß er sich ihr lediglich nähert und ihr erscheint. So wird die Transzendenz Gottes gewahrt. Doch Gott kann nur einen Teil der unendlichen Materie formen.[110] Der ungeformte Rest der Materie ist verantwortlich für das Böse im Kosmos.[111]

Unser Dossier platonisierender kosmogonischer Texte beansprucht keine Vollständigkeit; immerhin haben wir nun genügend Material, um einige Schlüsse hinsichtlich der von Basilides referierten Kosmogonie der ›barbari‹ zu ziehen: Zunächst einmal stützen sowohl Plutarch als auch Numenius ihre auf die Beantwortung der Frage ›unde malum?‹ zugespitzte platonisierende Prinzipienlehre durch doxographische Ausführungen, welche die alten Theologen und Philosophen als Kronzeugen der eigenen Anschauungen zitiert. Es ist durchaus möglich, daß in unserem Fragment die Kosmogonie der ›barbari‹ eine ähnliche dialektische Funktion erfüllte;[112] vielleicht wurden in dem ausgelassenen Abschnitt (500 Zeilen!) abgelehnte, aporetische Lösungsmöglichkeiten zitiert – sowie etwa Plutarch die Lösungen der Stoiker und Epikuräer explizit verwirft.

---

[103] R. Beutler (1940), 673 vermutet aristotelischen Einfluß. Vgl. auch F. P. Hager (1962), 80 f.; J. Mansfeld (1992), 297.

[104] Vgl. hierzu D. Wyrwa (1983), 217ff. (von Wyrwa habe ich auch den m. E. treffenden Begriff ›Bewegungsseele‹ übernommen).

[105] Origenes, Cels. IV,62.65.69.70; VIII,55 (vgl. R. Beutler [1940], 674 [mit weiteren Belegen]). Vgl. C. Andresen (1955), 65 ff.; J. Mansfeld (1992), 297 (Anm. 180).

[106] Die folgenden Ausführungen sind besonders der Darstellung bei G. May (1978), 142 ff. verpflichtet. Vgl. auch J. H. Waszink (1955); G. May (1984).

[107] Tertullian, Herm. 1,3; 5,1; 7,1.

[108] So G. May (1978), 144. Vgl. Tertullian, Herm. 35,2.

[109] Tertullian, Herm. 42,1: »Inconditum adseveras motum materiae eamque adicis sectari informitatem; dehinc alibi, desiderare componi a deo.« Vgl. auch Herm. 37,1.

[110] Vgl. Tertullian, Herm. 38,2–4; G. May (1978), 145.

[111] Vgl. G. May (1978), 145.

[112] Es geht in der Kosmogonie der ›barbari‹ nicht um eine wirklich vorgestellte Weltschöpfung, sondern um eine Erklärung der Beschaffenheit der jetzigen Welt in mythischer, narrativer Einkleidung. Vgl. die ähnlichen Feststellungen J. Holzhausens (1994), 13 ff. in Bezug auf C. H. I (Poimandres).

Weiterhin findet sich in der Kosmogonie der ›barbari‹ eine ähnliche – möglicherweise pythagoräisch beeinflußte – platonisierende Prinzipienlehre wie bei Plutarch und Numenius: Das (bessere) Licht (= Ideenwelt?), die (schlechtere) Finsternis (= Hyle?) sowie als Resultat der Vereinigung beider: die wahrnehmbare Welt (Beeson 97,21/Z. 69–70: »Et haec est ista, quam cernimus, creatura.«[113]).

Weitere Parallelen sind evident: Auch der Kosmogonie der ›barbari‹ liegt wohl die – freilich unausgesprochene – Identifizierung der ›ὑποδοχή‹ des platonischen Timaios mit der Materie, der ›ὕλη‹, zugrunde.

Die Finsternis in der Kosmogonie der ›barbari‹ zeigt ebenfalls – wie die Isis-Materie bei Plutarch – seelische Eigenschaften. Genau wie die Finsternis das Licht, so verfolgt die Isis den Osiris (insectari/διώκειν). Dabei wird der Isis ein ›σύμφυτος ἔρως‹ beigelegt, während die Kosmogonie der ›barbari‹ – mit negativem Akzent – bei der Finsternis von ›concupiscentia‹ (=ἐπιθυμία ?) spricht.[114]

Die bei Plutarch und auch Numenius[115] anzutreffende Beschreibung der Kosmogonie als einer Zeugung bzw. Geburt ist in der Kosmogonie der ›barbari‹ zwar nicht besonders akzentuiert (immerhin ist das grammatische Geschlecht des Lichtes im Lateinischen feminin), aber im Hintergrund doch durchaus zu vermuten (darauf deuten schon Ausdrücke wie ›concupiscentia‹ und ›libido expectandi‹ hin).

Jedenfalls findet sich sowohl bei Numenius als auch in der Kosmogonie der ›barbari‹ das Motiv vom befruchtenden (offenbar maskulin gedachten?) und schöpferischen Licht bzw. Blick.[116]

Schließlich entspricht der in der Kosmogonie der ›barbari‹ erwähnten ›enfasis‹ bei Plutarch die Phrase: »Ὀσίριδος ἀπορροὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη« (De Is. et Os.

---

[113] Vgl. damit die in Anm. 94 zitierte Macrobiusstelle; A. Orbe (1958), 247 (Anm. 8).

[114] Vgl. auch die Anm. 109 zitierte Tertullianstelle (Hermogenes). Bei der Kosmogonie der ›barbari‹ nimmt die Begierde freilich gewaltsame Züge an, vgl. Beeson 97,16/Z. 60.

[115] Vgl. die Bezeichnung der Materie als ›mater‹ (Des Places 97,78; 98,101). – Für die Charakterisierung der Materie als weiblich, vgl. z. B. Philo, QG II,12; III,3; III,47; IV,160 (vgl. D. T. Runia [1986], 283f.). Vgl. auch Plato, Ti. 50D; Timaeus Locrus 94B; Plutarch, De an. procr. 1012E. – Zu mannweiblicher Monas und weiblicher Dyas im Pythagoräismus, vgl. A.-J. Festugière IV (1954/1986), 48f. Vgl. auch J. Whittaker (1984), Nr. XI, 77f.

[116] Vgl. dazu Numenius, Frgm.11 (Des Places 53,11–20); Frgm. 12 (Des Places 54,17ff.) Vgl. weiterhin Plotin, En. 2,9,10.11 (vgl. dazu K. Alt [1990], 17–20. 50ff. 61 (Anm. 191) mit Hinweis auf die Sethianer, Doketen und Basilides im Sondergut des Hippolyt [vgl. Hippolyt v. Rom haer. V,19,4.13ff.; VIII,9,3ff.]). Zum Thema von Licht und Spiegelung in der Materie, vgl. z. B. auch Plotin, En. 3,6,13–14 u. dazu F. Heinemann (1926) (m. weiteren Plotinstellen) sowie die Zusammenstellung bei C. Elsas (1975), 168–172. Vgl. weiterhin C. H.I,13–15; hier wird freilich – wie auf andere Weise im Satornilreferat Irenäus, haer. I,24,1 (Vgl. dazu J. Holzhausen [1994], 211ff., der dort – m. E. ohne ausreichende Argumente – Abhängigkeit von valentinianischen Konzeptionen vermutet.) – die Anthropogonie geschildert; vgl. dazu J. Holzhausen (1994), 26ff., bes. 31. Holzhausen (ibidem, 28 [Anm. 72] sowie 29 [Anm. 76]) weist u. a. auch auf Plato, R. 516A u. Plotin, En. 4,3,12 hin. Festzuhalten bleibt, daß in der Kosmogonie der ›barbari‹ das Licht keinen Gefallen am Lichtschein in der Finsternis findet, vgl. Beeson 97,14/Z. 57. Das Thema ist komplex (bes. die Plotinstellen bedürften detaillierter Diskussion), hier müssen Hinweise genügen.

371B), mit der er die ordnende, sich in der Regelmäßigkeit der Naturabläufe manifestierende Wirkung des Osiris bezeichnet. In der Kosmogonie der ›barbari‹ sollte der Hinweis auf die ›enfasis‹ offenbar andeuten, daß das Gute in der empirischen Welt nur indirekt und als schwacher Reflex zu finden ist.[117]

Aufgrund der oben (S. 222) diskutierten textkritischen Probleme bleibt freilich undeutlich, welche Rolle in der Kosmogonie der ›barbari‹ die Finsternis spielt: Wird sie mit der Materie gleichgesetzt?[118] Oder ist die Hyle selbst ein Reflex, eine Abschattung des Lichts?[119]

Natürlich gibt es auch Unterschiede z. B. zwischen Plutarch und der Kosmogonie der ›barbari‹: Plutarch deutet in seiner Schrift einen vorgegebenen Mythos mit Hilfe einer platonisierenden Allegorese, die Anleihen beim Timaios macht. In der Kosmogonie der ›barbari‹ scheinen Deutung und Erzählung stärker als bei Plutarch identifiziert zu werden.

Die Kosmogonie der ›barbari‹ ist ein auf das (theologisch) Notwendigste reduziertes Skelett; sie scheint sich ganz auf die Beantwortung der Frage ›unde malum?‹ zu konzentrieren. Zwar ist diese Frage auch für Plutarch von großer Bedeutung, aber sein Interesse richtet sich eben auch auf die möglichst subtile Deutung des Isis-Osiris-Mythos im Sinne einer rationalen, platonisierenden Theologie.

Wie reduziert die Kosmogonie der ›barbari‹ im Vergleich zu Plutarch ist, erkennt man besonders auch daran, daß in ihr die Materie und das negative Prinzip umstandslos miteinander identifiziert werden. In dieser Hinsicht ähnelt die Kosmogonie der ›barbari‹ also zweifellos eher der (pythagoräisch beeinflußten?) Position des Numenius. Bei Plutarch wird die Materie hingegen in der Mitte zwischen dem guten und dem bösen Prinzip angesiedelt; eine dritte Gestalt, Typhon, vertritt das negative Prinzip bzw. die böse Weltseele.

Aus dieser Differenz zwischen den ›barbari‹ und Plutarch erklärt sich auch, daß – wie oben bereits angedeutet – die ›seelische‹ Lebendigkeit der Finsternis in der Kosmogonie der ›barbari‹ mit dem Begriff ›concupiscentia‹ negativ qualifiziert wird. Weiterhin hat die ›concupiscentia‹ der Finsternis etwas Gewaltsames (97,16/Z. 60).[120] Bei Plutarch hingegen wird das Streben der Isis eindeutig als

---

[117] Vgl. Plutarch, De Is. et Os. 354C; vgl. A. Orbe (1958), 247 (Anm. 9; Belege!); 277 (Anm. 35).

[118] Wie in meiner Übersetzung, s. o. S. 220.

[119] Dann würden wir der lectio difficilior der Handschrift M folgen, s. o. S. 222. Vgl. dazu Porphyrius, Frgm. 236F (Smith 255–256) = Simplicius, In Arist. Phys. 230,34–231,24, wo von Moderatus v. Gades (vgl. P. Donini [1982], 138–140 [m. Anmm.]) die irdische Materie vielleicht als Abschattung einer ›ὕλη νοητή‹ (vgl. nur Plotin, En. 2,4 statt weiterer Quellen u. Lit. z. Thema) gedeutet wird.

[120] Was genau unter dem mit ›raptiva mutatio‹ angedeuteten Verwandlungsprozess des Ideen-Lichtscheins in der Materie zu verstehen ist, bleibt unklar, vgl. aber Tertullian, Herm. 39,1; 40,3 wo von ›demutationes‹ oder ›mutatio‹ der Materie die Rede ist. Vgl. auch Timaeus Locrus (206,13–17[Marg]), wo (vor der eigentlichen Schöpfung) die Ideen in die Materie eingehen und die Materie sich ungeordnet bewegt und verändert (ἀλλοιουμέναν), vgl. dazu W. Deuse (1983), 240.

positiv zu bewertendes Streben nach dem Guten charakterisiert; Typhon vertritt das gewaltsame und böse Prinzip. Bei Numenius schließlich ist es die gute Vorsehung, welche die sich sträubende und opponierende schlechte Materie ordnet.

Wichtig ist, daß die Kosmogonie der ›barbari‹ sich ihrerseits an einem Punkt um Präzision bemüht, der z. B. bei Plutarch (in De Is. et Os.) keine größeren Probleme zu bereiten scheint: Basilides referiert die Einwirkung des Lichtes auf die Finsternis in ziemlicher Umständlichkeit und Ausführlichkeit. Wir wiesen bereits oben darauf hin, welcher theologische Balanceakt hier vollführt wird.[121]

Schließlich wird der jetzige Zustand der Welt bei Plutarch und Numenius einerseits sowie in der Kosmogonie der ›barbari‹ andererseits mit unterschiedlicher Akzentsetzung bewertet: Die Kosmogonie der ›barbari‹ setzt mit ihrer Aussage, daß nur wenig Gutes in der Welt sei, einen negativeren Akzent als die beiden Platoniker.

Die Kosmogonie der ›barbari‹ weist also bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu platonisierenden kosmogonischen Vorstellungen, besonders aber zu der platonisierenden Allegorese des Isis-Osiris-Mythos bei Plutarch auf. Doch rezipiert sie offenbar auch anderes, insbesondere stoisches Lehrgut:

Zum einen ist zu beachten, daß der *Blick* des Lichtes offenbar einen Lichtschein in die Finsternis projiziert. Nun ist diese Redeweise natürlich übertragen; die Grundprinzipien der Welt werden mit personalen Attributen ausgestattet, ohne daß jedoch die Personifizierung so konsequent durchgeführt worden wäre wie z. B. in bestimmten gnostischen Mythen.

Wenn man jedoch fragt, wie überhaupt ein Blick Licht projizieren kann, so wird man an antike Theorien über das Sehen,[122] z. B. die stoische Wahrnehmungstheorie erinnert: Nach stoischer Vorstellung vollzieht sich das Sehen so, daß ein vom Hegemonikon ausgehender ›Pneumastab‹ aus den Augen hervortritt und das jeweilige Objekt erleuchtet. In der Doxographie wird diese Lehre z. B. so beschrieben:

»προχέονται δὲ ἐκ τῆς ὄψεως ἀκτῖνες πύριναι, οὐχὶ μέλαιναι καὶ ὁμιχλώδεις· διόπερ ὁρατὸν εἶναι τὸ σκότος.«[123]

Eine ähnliche Vorstellung scheint auch hier in der Kosmogonie der ›barbari‹ zugrundezuliegen, wenn von einem Blick gesprochen wird, der offenbar die Finsternis erhellt.

Zum anderen ist die Art und Weise interessant, wie – anders als bei Plutarch – in der Kosmogonie der ›barbari‹ die erste Phase vor dem Kontakt von Licht und Finsternis beschrieben wird:

---

[121] Auch Numenius scheint sich dieses Problems bewußt zu sein, bei ihm beschäftigt sich der zweite (bzw. dritte) Gott mit der Materie, vgl. Numenius, Frgm. 11 (Des Places 53). Vgl. auch Plotin, En. 2,9,11.

[122] Vgl. dazu A. Dihle (1983), 85–91 mit einer Fülle von Belegen.

[123] Vgl. SVF II 866 (= Doxographi Graeci [Diels] 406a/b,11–14). Vgl. überhaupt die Fragmente SVF II 863 ff.

»Haec cum apud semet ipsa essent, proprium unumquodque eorum vitam agebant quam vellent et quale sibi conpeteret; omnibus enim amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur.«

Die Passage ist bemerkenswert wegen ihrer sorgfältigen, vielleicht auch ein wenig umständlichen Formulierung. Wir vermuten nun, daß in dieser Passage ein traditionell stoisches Lehrstück, nämlich die Theorie der sogenannten ›οἰκείωσις‹ in eklektischer, den ursprünglichen Zusammenhang des Lehrstückes nicht beachtender Manier auf das anfängliche Verhalten der Prinzipien von Licht und Finsternis übertragen wurde.

Nach der stoischen Theorie der ›οἰκείωσις‹ ist jedes Lebewesen von seiner Geburt an triebhaft auf Selbsterhaltung hin angelegt. *M. Hossenfelder* schreibt: »Gleich bei der Geburt nimmt nämlich das Lebewesen nicht nur die Umwelt wahr, sondern zugleich damit auch sich selbst und faßt sofort Fürsorge für sich selbst, indem es sich als sich selbst ›zugehörig‹ (οἰκεῖον) wahrnimmt, d. h. sich selbst ›zugeeignet‹ wird.«[124]

Aus dem natürlichen Trieb zur Selbsterhaltung ergibt sich die Abwehr des Feindlichen und das Streben nach dem Fördernden und Bewahrenden. Cicero schreibt:

»Id ita esse sic probant, quod, ante quam voluptas aut dolor attigerit,[125] salutaria appetant parvi aspernenturque contraria; quod non fieret nisi statum suum diligerent, interitum timerent. Fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent. Ex quo intellegi debet, principium ductum esse a se diligendo.«[126]

Es ist u. E. durchaus möglich, daß die Kosmogonie der ›barbari‹ das ursprüngliche ›seelische‹ Leben von Licht und Finsternis unter Anspielung auf die stoische Theorie der ›οἰκείωσις‹ beschreiben wollte. Diese Hypothese gewinnt noch an Plausibilität, wenn man bedenkt, daß sich die stoische Lehre – wie man z. B. bei Cicero sehen kann – explizit auf die Anfänge des Lebens beim Menschen, auf das Kleinkindalter bezieht. Die stoische Theorie beschreibt die natürlich-triebhaften – aber eben deshalb nach stoischer Auffassung vernünftigen – Anfänge des seelischen Lebens.[127]

---

[124] M. Hossenfelder (1985), 62.

[125] Man beachte: Bevor noch das Lebewesen Begierde oder Schmerz verspürt, weist es das für sich Schlechte zurück etc. In der Kosmogonie der ›barbari‹ wird mit ähnlicher Terminologie auch der Zustand vor der gegenseitigen Kenntnisnahme und dem daraus folgenden gegenseitigem Begehren beschrieben!

[126] Cicero, Fin. III,5,16 (Schiche 94,3–9; vgl. SVF III 182).

[127] Vgl. auch Taurus bei Aulus Gellius, Noctes Atticae XII,5,7 (SVF III 181): »Natura, inquit, omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem, ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi, atque hoc esse fundamentum ratast conservandae hominum perpetuitatis, si unusquisque nostrum, simul atque editus in lucem foret, harum prius rerum sensum adfectionemque caperet, quae a veteribus philosophis τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν appellata sunt: ut omnibus scilicet corporis sui commodis gauderet, ab incommodis omnibus abhorreret.«

Ein eklektisch vorgehender Autor konnte durchaus auf die Idee kommen, die stoische Theorie zu benutzen, um das ›seelische‹ Leben der kosmischen Grundprinzipien *vor* der zweiten, entscheidenden Phase der gegenseitigen Beeinflussung zu beschreiben.[128] Die Welt und ihre Grundprinzipien wurden dabei als lebendige, personhafte Wesen geschildert: Deshalb lassen sich die Anfänge des Lebens im Großen wie im Kleinen mit der gleichen Terminologie bezeichnen.[129]

Haben wir mit unserer Vermutung recht, so ist hier also in eklektischer Weise in eine platonisierende (oder auch: pythagorisierende) Kosmogonie eine Anspielung auf ein stoisches Lehrstück eingeführt worden. Daß sich so präsentierende Amalgam aus platonischen und stoischen Lehren paßt recht gut in eine Zeit und eine Epoche, in welcher der Platonismus durchaus offen für die partielle Rezeption stoischen Lehrgutes war.[130]

Zu b): Identifiziert sich Basilides mit der Kosmogonie der ›barbari‹? Weil wir nur ein Fragment haben, ist diese Frage natürlich schwierig zu beantworten.

Zunächst sei noch einmal an das von Hegemonius zitierte Kephalaion erinnert: Da Basilides – unserer Deutung zufolge – dort von dem Bösen als ›natura sine radice et sine loco rebus superveniens‹ redet, ist damit zu rechnen, daß er kein Dualist ist, der dem Bösen eine gleichberechtigte metaphysische

---

[128] An dieser Stelle seien einige Phrasen aus der Beschreibung der ›οἰκείωσις‹ in Cicero, Fin. V (= Antiochus von Ascalon?) vorgeführt, die lediglich illustrieren sollen, wie suggestiv für den Autor unserer Kosmogonie diese stoische Lehre erscheinen konnte: »Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, se ut conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit. hanc initio institutionem confusam habet et incertam, ut tantum modo se tueatur, qualecumque sit, sed nec quid sit nec quid possit nec quid ipsius natura sit intellegit.« (V,9,24/SCHICHE 166,30–167,5). Gerade der letzte Satz deutet an, daß das Lebewesen in diesem anfänglichen Zustand noch keine volle Selbsterkenntnis hat – ähnliches darf man für die beiden Prinzipien von Licht und Finsternis vor ihrer gegenseitigen Kenntnisnahme annehmen.

»Quamquam quid est, quod magis perspicuum sit, ⟨quam⟩ non modo carum sibi quemque, verum etiam vehementer carum esse?« (V,11,31/SCHICHE 170,16f.) »Deinceps videndum est, quoniam satis apertum est sibi quemque natura esse carum, quae sit hominis natura.« (V,12,34/SCHICHE 172,4f.).

[129] Vgl. die suggestiven Ausführungen von D. E. HAHM (1977) über die ›Kosmobiologie‹ der Stoiker. Vgl. weiterhin P. HADOT (1968), 288ff., der beschreibt, wie in der neuplatonischen Theologie des Porphyrius (u. a.) die stoische ›οἰκείωσις‹-Lehre auf die transzendente Gottheit angewendet wird.

[130] Anscheinend hat ja der Platoniker Calvenus Taurus (ca. 145 n. Chr./vgl. J. DILLON (1977), 237) die Lehre von der ›οἰκείωσις‹ vertreten (vgl. den in Anm. 127 zitierten Text aus Aulus Gellius, Noctes Atticae XII,5,7). J. DILLON (1977), 240f. verweist in diesem Zusammenhang auch auf Cicero, Fin. V,24ff., wo anscheinend die Lehre des Antiochus von Ascalon wiedergegeben wird. DILLON schreibt:»The basic principles of Taurus' ethics, also, are so reminiscent of those of Antiochus that one might almost suspect Gellius of borrowing from Cicero *De Finibus* V...« (J. DILLON, ibidem, 240). – Vor Antiochus hat anscheinend bereits der Akademiker Karneades die ›οἰκείωσις‹ ›disserendi causa‹ vertreten, vgl. Cicero, Fin. V,7,20 (SCHICHE 164,26f.). Vgl. auch P. DONINI (1982), 76f.

Existenz neben dem Guten zugesteht. Diese Position des Basilides aber scheint prima facie dem dualistischen Ansatz der Kosmogonie der ›barbari‹ zu widersprechen.

Doch gibt es nun andererseits Indizien, die dafür sprechen, daß Basilides die Kosmogonie der ›barbari‹ nicht von vorneherein als inakzeptabel verwarf:

Zum einen leitet Basilides sein Referat der Kosmogonie der ›barbari‹ mit der rhetorischen Aufforderung ein:

»Desinamus ab inani et curiosa varietate; requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt.«[131]

Diese Zeilen scheinen doch anzudeuten, daß die folgende Kosmogonie der ›barbari‹ nicht zu den Gegenständen eines leeren und überflüssigen Forschens gehört; vielmehr scheint Basilides sich gerade von dort Aufschluß über das ihn bewegende Problem: unde malum? zu erhoffen.[132] Es läßt sich gut vorstellen, daß Basilides in dem von den Acta Archelai ausgelassenen Abschnitten die griechischen Philosophen knapp zum Thema verhört hat; ihre unfruchtbare Neugier lenkt seinen Blick auf die (überlegene?) Weisheit der ›barbari‹.[133] Auch der Duktus des Referates, die sorgfältige, fast gewundene Ausdrucksweise sowie die fehlende rhetorische Distanzierung legen den Schluß nahe, daß Basilides die Lehre der Barbaren ernst nimmt.

Doch heißt dies andererseits auch nicht, daß die hier dargelegte Kosmogonie der ›barbari‹ uns einen Einblick in *das* (mythologische) System des Basilides erlaubt, oder daß sich Basilides mit der Kosmogonie der ›barbari‹ identifiziert. Vielmehr dient die Kosmogonie dazu, für die präzise Frage ›unde malum?‹ eine (knappe) Erklärung zu skizzieren. Basilides trägt diese Kosmogonie nicht im literarischen Rahmen einer Offenbarung des Erlösers o. ä. vor, sondern im Rahmen einer theologischen Erörterung.

Es ist auch nicht statthaft – wie in der Literatur geschehen – dieses Fragment mit Hinweis auf den (angeblich) monistischen Basilides des Clemens oder gar des Hippolyt als unecht zu verwerfen. Zum einen ist – wie die platonischen Parallelen zeigen[134] – diese Kosmogonie nicht extrem dualistisch: Zwar ist sie ›ursprungsdualistisch‹ in dem Sinne, daß es anfänglich zwei anscheinend gleichwertige Prinzipien gibt, mit denen die Barbaren Gut und Böse verknüpfen. Doch für die zweiten Phase der Kosmogonie, nach der gegenseitigen Kenntnisnahme der Prinzipien, wird die Überlegenheit des Lichtes festgestellt: Die Finsternis bekämpft das Licht nicht, sondern strebt zu ihm hin. Die Finsternis

[131] Beeson 96,24–27/Z. 25–28.

[132] Waren vielleicht in den nach Angaben des Verfassers der Acta Archelai ausgelassenen 500 Zeilen (Beeson 96,23–24/Z. 24) die Philosophen ›vergeblich‹ nach ihren Antworten zum Problem ›unde malum?‹ vernommen worden? Vgl. auch A. Orbe (1958), 250f.

[133] Vgl. J. L. Jacobi (1877), 507ff. 509.

[134] Vgl. die Überlegungen bei U. Bianchi (1987a), 354f. sowie W. Bernard (1990), 225–226, der meint, Plutarchs Kosmologie (in De Is. et Os.) sei nicht unbedingt dualistisch, da das Prinzip des Schlechten nur in der irdisch-sublunaren Welt wirkt.

erkennt also die ontologische Höherwertigkeit des Lichtes an. Zum anderen stellt Basilides diese Kosmogonie als *plausiblen Erklärungsversuch* zur Diskussion.

Was schließlich die Vergleichbarkeit mit anderen Fragmenten angeht, so ist zum einen formal auf Fragment Nr. 7 zu verweisen: Der dort vorgeführte gewundene, diskutierend-›diatribische‹ Stil dürfte mit der Stilebene dieses Fragmentes vergleichbar sein – soweit sich diese aus dem unbeholfenen Übersetzerlatein eruieren läßt.

Inhaltlich wäre ebenfalls Fragment Nr. 7 (»Kein Mensch ist frei vom Schmutze!«) sowie Fragment Nr. 5 zu vergleichen: Dort verweist der Basilidesschüler Isidor für die Affekte des Menschen in platonisierender Weise auf die irrationale Bewegung der Urmaterie.

Es läßt sich also resümierend feststellen, daß einige Indizien darauf hindeuten, daß Basilides die Kosmogonie der ›barbari‹ als einen wertvollen Diskussionbeitrag zur Beantwortung der Frage ›unde malum?‹ ansah. Gleichwohl wäre es nicht statthaft, die Kosmogonie der ›barbari‹ umstandslos als basilidianische Lehre zu betrachten.

Zusammenfassung

Wenn wir nun noch einmal die hinsichtlich dieses Fragmentes gewonnenen Erkenntnisse zusammenfassen, so läßt sich folgendes sagen:

1) Aufgrund der unbeholfenen Übersetzung und der schlechten Textüberlieferung enthalten alle Interpretationsversuche irreduzible Unsicherheiten.

2) Hinsichtlich der von manchen Gelehrten aufgeworfenen Frage nach der Echtheit des Basilidesfragmentes ist festzustellen, daß wir keine ernsthaften Indizien gefunden haben, die *gegen* die Echtheit sprechen könnten.[135] An Indizien *für* die Echtheit ergibt sich folgendes:

a) Der von Hegemonius zitierte Buchanfang scheint anzuzeigen, daß hier ein Christ spricht: Die Rede vom ›sermo salutaris‹ sowie der ›parabola divitis et pauperis‹ deutet in diese Richtung. Andererseits scheint Basilides für Hegemonius ein ›Häretiker‹ zu sein.

b) Das Werk des Basilides umfaßte offenbar mindestens 13 Bücher; die einzelnen Bücher dürften von einiger Länge gewesen sein – Hegemonius zählte vom einleitenden Satz des Buches bis zur zitierten Stelle 500 Zeilen und damit war das Buch noch nicht beendet. Die Bücher waren – wenn man der Bemerkung des Hegemonius (Beeson 96,16/Z. 9–10) trauen darf – nicht ganz leicht zu verstehen, d. h. sie erhoben Anspruch auf ein intellektuelles Niveau, das Hegemonius möglicherweise überforderte. Wie der Bezug auf die ›parabola divitis et pauperis‹ anzeigt, wurde im 13. Buch offenbar ein vorliegender Text ausgelegt. Das alles paßt gut zu Basilides und seinem Evangelienkommentar. Zumindestens ist uns aus der Zeit vor Abfassung der Acta Archelai (1. Hälfte des 4. Jahr-

[135] Vorausgesetzt, man eliminiert die Möglichkeit eines manichäischen Einflusses. S. oben Anm. 53.

hunderts) kein anderer Basilides bekannt, dem wir eine derartige Leistung zuschreiben könnten.

c) Weiterhin paßt die im Fragment vorgenommene ›interpretatio graeca‹ der Kosmogonie der ›barbari‹ vorzüglich in den intellektuellen Kontext des 2. Jahrhunderts. Sie stimmt auch zu Testimonium Nr. 1 sowie Fragment Nr. 15.

d) Schließlich paßt die Charakterisierung des Bösen als ›natura sine radice et sine loco rebus superveniens‹ zu Fragment Nr. 9.

3) Nehmen wir die Echtheit des Fragmentes an, so ist inhaltlich festzustellen, daß Basilides bei seiner Darstellung[136] der Kosmogonie der ›barbari‹ offenbar gewisse Anleihen bei der Tradition der platonischen Timaiosinterpretation bzw. Timaiosadaption macht, wie sie besonders bei Plutarch, De Iside et Osiride sowie Numenius, Frgm. 52 (Des Places) sichtbar wird.

Doch ist die basilidianische Präsentation der Kosmogonie der ›barbari‹ ungleich schlichter und holzschnittartiger als der feinsinnige Versuch einer platonisierenden Mytheninterpretation bei Plutarch und die gelehrt-polemische philosophische Diskussion bei Numenius; Basilides verwirft die leere Spekulation und liebt die simplifizierende theologische Zuspitzung. Darüber hinaus scheint er in eklektisch-unbekümmerter Weise stoisches Lehrgut zu rezipieren. Insgesamt gilt: Basilides ist Theologe und Schriftausleger, nicht Philosoph.

4) Die Kosmogonie der ›barbari‹ beantwortet die Frage: ›unde malum?‹ mit dem Hinweis, daß in unserer Welt der im Anfang eingestiftete Anteil an Gutem zu geringfügig und zu schwach sei. Trotz der Tatsache, daß laut Basilides die ›barbari‹ von einem guten und einem bösen Grundprinzip ausgehen[137], erscheint das Böse als Phänomen dieser Welt wesentlich als ›privatio boni‹ und nicht als eine Macht eigenen Rechts.[138]

Exkurs V: Die Fragmente der ›Παραδόσεις‹ des Matthias[1]

Aufgrund der Passagen Clemens Alexandrinus, Str. VII,108,1 sowie Hippolyt von Rom, haer. VII,20,1 wurde z. T. in der Forschung vermutet, daß Basilides und Isidor sich besonders auf den Apostel Matthias beriefen. Nun zeigen wir in den Abschnitten 1.6 und 3.3.7, daß die Notizen bei Clemens und Hippolyt recht problematisch sind und daß wir nicht sicher sein können, ob Basilides und sein ursprünglicher Schülerkreis wirklich

---

[136] Wir nehmen der Einfachheit halber an, daß Basilides der Autor der ›interpretatio graeca (platonica)‹ der Kosmogonie der ›barbari‹ ist. Es ist natürlich ebenso möglich (wenn auch unbeweisbar), daß Basilides sie in geringerem oder größeren Maße sekundär rezipiert (ähnliche Quellenfragen stellen sich bei Plutarch und Numenius). Doch bliebe in diesem Falle das Rezeptionsphänomen bedeutsam genug: Wichtig ist, daß ein christlicher Autor eine derartige ›interpretatio graeca‹ schriftlich vorträgt – die Frage nach seiner Originalität ist demgegenüber weniger bedeutend.

[137] Vgl. Plutarch, De Is. et Os. 46f./369D ff.

[138] Damit kommt die Kosmogonie der ›barbari‹ dem ›integrierten Dualismus‹ eines Plutarch (K. Alt, vgl. oben Anm. 89) recht nahe.

[1] Vgl. die Ausführungen von Puech-Blatz, in Schneemelcher I,306–309. Zur dort genannten Literatur ist hinzuzufügen: A. Schlatter (1966), 123–128.

besondere Matthiastraditionen für sich reklamierten. In diesem Exkurs wollen wir nun die Gegenprobe machen und sehen, ob die Notizen, die sich bei Clemens von Alexandrien[2] hinsichtlich apokrypher Matthiastraditionen finden, eine besondere Nähe zu Basilides verraten.

Der Apostel Matthias wird – abgesehen von Str. VII,108,1 – an insgesamt fünf Stellen im Werk des Clemens von Alexandrien erwähnt:

Str. IV,35,2 zitiert Clemens eine apokryphe Überlieferung, derzufolge Matthias – nicht Zachäus – die Worte Lk 19,8 geäußert habe. Freilich scheint uns hier eine bloße Verwechselung mit Matthäus wahrscheinlich zu sein.[3]

Str. VI,105,2 wird aufgrund von Act 1,23.26 die Nachwahl des Matthias zum Apostel an Stelle des Judas erwähnt.

Die drei restlichen Erwähnungen betreffen die ›Παραδόσεις‹ des Matthias[4] – eine Schrift, über deren Charakter aufgrund dieser spärlichen Informationen nichts Sicheres gesagt werden kann.[5]

Immerhin legt der Titel die Vermutung nahe, daß in ihr apokryphe Überlieferungen mitgeteilt werden sollten, die vielleicht z. T. auf den Herrn selbst zurückgeführt wurden.

---

[2] Ein Matthiasevangelium erwähnen noch u. a. Origenes, hom. 1 in Lc. (Rauer 5,14) sowie Eusebius von Cäsarea, h. e. III,25,6. Es ist unklar, ob dieses Matthiasevangelium mit den ›Παραδόσεις‹ des Matthias identisch ist (vgl. dazu die Diskussion bei Puech-Blatz, in Schneemelcher I,308 [Lit.!]). Jedenfalls bringen weder Origenes noch Eusebius dieses Matthiasevangelium mit den Basilidianern in Verbindung.

[3] Anders vermutungsweise Puech-Blatz, in Schneemelcher I,306 (im Anschluß an T. Zahn II,2 [1892], 752). Ich folge in diesem Punkt der Ansicht von Hort-Mayor 319. Vgl. auch q. d. s. 13,5 sowie Schneemelcher I,145.

[4] Ich halte die Annahme für plausibel, daß auch das Str. III,26,3 zitierte Matthiaslogion aus den ›Παραδόσεις‹ entnommen wurde. – Zu der Bezeichnung ›Παραδόσεις‹, vgl. Eusebius v. Cäsarea, h. e. III,39,14, wo Euseb davon handelt, daß Papias die ›τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις‹ des Aristion sowie die ›παραδόσεις‹ des Presbyters Johannes zitiert. Euseb fährt dann h. e. III,39,15 damit fort, daß er aus der Schrift des Papias eine der Überlieferungen des Presbyters (hinsichtlich der Abfassung des Markusevangeliums) anführt. Es ist durchaus möglich, daß bereits Papias von den ›παραδόσεις‹ des Presbyters Johannes sprach; damit dürften u. a. vermischte Anekdoten gemeint sein. Papias hat anscheinend auch – unter Berufung auf Philippus und seine Töchter in Hierapolis – eine Geschichte über Josef Barsabbas genannt Justus, den Mitbewerber des Matthias um die Nachfolge des Judas (Act 1,23.24) erzählt, derzufolge dieser eine Vergiftung unversehrt überstand. – Vielleicht stand auch in den ›Παραδόσεις‹ des Matthias – neben Aussprüchen – einiges Anekdotische, s. u. Anm. 15. Clemens redet an verschiedenen Stellen von den Überlieferungen der Presbyter, vgl. Eusebius v. Cäsarea, h. e. VI,13,9 (mündliche Überlieferungen); Hypotyposen, Frgm. 24 (Stählin-Früchtel-Treu III 210,12 f.).

[5] So auch das Urteil von T. Zahn II,2 (1892), 760. – Ausdrücklich hingewiesen sei auch noch auf Eusebius v. Cäsarea, h. e. I,12,3, der behauptet, Matthias habe ursprünglich zu den 70 Jesusjüngern (Lk 10,1 ff.) gehört; vielleicht hatte er diese Nachricht aus den ›Hypotyposen‹ des Clemens, die er kurz vorher anführt (h. e. I,12,2; vgl. auch Clemens Alexandrinus, Hypotyposen, Frgm. 4 [Stählin-Früchtel-Treu III 196,3 ff.]).

1) Clemens Alexandrinus, Str. II,45,4 (Stählin-Früchtel-Treu II 137,1–4)
Text und Übersetzung:[6]

ταύτης δὲ ἀρχὴ τὸ θαυμάσαι τὰ πράγματα, ὡς Πλάτων ἐν Θεαιτήτῳ λέγει, καὶ Ματθίας ἐν ταῖς Παραδόσεσι παραινῶν

»Der Anfang davon [d. h. von der Erkenntnis der Wahrheit/W. A. L.] aber ist das Staunen über die Dinge, wie Plato im Theaitet sagt, und Matthias mahnt in den ›Παραδόσεις‹:

»θαύμασον τὰ παρόντα«, βαθμὸν τοῦτον πρῶτον τῆς ἐπέκεινα γνώσεως ὑποτιθέμενος·

›Bewundere das Gegenwärtige‹ und nimmt dies als erste Stufe zur jenseitigen Erkenntnis an.«

Analyse:
Der Kontext dieses Zitats ist die Antakoluthie der Tugenden: Glaube, Geduld, Hoffnung, Liebe etc. hängen alle zusammen und werden in der vollkommenen Gnosis vollendet. Der Nachsatz, in dem von der ›jenseitigen Erkenntnis‹ die Rede ist, dürfte vermutlich von Clemens formuliert sein.[7]

Es ist schon längst darauf hingewiesen worden, daß das Zitat einen Gemeinplatz antiker Philosophie formuliert: Das Erstaunen ist die unterste Stufe für den Aufstieg der Erkenntnis.[8] *Puech-Blatz* meinen nun, daß dieses Logion per se nicht gnostisch sein müsse; das ist sicher richtig. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, daß dieses Logion die Welt insofern positiv wertet, als sie die unterste Stufe für eine in der Transzendenz sich vollendende Erkenntnis bildet. Die Differenz zwischen diesseitiger Welt und Transzendenz ist offenbar nicht absolut, es besteht ein Kontinuum, das eine relativ positive Wertung der diesseitigen Welt erlaubt.

Ist das Logion so richtig gedeutet, so wäre in diesem Punkt eine gewisse Affinität zwischen den ›Παραδόσεις‹ des Matthias und den authentischen Basilidesfragmenten bezeichnet: Auch dort hatten wir Spuren jenes breiten antiken Traditionsstromes vermutet, der die Welt und ihre Schönheit betrachtet, bewundert und in ihr das Bild und das Zeichen höherer Realitäten erkennt.[9]

2) Clemens Alexandrinus, Str. III,26,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 208,7–9) = Eusebius von Cäsarea, h. e. III,29,4 (Schwartz 108,26–109,2).
Text und Übersetzung:[10]

Λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι, σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆ-

»Sie sagen, auch Matthias habe so gelehrt, daß man das Fleisch bekämpfen und

---

[6] Zur Übersetzung, vgl. SCHNEEMELCHER I,306–307 (wir haben leicht modifiziert); vgl. auch O. STÄHLIN, BKV 17, 184.

[7] So auch PUECH-BLATZ in: SCHNEEMELCHER I,307. Vgl. auch den STÄHLINSCHEN Registerband s. v. ›ἐπέκεινα‹.

[8] PUECH-BLATZ (SCHNEEMELCHER I,307) verweisen auf Plato, Tht. 155D; Epin. 986C-D; Aristoteles, Metaph. 982b; Plotin, En. 3,8,10; C. H. IV,2 (NOCK-FESTUGIERE I 50; vgl. den Kommentar z. St. mit Verweis auf Porphyrius, Marc. 24); C. H. Asclepius 13 (NOCK-FESTUGIÈRE II,311–312); Clemens Alexandrinus, Str. II,45,5 (Hebräerevangelium; vgl. dazu SCHNEEMELCHER I 142 ff.); Thomasevangelium, Logion 5 (SCHNEEMELCHER I,99).

[9] Vgl. die Abschnitte 2.8 und 2.14.

[10] Zur Übersetzung, vgl. PUECH-BLATZ, in SCHNEEMELCHER I,307; O. STÄHLIN, BKV 17, 272–273. – Eusebius von Cäsarea zitiert h. e. III,29,2–4 die Passage Clemens Alexandrinus, Str. III,25,6–26,3. Das Zitat bei Euseb liest als einzige größere Variante »πρὸς ἡδονὴν« statt »πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον«.

σθαι μηθὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.

es mißbrauchen müsse, ohne ihm irgend zu ungezügelter Lust nachzugeben, die Seele aber müsse man durch Glauben und Erkenntnis mehren.«

Analyse:

Clemens zitiert dieses Matthiaslogion (in offenbar eng der Vorlage folgender ›oratio obliqua‹) im Zusammenhang seiner Behandlung des Libertinismus im III. Buch der Stromateis. Der unmittelbare Kontext des Zitates ist eine Verteidigung des Nikolaus gegen den Vorwurf des Libertinismus.[11] Laut Clemens berufen sich libertinistische Anhänger des Nikolaus fälschlich sowohl auf den Ausspruch des Meisters ›παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ‹ sowie auf eine dazu passende Anekdote.[12]

Clemens widerlegt das verfehlte, libertinistische Nikolausbild mit dem Hinweis auf weitere Nachrichten über sein vorbildliches Familienleben: Nikolaus habe nur eine Ehefrau gehabt, die Töchter seien als Jungfrauen gealtert, auch der Sohn sei keusch geblieben.[13] Der umstrittene Ausspruch des Nikolaus sowie das Zur-Verfügung-Stellen seiner Ehefrau seien im Lichte dieser Nachrichten enkratitisch zu deuten; sie bezeichneten die Verwerfung der Begierden. Nikolaus habe getreu dem Gebot des Herrn (Mt 6,24) nicht zwei Herren dienen wollen.[14]

Im Zusammenhang mit dem umstrittenen Ausspruch des Nikolaus führt Clemens nun als zusätzliches Argument das Matthiaslogion an. Es soll seine enkratitische Deutung des Ausspruches stützen. Clemens scheint das Matthiaslogion passend zu sein, da auch dort das Stichwort ›παραχρῆσθαι σαρκί‹ rezipiert und interpretiert wird.[15]

---

[11] Clemens versucht hier zum wiederholten Male (vgl. Str. II,118,3f.) die häresiologische Tradition über Nikolaus zu revidieren, vgl. nur Irenäus von Lyon, haer. I,26,3. Vgl. auch A. Le Boulluel (1993), 199f.

[12] Nach dieser Anekdote war Nikolaus mit einer schönen Frau verheiratet. Als nach der Himmelfahrt Christi seine Eifersucht von den anderen Aposteln getadelt wurde, habe er sie jedem, der sie heiraten wollte, zur Verfügung gestellt, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,25,6.

[13] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,26,1. Vgl. zu Nikolaus und seinen Anhängern auch A. Hilgenfeld (1884/1966), 408–411. Vgl. auch F. Bolgiani (1967), 109ff.

[14] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. III,26,2.

[15] Es ist nicht klar, aus welcher Quelle Clemens die Nikolausanekdote schöpfte; er führt sie mit ›φασί‹ (Stählin-Früchtel-Treu II 207,19) ein. Könnte es nicht sein, daß er diese Anekdote ebenfalls aus den ›Παραδόσεις‹ des Matthias bezog, denen er vermutlich die kurz danach zitierte Lehre des Matthias verdankte? Immerhin wird auch die Lehre des Matthias durch das anonyme ›λέγουσι‹ eingeleitet. Weiterhin fällt auf, daß in der Nikolausanekdote ausdrücklich davon die Rede ist, daß sich die drastische Handlung des Nikolaus »nach der Auffahrt des Heilands« (»μετὰ τὴν ἀνάληψιν τὴν τοῦ σωτῆρος« [Stählin-Früchtel-Treu II 207,20]) ereignete; vielleicht ist hier prägnant jener Zeitpunkt gemeint, an dem Matthias laut Act 1,23f. in den Apostelkreis aufgenommen wurde. Es ist durchaus möglich, daß schon in den Matthiasüberlieferungen die Nikolausanekdote erzählt wurde, und zwar wesentlich mit der gleichen Tendenz wie bei Clemens: Nikolaus sollte – entgegen der von Apk 2,6 ausgehenden häresiologischen Tradition! – verteidigt werden, er wurde als Enkratit geschildert, den seine libertinistischen Anhänger mißverstanden. Das Porträt des Nikolaus sowie seiner Familie als Enkratiten stimmt zur enkratitischen Tendenz des Matthiaslogions. Schließlich – um ein letztes Indiz für unsere Vermutung zu nennen – wäre es nicht ungewöhnlich, daß Clemens zunächst bestimmte Informationen ausbreitet und erst danach die präzise Quelle mit weiteren Informationen anführt, vgl. Fragment Nr. 6; Nr. 5, sowie vielleicht Fragment Nr. 1.

Dieser Zusammenhang gibt auch einen recht plausiblen Interpretationsrahmen für den ersten, negativen Teil des Matthiaslogions: ‚Man soll das Fleisch bekämpfen und mißbrauchen und in keiner Weise zügelloser Lust nachgeben.

Es ist schwer zu ermessen, wie ›enkratitisch‹ eine solche Aussage zu deuten ist.[16] Immerhin, die Formulierung ist recht drastisch[17] und unterscheidet sich im Tenor recht deutlich z. B. von der Haltung, die Isidor seinen Anhängern in sexuellen Dingen empfiehlt (vgl. Fragment Nr. 6).

Der Nachsatz des Logions mahnt, ›die Seele aber müsse man durch durch Glauben und Erkenntnis mehren (d. h. offenbar: erbauen)‹. Die Redewendung hat u. a. biblische Vorbilder[18]; die ›ψυχή‹ als Objekt ist bemerkenswert und verrät vielleicht den im Hintergrund wirkenden Einfluß philosophischer Seelenlehre. Der Begriff ›γνώσις‹ findet sich auch im ersten Matthiasfragment (vgl. Str. II,45,4), dort bezeichnet er die Erkenntnis der Transzendenz.

Eine scharfe Unterscheidung zwischen ›πίστις‹ und ›γνῶσις‹ scheint hier nicht im Blick zu sein. Vielleicht werden die beiden sogar mehr oder weniger synonym gebraucht – das würde – wie bei Basilides und seinen Schülern – ein intellektualistisches, den Aufstieg zur Transzendenz akzentuierendes Glaubensverständnis anzeigen. Doch sei in Erinnerung gerufen, daß uns die Vokabel ›γνῶσις‹ in den basilidianischen Fragmenten nicht begegnet ist.

3) Clemens Alexandrinus, Str. VII,82,1 (Stählin-Früchtel-Treu III 58,20–23)
Text und Übersetzung:[19]

Λέγουσι δὲ ἐν ταῖς Παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι ὅτι »ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός·
εἰ γὰρ οὕτως ἑαυτὸν ἦγεν, ὡς ὁ λόγος ὑπαγορεύει, κατῃδέσθη ἂν αὐτοῦ τὸν βίον καὶ ὁ γείτων εἰς τὸ μὴ ἁμαρτεῖν«.

»Sie sagen in den ›Παραδόσεις‹, daß der Apostel Matthias bei jeder Gelegenheit gesagt habe[20]: ›Wenn der Nachbar eines Erwählten sündigt, sündigte der Erwählte. Wenn er sich nämlich so aufgeführt hätte, wie das Wort[21] es empfiehlt, so hätte die ehrfürchtige Bewunderung für ein derartiges Leben den Nachbarn dazu gebracht, nicht zu sündigen.‹«

[16] Falls die Matthiastraditionen aus Ägypten oder Alexandrien stammen (vgl. PUECH-BATZ, in: SCHNEEMELCHER I,309), so könnte man eine Verbindung zu den dort beheimateten enkratitischen Kreisen vermuten.

[17] Zu ›παραχρήσθαι τῇ σαρκί‹ vgl. Hermas, sim. 5,7,2 (60,2); Methodius, symp. III,13; Const. App. 6,10,3. Doch scheinen diese Belege die libertinistische Deutung des Ausspruchs zu stützen.

[18] Vgl. Kol 1,10; II Kor 9,10; 10,15.

[19] Für die Übersetzung, vgl. HORT-MAYOR 143; PUECH-BLATZ in SCHNEEMELCHER I,307; O. STÄHLIN, BKV 20, 85–86.

[20] PUECH-BLATZ übersetzen: »Sie sagen, daß Matthias, der Apostel, in den Überlieferungen jeden Augenblick erklärt ...« Vgl. dagegen A. SCHLATTER (1966), 125 (Anm. 39) u. die Übersetzung von HORT-MAYOR 143: »We are told in the Traditions that the Apostle Matthias was wont to say on occasion ...« Vgl. O. STÄHLIN, BKV 20, 85:
»Es wird aber in den ›Überlieferungen‹ berichtet, der Apostel Matthias habe bei jeder Gelegenheit gesagt ...«

[21] HORT-MAYOR 143 übersetzt »as reason dictates«; O. STÄHLIN, BKV 20, 86: »wie es das göttliche Wort gebietet«; PUECH-BLATZ, in SCHNEEMELCHER I,307: »wie das Wort anrät«. Vielleicht ist der Übersetzung von PUECH-BLATZ doch der Vorzug zugeben: Zum Apostel Matthias paßt eher der Rückbezug auf das göttliche Wort als auf die bloße Vernunft.

Analyse:
Dieses – von Clemens offenbar zustimmend zitierte Matthiaslogion aus den ›Παραδόσεις‹ dient augenscheinlich der Einschärfung eines auch für die (nichtchristlichen?) Nachbarn vorbildlichen christlichen Lebenswandels. Durch einen derartigen christlichen Lebenswandel nimmt der Christ seine Verantwortung für den Nächsten wahr; fehlt er in dieser Verantwortung, so macht er sich schuldig, wenn der Nachbar sündigt.[22]

Der hier erhobene Anspruch und die damit dem Christen aufgebürdete geistliche Verantwortung ist zweifellos bemerkenswert; man könnte hier einen gewissen christlichen Perfektionismus vermuten, der auch recht gut zu der möglicherweise enkratitischen Haltung des zweiten Matthiasfragmentes paßt.

Die Bezeichnung des Christen als ›Auserwählter‹ (ἐκλεκτός) fällt auf; hier ist gewiß eine terminologische Nähe zu der basilidianischen Selbstbezeichnung als ›ἐκλογή‹ bzw. als ›ἐκλεκτοί‹ gegeben.[23] Doch ist die Auerwähltheitsterminologie zu verbreitet, als daß ihr Vorkommen irgendwelche zwingenden Schlüsse gestatten könnte.

Zusammenfassung

Resümierend läßt sich zu diesen drei Matthiasfragmenten bemerken, daß sich zwar ihre basilidianische Provenienz allenfalls verteidigen ließe, daß sie sich aber auf keinen Fall irgendwie zwingend aus Inhalt und Formulierung der Fragmente ergibt.[24]

Die Matthiasfragmente scheinen auf der einen Seite einen anthropologischen Dualismus zu favorisieren: Die Bekämpfung des Fleisches geht mit der Erhebung der Seele zur Transzendenz Hand in Hand. Doch korrespondiert dieser anthropologische Dualismus nicht zwingend einem dualistischen Weltbild. Dem enkratitischen Akzent der hier artikulierten Ethik tritt das Insistieren auf der vom Christen geforderten Vorbildhaftigkeit passend an die Seite. Die Ethik der Matthiasfragmente dürfte gut den Ton einer Epoche treffen, in der beträchtliche christliche Kreise moralische Überlegenheit nicht nur beanspruchten, sondern für den persönlichen Lebensvollzug auch einforderten.

Clemens bringt diese Fragmente in den jeweiligen Passagen seines Werkes nicht explizit mit den Basilidianern in Verbindung; das zweite Fragment ist mit seinem enkratitischen Tenor u. E. nicht ohne weiteres mit der von Isidor in seinen ›Ethica‹ (Fragment Nr. 6) bezogenen Position zu Ehe und Sexualität vereinbar. Die Frage muß letztlich mit einem ›non liquet‹ beantwortet werden; vorsichtshalber werden wir die Matthiasfragmente nicht zur Rekonstruktion der basilidianischen Position heranziehen.

---

[22] Für den Gedanken der Vorbildhaftigkeit eines guten Menschen, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. VII,35,4 (Stählin-Früchtel-Treu III 27,19f.; vgl. den Kommentar von Hort-Mayor 319). Vgl. auch Sextus, Sent. 307; 331 (Chadwick 46. 50).

[23] Vgl. Fragment Nr. 2; Nr. 12; Nr. 15.

[24] Auch die Tatsache, daß einerseits Matthias in Act 1,23–24 erwähnt wird, andererseits aber das ›Basilidesevangelium‹ möglicherweise eine Rezension des Lk darstellt, scheint uns kein durchschlagendes Argument zu bieten.

3. Die Basilidesdoxographie bei Irenäus von Lyon und Hippolyt von Rom

In diesem Abschnitt soll begründet werden, warum die doxographischen Referate bei Irenäus von Lyon (haer. I,24,3–7), die von Irenäus direkt oder indirekt beeinflußte häresiologische Tradition sowie Hippolyt von Rom (haer. VII,20–27) für eine Rekonstruktion der authentischen Lehren des Basilides und seines unmittelbaren Schülerkreises nicht herangezogen werden sollten.

In der Forschung haben sich sowohl Gelehrte gefunden, welche das Basilidesreferat bei Irenäus für authentisch und kombinierbar mit den Angaben des Clemens hielten, als auch Verteidiger der Authentizität des Basilidesreferats bei Hippolyt.[1]

Nach meiner Auffassung hat sowohl die eine wie auch die andere Seite die Schwierigkeiten ihrer jeweiligen Positionen erheblich unterschätzt. Das liegt hauptsächlich daran, daß die sichere Basis für eine Würdigung der Referate der Ketzerbestreiter fehlte, d. h. daß die Angaben, die aus Clemens (sowie Origenes und Hegemonius) zu gewinnen sind, noch nicht wirklich ausgewertet worden waren. Hinzu tritt z. T. eine mangelnde Einschätzung des spezifischen Charakters der von Irenäus von Lyon und Hippolyt von Rom dargebotenen Informationen.

Meine Argumentation geht im folgenden – grob gesagt – jeweils in zwei Schritten vor: Zunächst soll der spezifische Charakter der jeweiligen Quelle beleuchtet werden. Besonders im schwierigen Fall des Basilidesreferats bei Hippolyt von Rom bedeutet dies eher ein Aufzeigen der besonderen Probleme, welche sich bei einer Interpretation dieser Quelle stellen, als eine erschöpfende Interpretation dieser Quelle. In einem zweiten Schritt soll aufgezeigt werden, was einer Kombination der jeweiligen Quellenangaben mit den Originalfragmenten im Wege steht.

Ich hoffe, auf diese Weise plausibel machen zu können, daß es beim jetzigen Stand unserer Kenntnisse vorsichtiger und sicherer ist, die theologischen Lehren des Basilides allein aus den von Clemens von Alexandrien, Origenes und den ›Acta Archelai‹ des Hegemonius gebotenen Informationen zu rekonstruieren.

[1] Vgl. die Einleitung.

3.1 Irenäus von Lyon, haer. I,24,3–7 (Rousseau-Doutreleau [SC] 324–333)

3.1.1 Referat

Irenäus beschreibt die Lehre des Basilides folgendermaßen:

Aus dem ungeborenen Vater (pater innatus) sind Nous, Logos und Phronesis entstanden; von der Phronesis Sophia und Dynamis, von der Dynamis und der Sophia aber wiederum die Fürsten (principes) und Engel, welche den ersten Himmel geschaffen haben. Aus diesen ersten Herrschern sind wiederum andere Engel und Herrscher entstanden, die nach dem Vorbild des jeweilig vorgegebenen Himmels einen weiteren Himmel schufen; insgesamt sind auf diese Weise 365 Himmel entstanden, so viele wie Tage im Jahr (haer. I,24,3).

Die Engel des letzten, von uns wahrgenommenen Himmels haben die Welt geschaffen und die Erde und deren Völker unter sich aufgeteilt. Einer dieser Engel ist der Gott der Juden; weil dieser versuchte, die anderen Nationen den Juden zu unterwerfen, stritten die anderen Engel gegen ihn. Deshalb traten dann auch die anderen Völker gegen das jüdische Volk an.[2] Der oberste Gott, der den Engelstreit sah, schickte seinen erstgeborenen Nous, den sogenannten Christus, um die Menschen von der Gewalt der Weltschöpferengel zu befreien. Der Sohn erschien in Menschengestalt und vollbrachte Wundertaten; als die Weltschöpferengel ihn kreuzigen wollten, verwandelte er sich flugs in die Gestalt des Simon von Cyrene, verlachte die Engel und entkam ihnen. Simon von Cyrene, der die Gestalt Jesu angenommen hatte, wurde von den unwissenden Engeln gekreuzigt, der Nous-Sohn hingegen stieg als unkörperliche Kraft (virtus incorporalis) zum transzendenten Vater auf, indem er sich durch Angleichung (an die jeweiligen Engel der verschiedenen Himmel?) unsichtbar machte. Diejenigen nun, die dies Geheimnis wissen, sind von der Macht der Weltschöpferengel befreit; sie kennen die Heilsordnung des obersten Gottes. Diejenigen aber, welche den Gekreuzigten bekennen, sind noch unter der Gewalt der Weltschöpferengel (haer. I,24,4).

Irenäus berichtet weiter, daß laut Basilides nur die Seelen gerettet werden, der Körper aber zugrundegeht. Die Prophetien stammen von den Weltschöpferengeln, das Gesetz von ihrem Obersten, dem Gott der Juden. Der Götzenopferfleischgenuß ist ein Adiaphoron, ebenso jegliche Art der Ausschweifung. Die Basilidianer treiben Magie und benennen die Engel und Herrscher der 365 Himmel. ›Caulacau‹ sei der Name, mit dem der Erlöser in die Welt hinabgestiegen und ihr wieder entkommen sei (haer. I,24,5).[3]

Wer die Namen und die Ursprünge aller Engel gelernt hat, wird selbst unsichtbar für diese Engel, wie es der Erlöser Caulacau war. Das Motto lautet: ›Erkenne du alles, dich aber möge niemand kennen‹. Deshalb verweigern sich die

---

[2] Vgl. dazu A. Pourkier (1992), 218–222.

[3] Vgl. S. Lundström (1985), 120f. Lundström schlägt folgenden Text vor (121): »... mundanum nomen ... esse Caulacau.« Vgl. A. Orbe I (1976a), 568.

Basilidianer auch dem Martyrium; ihnen zufolge haben nur ganz wenige Menschen eine ihnen vergleichbare Erkenntnis. Sie sind keine Juden mehr und noch keine Christen; ihre Geheimnisse dürfen nicht öffentlich gemacht werden (haer. I,24,6).

Schließlich berichtet Irenäus noch, daß die Basilidianer die Positionen ihrer 365 Himmel astrologisch berechnen; der Oberste der Himmel heißt ›Abrasax‹, weil er die Zahl 365 in sich (= seinem Namen) hat (haer. I,24,7).

3.1.2 Kontext des Basilidesreferats

Das Basilidesreferat gehört zu dem Abschnitt von haer. I, in dem Irenäus gemäß seiner eigenen Ankündigung den Stammbaum und die Wurzel der zuvor dargestellten valentinianischen Häresie vorführen will.[4] Deshalb schließt sich in haer. I,23–27 ein doxographischer Katalog von Häretikern an, der bei Simon Magus seinen Ausgang nimmt und die Sukzession der Häretiker über Menander, Saturninus, Basilides, Karpokrates, Kerinth, Ebioniten, Nikolaiten und Kerdon bis Markion verfolgt. In haer. I,28 ist dann nacheinander von den Enkratiten bzw. Tatian (haer. I,28,1), welche die Lehren des Saturnin und des Markion aufgreifen, sowie von den Libertinisten (haer. I,28,2), die sich an Basilides und Karpokrates orientieren, die Rede.

In der Forschung hat man z. T. angenommen, daß haer. I,23–27 eine Art Neueinsatz des Irenäus darstellt, da er hier zumindestens teilweise auf eine doxographische Quelle, möglicherweise das verlorene Syntagma Justins, zurückgreife.[5] Würde diese Vermutung zutreffen, so wären die in haer. I,24,3–7 präsentierten Informationen ca. 30 Jahre früher zu datieren.

A. Le Boulluec hat jüngst versucht, im Rahmen seiner häresiologischen Studien mit beachtlichen Argumenten diese Position zu stützen. Er macht geltend, daß Irenäus sich in haer. I,23–27 auf eine bereits formulierte Polemik stützen kann, während seine vorhergehende Auseinandersetzung mit den Valentinianern eine selbständige polemische Auseinandersetzung mit häretischen Originalquellen darstelle.[6] Weiterhin weist *A. Le Boulluec* darauf hin, daß (innerhalb von haer. I) nur in dem Abschnitt haer. I,23–27 der Ausdruck ›successio‹ (διαδοχή) Verwendung findet. Im Gegensatz dazu insistiere Irenäus in den übrigen Partien von haer. I auf den Unterschieden der verschiedenen Systeme. Auch werde in den übrigen Büchern von ›haer.‹ nur im Zusammenhang mit Simon und seinen Nachfolgern das Thema der ›successio‹ verwendet. Für den französischen Gelehrten sind dies Indizien für die Annahme, das Justinsche

[4] Vgl. Irenäus von Lyon, haer. I,22,2 (Rousseau-Doutreleau 310–311).

[5] Vgl. R. A. Lipsius (1865), bes. 51 ff.; A. Hilgenfeld (1884/1966), 29 f. 46 ff. 57, der aber z. B. dem Justinschen Syntagma die Angaben über Karpokrates, Kerinth, Ebionäer, Nikolaiten und möglicherweise auch Kerdon absprechen möchte (50 f.). Vgl. aus der jüngeren Forschung auch G. Lüdemann (1975), 35 f.

[6] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 163.

Syntagma sei die Quelle dieses Abschnitts.[7] Denn Justin sei es gewesen, der (in abgeschwächter Form) das aus der Doxographie der Philosophenschulen stammende Konzept der ›διαδοχή‹ auf die häretischen Sekten übertragen habe.[8]

Die Frage nach den Quellen von Irenäus haer. I,23–27 kann in dieser Studie nicht behandelt werden. Gegenüber den Argumenten des französischen Gelehrten ist aber vorsichtshalber darauf hinzuweisen, daß *J. Kunze* in durchaus überzeugender Weise aufgezeigt hatte, daß es schwierig, um nicht zu sagen, unmöglich ist, aus haer. I,23–27 dasjenige literarkritisch herauszupräparieren, was dem Justinschen Syntagma als möglicher Vorlage geschuldet ist.[9]

---

[7] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 86f. 163–164. Es ist mir nicht ganz klar geworden, wie Le Boulluec das Verhältnis von Justinschem Syntagma und haer. I,23–27 genau bestimmt: Einmal spricht er von einem Einfluß des Justinschen Syntagmas (86); dann aber scheint er das Syntagma als eine Art Quelle zu betrachten (163); er kann aber im gleichen Zusammenhang auch von einer »früheren polemischen Tradition« (163: »une tradition polémique antérieure«) reden, auf die Irenäus plötzlich zurückgreife.

[8] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 84–91; vgl. auch C.-J. Thornton (1991), 38–40 (Anm. 84). A. Le Boulluec referiert auch i. w. zustimmend die Vermutung P. Nautins (1981/1982), die römische Bischofsliste bei Irenäus, haer. III,3,3 sei ein Produkt Justins. Laut Le Boulluec ist Justin in diesem Punkt vermutlich vom palästinischen Judentum und seiner pharisäischen Diadoche abhängig, vgl. A. Le Boulluec (1985), 86.89–91. Vgl. jetzt auch C.-J. Thornton (1991), 39–40 (Anm. 84), der offenbar in Unkenntnis der Arbeit Le Boulluecs ebenfalls Justin für die römische Bischofliste verantwortlich machen will.

[9] Vgl. J. Kunze (1894), 9–40. Kunze wollte aufgrund weiterer Überlegungen, auf die wir hier nicht eingehen können, sogar ausschließen, daß das Justinsche Syntagma haer. I,23ff. beeinflußt hat. Er urteilte als Fazit:

»III. Irenaeus et principales fontes adiit et Justini syntagma κατὰ Μαρκίωνος adhibuit.

IV. Quo titulo si non syntagma Justini ›κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων‹, sed aliud quod ab Irenaeo laudatur, non est probabile, praeterea alterum illud syntagma adversus omnes haereses a Justino conscriptum in manibus fuisse. ...

VI. Eorum autem coniectura, qui Irenaei cap. 22–27 et 11.12 (sive 11,1–3) e Justini syntagmate repetunt, fundamento caret.«

Dagegen hat C.-J. Thornton (1991), 38–40 (Anm. 84) jüngst noch einmal konzis *für* die Annahme argumentiert, Irenäus, haer. I,23ff. liege das Syntagma Justins als Quelle zugrunde:

1. Justin macht Angaben über die Herkunft Simons, Menanders und Markions in gleicher Weise wie Irenäus (1 apol. 26,2.4.5; 56,1; 58,1; dial. 120,6; vgl. Irenäus, haer. I,23.2.5; 27,2) – Irenäus macht keine derartigen Angaben über den Gegenstand seines Hauptinteresses, die Valentinianer.

2. Justin bezeichnet wie Irenäus Simon und Menander als die Erzketzer (Verweis Thorntons auf 1 apol. 26,4; Irenäus, haer. I,23,2.5).

3. Thornton vergleicht die Formulierung in 1 apol. 26,6 »πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι« mit dem Ausdruck ›occasionem accipere‹ in Irenäus, haer. I,24,1; 27,1; 28,2.

4. Unter Voraussetzung der Gründe 1.-3. schließt Thornton, daß auch die Kerdonnotiz Irenäus, haer. I,27,1 auf das Justinsche Syntagma zurückgeht. Die Tatsache, daß dort Hyginus im Unterschied zu Irenäus, haer. III,3,3; 4,3 als neunter Bischof gezählt werde, sei damit zu erklären, daß Justin Petrus mitzählen mußte, da für den Apologeten Jesus Christus, nicht Petrus oder Paulus, Schulgründer war (Verweis Thorntons auf u. a. 1 apol. 12,9). Laut Thornton geht der Sukzessionsgedanke auf Justins Syntagma zurück. –

Zu diesen Argumenten C.-J. Thorntons ist folgendes zu bemerken: Grundsätzlich ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß Irenäus auch Justin als Quelle verwendete. Das berechtigt aber nicht dazu, den Ketzerkatalog haer. I,23ff. pauschal Justin zuzuschreiben. Wir müssen

Wenn *A. Le Boulluec* z. B. haer. I,22,2 literarkritisch als ›une suture maladroite‹ bezeichnet, so scheint er die schlagende Gegenargumentation von *Kunze* nicht wahrgenommen zu haben.[10]

---

also im Einzelfall prüfen, und da stehen uns als Kriterium lediglich die Angaben Justins in 1 apol. und dial. zur Verfügung. – Zu 1. ist einschränkend zu sagen, daß Irenäus, haer. I,23,1.2.5 gegenüber Justin, 1 apol. 26,2.4 bei Simon und Menander die präzisen Ortsangaben eliminiert; im übrigen bezeichnet Justin Menander als ›μαθητής‹ des Simon, während Irenäus ihn kurzerhand zum ›successor‹ erklärt; auch wird bei Irenäus im Gegensatz zu Justin trotz haer. I,24,1 nicht recht deutlich, daß Menander in Antiochien wirkte. Für Justin, 1 apol. 26 sind Simon und Menander dämonisch besessene Goeten und Volksverführer, die sich selbst für Götter erklären, sie sind als solche gefährlich und werden der staatlichen, kaiserlichen Gewalt zur Verfolgung empfohlen – ein Gesichtspunkt, der offenbar auch in seinem Syntagma eine Rolle spielte, vgl. auch dial. 120,6. Irenäus setzt andere Akzente (vgl. auch J. Kunze [1894], 37ff.). – Zu 2.: Für Irenäus ist Simon in der Tat der Erzketzer, vgl. haer. I,23,2; eine vergleichbar pointierte Angabe vermisse ich bei Justin; 1 apol. 26,6 werden anscheinend die Häresien auf die drei Ketzer Simon, Menander und Markion zurückgeführt. Dennoch ist Thornton soweit recht zu geben, daß Justin wie Irenäus Simon als ersten Ketzer nennt. Übrigens steht das m. E. nicht unbedingt in Spannung zum Argument des Irenäus in haer. III,4,3: Dort geht es nicht allgemein um die Neuheit der Häresie (wie die Überschrift in der französischen Übersetzung von Rousseau-Doutreleau etwas irreführend insinuiert) und die bloße zeitliche Priorität der Häresie, sondern darum, daß die Schüler Valentins, Kerdons und Markions sowie die sog. Gnostiker außerhalb der auf die Apostel zurückreichenden Lehrsukzession der Kirche stehen (die Abhängigkeit der sog. Gnostiker von Simon-Menander unterstreicht dies); ihre Lehrer begründeten erst ›mediantibus iam Ecclesiae temporibus‹ eigene Schulen. – Zu 3. genügt ein Verweis auf J. Kunze (1894), 20, der auf haer. I, praef. 2 (Rousseau-Doutreleau 24; occasionem dare); I,28,2 [geht m. E. auf Irenäus zurück]; III,4,3 (Z.61: »accipientes initia«); IV, praef.1 verweist. – Zu 4. ist zu bemerken, daß Thorntons scharfsinnige Erklärung der von haer. III,3,3; 4,3 abweichenden Zählung des Hyginus als des neunten Bischofs von Rom übersieht, daß Irenäus in haer. I,27,1 ebenso wie in haer. III,3,3 die Diadoche ›ἀπὸ τῶν ἀποστόλων‹ zählt, vgl. bereits J. Kunze (1894), 22–23. Thornton müßte also, um seine Erklärung zu retten, zu dem Notbehelf greifen, in haer. I,27,1 eine ergänzende Bemerkung des Irenäus zu vermuten. – Zur Frage, inwiefern Justin das Sukzessionsprinzip in die Ketzerpolemik einführte, s. u.

[10] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 163. Immerhin führt Le Boulluec die Dissertation Kunzes in seiner Bibliographie auf (ders. [1985], 573); auch kann Le Boulluec (ibidem, 164) durchaus notieren, daß Irenäus die Kapitel I,11–12, die man ebenfalls auf das Syntagma des Justin zurückführen wollte, vollkommen in seine Schrift integriert hat. Aufgrund der in Anmerkung 6 (s. o.) notierten Schwierigkeit, die Position Le Boulluecs präzise zu fixieren, kann es sein, daß wir den Gegensatz zu Kunze schärfer herausgearbeitet haben, als Le Boulluec es selber wünschen würde.

Vgl. J. Kunze (1894), 10f. Kunze wendet sich besonders gegen das Argument, haer. I,22,2 stelle ein aus einer anderen Quelle geschöpftes ›exordium‹ zu dem nachfolgenden Ketzerkatalog dar. Er kann darlegen, daß haer. I,22,2 – wie haer. I,27,4 (als ›Epilog‹) – stilistisch ganz und gar die Hand des Irenäus verrät. A. Le Boulluec hält haer. I,22,1 für eine Art Abschluß (ders. [1985], 162–163); haer. I,22,2 sei dann ein Neueinsatz. Doch schon Kunze hatte zu Recht eingewandt, daß in haer. I,22,1 der Übergang erfolgt (ders. [1894], 13) unter Hinweis auf den Satz »omnes enim fere quotquot sunt haereses«; Kunze argumentierte gegen eine Position, die meinte, Irenäus habe ursprünglich nur die Valentinianer widerlegen wollen; eine Position, die A. Le Boulluec, wenn wir recht sehen, in dieser Form nicht teilt. Außerdem scheint uns evident zu sein, daß die vorangestellte ›regula veritatis‹ geradezu den nachfolgenden Ketzerkatalog einleiten soll; die ›regula veritatis‹ gibt den Maßstab an für die Beurteilung der nachfolgenden Ketzerei (s. u.).

Schließlich wies *J. Kunze* ausführlich nach, wie stark auch die Kapitel I,23–27 gedanklich und in ihrer Ausdrucksweise ›irenäisch‹ geprägt sind.[11]

Auch der wertvolle Hinweis *A. Le Boulluecs*, daß der Begriff ›διαδοχή‹ bei Irenäus nur in haer. I,23–27 vorkomme, ist bei allem Scharfsinn – und dessen scheint sich der französische Gelehrte bewußt zu sein – ein recht problematischer Zirkelschluß:

Le Boulluec selber weist daraufhin, daß in dem erhaltenen Schrifttum Justins der Begriff ›διαδοχή‹ nirgends auf die Häresiarchen angewendet wird.[12] *A. Le Boulluecs* These, daß Justin derjenige ist, der erstmals von einer ›διαδοχή‹ der Häretiker sprach, muß also bereits voraussetzen, daß das Justinsche Syntagma die Vorlage für haer. I,23–27 ist.[13]

Weiterhin ist interessant, daß im Kontext der Kapitel haer. I,23–27 Irenäus nur an zwei Stellen explizit von einer ›successio‹ (διαδοχή) spricht, und zwar anläßlich Menanders als des Nachfolgers (successor) des Simon (haer. I,23,5) und anläßlich Markions, der Cerdon nachfolgte (haer. I,27,2).[14] Diese Beobachtung relativiert die These vom Justinschen Syntagma als Vorlage insofern, als Justin in seinem erhaltenen Schrifttum Kerdon überhaupt nicht erwähnt.[15] Weiterhin scheint diese Beobachtung ein Hinweis darauf zu sein, daß Irenäus den Begriff ›διαδοχή‹ in dem konkreten Sinn einer wirklichen Nachfolge als Oberhaupt einer Schule versteht. Denn laut Irenäus wirkten sowohl Menander als auch Markion an gleicher Stelle wie ihre Vorgänger.[16]

Welche auch immer die Quellen für die Kapitel haer. I,23–27 im einzelnen also gewesen sein mögen[17] – und es ist nicht ausgeschlossen, daß er z. B. für die Basilidesnotiz bereits eine antihäretische Doxographie zugrundelegt, also aus zweiter Hand schöpft –, wir müssen annehmen, daß Irenäus sie bearbeitet und seinen eigenen theologischen Vorstellungen und häresiologischen Konzepten angeglichen hat. Haben wir mit unseren Beobachtungen und Schlüssen aber recht, so wäre es allzu riskant, die Basilidesnotiz bei Irenäus *als ganze* auf Justin

---

[11] Vgl. J. Kunze (1894), 9–40. Ich erspare es mir, an dieser Stelle die ausführlichen Beweisgänge Kunzes zu repetieren.

[12] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 85.

[13] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 86f. – Das Argument Le Boulluecs (s. o.), in den übrigen Partien von haer. I würden im *Gegensatz* zu haer. I,23–27 die Divergenzen zwischen den Häretikern betont, übersieht, daß in haer. I,23–27 auch der Eindruck der aus Ruhmsucht gespeisten Rivalität zwischen den Häretikern eine Rolle spielt, vgl. nur den Anfang der Basilidesnotiz; vgl. auch J. Kunze (1894), 15ff. Le Boulluec selber weist aber daraufhin, daß auch außerhalb des Abschnittes haer. I,23–27 versucht wird, eine Genealogie der Häresien aufzuzeigen (ders., [1985], 163f.).

[14] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 166.

[15] Vgl. auch G. May (1987/1988), 135 (Anm. 33).

[16] Vgl. A. Le Boulluec (1985), 166.

[17] Eine erschöpfende Erörterung des Quellenproblems würde den Rahmen unserer Studie sprengen (s. o.). Immerhin ist deutlich, daß Irenäus z. B. in haer. I,25,4 eine karpokratianische Exegese zu Lk 12,58–59/Mt 5,25–26 referiert; auch über Markion – den er in einer gesonderten Schrift widerlegen wollte (vgl. haer. III,12,12; vgl. J. Kunze [1894], 12) – scheint er recht gut informiert gewesen zu sein.

zurückzuführen und damit ca. 30 Jahre heraufzudatieren. Das heißt aber nicht, daß einiges in der Basilidesnotiz nicht durchaus aus Justins Syntagma stammen könnte, so z. B. die Behauptung, Basilides habe die Indifferenz gegenüber dem Götzenopferfleischverzehr gelehrt[18] oder auch die Unterstellung magischer Praktiken.[19]

Irenäus' doxographische Ketzerreferate sollen zweierlei zeigen: Sowohl die grundlegende Uniformität der Häretiker in ihrer Ablehnung des christlichen Gottes und ihrer Leugnung der ›salus carnis‹, als auch deren jeweiliges Streben nach theologischer ›Originalität‹.[20] So erfüllen sowohl die Übereinstimmungen als auch die Divergenzen der doxographischen Referate untereinander eine bestimmte polemisch-häresiologische Funktion.

Die doxographischen Referate über Simon Magus, Menander, Saturninus und Basilides weisen gewisse Parallelen untereinander auf:

So berichtet z. B. das Simon Magus-Referat von Weltschöpferengeln, die im Streit miteinander um die Vorherrschaft liegen; Simon bezeichne sich als Erlösergestalt, die zum Schein gelitten habe und welche die rette, die auf ihn und die Helena hoffen. Seine Gläubigen sind von den willkürlichen Gesetzen der Weltschöpferengel befreit, sie sind Exorzisten und üben sich in magischen Praktiken (haer. I,23,3–4). Das alles findet enge Parallelen im Basilidesbericht (haer. I,24,4–5); vielleicht wurde das Simon Magus-Referat sekundär an das Basilidesreferat angeglichen: So ist z. B. die Notiz, Simon Magus habe in Judäa zum Schein gelitten (haer. I,23,3), möglicherweise eine Assimilation an die scheinbare Jesuspassion im Basilidesreferat (haer. I,24,4).[21]

Ähnliches läßt sich über das Saturninreferat sagen; dort wird haer. I,24,2 zunächst von dem ›innatus Salvator‹ berichtet, der in einen menschlichen Scheinleib gekommen sei, um auf Geheiß des Vaters die Weltschöpferengel und den Gott der Juden zu vernichten sowie die, die an ihn glauben[22], zu erlösen. Das klingt – bis auf ›innatus‹ als christologisches Prädikat – recht parallel zu dem Basilidesreferat sowie zum Simon Magus-Referat.

Diese Notiz widerspricht aber z. T. den weiteren, von Irenäus über Saturnin gelieferten Angaben.[23] Denn denen zufolge lehrte Saturnin, daß es zwei Klassen

---

[18] Vgl. Justin, dial. 35,6 und dazu die Ausführungen in Abschnitt 1.2.2.

[19] Vgl. dazu Justin, 1 apol. 26: Simon und Menander werden vor allem als Magier geschildert.

[20] Vgl. J. Kunze (1894), 15–16; A. Le Boulluec (1985), 167.

[21] Vgl. G. Lüdemann (1975), 81–87. Wenn es auch möglich ist, daß Irenäus an dieser Stelle ihm vorliegendes Material häresiologisch manipuliert hat, so meine ich dennoch nicht, daß er in dieser Hinsicht von vorneherein bedenkenlos war. Die Versuchung, gerade bei Simon Magus zu manipulieren, war vergleichsweise groß: Der samaritanische Goet sollte ja als die Wurzel aller Häresie erwiesen werden. Was lag da näher, als die Makel der einzelnen Früchte bereits an ihrer gemeinsamen Wurzel festzustellen?

[22] Irenäus versucht vermutlich an dieser Stelle, den Anschluß an das haer. I,24,1 Berichtete herzustellen, wenn er das »et ad salutem credentium ei« ergänzt durch: »esse autem hos, qui habent scintillam vitae eius« (haer. I,24,2 [Rousseau- Doutreleau 324–325]).

[23] S. Pétrement (1984), 449–458 (u. a.), kann bei ihrer Rekonstruktion der Lehre des Satur-

von Menschen gebe, eine gute und eine böse. Heirat und Prokreation seien Teufelswerk[24]; die Prophetien kämen teilweise von den Engeln und teilweise von Satan; Satan sei ein Engel, der den Weltschöpferengeln sowie dem Judengott opponiere. Der Erlöser aber sei gekommen, um die bösen Menschen zu vernichten, die Guten aber zu retten (haer. I,23,2).

Nach diesen weiteren Angaben scheint der Gegner des in die Welt gekommenen Erlösers also nicht so sehr der Judengott und die Weltschöpferengel, als vielmehr die Klasse der bösen Menschen und Satan zu sein. Die aufgezeigten Parallelen zu Simon Magus und Basilides aber würden dann möglicherweise zu Lasten der Häresiologie des Irenäus gehen.[25]

J. Kunze hat seinerseits daraufhingewiesen, wie es nach der Doxographie des Irenäus besonders in der Christologie Parallelen zwischen Karpokrates, Kerinth, den Ebioniten und den Nikolaiten gibt.[26]

Irenäus berichtet schließlich von zwei weiteren Sekten, den Enkratiten und den Libertinisten (haer. I,28,1–2). Wie ein Magnet die Eisenspäne, so ordnet diese neue Dichotomie[27] die vorher beschriebenen Häresien noch einmal in einer weiteren Konstellation: Die Enkratiten wurden laut Irenäus durch Saturninus, Markion sowie z. T. die Valentinianer inspiriert; die Libertinisten hingegen haben von Basilides und Karpokrates gelernt.[28]

3.1.3 Analyse des Basilidesreferats

3.1.3.1 Aufbau/Gliederung

Irenäus entwirft die doxographischen Ketzerreferate bewußt im Gegensatz zur von ihm formulierten ›regula fidei‹ (haer. I,22,1). In dieser ›regula fidei‹ hebt er vor allem auf die Gotteslehre im weiteren Sinne ab: Gott ist der Vater und Schöpfer, der alle Dinge durch das Wort, nicht durch untergeordnete Engel und Mächte geschaffen hat. Gott schafft alles, lenkt alles, regiert alles; er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; er ist der Vater des Herrn Jesus Christus.

---

ninus (Satornil) anscheinend keine inneren Widersprüche im Referat des Irenäus entdecken. Selbst wenn sie recht haben sollte, ändert dies nichts an der Beobachtung, auf die allein es uns hier ankommt: Daß die häresiologische Doxographie des Irenäus anscheinend Parallelen zwischen Saturnin und Basilides herausstellen wollte. Vgl. P. NAUTIN (1981/1982).

[24] Irenäus bezeichnet Saturninus in haer. I,28,1 konsequenterweise als Vorläufer der Enkratiten.

[25] Die Parallelen der doxographischen Berichte untereinander sollen hier nicht erschöpfend behandelt werden. C. MARKSCHIES (1992), 22 weist auf Parallelen beim Thema der Engelschöpfung hin.

[26] Vgl. J. KUNZE (1894), 17f.

[27] Vgl. A. LE BOULLUEC (1985), 171: »... une dichotomie apparait qui informe, jusqu'à nos jours, l'historiographie dans ce domaine.«

[28] Laut Irenäus gibt es auch Parallelen zwischen Basilides und Karpokrates: so z. B. die Überlegenheit der Gläubigen über die Weltschöpferengel und ihre Gesetze, die magischen Praktiken etc. (vgl. haer. I,25,3).

Aber die Häretiker vergehen sich nicht nur gegen diese Regel, sondern – und darin besteht ihre zweite große Blasphemie – sie verachten das von Gott geformte Geschöpf, den Menschen; so verneinen sie ihr eigenes Heil.

Der straffe und konsequente Aufbau des Basilidesreferats[29] orientiert sich im groben an diesen beiden Punkten, der Gotteslehre und der Anthropologie[30]:

Haer. I,24,3–4 wird die Gotteslehre geschildert; sie umschließt in diesem weiteren Sinne auch die Schilderung der ›οἰκονομία‹, der Heilsanordnung Gottes.[31]

Haer. I,24,5 wird die die ›salus carnis‹ bestreitende Anthropologie des Ketzers mit den Worten eingeführt:

»Animae autem solae esse salutem: corpus enim natura corruptibile exsistit.«[32]

Diese Worte geben auch insofern das Thema für den folgenden Abschnitt an, als aus einer derartigen, die ›salus carnis‹ verachtenden Anthropologie nur eine defiziente Ethik erwachsen kann, die durch Indifferenz im Bezug auf den Götzenopferfleischgenuß, Ausschweifung und magische Praktiken gekennzeichnet ist. Mit der Ethik ist aber die Frage des Gesetzes angesprochen, das konsequenterweise dem Judengott, dem Ersten der Weltschöpferengel zugeschrieben wird; die Prophezeiungen hingegen werden auf die übrigen Weltschöpferengel zurückgeführt.[33]

Haer. I,24,5 fin. schildert die magischen Praktiken der Basilidesanhänger; sie benennen u. a. die Engel und Mächte in den 365 Himmeln; daran läßt sich dann leicht eine Notiz über den Namen des Erlösers bei seinem Ab- und Aufstieg (Caulacau) anschließen.

Haer. I,24,6 schließt nahtlos an haer. I,24,5 an: Wer das richtige Wissen um die Namen der Engel sowie ihren jeweiligen Ursprung hat, der wird für diese himmlischen Mächte unsichtbar sein, wie es auch der Erlöser bei seinem Auf-

---

[29] Irenäus versucht, das System des Basilides durchaus als in sich konsequent und logisch darzustellen; deshalb wird seine Darstellung immer wieder durch Adverbien und Konjunktionen wie ›dehinc‹, ›quapropter‹, ›quoniam‹, ›igitur‹, ›enim‹, ›autem‹ zusammengefügt.

[30] Diese Grobgliederung bezeichnet gewissermaßen die wichtigsten Anliegen der Theologie des Irenäus, die man mit den Stichwörtern : ›unus Deus‹ bzw. ›salus carnis‹ zusammenfassen könnte (ich habe in dieser Hinsicht viel aus den einschlägigen Studien von A. Orbe gelernt).

Das grobe, thematische Gliederungsprinzip ist im Basilidesreferat sowie im Markionreferat (haer. I,27,2; 27,3) besonders klar erkennbar; auch im Karpokratesreferat läßt es sich noch ansatzweise nachvollziehen (hier prägen allerdings weitere häresiologische Aspekte die Darstellung); bei den anderen doxographischen Referaten fügte sich das z. T. allzu spärlich vorliegende Material nicht ganz so problemlos der häresiologischen Aufbereitung.

[31] Vgl. haer. I,24,4 fin., wo es heißt: »Si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt; qui autem negaverit, liberatus est quidem ab his, cognoscit autem dispositionem innati Patris.«

[32] Wenn man es als unglücklich empfindet, haer. I,24,4 summarisch der ›Gotteslehre‹ zuzuweisen, so könnte man diesen Abschnitt auch als soteriologisch oder christologisch bezeichnen. Die Christologie bildete dann das Scharnier zwischen Gotteslehre und Anthropologie.

[33] Nach Irenäus hatten übrigens auch die Propheten die Aufgabe, die Menschen zu einem rechten Handeln zu ermahnen, vgl. haer. IV,37,2 (vgl. dazu A. Orbe [1969], 176–177).

und Abstieg war. Daraus ergibt sich das Motto: »Erkenne Du alle, dich aber möge niemand erkennen«. Irenäus folgert aus diesem Motto, daß die Basilidianer das Martyrium ablehnen[34]; es folgen zwei weitere basilidianische Aussprüche, von denen einer auf die Exklusivität des Geheimwissens der Basilidianer abhebt. Haer. I,24,6 schließt mit einem Hinweis auf den geheimen Charakter der basilidianischen Lehren.

Haer. I,24,7 stellt sich als eine Art Nachtrag zu Haer. I,24,5fin. dar[35]: Die Basilidianer benennen nicht nur die Engel und Gewalten in den 365 Himmeln, sondern sie versuchen auch, die Positionen dieser 365 Himmel wie Astrologen zu lokalisieren. Der Oberherr dieser 365 Himmel aber ist Abrasax; denn der Zahlenwert seines Namens beträgt 365.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß Irenäus das Basilidesreferat konsequent so aufgebaut hat, daß die Lehren des Ketzers als Gegenbild zur kirchlichen Wahrheit der ›regula fidei‹ erscheinen.

Der Bischof von Lyon führt damit nur aus, was er im Proömium von haer. I angekündigt hatte: Er will die Irrlehren der Ketzer ans Licht ziehen; er will ihnen den Schein der Wahrheit entreißen. Das tut er, indem er sie im Kontrast zur kirchlichen Wahrheit der ›regula fidei‹ darstellt.[36]

Das Ketzerbild, das dabei entsteht, ist eindrücklich und leicht faßbar: Basilides leugnet den ›unus Deus‹, indem er einen anderen Gott über dem Schöpfergott annimmt; er leugnet die ›salus carnis‹, indem er nur für die Seelen eine Erlösung kennt; er vertritt eine doketische Christologie; er und seine Anhänger sind Libertinisten, die Magie und Astrologie treiben und das Martyrium ablehnen.

3.1.3.2 Die Vorlage des doxographischen Referats

Das Bild, das Irenäus von Basilides und den Basilidianern vermitteln will, haben wir rekonstruiert; nun sei versucht, einige Schlüsse hinsichtlich der Vorlage zu ziehen, die Irenäus oder seine antihäretische Quelle möglicherweise benutzt haben.

Bei unseren Schlußfolgerungen legen wir die plausible Annahme zugrunde, daß die in diesem doxographischen Referat vermittelten Nachrichten nicht allesamt bloß erfunden sind. Entweder Irenäus oder auch seine antihäretische Quelle müssen eine (basilidianische?) Schrift eingesehen haben, die ihnen die nötigen Informationen für ihre Doxographie lieferte.

Zunächst fällt auf, daß Irenäus seine Vorlage – wie auch an anderen Stellen – in

---

[34] Offenbar setzt Irenäus einen Zusammenhang zwischen Doketismus und Martyriumsscheu voraus (vgl. auch haer. III,18,5); er aktualisiert damit polemisch Gedanken, die sich bereits bei Ignatius finden, vgl. Trall. 10; Smyrn. 4,1–2; 5,2 (vgl. dazu N. Brox [1961], 211ff.; 222ff.). – Zum Thema Martyrium und Gnosis, vgl. ferner A. Orbe (1956); K. Koschorke (1978), 134–137; C. Scholten (1987).

[35] Dieser Nachtrag ist nötig, da Irenäus die Notiz von haer. I,24,5fin. konsequent seinem an der Anthropologie/Ethik/Soteriologie orientierten Rahmen der Kapitel haer. I,24,5–6 unterordnet.

[36] Vgl. Irenäus von Lyon, haer. I, pr.1–3; vgl. haer. II, pr.1–2.

einem referierenden Stil wiedergibt, in dem die wichtigen Lehraussagen in oratio obliqua (mit a. c. i.) formuliert werden.[37] Interessanterweise scheint nun an zwei Stellen des doxographischen Referats ein Zitat der Vorlage vorzuliegen: An der einen Stelle (haer. I,24,4) heißt es:

a) »Si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est et sub potestate eorum, qui corpora fecerunt; qui autem negaverit, liberatus est quidem ab his, cognoscit autem dispositionem innati Patris.«[38]

An der anderen Stelle (haer. I,24,6) lautet das Zitat:

b) »Tu enim, aiunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat.«[39]

Zwei weitere Aussprüche sind offenbar in der referierenden oratio obliqua wiedergegeben (haer. I,24,6):

c) »Non autem multos scire posse haec, sed unum a mille et duo a myriadibus.«[40]

d) »Et Iudaeos quidem <se> iam non esse dicunt, christianos autem nondum.«[41]

Betrachtet man diese vier Zitate, so reizen sie zunächst zu einer Hypothese, die sich freilich nicht beweisen läßt: In Zitat b) wird offenbar der Leser angesprochen. Irenäus stellt es in seiner Wiedergabe nun so dar, als sei dies ein Ausspruch des Basilides. Aber könnte es nicht sein, daß in der Vorlage des Irenäus Jesus Christus, der Erlöser selber, diesen Ausspruch tut?

Die gleiche Vermutung könnte man bei dem in oratio obliqua wiedergegebenen Zitat c) anstellen: Im Parallelbeleg aus dem Thomasevangelium ist es immerhin Jesus, der redet.[42] Schließlich wäre auch für das Zitat a) eine derartige Zuordnung möglich; für das Zitat d) erscheint sie freilich schwierig.

---

[37] Dies ist nicht etwa eine Eigentümlichkeit der lateinischen Irenäusübersetzung, wie man sich z. B. anhand des bei Hippolyt von Rom, haer. VII, 28 überlieferten griechischen Textes des Saturninusreferats überzeugen kann; vgl. ROUSSEAU-DOUTRELEAU (SC 264), 321 ff. Auch die ›Große Notiz‹ (haer. I,1–7) ist im gleichen Stil gehalten.

[38] L. PAINCHAUD hat im Kommentar zu seiner Ausgabe von 2LogSeth auf diesen Ausspruch als Parallele zu NHC VII,2,49,25 hingewiesen (77). In 2LogSeth wird das ›Sterben mit Christus‹ polemisch als Sklaverei bezeichnet. Die doketische Christologie von 2LogSeth bietet freilich eine deutlichere Parallele zu der Vorlage des Irenäusreferates (s. u.).

[39] Vgl. bereits J. KUNZE (1894), 33–34, der auch auf Irenäus v. Lyon, haer. I,27,3 verweist. Freilich sind die Zitate von Irenäus nach antiker literarischer Gewohnheit (vgl. dazu B. ALAND [1989], 3 f.) gut in den Kontext eingefügt worden, so dürfte er in Zitat a) das ›igitur‹ und in Zitat b) das ›enim‹ eingefügt haben, um den Zusammenhang mit dem übrigen Referat zu verstärken.

[40] Vgl. Ev.Thom., log. 23 (NHC II,2,38,1 f. [LAYTON-LAMBDIN]; SCHNEEMELCHER I,102 [BLATZ]); Origenes, Περὶ πάσχα 34,26–29 (GUÉRAUD-NAUTIN 220–221); ich verdanke diese Belege einem Vortrag, den Prof. Dr. H.-M. SCHENKE im SS 1990 in Bonn hielt. B. WITTE verweist in seiner kommentierten Edition von Περὶ πάσχα auf u. a. Sir 6,6; Dtn 32,30 (LXX). Vgl. auch Pistis Sophia 134 (SCHMIDT-TILL 229,21).

[41] Vgl. dazu A. POURKIER (1984), 281–283, die auf Epiphanius v. Salamis, haer. 24,5,5 (HOLL I 262,19 f.) hinweist, der hier offenbar den ursprünglichen Irenäustext getreuer wiedergibt als die lateinische Irenäusübersetzung. Bei Epiphanius heißt es: »αὐτὸς δὲ καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐρωτώμενοι Ἰουδαίους μὲν ἑαυτοὺς μηκέτι εἶναι φάσκουσι, Χριστιανοὺς δὲ μηδέπω γεγενῆσθαι...«

[42] Vgl. Ev. Thom., log. 23 (NHC II,2,38,1 f. [LAYTON-LAMBDIN]).

Haben wir mit der Hypothese recht, daß drei von vier Zitaten in der Vorlage des Irenäus ursprünglich Herrenlogien darstellten, so erlaubt uns das Spekulationen über die literarische Form dieser Vorlage: Könnte es nicht sein, daß es sich dabei um eine Offenbarungsrede des Herrn oder um einen Dialog des Herrn mit seinen Jüngern handelte?[43]

Betrachten wir nun die vier Zitate noch etwas genauer:

a) fügt sich als Originalzitat bruchlos in das Irenäusreferat ein: Hier wird ein strikter Dualismus sichtbar: die geschöpfliche Körperwelt ist der Herrschaft der Weltschöpferengel unterworfen; diese Herrschaft wird nur von dem göttlichen, der Sphäre der Transzendenz zugehörigen Nous-Sohn durchbrochen. Wer sich in der Nachfolge dieses Sohnes von der körperlichen Welt und ihren Herrschern freimacht, wird in die Geheimnisse der ›οἰκονομία‹ des Vaters eingeweiht.

Dazu passen nun auch b) und c): Beide Male ist von einer exklusiven, elitären Erkenntnis die Rede: In b) wird angedeutet, daß die Kenntnis der ›οἰκονομία‹ den Eingeweihten auch befähigt, die seinen Aufstieg hindernden Mächte und Gewalten so zu kennen, daß er sie überwindet. c) unterstreicht die Exklusivität dieser Kenntnis.

Das Zitat d) bleibt einigermaßen rätselhaft. Die Abgrenzung zum Judentum ist deutlich; sie wird ja im Referat des Irenäus auch durch die negative Zeichnung des Judengottes unterstrichen. Der Judengott gehört zur Körperwelt und deren Religion, die von den wahren Gläubigen überwunden werden muß.

Doch scheinen sich die Basilidianer andererseits auch noch nicht als vollgültige und vollkommene Christen zu sehen. Dies paßt möglicherweise zur intellektualistischen Betonung der Rolle der Erkenntnis, die ja immer Stufen und Grade sowie ein Voranschreiten zuläßt.[44] In diesem Sinne könnte in der Vorlage des Irenäus bescheiden davon die Rede gewesen sein, daß auch die Basilidianer die Körperwelt und ihre Religion noch nicht völlig überwunden haben, daß sie sich noch auf dem Weg zum wahren Christentum befinden.

Die Zitate a)–d) vermitteln also das durchaus kohärente Bild einer soteriologischen Konzeption, in welcher der Christ durch Erkenntnis (Gnosis) die körperliche Welt überwindet und in der Nachfolge des Sohnes zu seinem himmlischen Vater gelangt.

Dazu fügen sich nun die anderen charakteristischen Züge des Irenäusreferates recht gut:

– Zunächst das ›Pleroma‹ der Emanationen und 365 Himmel. Damit soll sicherlich der große Abstand zwischen dem ›Pater innatus et innominatus'[45] und der

---

[43] Vgl. z. B. AJ (NHC II,1); 2LogSeth (NHC VII,2). Vgl. weiterhin die Texte in Abschnitt VIII von SCHNEEMELCHER I.

[44] Vgl. dazu z. B. auch a): »Si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, *adhuc* hic servus est...«

[45] Also griechisch vermutlich: ›ἀγέννητος‹ u. ›ἀκατονόμαστος‹ (oder:›ἀνωνόμαστος‹); letzteres ist ein der ›via negativa‹ zuzuordnendes Transzendenzprädikat; vgl. A.-J. FESTUGIÈRE IV (1954/1986), 70ff. 115–117 mit Verweis auf Origenes, Cels. VI,65 (CHADWICK 380; vgl. d. Kommentar z. St. in Anm. 7); VII,42; vgl. Justin, 1 apol. 63,1; Tatian, or. 4,2; Irenäus v. Lyon,

hiesigen Welt angedeutet werden. Die Emanationen aus dem Vater können möglicherweise als Christusprädikate aufgefaßt werden; sie beschreiben eine absteigende Reihe von der höchsten Geisttätigkeit bis hinunter zum schöpferischen Handeln.[46] Die Engel schaffen die Himmel jeweils als ›Antitypen'[47] des jeweils ranghöheren Himmels; d. h. der jeweils höhere Himmel dient als ›Paradigma‹ des jeweils niedrigeren Himmels. Hier ist gewiß der Einfluß des platonischen Timaios spürbar. Die 365 Himmel mit ihren Engelklassen[48] bezeichnen mit ihrer Zahl, die der Zahl der Tage im ägyptischen Jahr entspricht[49], eine raum-zeitliche Ganzheit: Nachdem der letzte Himmel geschaffen wurde, ist nach dieser Vorstellung die Schöpfung komplett.[50]

– Die hiesige Welt wird als den Weltschöpferengeln unterworfen geschildert

---

haer. I,15,5; 29,1;11,1; Clemens Alexandrinus, Str. V,82,1; NHC XI,3,47 u. a. – Daß der oberste Gott noch über dem Nous anzusiedeln ist, erinnert an die Rezeption der einschlägigen Platostelle R. 509B; vgl. auch Philo, L. A. II,46; Irenäus v. Lyon, haer. I,2,1; Origenes, Cels. VII,45; Calcidius, In Ti. 176 (Waszink 204,5ff.; C. H. II,14 (Nock-Festugière I 37); Plotin, En. 5,1,8,6ff.; vgl. J. Whittaker Nr. XIII (1984) (eine Fundgrube für Belege!).

[46] In dieser Reihe würde dann der ›νοῦς‹ die intellektuelle Intuition bzw. Kontemplation bezeichnen, der ›λόγος‹ das intellektuell-diskursive Denken, die ›φρόνησις‹ die praktische Vernunft, deren Emanationen, ›σοφία‹ und ›δύναμις‹ den Schöpfungsakt vollbringen. Die ›δύναμις‹ bezeichnete dabei möglicherweise die die Materie hervorbringende, die ›σοφία‹ die die Materie ordnende Kraft. Vgl. S. Pétrement (1984), 502ff., die darauf hinweist (504), daß bei Basilides auf drei männliche Wesenheiten drei weibliche folgen. Vgl. auch R. M. Grant (1979), 211.

[47] Zu ›ἀντίτυπος‹, vgl. Plotin, En. 2,9,6,1 (vgl. dazu H. C. Puech [1960], 181–182); Epiphanius v. Salamis, haer. 31,5,7; Unbekanntes altgnostisches Werk 20 (Schmidt-Till 361,35ff.). Vgl. dazu auch L. Abramowski (1983).

[48] Zu den Engelklassen, vgl. Physiologus 1; 22 (Sbordone 3,4f.; 81,3), zitiert bei E. Peterson (1959), 237.

[49] Zur Zahl ›365‹, vgl. das Unbekannte altgnostische Werk aus dem Bruce-Kodex 7 (Schmidt-Macdermot 236/vgl. auch dort d. Anm. 2); Irenäus v. Lyon, haer. I,17,1 (360); Eug (NHC III,3,84 [Parrott]) (360); AJ (NHC II,1,11,25f. [Giversen]). Vgl. auch R. Reitzenstein (1904), 245; B. Przybylski (1980), 57ff. Vgl. weiterhin die bei A.-J. Festugière I (1950/1989) im Appendix II übersetzte sogenannte ›Konfession‹ des Magiers Cyprian: Dort ist (380 [60 recto]) von 365 Teilen des Äthers die Rede, die jeweils eine eigene Natur haben und die mit den materiellen Substanzen unseres Körpers in Kontakt stehen – offenbar ein Hinweis auf die sogenannte ›Melothesia‹, vgl. dazu H. Chadwick (1976), 198. Eine Erklärung versucht A. Pourkier (1992), 241 mit Hinweis auf Hieronymus, Am 3 (PL 25 1018D), wo es heißt:

»Basilides qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Abraxas et eundem secundum litteras graecas et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero litterarum vocant Μείθρας.« Die französische Gelehrte bemerkt dazu (ibidem, 241): »... le soleil se déplace par rapport aux étoiles fixes selon un cycle qui s'accomplit en 365 jours. Dans une sphère céleste, ce cycle est représenté par un cercle (l'écliptique) sur lequel le soleil occupe chaque jour une position différente. Ces 365 parties du ciel parcourues successivement par le soleil au cours de son cycle annuel ont pu donner naissance à l'idée des 365 ›cieux‹.« Vgl. auch M. Tardieu im Kommentar zu seiner Ausgabe des Papyrus Berolinensis 8502 (Codex de Berlin), 382f.

[50] Vgl. die Vorstellung von den sieben Weltschöpferengeln, die gleichzeitig die sieben Tage der jüdischen Woche symbolisieren (vgl. dazu S. Pétrement [1967]; [1984], 79–111). Offenbar ist bei der Vorlage des Irenäusreferates auch der Gedanke impliziert, daß eine jeder der 365 Tage des Jahres unter der Herrschaft eines bestimmten Himmels und seiner Engelsklasse steht.

und zwar so, daß eine jede Nation und ein jedes Land einem Engel zugeordnet ist. Damit wird eine traditionelle Vorstellung aufgegriffen, die z. T. ihre Wurzeln in der LXX Version von Dtn 32,8 hat, die aber auch der griechischen Philosophie nicht unbekannt war.[51]

Das Motiv für das Eingreifen des Vaters ist der Streit zwischen den Weltschöpferengeln und der daraus resultierende Krieg unter den Nationen.[52] Die Juden und ihr Gott werden dabei in polemischer Absicht als besonders kriegerisch dargestellt; ihr Wunsch, alle anderen Nationen zu unterwerfen, führt dazu, daß die anderen Nationen sich gegen sie wenden.[53]

– Der ›Pater innatus‹ schickt nun seinen Sohn, den ›primogenitus Nous‹[54], um

---

[51] Vgl. Dan 10,13.20; 12,1; Sir 17,17; Jub 15,31f. (CHARLESWORTH II 87); Ps.-Clem., Hom. XVIII,4,3 (REHM-STRECKER 243,7ff.); recogn. II,42,4–5; Clemens Alexandrinus, Str. VI,157,4–5; Origenes, Cels. V,26; V,29. Vgl. dazu T. HOPFNER (1921), 33ff. (Belege!); E. PETERSON (1935), 47ff.; S. T. BETTENCOURT (1945), 126–130; H. BIETENHARD (1951), 108–113; E. PETERSON (1959), 51–63. Dieses Motiv spielt auch eine wichtige Rolle bei Origenes; wir sparen uns die Einzelbelege und verweisen stattdessen auf J. DANIÉLOU (1948), 222–235. Die Stellen äthHen 89,59ff.; 90,22f. (CHARLESWORTH I 68; 70) sind hier wohl nicht einschlägig, vgl. K. MÜLLER (1991), 111 (Anm. 217).

[52] Zum Motiv des Streits zwischen den Engeln, vgl. äthHen 56,5 (CHARLESWORTH I 39); AscJes 10,31 (CHARLESWORTH II 174); Clemens Alexandrinus, exc. Thdot. 72,1; C. H. Asclepius 25 (NOCK-FESTUGIÈRE II 329,15f.); vgl. E. PETERSON (1959), 54–59. E. PETERSON, ibidem, 55, bemerkt treffend zu unserer Stelle: »Hier ist die jüdische Form der Argumentierung gegen die Juden umgedreht und gegen diese selber geltend gemacht.« Diese veränderte Frontstellung erklärt auch die Tatsache, daß der Völkerengelstreit in unserem Referat als nicht völlig integriert erscheint: Man fragt sich unwillkürlich, auf wessen Seite der vom Vater geschickte Nous nun in diesen Streit eingreift. Die Antwort muß natürlich lauten: Auf keiner Seite! Denn die hier vorliegende Erlösungskonzeption betont dualistisch die Transzendenz des Nous-Sohnes gegenüber der geschöpflichen Welt und ihren Herrschern. – Zum Motiv der schlechten Weltregierung der Engel, das hier natürlich auch einfließt und das sich mit dem Motiv vom Engelstreit überschneidet, vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,23,3 (Simon Magus); Papias von Hierapolis, Frgm. 23 (KÜRZINGER 128ff.); Clemens Alexandrinus, prot. III,42,1; Methodius v. Olymp, res. 1,37; Epiphanius, haer. 39,2,1–2 (HOLL-DUMMER II 72,15ff.). Vgl. dazu W. BOUSSET/H. GREßMANN (1926^3), 332ff.; J. DANIÉLOU (1967), 448–459; K. BEYSCHLAG (1974), 204f.

[53] E. PETERSON (1959), 52 weist m. E. zu Recht daraufhin, daß der Engel des jeweiligen Volkes so etwas wie seinen Genius und Charakter darstellt. Auf unseren Fall übertragen würde das bedeuten, daß die Juden als aggressiv und kriegerisch dargestellt sind, vgl. zu dieser Charakterisierung Tacitus, Historien V,5,1 (= STERN II Nr. 281, Z.26–27): »... et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium.«

[54] Zu ›νοῦς‹ als Gottesprädikat, vgl. Diogenes Laertius IX,19 (Xenophanes); VII,135.138 (Zeno); Philo, Mig. 4;186;192; Gig. 40; C. H. XII,8–9 (NOCK-FESTUGIÈRE I 177); XVIII,14 (NOCK-FESTUGIÈRE II 254); Alkinoos (Albinus), Did. X (HERMANN 164,18ff./WHITTAKER-LOUIS 22f.; vgl. den Kommentar z. St. 102); Numenius, Frgm. 12,15f./DES PLACES (hier wird offenbar von einem von oben herabsteigenden Nous geredet, an dem die entsprechend disponierten Menschen Anteil gewinnen können); 12,21; 16,3; 17,4; 17,6 (Unterscheidung zwischen einem ersten [ruhend-transzendenten] und einem zweiten [demiurgischen] Nous); Clemens Alexandrinus, Str. IV,155,2 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 317,11; der göttliche ›νοῦς‹ als Ort der Ideen). In theologischem Kontext wird oft der Vater als ›νοῦς‹, der Sohn hingegen als ›λόγος‹ (oder: ›νοῦς‹) bezeichnet, so z. B. Athenagoras, leg. 10,2.3 (MARCOVICH 39–40; vgl. den Kommentar von MARCOVICH z. St., der eine Fundgrube von Belegen ist); Clemens Alexandrinus, Str. IV,162,5 (STÄHLIN-FRÜCHTEL-TREU II 320,18f.); vgl. auch C. H. I,6ff. (NOCK-FESTU-

das katastrophale und unfriedliche Regiment der Weltschöpferengel aufzulösen.[55] Dieser ›Nous‹ ist der Christus; sein Befreiungswerk vollbringt er zunächst so, daß er vor den Völkern erscheint, Wundertaten vollbringt und auf diese Weise Gläubige gewinnt; dann aber besonders, indem er sich scheinbar von den Mächten und Gewalten dieser Welt ans Kreuz schlagen läßt.[56]

Diese Scheinkreuzigung vollzieht sich als Überlistung der Mächte und Gewalten, der Nous tauscht seine äußere Erscheinung mit derjenigen des Simon von Kyrene; so leidet Simon von Kyrene statt des Sohnes.[57] Der ›Nous‹ steht dabei

---

GIÈRE I 8f.; vgl. den Kommentar z.St.). Für weitere Belege vgl. LAMPE s.v. I,F,2. – Für den Sohn als ›νοῦς‹, vgl. Irenäus, haer. I,2,1 (Valentinianer); I,30,5 (Ophiten); Theophilus von Antiochien, Autol. 2,22; A Jo. 95 (vgl. LAMPE, s.v. I,F,3). – Im gnostischen Sondergut des Hippolyt von Rom sind u.a. folgende Stellen zu notieren: haer. V,10,2 (Naassenerpsalm: ›ὁ πρωτό <τοκο>ς Νόος‹); V,12,3; V,19,14.15.16 (νοῦν τέλειον υἱόν); IV,51,9; VI,12,2; VI,13,1; VI,18,3 (Simon Magus); VI,20,4 (Valentinianer: Nous als Äon). – Für die Nag Hammadi-Schriften vgl. nur AJ (NHC II,1,6,34; 1,7,1.4.8.12; 1,8,29).

[55] »uti per dispositionem hanc opera mundi fabricatorum dissolveret...« Zu diesem ›Auflösen‹ der Werke der Weltschöpfer, vgl. die reiche Belegsammlung bei K. BEYSCHLAG (1974), 207ff., aus der hier nur folgende Stellen hervorgehoben seien: Irenäus v. Lyon, haer. I,23,3 (Simon Magus); I,24,2 (Satornil); Valentin, Frgm.4 (VÖLKER) (= Clemens Alexandrinus, Str. IV,89,1ff.; vgl. dazu jetzt den Kommentar von C. MARKSCHIES [1992], 118–149, bes. 141–145); Clemens Alexandrinus, Str. III,34,4 (Antitakten/Auflösen des Gebots); vgl. auch Ignatius v. Antiochien, Trall. 4,2; Eph. 19,3.

[56] Die Formulierung: »Quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo, et *hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum*...« scheint eine Anspielung auf I Kor 2,8 zu enthalten.

[57] Vgl. hierzu besonders 2LogSeth (NHC VII,2,56,5ff. [PAINCHAUD]), vgl. dazu vor allem K. KOSCHORKE (1978), 47–48; S. PÉTREMENT (1984), 219f.; M. TARDIEU (1985–86), 465ff.; vgl. aus der umfangreichen Literatur weiterhin C. SCHOLTEN (1987), 90ff. (Lit.!); D. Voorgang (1991), 101–104.185–194 u. passim. – Zum christologischen Doketismus, vgl. AJo 97f. (SCHNEEMELCHER II, 169f.; vgl. d. Kommentar z. St. v. K. SCHÄFERDIEK sowie die Bemerkungen von JUNOD-KAESTLI im Kommentar zu ihrer Ausgabe, 469–474); Ignatius v. Antiochien, Trall. 10 (vgl. auch den Kommentar z.St. von W. BAUER [1920], 239); Smyrn. 2,4,2; ApcPt (NHC VII,3,81,15–21); vgl. dazu C. SCHOLTEN (1987), 80–90 (Lit.!); Prot (NHC XIII,1,49,6ff.; 50,9–12); 1 ApcJac (NHC V,3,31,6ff.); 2ApcJa (NHC V,4,58,14–17); EpPt. (NHC VI-II,2,136,12ff.; 139,21); vgl. zu allen diesen Belegen den wichtigen Exkurs von K. KOSCHORKE (1978), 44–48. Zum Problem des ›Doketismus‹ überhaupt, vgl. N. BROX (1984) (Lit.!).

[58] »...et stantem irrisisse eos...«. Zum Motiv des ›Nous stans‹, des stehenden ›Nous‹, vgl. die umfangreiche Dokumentation bei M.A. WILLIAMS (1985), 39ff.; 74ff. WILLIAMS verweist u.a. auf Plato, Sph. 248E-249A; Prm. 132D; bei Philo ist das ›Stehen‹ Gottesprädikat, wird aber auch auf tugendhafte Menschen angewendet: Philo, Det. 114; Post. 19f.; L.A.II,83; Mut. 57. Vgl. weiterhin Numenius, Frgm.15 (DES PLACES); C.H.II,12; X,14; XI,2; Clemens Alexandrinus, Str. VII,57,5; 58,1–2 (vom Gnostiker); Plotinus, En. 6,7,35; vgl. auch 2LogSeth (NHC VII,2,57,27–58,4) und dazu WILLIAMS (1985) 83 (Anm. 28). Indem der ›Nous‹ als stehend beschrieben wird – so kann man aus dem von WILLIAMS gesammelten Material schließen – soll seine unveränderliche Göttlichkeit und Transzendenz gegenüber der körperlichen Welt der Bewegungen und Affekte akzentuiert werden. Für das Motiv des »Stehens« in samaritanischen Quellen, vgl. J.E. FOSSUM (1985), 56ff. 120ff. – Zum Motiv des ›Lachens‹, vgl. die Petrusapokalypse NHC VII,3,83,1ff. (vgl. K. BEYSCHLAG [1974], 189 [Anm. 115]). Vgl. weiterhin 2LogSeth (NHC VII,2,53,32; 56,14–19); AJo 102 (vgl. A. POURKIER [1992] 227 [Anm. 126]). Vgl. auch R.M. GRANT (1959), 123f., der auf Ps. 2,4 verweist. Vgl. schließlich C. SCHMIDT (1903),

und lacht[58]. Er ist die ›virtus incorporalis‹ (δύναμις ἀσώματος);[59] er kann sich je nach Belieben wandeln und – in einer Art Mimikry – verschiedene Gestalten annehmen.[60]

– Die Gläubigen können in der Nachfolge und ›imitatio‹ des ›Nous-Sohnes‹ ebenfalls die Welt besiegen; ihr Glaube an seine Offenbarung überwindet die geschöpfliche Welt und ihre Mächte und Gewalten; ihre Seelen werden unsichtbar für die Mächte und Gewalten und sie können so zum Vater aufsteigen.[61]

– In diesem Zusammenhang scheinen in der Vorlage des Irenäus auch die Namen und Positionen der 365 Himmel sowie ihrer Engel[62] erwähnt worden zu sein. Ihre Kenntnis ermöglicht dem ›Gnostiker‹ den Aufstieg. Offenbar war also in der Vorlage von Magie bzw. Astrologie die Rede, ohne das wir noch präzisieren könnten, eine wie große Rolle diese Themen spielten.

Der Name des Oberherrn der 365 Himmel lautet ›Abrasax‹[63]; der Name, unter dem der Erlöser ab- und aufgestiegen ist, ›Caulacau‹.[64]

68ff.; A. Orbe II (1976a), 229–237 (mit weiteren Belegen!). – Zum Motiv des ›Lächelns‹, vgl. E. Peterson (1959), 192 (Anm. 37).

[59] Vgl. das Saturninreferat haer. I,24,2, wo der ›salvator‹ ebenfalls als ›incorporalis‹ und ›sine figura‹ beschrieben wird.

[60] Vgl. AscJes 10,7–16 (Charlesworth II 173); 2LogSeth (NHC VII,2,56,21ff.). In diesen Belegen ist jedoch lediglich von der Gestaltwandlung beim Abstieg des Erlösers die Rede; die AscJes betont ausdrücklich, daß der Aufstieg ohne Gestaltwandlung, d.h. in Herrlichkeit erfolgen werde (vgl. AscJes 11,22ff.). Vgl. dazu R. Bultmann (1925/1982), 313 (Anm. 30); P. Hendrix (1926), 48 (Anm. 1). J. Daniélou (1964), 206–214; 248ff.; K. Helmbold (1972). Bei Abstieg und Aufstieg durch die Sphären gilt das Grundprinzip griechischer Erkenntnislehre, nämlich ›Gleiches zu Gleichem‹; wer alle Mächte kennt (wie der Nous-Sohn, aus dem sie ja letztlich entsprungen sind), kann sich ihnen angleichen und sie so überlisten. Vgl. schließlich E. Peterson (1924); M. Simonetti (1970), 100 (Anm. 18).

[61] Vgl. z.B. nur die Beschreibung eines Seelenaufstiegs im Evangelium der Maria, BG 8502,1,15ff. (Till/Pasquier). Weiterhin ist auffällig, daß laut Irenäus auch die Karpokratianer eine derartige ›imitatio Christi‹ gelehrt haben, vgl. haer. I,25,1–2. – Vgl. J. Daniélou (1964), 248–263; K. Beyschlag (1974), 209. – Wir verzichten im übrigen im Rahmen dieser Studie darauf, das einschlägige, in der Literatur oft diskutierte Material zum Seelenaufstieg vorzuführen, vgl. dazu jüngst den Überblick bei A.F. Segal (1980) (Lit.!).

[62] Zur Verbindung von Engel und Gestirnen vgl. das bei T. Hopfner (1921), 34ff. gesammelte, reichhaltige Material.

[63] Vgl. zu Abrasax A. Dieterich (1891), 46; P. Hendrix (1926), 61ff.; E. Peterson (1926); C. Bonner (1950), 123–139; A.A. Barb (1957). Der Name ›Abrasax‹ taucht auf vielen, besonders in Ägypten gefundenen Zauberamuletten auf; das heißt natürlich nicht, daß auch nur eines dieser Amulette als ›gnostisch‹ oder gar ›basilidianisch‹ zu bezeichnen ist, vgl. A.v. Harnack I,1 (1958), 161, bes. aber C. Bonner (1950), 1–2. Andererseits ist offenbar in der Vorlage der Irenäusnotiz von einer Beschäftigung mit Magie die Rede gewesen, vgl. Irenäus, haer. I,24,5. – A.A. Barb (1957), 68ff. macht den Vorschlag, den Namen Abrasax aus hebr. ארבע (vier) abzuleiten; der Name soll also auf das Tetragramm deuten (doch wird Abrasax im Irenäusreferat gerade nicht mit dem Judengott gleichgesetzt!), wobei die angehängte Silbe aus magischem Interesse den Zahlenwert zu ›365‹ auffüllen soll. Auf den Amuletten ist Abrasax oft als eine Figur mit Hahnenkopf und Schlangenbeinen dargestellt; C. Bonner (1950), 123ff.; bes.

Zusammenfassung

Irenäus oder seine antihäretische Quelle hatten offenbar eine Schrift vorliegen, in welcher – vielleicht in der literarischen Form einer esoterischen Offenbarungsrede oder eines Dialogs des Erlösers – den Gläubigen das Geheimnis ihres Heils enthüllt wurde. In der Vorlage des Irenäus verband sich eine unter Aufnahme philosophischer Begrifflichkeit die Transzendenz betonende Gotteslehre und Nous-Christologie mit einer Soteriologie, die Motive der jüdischen Apokalyptik[65] in einer gegen deren ursprüngliche Intention gerichteten Weise rezipierte.

Die Vorlage des Irenäus ging von einem Dualismus zwischen oberstem Gott und Judengott aus; sie rechnete den Judengott polemisch zur Sphäre kreatürlicher, körperlicher Vergänglichkeit. Die Erlösung von dieser Welt und ihren Mächten vollzieht sich am Kreuz; dort überlistet der Nous-Sohn die Mächte und entflieht ihnen. Die Gläubigen, die seinem Beispiel folgen, an dem göttlichen Nous-Sohn Anteil gewinnen und durch esoterische Erkenntnis ebenfalls die Welt überwinden, entziehen sich der Welt vergänglicher Körperlichkeit und werden gerettet.

3.1.3.3 Echtheit der Vorlage des Irenäus

Nun gilt es, die noch ausstehende Frage zu beantworten, ob Irenäus oder seine antihäretische Quelle bei seinem Referat basilidianischer Lehren möglicherweise auf eine Originalschrift des Basilides oder seines Schülers Isidor zurückgriff.

Wir hatten festgestellt, daß die Vorlage des Irenäus vielleicht einen Dialog oder eine esoterische Offenbarungsrede des Erlösers darstellte. Aus den Angaben des Clemens, des Hegemonius und des Agrippa Castor über das Schrifttum des Basilides und seines Schülers Isidor ist uns eine derartige Schrift nicht bekannt.

Könnte es nicht aber auch sein, daß diese Vorlage das gesuchte Evangelium des Basilides darstellte? Man kann dies gewiß nicht von vornherein ausschließen. Immerhin, Irenäus läßt nichts derartiges verlauten. Ist die äußere Bezeugung dieser Möglichkeit aber so ambivalent, so sind wir doch wieder auf innere, inhaltliche Kriterien bei der Beantwortung dieser Frage zurückgeworfen: Läßt

---

127–128; 133–134, deutet die Gestalt als Sonnengottheit: Das paßt gut zu der basilidianischen Interpretation, derzufolge Abrasax offenbar das Sonnenjahr verkörpert. Dazu stimmt auch die Tatsache, daß ein Amulett auf der Vorderseite eine Mithrasdarstellung, auf der Rückseite die hahnenköpfige Gottheit ziert (C. Bonner [1950], 127–128), vgl. auch Hieronymus, Am 3 (PL 251018). Der Name Abrasax wird auch oft in den Zauberpapyri erwähnt, vgl. nur PMag IV (Preisendanz I 84,365).

[64] Vgl. Epiphanius, haer. 25,3,6; 4,3f. (Holl I 270,15f.; 271,12ff.). Epiphanius führt den Namen Caulacau auf Jes 28,10.13 (vgl. R. Bainton [1923], 89f.) zurück. Vgl. auch Hippolyt v. Rom, haer. V,8,4 (Marcovich 155,17). Vgl. dazu A. Hilgenfeld (1884/1966), 197. 238. 253; W. Bousset (1907/1973), 240.

[65] Vgl. jetzt die Bemerkungen von D. Vigne (1992), 293–300.

sich das bei Irenäus Mitgeteilte inhaltlich mit dem aus dem Fragmenten Bekannten vereinbaren?[66]

Die Antwort muß wohl lauten: Nein. Denn m. E. läßt sich die im Fragment Nr. 7 entworfene Rechtfertigung Gottes angesichts des Martyriumsleidens nicht mit dem soteriologischen Szenario vereinbaren, das offenbar die Vorlage des Irenäus entwarf. Das Theodizeefragment schließt ausdrücklich aus, daß das Martyrium von einer bösen Macht verursacht wird; die Vorlage des Irenäus geht zwar auf das Martyriumsleiden nicht ausdrücklich ein, doch die Theodizeefrage scheint in ihrem Kontext mit dem Verweis auf die böse Tätigkeit der Weltschöpferengel erledigt werden zu können.[67] Die stark dualistische Position der Vorlage des Irenäus ist also mit dem aus den Fragmenten Bekannten wohl nicht vereinbaren.

Das läßt sich auch an der Rolle des Archon aus Fragment Nr. 4 illustrieren: Er, der vermutlich mit dem Gott des AT identisch ist, spielt nach seiner Erleuchtung am Jordan eine kooperative Rolle in der Heilsgeschichte. Ähnliches wird bei Irenäus für den Judengott mit keiner Silbe angedeutet.[68]

Weiterhin scheint die Vorlage des Irenäus eine durchaus negative Beziehung des Gläubigen zur Welt zu implizieren, die kaum mit der in Fragment Nr. 8 überlieferten Regel zu vereinbaren ist, alles zu lieben, nichts zu hassen und nichts zu begehren. Auch hier erscheint also der Dualismus der Vorlage des Irenäus als wesentlich ausgeprägter als das aus den Fragmenten bei Clemens Erschließbare.

Erstaunlich ist auch, daß Irenäus nichts von der in den Originalfragmenten bezeugten Seelenwanderung verlauten läßt. Sie hätte sich durchaus in seine

---

[66] Aus methodischen Gründen sei darauf verzichtet, an den Inhalt des bei Irenäus Referierten chronologische Spekulationen anzuknüpfen. Natürlich könnte z. B. die Tatsache, daß in der Vorlage offenbar Magie und Astrologie angesprochen wurden, zu dem Schluß verleiten, wir hätten es *deshalb* hier mit einem verwilderten, d. h. späten Basilidianismus zu tun. Oder man könnte den ausgeprägten Dualismus als (im römischen Milieu?) von Markion beeinflußt charakterisieren. Man könnte überhaupt den Dualismus mit seiner spezifischen Soteriologie als späte Dekadenzform kennzeichnen. Aber alle diese Spekulationen sind so fragil wie die geistesgeschichtlichen Chronologien, die sie tragen. Sie werden auch nicht überzeugender, wenn man sie mit theologischen Geschmacksurteilen vermischt. Auf sicheren Boden gelangt man nur, wenn man das bei Irenäus Referierte mit den bei Clemens, Origenes und Hegemonius überlieferten Originalfragmenten vergleicht.

[67] Man darf aber nicht argumentieren, die Unvereinbarkeit beider Quellen ergebe sich aus der Tatsache, daß nach der einen (Clemens) die Basilidianer das Martyrium bejahten, während sie es nach der anderen (Irenäus) verneinten: Wir hatten ja bereits festgestellt, daß es sich hierbei um einen polemischen Schluß des Irenäus handelt. Immerhin: Zitat a) könnte man – mit Epiphanius, haer. 24,4,1 f. – auch als eine Ablehnung des Martyriums deuten. – Ähnliche Vorsicht lasse ich auch gegenüber den häresiologisch gefärbten Angaben des Irenäus über den Libertinismus der Basilidianer und ihre magischen Praktiken walten: Auch hier sei auf einen Vergleich mit den Originalfragmenten verzichtet.

[68] Man könnte natürlich auch auf die Idee kommen, den Herr der 365 Himmel, Abrasax (Irenäus, haer. I,24,7), mit dem Archon aus Fragment Nr. 4 zu identifizieren. Aber ist diese Identifikation wirklich zwingend?

häresiologische Konzeption einfügen lassen; immerhin erwähnt er sie ausdrücklich bei Karpokrates (haer. I,25,4).

Schließlich ist auch darauf hinzuweisen, daß man aus Fragment Nr. 14 erschließen kann, daß Basilides offenbar von der Einzigkeit der Welt ausging. Es ist durchaus unklar, ob sich dies mit der Angabe des Irenäus, Basilides habe 365 Himmel gelehrt, bruchlos vereinbaren läßt. Außerdem setzt die Irenäusnotiz voraus, daß die Welt unter verschiedene Engelmächte aufgeteilt ist.

Natürlich ist es mißlich, daß wir in den Originalfragmenten keine verwertbaren Angaben über die Christologie und Soteriologie der ursprünglichen basilidianischen Lehre überliefert haben. Das erschwert den Vergleich mit dem Irenäusreferat erheblich und stellt einen weiteren Unsicherheitsfaktor dar. Doch ergibt sich aus den vorgetragenen Beobachtungen recht deutlich, daß es schwierig ist, das theologische Profil des Irenäusreferates mit dem aus dem Originalfragmenten Erschließbaren zu harmonisieren. Deshalb dürfte es aus methodischen Gründen sicherer sein, für die Rekonstruktion der Lehre des Basilides und seines ursprünglichen Schülerkreises um Isidor auf das Irenäusreferat zu verzichten.

3.2 Die von Irenäus beeinflußte häresiologische Tradition

Der Basilidesbericht bei Irenäus, haer. I,24,3–7 ist direkt oder indirekt die Quelle weiterer häresiologischer Referate bei Pseudotertullian, Epiphanius v. Salamis sowie Filastrius von Brescia. Wir werden in diesem Abschnitt die übrigen Berichte daraufhin durchsehen, inwieweit sie die Angaben des Irenäusberichts modifizieren bzw. ergänzen.

3.2.1 Pseudotertullian, Adversus omnes haereses I,5 (Kroymann 1402)

3.2.1.1 Analyse

Pseudotertullian folgt zwar i. w. den Angaben des Irenäus, hat aber dessen Bericht gekürzt und damit auch dessen innere Struktur verändert.

So ist in seinem Bericht das irenäische Gefälle vom ›unus Deus‹ zum ›salus animae‹ (mit der Christologie als Scharnier) nicht mehr recht erkennbar; stattdessen konstruiert er eine geraffte Abfolge von Gotteslehre (inklusive 365 Himmel und deren Engel) und Christologie.

Pseudotertullian bezeichnet den obersten Gott ohne weitere Charakterisierung als ›Abrasax‹;[1] in der Reihe der aus dem ›νοῦς‹ hervorgegangenen Emana-

[1] Pseudotertullian betont ausdrücklich, daß die 365 Himmel und die Welt »in honorem Abraxae, cuius nomen hunc in se habeat numerum computatum« geschaffen worden sei. Vgl. auch die Diskussion bei A. Pourkier (1992), 239f. (Anm. 206).

tionen (verbum, providentia, virtus et sapientia) stimmt er mit dem Irenäusreferat überein (Kroymann 1402,19–20).

Pseudotertullian redet recht unscharf von »infinitas angelorum editiones et probolas« (Kroymann 1402,21–22).

Während bei Irenäus der Judengott immerhin der ›princeps‹ der Weltschöpferengel ist, verstärkt das Referat Pseudotertullians dessen skandalöse Degradierung, bezeichnet ihn als den letzten (novissimus) der Weltschöpferengel und leugnet seine Göttlichkeit (Kroymann 1402,2–5).

Laut Pseudotertullian hat der Judengott sein Volk durch Los erhalten (»huic sortito obtigisse semen Abrahae« (Kroymann 1402,5); im Unterschied zu Irenäus erwähnt er den Zug Israels aus Ägypten nach Kanaan bereits in diesem Zusammenhang. Damit gehen sie der Notiz über die Aggressivität des Judengottes unmittelbar voraus (Kroymann 1402,6–7; vgl. Irenäus, haer. I,24,4.5).[2]

Der aggressive Judengott ist für Streit und Krieg im Himmel (zwischen den Engeln) als auch auf Erden (zwischen den Völkern) verantwortlich (Kroymann 1402,7–9).[3]

Das doketische Moment in der Christologie des Ketzers wird bei Pseudotertullian stärker als bei Irenäus betont (Kroymann 1402, 10–11);[4] anders als bei Irenäus wird nicht recht deutlich, daß der Erlöser der ›primogenitus Nous‹ ist.

Die Auskunft, Basilides habe das Martyrium geleugnet, die bei Irenäus noch eine bloße häresiologische Schlußfolgerung war, wird nun gleich im Anschluß an die Schilderung der doketischen Christologie des Basilides mitgeteilt (Kroymann 1402,14).

Das Referat wird beschlossen durch die Bemerkung, Basilides habe die Auferstehung und das Heil des Fleisches geleugnet (Kroymann 1402,15–16).[5]

Resümierend läßt sich also festhalten, daß das Basilidesreferat bei Pseudotertullian im Vergleich zum Referat des Irenäus als modifiziert erscheint, jedoch keine wesentlich neuen Informationen präsentiert.

---

[2] Diese Aggressivität wird bei Pseudotertullian drastischer und deutlicher beschrieben als bei Irenäus: »Hunc turbulentiorem prae ceteris angelis atque ideo et seditiones frequenter et bella concutere, sed et humanum sanguinem fundere... «

Vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,24,4: »Et quoniam hic suis hominibus, id est Iudaeis, voluit subicere reliquas gentes, reliquos omnes principes contra stetisse ei et contraegisse«.

[3] »atque ideo et seditiones frequenter et bella concutere, sed et humanum sanguinem fundere...«. A. Pourkier (1992), 219 (Anm. 82) schlägt plausibel vor, den ersten Teil der Periode auf den Engelkrieg zu beziehen, da das den zweiten Teil einleitende »sed et« eine Klimax andeute.

[4] »Christum autem... venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse...«; vgl. auch A. Hilgenfeld (1884/1966), 200, der in diesem Zusammenhang auf Tertullian, resur. 2 verweist.

[5] Vgl. dazu Pseudotertullian I,4 (Kroymann 1402,16); III,1 (Kroymann 1405,8–9); V,3 (Kroymann 1408,17); VI,6 (Kroymann 1409,27–28).

3.2.2 Epiphanius von Salamis, haer. 24 (Holl I 256–267)[6]

3.2.2.1 Analyse[7]

Weist das Epiphaniusreferat nun in der Abfolge der doxographischen Themen sowie in der Grobstruktur Ähnlichkeiten zum Irenäusreferat auf, so lassen sich bei einer aufmerksamen Lektüre z. T. recht erhebliche Abweichungen im Detail finden, die in der Summierung ein durchaus eigenständiges häresiologisches Profil ergeben.

Im folgenden soll zunächst dieses Profil erhoben werden; in einem weiteren Schritt wollen wir uns dann fragen, ob sich daraus verwertbare historische Informationen ergeben.

Haer. 24,1,1–6: Die hier notierten Angaben über den angeblichen Aufenthaltsort des Basilides bzw. seiner Anhänger in Ägypten etc. behandelten wir in Abschnitt 1.13.2.

Haer. 24,1,7: Die Notiz über die Emanationen sind im Groben parallel zu I. (=Irenäus), mit Unterschieden im Detail: »ὅ μόνος ἐστὶ πάντων πατήρ« (=Holl I 257,8–9); »ἀρχαὶ ἐξουσίαι ἄγγελοι« (= Holl I 257,11; I.: »Virtutes et Principes et Angelos«).

In haer. 24,1,9 eliminiert E. (=Epiphanius) den Hinweis, daß die Zahl der Himmel der Zahl der Jahrestage entspricht (vgl. aber haer. 24,7,4).

In haer. 24,2,2 verweist E. schon vorgreifend auf die Praxis der Basilidianer, jeden Engel zu benennen und Magie zu treiben (vgl. Irenäus, haer. I,24,5).

Haer. 24,2,3–7 ist i. W. parallel zum I. Referat gebaut. Über I. hinaus schreibt E. dem Judengott, den er ausdrücklich den Engeln beizählt, die Schöpfung des Menschen zu. E. präzisiert – wie Pseudotertullian – daß der Judengott sein Volk durch Losentscheid erhalten habe.[8] Wichtig ist, daß E. – wie Pseudotertullian – die Erwähnung des Auszugs aus Ägypten in bemerkenswerter Breite hierhin vorzieht; I. berichtet sie erst haer. I,24,5. E. betont auch im Unterschied zu I. die Arroganz des Gottes der Juden (Holl I 259,10–11). Während im I. Referat der Gott der Juden die anderen Völker seinem Volk unterwerfen will und es so zum Krieg sowohl unter den Engeln als auch unter den Menschen kommt, findet sich bei E. die weitere Notiz, daß die anderen Engel ihre Völker gegen Israel führen, weil sie von der Verachtung des Gottes der Juden für sie aufgestachelt sind.[9]

---

[6] Für eine englische Übersetzung ist auf F. Williams zu verweisen; die Analyse des Abschnitts durch A. Pourkier (1992), 205–256 kann für eine abschnittsweise französische Übersetzung konsultiert werden.

[7] Vgl. dazu A. Pourkier (1992), 208–256. A. Pourkier will – auf den Spuren von R. A. Lipsius – durch einen Vergleich von Epiphanius, Pseudotertullian und Filastrius herausarbeiten, was im Epiphaniusreferat auf Irenäus zurückgeht, was auf Hippolyt und was schließlich eigene Zutat des Epiphanius ist. Ich begnüge mich zunächst damit, die Unterschiede zwischen Epiphanius und Irenäus zu erheben; auf das (hypothetische) Hippolytsche Syntagma werde ich weiter unten (Abschnitt 3.2.4.) eingehen.

[8] Vgl. dazu A. Pourkier (1992), 216–218.

[9] Vgl. A. Pourkier (1992), 218–222.

Haer. 24,3 ist wiederum i. w. parallel zu I. gebaut, der Doketismus des Basilides wird betont,[10] die Simon Kyrene-Geschichte ist E. und I. gemeinsam[11], mit Abweichungen im Detail:

Laut I. verlacht der Nous-Sohn die Archonten, laut E. die Menschen, die Simon kreuzigen.[12] Vor allem aber erwähnt E. im Unterschied zu I. nicht, daß der Erlöser der primogenitus Nous des Vaters ist (vgl. aber Holl I 260,18).[13] Die Eliminierung der Nous-Christologie bzw. Nous-Soteriologie zieht weitere Modifikationen nach sich: Nun wird der Aufstieg des unsichtbaren Erlösers – in Differenz zu I. – als Flug beschrieben (Holl I 260,14.16/freilich durchschreitet Jesus auch bei E. alle ›δυνάμεις‹);[14] auch der Hinweis auf die imitatio Christi der Gläubigen, die für die Mächte und Gewalten unsichtbar werden (vgl. I. haer. I,24,6), wird bei E. gestrichen.

Haer. 24,3,7 berichtet E. in von I. (haer. I,24,5) differierender und vergröbernder Weise über die Immoralität der Basilidianer.

Haer. 24,4,1 f. notiert E., Basilides habe gelehrt, man solle das Martyrium vermeiden, denn der Märtyrer bleibe unbelohnt, weil er nicht für den Schöpfer des Menschen, sondern für den gekreuzigten Simon Kyrene sterbe. – Bei I. klingt das alles differenzierter und plausibler: Ihm zufolge lehrte Basilides, daß man nicht den Gekreuzigten bekennen soll, sondern den vom Vater gesandten Erlöser. Dieser ist gekommen, um die Werke der Weltschöpferengel zu zerstören. Wer den Gekreuzigten bekennt, ist noch Sklave der Engel; wer den Erlöser hingegen bekennt, ist frei und kennt die Heilsordnung des Vaters (haer. I,24,4). I. bringt die Leugnung des Martyriums auch nicht in unmittelbaren Zusammenhang mit der Simon Kyrene-Episode, sondern erst später im Zusammenhang mit der heilvollen ›Unsichtbarkeit‹ der Gläubigen (vgl. I,24,6).[15]

Haer. 24,5 zitiert E. dem Basilides von I. zugeschriebene Aussprüche und referiert zwei weitere. E. will in diesem Abschnitt häresiologisch plausibel machen, daß Basilides und seine Anhänger das Martyrium ablehnen (Anschluß an haer. 24,4) und daß sie sich scheuen, ihre schändlichen Lehren offenzulegen. Martyriumsscheu und Esoterik der Basilidianer bilden laut E. eine innere Einheit; sie bekennen nicht offen ihren Glauben, weil sie tatsächlich etwas zu verbergen haben.

Standen bei I. Aussprüche wie ›Tu enim omnes cognosce, te autem nemo

---

[10] Vgl. auch A. Pourkier (1992), 224f., die (225) von einer »progression en deux temps« spricht: Zunächst wird generell der Doketismus des Basilides evoziert, um ihn dann am Beispiel der Passion Christi aufzuzeigen.

[11] E. hat die Simon-Kyrene-Episode – wie zuvor schon den Auszug aus Ägypten – im Vergleich zu Irenäus breiter ausgeführt; er bezeichnet sie pointiert als ketzerische ›δραματουργία‹ bzw. ›τραγῳδία‹, vgl. Holl I 260,4.9.

[12] Vgl. A. Pourkier (1992), 227, welche die Variante bei E. so beurteilt: »... ce qui transforme cette histoire en une farce de mauvais goût...«

[13] Vgl. auch A. Pourkier (1992), 228.

[14] Vgl. Epiphanius haer. 23,1,6 (Holl I 248,17); 27,2,6 (Holl I 302,9).

[15] Vgl. A. Pourkier (1992), 233 (mit Anm. 160).

cognoscat‹ oder ›Non autem multos scire posse haec, sed unum a mille et duo a myriadibus‹ im präzisen Kontext einer Nous-Soteriologie, derzufolge die Gläubigen in einer Art ›imitatio Christi‹ ebenfalls bei ihrem Aufstieg zum Vater für die Mächte und Gewalten unsichtbar werden, so löst E. sie aus diesem doxographischen Zusammenhang. Für ihn dienen die zitierten und referierten Aussprüche des Basilides lediglich zur Illustrierung der elitären Esoterik der Basilidianer, die nur ihre eigene Schändlichkeit verbergen wollen.

Der erste Ausspruch (haer. 24,5,2) findet sich nicht bei I. und lautet folgendermaßen: »Wir, sagt er, sind die Menschen, die übrigen aber sind alle Schweine und Hunde. Und deshalb sagte er: ›Werft die Perlen nicht vor die Schweine und gebt das Heilige nicht den Hunden‹.«[16]

E. verwendet dieses angebliche Basilideszitat für eine komplizierte Widerlegung: Den angeblich die Vermeidung des Martyriums lehrenden Basilidianern hält E. Mt 10,33 entgegen: ›Wer mich vor den Menschen verleugnet, den werde ich vor meinem Vater in den Himmeln verleugnen.‹[17] Daraufhin folgt das Ketzerzitat; im Anschluß daran führt E. aus, daß Basilides seine eigene Ungerechtigkeit vor den Vernünftigen verbirgt, der eigenen Anhängerschaft jedoch offenbart, indem er lehrt, man müsse vor den *Menschen* die Wahrheit bekennen. Nach seinem eigenen Ausspruch jedoch seien alle Nichtbasilidianer ›Schweine‹ und ›Hunde‹.[18]

K. Holl hatte vermutet, daß E. das Zitat den Exegetica des Basilides entnommen habe.[19] Aber ist diese Annahme wirklich plausibel?

Zum einen läßt E. nirgendwo sonst in seinem Basilidesreferat eine Kenntnis von Originalschriften des Basilides oder seines Schülers Isidor erkennen.[20] Zum anderen mahnt auch der polemische Kontext des Zitates zur Vorsicht. E. will – wie bereits angedeutet – die innere Einheit von Martyriumsscheu und Esoterik bei den Basilidianern belegen. Dazu tritt er in eine Art polemischen Dialog mit dem Ketzer ein – eine Vorgehensweise, die er auch sonst praktiziert.[21] Im Zuge dieses Dialogs läßt er Basilides, den ›Bettelpriester‹ (ἀγύρτης/Holl I 261,3), den besagten Ausspruch tun, der vorzüglich den arroganten esoterischen Anspruch des Ketzers belegt. Und E. unterstreicht die esoterische Position des Basilides, indem er ihm auch dieses Argument in den Mund legt:

»›Vor den Menschen‹ muß man die Wahrheit bekennen. Denn wir sind die

---

[16] Holl I 262,8–10. Das in der zweiten Hälfte des Zitates verwendete Herrenlogion Mt 7,6 (eingeleitet durch ein bloßes ›διὰ τοῦτο εἶπεν‹) ist modifiziert worden, und zwar i. w. durch Vertauschung seiner beiden Hälften: Nun ist zunächst von den Schweinen, dann von den Hunden die Rede. Die Modifikation dürfte durch Anpassung an den Vordersatz des Zitates erklärlich sein: Dort heißt es: »die anderen aber sind alle Schweine und Hunde.« Vgl. auch W.-D. Köhler (1987), 373ff.

[17] Vgl. Epiphanius, haer. 24,5,1 (Holl I 262,4–7).

[18] Vgl. Epiphanius, haer. 25,5,3 (Holl I 262,10–15).

[19] Vgl. den Apparat z. St. in der GCS-Ausgabe.

[20] Er hat natürlich Clemens gelesen – und ihn prompt mißverstanden, vgl. Epiphanius, haer. 32,4,2ff. (Holl I 443,7ff.).

[21] Vgl. z. B. bei Satornil, haer. 23,4,1ff.

Menschen, die anderen aber sind Schweine und Hunde.«[22] Mit diesem ›Zitat‹ (einer Art Exegese zu Mt 10,33), das Basilides passend als zynischen Sophisten entlarvt, schließt der erste Argumentationsgang des E. Die Schlüssigkeit des hier mit angeblichen ›Zitaten‹ skizzierten Ketzerporträts läßt stutzen.[23]

Schließlich muß betont werden, daß – wie wir aus den Originalfragmenten erkennen können – Basilides das Martyrium nicht abgelehnt hat. Auch ist nirgendwo in den uns erhaltenen Originalfragmenten ein derart arrogant und übersteigert formuliertes Elitedenken zu belegen. Deshalb erscheint es uns als eher unwahrscheinlich, daß E. dies Zitat aus den ›Exegtica‹ entnommen hat.

Doch braucht das nicht zu heißen, daß E. dieses Zitat selbst erfunden hat. Hier ist auf die sehr instruktive Parallele des Simonianerberichts bei E. (haer. 21) zu verweisen: Er vermittelt von der simonianischen Häresie i. w. dasselbe Bild wie auch Irenäus. Doch wo der Bischof von Lyon in indirekter Rede zusammenfaßt, kann E. mit Zitaten in oratio recta dienen.[24]

So ist also nicht auszuschließen, daß E. dieses Zitat aus einer basilidianischen Quelle hatte. Vielleicht verdankt er das Zitat auch einer häresiologischen Vorlage,[25] die zwar für ihr Basilidesporträt aus der gleichen apokryphen basilidianischen Schrift wie I. schöpfte, aber über I. hinaus eigene Notizen aus dieser Quelle nachtrug.

Haer. 24,5,4–5 werden dann in leicht modifizierter Form die bei Irenäus, haer. I,24,6 überlieferten basilidianischen Motti (»Tu enim omnes cognosce, te autem nemo cognoscat«;[26] »Non autem multos scire posse haec, sed unum a mille et duo a myriadibus«; »Et Iudaeos quidem iam non esse dicunt, christianos autem nondum«) zitiert bzw. referiert. Der häresiologische Akzent liegt dabei noch stärker als bei I. auf der Martyriumsscheu der Basilidianer sowie der damit verbundenen Esoterik.

Rückblickend kann man im Hinblick auf den Abschnitt haer. 24,5 feststel-

---

[22] Epiphanius, haer. 24,5,3 (Holl I 262,13–15). Das Druckbild der Hollschen GCS-Ausgabe präjudiziert die Frage, inwieweit es sich in diesem Abschnitt um Zitat oder Zutat von E. handelt: Der Ausspruch Holl I 262,8–10 ist als Zitat kenntlich gemacht; bei Holl I 262,13–15 scheint – wenn ich das Druckbild recht interpretiere – Holl das »ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων« δεῖ ὁμολογεῖν τὴν ἀλήθειαν« für eine Zutat von E. zu halten, wobei nach Holls Ansicht hier offenbar teilweise auf das von E. zu Anfang der Argumentation eingeführte Mt 10,33 angespielt zu werden scheint. Doch ist die Ansicht Holls nicht zwingend: Man könnte auch *entweder* die ganze Phrase Holl I 262,13–15 als Zitat kennzeichnen *oder* Holl I 262,8–10 ebenfalls als Zutat von E. betrachten. Vgl. z. B. haer. 24,4, wo E. ebenfalls dem Basilides eine komplette Argumentation in den Mund legt, die sich so bei Irenäus gar nicht findet. Vgl. auch haer. 24,7,6, wo man – formal gesehen – auch ein Zitat hätte markieren können.

[23] Vgl. auch A. Pourkier (1992), 236–237.

[24] Vgl. Epiphanius, haer. 21,2,4; 21,3,1 f.; 21,3,3; 21,3,4; 21,3,5. Vgl. dazu K. Beyschlag (1974), 30f. Beyschlag meint, daß es sich hierbei um Originalzitate aus einer simonianischen Quelle handelt.

[25] Vgl. A. Pourkier (1992), 234, die mit Verweis auf Pseudotertullian und Filastrius ausschließt, daß Epiphanius, haer. 24,5–7 auf das Syntagma Hippolyts zurückgeht.

[26] Bei Epiphanius fehlt ›γὰρ‹ als Äquivalent zu ›enim‹.

len, daß hier die im ganzen Basilidesreferat des E. (im Vergleich zu I.) zu beobachtende weitgehende Eliminierung der Nous-Christologie bzw. – Soteriologie starke Modifikationen erzwingt. Die aus I. bekannten basilidianischen Motti haben bei E. den Kontext verloren, der sie erst verständlich macht. E. markiert einen neuen Kontext, indem er die Motti in den Zusammenhang einer das Licht und das Martyrium scheuenden basilidianischen Esoterik rückt, deren elitärer Zynismus eindrücklich durch das Zitat haer. 24,5,2 formuliert wird.

Haer. 24,6: E. behauptet, der Ursprung der basilidianischen Lehre sei die Frage: ›Woher das Böse?‹[27] E. legt dann seine Antwort auf diese Frage dar: Das Böse hat nicht eine eigene Substanz oder Wurzel, sondern es ist menschengemacht; jeder Mensch kann gut oder böse handeln.[28]

Haer. 24,7,1–3: Hier trägt E. i. w. die bei I. haer. I,24,7 notierten Informationen vor: Die Basilidianer beschäftigen sich mit ihren 365 Himmeln wie Mathematiker (Astrologen); der Herrscher der 365 Himmel ist Abrasax, dessen Namen den Zahlwert ›365‹ hat.[29]

Haer. 24,7,4–6: E. bestreitet den Symbolgehalt der basilidianischen Zahl ›365‹: Das Jahr besteht nicht aus 365 Tagen, sondern aus 365 Tagen und drei Stunden; der menschliche Körper hat nicht – wie Basilides (angeblich) meint[30] – 365 Glieder, sondern bloß 364.

Haer. 24,8–10 stellt die eigentliche Widerlegung des E. dar. Waren bislang Referat und Polemik gemischt, so findet sich nun nur noch pure Polemik.[31] E. streitet zum einen gegen die Gotteslehre des Basilides (haer. 24,8,1–5): Hier lehnt er sich – ausdrücklich – an die von I., haer. II,35 vorgetragene Polemik gegen die 365 Himmel der Basilidianer an – freilich bleiben beim Leser Zweifel, ob E. das Argument des I. wirklich verstanden hat.

Haer. 24,8,6–10,3 geht E. zu einer ausführlichen Kritik an der basilidianischen

---

[27] Vielleicht ist dies eine Reminiszenz des Epiphanius an Acta Archelai 67?

[28] Vgl. A. POURKIER (1992), 243f., die hier den Einfluß des Origenes vermutet. Doch der von E. formulierte Gedanke ist Gemeingut in antignostischen bzw. antimanichäischen Argumentationen, vgl. z. B. Adamantius, dial. 3 (VAN DE SANDE BAKHUYZEN 126,25 ff.).

[29] Merkwürdigerweise läßt Epiphanius bei seiner Wiederholung der Emanationsreihe die erste Hypostase, den ›Noῦς‹, von der ›Δύναμις‹ ausgehen (HOLL I 263,17–18). Diese ›Δύναμις‹ wird HOLL I 264,25–26 als »ἡ ἄνω Δύναμις ἡ καὶ Ἀβρασὰξ καλουμένη« bezeichnet (vgl. auch die bei K. BEYSCHLAG [1974], 114 [Anm. 34] gesammelten Belege). Vergleicht man diese Aussage mit der Passage HOLL I 264,1, so bleibt unklar, wo ›Abrasax‹ nach Epiphanius genau zu lokalisieren ist: Ist er der oberste Gott (wie bei Pseudotertullian)? Oder ist er nur der Oberste der Engel und Gewalten der 365 Himmel (wie bei Irenäus)? Vgl. die ausführliche Diskussion bei A. POURKIER (1992), 239–240 (Anm. 206).247 ff., die der zweiten Möglichkeit den Vorzug gibt.

[30] Vgl. Epiphanius, haer. 24,7,6 (HOLL I 264,14–16). Nach dieser Vorstellung steht jedes der 365 Glieder des menschlichen Körpers unter einem besonderen Dämon, vgl. dazu Pistis Sophia 132 (SCHMIDT 224,7 ff.); AJoh (NHC II,1,15–19) oder Sternzeichen (die sog. ›Melothesia‹), vgl. dazu H. CHADWICK (1976), 198 (weitere Belege!). Vgl. A. POURKIER (1992), 242.

[31] Vgl. dazu die ausführliche Analyse von A. POURKIER (1992), 244–255, die den Abschnitt in eine Widerlegung aus Vernunftgründen (haer. 24,8 und eine Widerlegung aufgrund der Schrift (haer. 24,9.10 in.) gliedert. Sie versucht zu zeigen, daß Epiphanius hier auf das Syntagma Hippolyts zurückgreift.

Christologie bzw. Soteriologie über, von deren Behandlung hier abgesehen werden soll.

Haer. 24,10,4–8 schließt E. sein Referat mit polemischen Schlußbemerkungen und einer passenden Doxologie Gottes.

Zusammenfassend läßt sich über das Basilidesreferat des Epiphanius festhalten, daß es in seiner Struktur gegenüber dem Basilidesreferat des Irenäus modifiziert ist: Reihte Irenäus gemäß dem Themengefälle ›unus Deus‹ – ›salus carnis‹ die ihm wichtigen Schwerpunkte seiner Vorlage geschickt und zwanglos aneinander, so ist diese häresiologische Konstruktion bei Epiphanius durchbrochen. Beim Bischof von Salamis liegt der Schwerpunkt – wie man auch im rein polemischen Teil haer. 24,8–10 studieren kann – auf der Abfolge Gotteslehre – Christologie. Breit ausgemalt werden der vom Judengott initiierte Exodus sowie die Simon Kyrene-Episode. Und während bei Irenäus noch etwas von der soteriologisch akzentuierten Nous-Christologie der Quelle erhalten ist, merzt Epiphanius diesen Kontext völlig aus und setzt an seine Stelle eine recht grobe und oberflächliche Polemik.

Andererseits ist es aber durchaus möglich, daß Epiphanius – entweder direkt oder über den Umweg einer weiteren häresiologischen Quelle (s. u.) – über Irenäus hinausgehende Angaben aus dem basilidianischen Apokryphon nachgetragen hat. So könnte das weitere ›Basilideszitat‹ von dort stammen; auch der Hinweis auf die je einer ›δύναμις‹ unterstellten 365 Teile des menschlichen Körpers könnte sich dort gefunden haben.

Wenn man also Epiphanius und Irenäus vergleicht, so ergibt sich zwar beim Bischof v. Salamis einerseits durch seine vergröbernde Polemik ein gewisser ›Informationsverlust‹; andererseits wird aber dieses Manko durch die nachgetragenen Informationen möglicherweise wieder ausgeglichen. Epiphanius als häresiologische Quelle ist also von Fall zu Fall differenziert zu beurteilen.

3.2.3 Filastrius von Brescia, div.haer.liber XXXII (Heylen [CC] 230–231)

3.2.3.1 Analyse

Filastrius bezeichnet Basilides zu Anfang seines Kapitels als Heuchler: Sein Reden über Gesetz, Propheten und Apostel und seine wahre Meinung klaffen auseinander.

Übereinstimmend mit Epiphanius (und leicht abweichend von Irenäus) läßt Filastrius Basilides in Ägypten anlangen und dort lehren. Wie bei Epiphanius ist bei Filastrius der oberste Gott nicht nur ›innatus‹, sondern pointiert auch ›solus‹; auch in der Bezeichnung der von der von den Hypostasen ›virtus‹ und ›sapientia‹ geschaffenen »principatus et potestates et angelos« (Heylen 230,7–8) stimmt er mit Epiphanius (und Pseudotertullian) gegen Irenäus überein (s. o.). Wie Epiphanius notiert er schon an dieser Stelle, daß die Basilidianer ihre Engel mit Namen versehen und Magie treiben.

Im Unterschied zu Epiphanius schreibt Filastrius den Engeln, nicht dem Gott

der Juden, explizit die Menschenschöpfung zu. Die Erwähnung des Exodus ist – wie bei Epiphanius und Pseudotertullian – hierhin vorgezogen worden.

Nach dem Referat des Filastrius hat Basilides gelehrt, daß der Gott der Juden die anderen Engel unterwerfen wollte; deshalb hätten diese Engel ihre Völker gegen das seine geführt.

Es folgt die Beschreibung der doketischen Christologie des Basilides; daran anschließend erwähnt Filstrius den Libertinismus der Basilidianer und behauptet schießlich – wie Epiphanius –, Basilides habe das Martyrium geleugnet. Zur Charakterisierung der Martyriumsscheu legt Filastrius dem Basilides Sätze in den Mund – das Verfahren ist das gleiche wie bei Epiphanius; in der Formulierung unterscheiden sich beide aber.

3.2.4 Gehen Pseudotertullian, Epiphanius von Salamis und Filastrius von Brescia auf eine gemeinsame häresiologische Vorlage zurück?

Nun stellt sich die durch die Monographie *R. A. Lipsius'*[32] aufgeworfene – und oben bereits kurz berührte – Frage, ob nicht Pseudotertullian, Epiphanius und Filastrius neben Irenäus noch eine weitere häresiologische Vorlage für ihre Ketzerreferate hatten, namentlich das Syntagma des Hippolyt. Bezeugen also die Modifikationen, die wir bislang simplifizierend Pseudotertullian, Epiphanius oder Filastrius zugeschrieben haben, wirkliche Charakteristika der häresiologischen Strategie der jeweiligen Quelle, oder deuten sie u. U. zumindestens teilweise auf den Einfluß einer weiteren häresiologischen Vorlage?

Wir können die gesamte, in der Forschung umstritten gebliebene Hypothese *Lipsius'* hier nicht prüfen, da dies eine eigene Monographie erfordern würde.[33] Wichtig für die Beweisführung *Lipsius'* sind Übereinstimmungen von Epiphanius, Pseudotertullian und Filastrius *gegen* Irenäus; in dieser Studie können wir lediglich punktuell prüfen, ob sich solche Übereinstimmungen beim Vergleich der Basilidesreferate ergeben.[34] Die wichtigen Übereinstimmungen von Pseudotertullian und Epiphanius gegen Irenäus sehen so aus:

1) Zur Identifizierung des ›Abrasax‹ mit dem obersten Gott bei Pseudotertullian findet sich möglicherweise eine Parallele bei Epiphanius.[35]

---

[32] Vgl. R. A. Lipsius (1865).

[33] Für eine solche Überprüfung wäre nicht nur die quellenkritische Arbeit Lipsius' nachzuvollziehen, sondern es müßte auch viel stärker als bislang das jeweilige häresiologische Profil von Irenäus, Pseudotertullian, Epiphanius und möglicherweise auch Filastrius ermittelt werden. Hier ist noch ein weites Arbeitsfeld, vgl. auch W. Schneemelcher (1962); N. Brox (1966); E. P. Meijering (1973/1975); P. Perkins (1976); A. Benoit (1980); G. Vallée (1980); ders., (1982); A. Le Boulluec (1985), 113–188; 578ff. (Bibliographie!). Vgl. jetzt aber A. Pourkier (1992), die für Epiphanius, haer. 57 (Noet), haer. 22 (Menander); haer. 23 (Satornil); haer. 24 (Basilides) sowie haer. 27 (Karpokrates) versucht hat, das Hippolytsche Syntagma als Quelle des Epiphanius herauszupräparieren.

[34] Vgl. dazu R. A. Lipsius (1865), 93–102.

[35] Vgl. oben Anmerkung 29. Doch folgt Hippolyt v. Rom, haer. VII,26,6 nicht dieser Interpretation!

2) Pseudotertullian (Kroymann 1402,20–21): »ex ipsis inde principatus et potestates et angelos factos «;

Epiphanius, haer. 24,1,7 (Holl I 257,11): »ἐκ δὲ τῆς Δυνάμεως καὶ Σοφίας ἀρχαὶ ἐξουσίαι ἄγγελοι«;

Irenäus, haer. I,24,3: »a Dynami autem et Sophia Virtutes et Principes et Angelos«.

3) Sowohl Pseudotertullian (Kroymann 1402,5–7) als auch Epiphanius (haer. 24,2,5 [Holl I 259,9–10]) notieren, daß der Gott der Juden sein Volk durch Los erhalten habe; beide verbinden die Charakterisierung des aggressiven Judengottes mit der Erwähnung des Exodus – während Irenäus dies erst haer. I,24,5 in anderem Zusammenhang notiert.

4) Sowohl Pseudotertullian als auch Epiphanius betonen explizit den doketischen Charakter der Christologie des Basilides:

Pseudotertullian (Kroymann 1402,9f.): »Christum autem ... venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse«;

Epiphanius, haer. 24,3,1 (Holl I 260,2–3): »εἶναι δέ φησιν αὐτὸν φαντασίαν ἐν τῷ φαίνεσθαι μὴ εἶναι δὲ ἄνθρωπον μηδὲ σάρκα εἰληφέναι«.

Irenäus hat nichts Vergleichbares. Auffällig ist auch, daß bei Pseudotertullian ebenso wie bei Epiphanius die Nous-Christologie in den Hintergrund tritt.

5) Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß bei Epiphanius die Martyriumsscheu des Basilides und seiner Anhänger in engem Zusammenhang mit der doketischen basilidianischen Christologie gesehen wird (haer. 24,4,1–2). In der knappen Darstellung Pseudotertullians ist ein derartiger Zusammenhang nicht explizit angedeutet; immerhin folgt die Notiz über die Martyriumsscheu direkt auf die Erwähnung der doketischen Christologie (Kroymann 1402,14). – Bei Irenäus könnte man zwar aus den Bemerkungen über die doketische Christologie (haer. I,24,4) leicht auf eine Martyriumsscheu schließen; ausdrücklich erwähnt wird diese aber erst in soteriologischem Zusammenhang, haer. I,24,6.

Wie sind nun diese Übereinstimmungen zwischen Pseudotertullian und Epiphanius *gegen* Irenäus zu bewerten? Zwar könnte man jede einzelne Übereinstimmung als einen Zufall abtun; die Häufigkeit der ›minor agreements‹ jedoch macht nachdenklich. Eine wesentliche Schwierigkeit bei der Bewertung dieser Übereinstimmungen liegt darin, daß – wie *E. Schwartz* seinerzeit feststellte – Pseudotertullian ein ›X‹ ist.[36] Das macht es schwer, das präzise Verhältnis dieser Quelle zu Epiphanius zu bestimmen.

Nehmen wir einmal an, daß die Übereinstimmungen nicht darauf zurückzuführen sind, daß Pseudotertullian unmittelbar dem Epiphanius als Vorlage gedient hat, so erscheint weiterhin die alte Hypothese von einem ›Syntagma‹ des

[36] Vgl. E. Schwartz (1936), 38. Vgl. B. Altaner/A. Stuiber (1978⁹), 154. Schwartz (1936), 39–45 vermutete, daß wir es bei Pseudotertullian mit einem vom römischen Bischof Zephyrin (oder einem anderen römischen Kleriker) stammenden griechischen Traktat zu tun haben, der von Viktorin von Pettau übersetzt und in antiorigenistischem Sinne redigiert wurde.

Hippolyt als Vorlage sowohl von Pseudotertullian als auch Epiphanius als plausibel.[37]

Legen wir die Syntagmahypothese zugrunde, so läßt sich mit Blick auf die Basilidesreferate zunächst grundsätzlich feststellen, daß sie i. w. das gleiche Porträt wie Irenäus zeichneten (und damit m. E. in gleicher Weise den ›historischen‹ Basilides verfehlen).

Andererseits muß aber darauf hingewiesen werden, daß einige Präzisierungen bzw. Neuakzentuierungen erfolgten: Zum einen wurde offenbar die Feinstruktur des irenäischen Referates durchbrochen. Zum anderen wurden bestimmte Punkte, wie z. B. die Aggressivität des Judengottes oder auch der christologische Doketismus, stärker hervorgehoben.

Schließlich wurde die Martyriumsscheu, die bei Irenäus noch deutlich als häresiologische Schlußfolgerung erkennbar ist, umstandslos als Lehre des Basilides bezeichnet. – Gerade dieses Charakteristikum, das Pseudotertullian und Epiphanius mit der Notiz bei Agrippa Kastor (vgl. Abschnitt 1.1) teilen, berechtigt zu der Vermutung, daß die Syntagmatradition eben *auch* bereits Irenäus rezipiert und verschärft.[38]

Resümierend läßt sich also sagen, daß es einige Indizien für die Vermutung gibt, daß Epiphanius in seinem Basilidesreferat über Irenäus hinaus eine weitere häresiologische Vorlage verwendet hat. Trotz des probeweise vorgenommenen Vergleichs mit Pseudotertullian, bleibt es im einzelnen freilich schwierig abzugrenzen, wo Epiphanius häresiologische Akzentuierungen der Vorlage übernommen hat und wo er selbst retuschiert. Vielleicht stammt – wie oben bereits angedeutet – z. B. das zusätzliche Zitat aus der häesiologischen Vorlage.[39]

A. Pourkier hat in ihrer großen Studie zur Häresiologie des Epiphanius auch noch Filastrius v. Brescia zur Bestimmung des Hippolytschen Syntagmas herangezogen.[40] Das Ergebnis ihrer subtilen Analyse ist hier nicht en détail zu referieren; jedenfalls geht Filastrius mit Epiphanius und Pseudotertullian in folgenden wichtigen Punkten gegen Irenäus zusammen:

– Er verbindet die erste Erwähnung des Judengottes mit der Notiz über den Exodus.
– Er betont den Doketismus und drängt gleichzeitig die Nous-Christologie (und Soteriologie) in den Hintergrund.
– Er verbindet Doketismus und Martyriumsscheu.

Filastrius geht weiterhin mit Epiphanius gegen Irenäus darin überein, daß er die Menschenschöpfung explizit dem Judengott zuschreibt. *A. Pourkier* schließlich vermutet, daß Filastrius recht eng dem Hippolytschen Syntagma folgt,

---

[37] Vgl. dazu R. A. Lipsius (1865); ders. (1875); A. Harnack (1874); A. Hilgenfeld (1884/1966), 58ff.; K. Beyschlag (1974), 23ff.; G. Lüdemann (1975), 30–35.

[38] Das schließt nicht aus, daß die Syntagmatradition gleichzeitig auf die von Irenäus verwendete Vorlage zurückgreift und daraus Präzisierungen (wie z. B. das oben besprochene zusätzliche Zitat bei Epiphanius, haer. 24,5,2) nachträgt.

[39] Doch gerade hier fehlt die Vergleichsmöglichkeit mit Pseudotertullian!

[40] Vgl. A. Pourkier (1992), 207–233.

wenn er den Streit der Engel auf zwei deutlich unterschiedenen Ebenen situiert: Der Gott der Juden will aus Arroganz zunächst die anderen Weltschöpferengel unterwerfen; diese treiben dann ihre jeweiligen Völker in den Kampf gegen die Juden.[41]

Die Hinzuziehung der Basilidesnotiz bei Filastrius läßt also das aus dem Vergleich von Epiphanius und Pseudotertullian gewonnene Bild des Hippolytschen Syntagmas als möglicher Vorlage noch schärfer hervortreten; deutlich wird wiederum, daß diese hypothetische Vorlage im Vergleich mit Irenäus andere, meist vergröbernde Akzente setzt: Die Doxographie in polemischer Absicht scheint ihrem eigenen Entwicklungsgesetz zu folgen.

Freilich muß nun auch einschränkend bemerkt werden, daß in der jetzigen Forschungslage keineswegs mit genügender Sicherheit ausgeschlossen werden kann, daß Filastrius nicht direkt auf Epiphanius als Vorlage zurückgreift.[42] Hier bleibt also Raum für erhebliche Zweifel.

Für unseren Argumentationsgang ist nun freilich wichtiger, daß Pseudotertullian, Epiphanius und Filastrius nicht ein völlig anderes häresiologisches Basilidesbild vermitteln als Irenäus. Vielmehr besteht trotz verschiedener Akzentsetzungen weitgehende Übereinstimmung zwischen den vier Ketzerbestreitern. Aber da wir nun bereits das Basilidesporträt des Irenäus als schwer vereinbar mit den Originalfragmenten beurteilen mußten, können wir auch Pseudotertullian, Epiphanius und Filastrius nicht das Prädikat der Echtheit verleihen – selbst wenn sie sich auf eine Quelle wie das Syntagma des Hippolyt von Rom zurückführen ließen.

3.3 Hippolyt von Rom, haer. VII,20–27/haer. X,14

Im folgenden soll aufgezeigt werden, warum es ratsam erscheint, das Basilidesreferat bei Hippolyt nicht für eine Rekonstruktion der ursprünglichen basilidianischen Lehre zu verwenden.

[41] Vgl. A. Pourkier (1992), 220–221.

[42] Vgl. E. Schwartz (1936), 38; A. v. Harnack (1924/1985), 24* (Anm. 1); C. Markschies (1992), 333 (mit Anm. 287). Vgl. auch die Bemerkungen von F. Heylen in der Praefatio zu seiner Edition, 210. A. Pourkier (1992) geht – wenn ich mich nicht irre – auf diese Frage merkwürdigerweise gar nicht ein. – Im 5. Jahrhundert greift Theodoret v. Cyrus für seine Basilidesnotiz (haer. I,4) direkt auf Irenäus (u. Clemens) zurück.

3.3.1 Darstellung[1]

Hippolyt leitet sein Basilidesreferat mit dem Hinweis ein, daß Basilides und Isidor sich bei ihren Lehren auf geheime Worte des Erlösers berufen, die ihnen Matthias überliefert habe (haer. VII,20,1).[2]

Nach Hippolyt stand für Basilides am Anfang das absolute, prädikatlose Nichts, ein Nichts, dem noch nicht einmal das Prädikat der Unaussprechlichkeit (ἄρρητος) im eigentlichen Sinne zukommt. Sondern das Nichts ist – unter Verweis auf Eph 1,21 – über jeden Namen hinaus (haer. VII,20,2–3; 21,1 f.).

Um die Transzendenz gegenüber jeglichen Namen und Bezeichnungen durch einen Vergleich zu illustrieren, wird paradoxerweise auf den Kosmos, die Fülle des entfalteten Seins verwiesen: Auch der Kosmos ist in gewisser Weise eine gegenüber Namen und Bezeichnungen transzendente Realität. Er ist derartig vielfältig (πολυσχιδής), daß die Namen nicht ausreichen. So entsteht Verwirrung durch Homonymie[3], und der Mensch muß mit seinem Verstand (διάνοια) die Eigenschaften der bezeichneten Dinge in nichtsprachlicher Weise (ἀρρήτως) erfassen.

Inwieweit das absolute Nichts mit dem nichtseienden Gott, der nun unvermittelt eingeführt wird, identifiziert werden kann, bleibt in der Wiedergabe des Hippolyt unklar.[4] Der nichtseiende Gott jedenfalls wollte die Welt schaffen. Dieser Satz wird sofort in doppelter Hinsicht präzisiert:

Zum einen kann bei dem nichtseienden Gott nur im ›uneigentlichen‹ Sinne von ›Wollen‹ die Rede sein; zum anderen ist mit der ›Welt‹ nicht die differenzierte, entfaltete Welt ›κατὰ διαίρεσιν‹ gemeint, sondern der Weltsame (σπέρμα κόσμου) (haer. VII,21,2). Dieser wird – unter Aufnahme der biblischen Metapher für das Gottesreich – mit einem Senfkorn (Mt 13,31; Mk 4,30–32; Lk 13,18–19) verglichen (haer. VII,21,3).[5]

---

[1] Zugrundegelegt wurde in der Regel der Text der Ausgabe von M. MARCOVICH (im Sachapparat finden sich nützliche Nachweise von Schriftzitaten und Parallelen in der zeitgenössischen Literatur); die Ausgabe von P. WENDLAND (der Nachdruck Hildesheim 1977 stand mir nicht zur Verfügung) wurde dazu verglichen. – Zur Edition von MARCOVICH hat es recht kritische Stimmen gegeben, vgl. z. B. D. HAGEDORN (1989), 210–214. Im Hinblick auf die angesichts des korrupten Textes nötige Textkritik habe ich mich auf das unbedingt Notwendige beschränkt. – Für eine Übersetzung des Hippolytreferates, vgl. W. FOERSTER (1969), 86–99; R. HAARDT (1967), 43–52; C. OSBORNE (1987), 283–309; K. PREYSING, BKV 40, 198–211; M. SIMONETTI (1970), 102–118 (mit sehr nützlichen Anmerkungen). Vgl. auch; W. HÖRMANN (1994), 175–189; H. LEISEGANG (1985), 213–228; W. SCHULTZ (1986), 139–147.

[2] Vgl. dazu oben S. 26–29.

[3] Das Motiv der Homonymie gehört in den Kontext zeitgenössischer philosophischer Schuldebatten, vgl. Alkinoos, Did. V (HERMANN 156,37 f./WHITTAKER LOUIS 8; vgl. auch d. Kommentar z. St. 88 [Anm. 74]).

[4] Vgl. H. A. WOLFSON (1957); J. WHITTAKER (1969/1984); G. MAY (1978), 68 f.; F. YOUNG (1991), 139–151. J. H. WASZINK (1957), 1221 favorisiert eine Differenzierung zwischen absolutem Nichts und nichtseiendem Gott.

[5] Der textkritische Vorschlag von MARCOVICH, »κεχυμένα« von 288,15 nach 288,12 zu versetzen, scheint mir nicht zwingend zu sein. Zu »πάντα ὁμοῦ« (288,12/›πάντα‹ ist Konjektur

Der nichtseiende Gott schuf also die nichtseiende Welt aus dem Nichts; d. h. er säte einen Samen, der die ›πανσπερμία‹ des Kosmos enthielt (haer. VII,21,4). Es folgt ein weiterer – offenbar von Hippolyt eingeführter[6] – Vergleich, um die Sache klarer zu machen[7]: Der Weltsame ist mit dem Ei eines bunten Vogels, z. B. einem Pfauenei zu vergleichen; das Ei ist eines, doch es hat in sich viele Ideen vielgestaltiger und vielfarbiger Substanzen (»ἓν ὂν ἔχει ἐν ἑαυτῷ πολλὰς οὐσιῶν πολυμόρφων καὶ πολυχρωμάτων καὶ πολυσυστάτων ἰδέας«) (haer. VII,21,5).[8]

Ein dritter – vermutlich ebenfalls von Hippolyt eingeführter – Vergleich wird in recht gewundener Formulierung bemüht: Alle Charakteristika der entwickelten Welt sind im Weltsamen bereits vorhanden – wie wir ja auch bei einem neugeborenen Kind die Zähne etc. erst später feststellen können (haer. VII,22,1).

Die Position des Basilides wird anschließend weiter präzisiert: Das Nichts ist weder als Emanation (προβολή) aus dem nichtseienden Gott noch als Stoff (ὕλη) anzusehen: Gott als Schöpfer ist weder eine Spinne, die den Spinnweben aus sich selbst hervorzieht, noch ein sterblicher Mensch, der einen Stoff wie Bronze oder Holz bearbeitet; sondern, so wird in Anspielung auf Gen 1 bemerkt, ›er sprach‹ und ›es geschah‹ (haer. VII,22,2). Gen 1,3 wird zitiert als prägnanter Beweis für das ›ex nihilo‹: Die Bibelstelle sagt nicht ausdrücklich, woher das Licht kommt. Also, so wird geschlossen, kommt es aus der Stimme des Redenden: Dieser aber ist der nichtseiende Gott. Weder er noch das Gesagte ›sind‹ (haer. VII,22,3).

Anknüpfend an diese Überlegung wird nun wiederum auf das vorher (haer. VII,21,2ff.) verwendete Bild vom Weltsamen Bezug genommen: Nun wird das Wort (λόγος) von Gen. 1,3 (›Es werde Licht‹) mit dem Weltsamen identifiziert; dazu wird Joh 1,9 assoziiert und glossiert (haer. VII,22,4f.).[9]

Alles weitere entwickelte sich aus diesem Weltsamen: In ihm war eine dreigeteilte (τριμερής) Sohnschaft (υἱότης) enthalten. Diese Sohnschaft war in jeder Hinsicht von gleicher Substanz wie der nichtseiende Gott (»κατὰ πάντα τῷ οὐκ

---

der Göttinger Ausgabe von 1859, P liest ›πᾶσας‹), vgl. z. B. Anaxagoras, Frgm. 18 (MANSFELD) = DIELS-KRANZ 59 A 52. Vgl. auch Hippolyt, haer. VI,30,8. – Zum Senfkorn, vgl. auch Irenäus, haer. I,13,2 (Markus der Magier).

[6] Das scheint mir die Formulierung »ἵνα δὲ καταφανέστερον ποιήσω τοῦτο ὅπερ ἐκεῖνοι λέγουσι...« (MARCOVICH 288,18f.) nahezulegen.

[7] Vgl. Pseudoclementinen, Hom. VI,5–12 (vgl. G. UHLHORN [1855], 13), zitiert bei Orphicorum Fragmenta 56 (KERN 133/134). Hier wird das aus der unendlichen ›ὕλη‹ geborene orphische Urei mit einem Pfauenei verglichen. In dem Urei wirkt der göttliche Geist und läßt ein mann-weibliches Lebewesen entstehen. Vgl. auch J. VAN AMERSFOORT (1981).

[8] MARCOVICH 288,21f./WENDLAND 197,12f. Ich streiche mit MARCOVICH das ›οὕτως‹.

[9] Der Sinn dieser Assoziation wird freilich auch durch den (korrupten?) Nachsatz (MARCOVICH 289,24–25) nicht ganz klar. Redet der Nachsatz vielleicht vom Kosmos (vgl. MARCOVICHs Konjektur z. St.) oder von jedem Menschen oder von Jesus, dem Sohn der Maria (vgl. haer. VII,26,8)? – Oder handelt es sich bei dieser Stelle um eine Glosse des ›Logosredaktors‹ (vgl. L. ABRAMOWSKI [1981], 25 [Anm. 23])?

ὄντι θε‹ῷ› ὁμοούσιος«), entstanden aus dem Nichts (»γενητὴ ἐξ οὐκ ὄντων«)[10]. Die dreifache Sohnschaft differenziert sich mit ›physikalischer‹ Gesetzmäßigkeit je nach der Feinteiligkeit der einzelnen Sohnschaften (haer. VII,22,6–7).

Die erste feinteilige Sohnschaft stieg sofort mit dem Säen des Weltsamens auf zu dem nichtseienden Gott; die Geschwindigkeit dieses Aufstiegs wird mit dem Zitat von Homer, Od. 7,36 veranschaulicht. Erklärend wird hinzugefügt, daß jede Natur sich wegen seiner überaus großen Schönheit nach dem Nichtseienden sehnt (haer. VII,22,8).

Breiteren Raum nimmt die Behandlung des Aufstiegs der zweiten, grobteiligeren Sohnschaft ein. Sie vermochte der feinteiligeren ersten Sohnschaft nicht zu folgen und rüstete sich deshalb mit einem Flügel aus, der ihr beim Aufstieg half. Dieser Flügel ist der Heilige Geist; zweite Sohnschaft und Heiliger Geist erwiesen sich gegenseitig in dieser Verbindung Wohltaten, denn eines könnte ohne das andere nicht aufsteigen (haer. VII,22,9–11).

Als die zweite Sohnschaft zusammen mit ihrem Flügel in die Nähe der ersten Sohnschaft und des nichtseienden Gottes gelangte, konnte sie den Flügel, d. h. den Heiligen Geist nicht bei sich behalten, da er nicht von der gleichen Substanz (ὁμοούσιος) oder Natur war wie die erste Sohnschaft. Wie für die Fische die trockene Luft widernatürlich und verderblich ist[11], so für den Heiligen Geist die Gegend der ersten Sohnschaft und des nichtseienden Gottes (haer. VII,22,12–13).

Die Sohnschaft ließ also den Heiligen Geist zurück. Doch war die Separation beider nicht total: Ebenso wie ein Krug voll Salböl, auch wenn er gründlich geleert wurde, immer noch den Duft des Salböls zurückbehält, ebenso behält der Heilige Geist in sich die Kraft (δύναμις) der zweiten Sohnschaft (haer. VII,22,13–14).

Zum Stichwort ›Salböl‹ (μύρον) wird Ps 132,2 LXX zitiert und glossiert: Wie das Salböl vom Haupte Aarons in seinen Bart herabfließt, so wird der Duft von oben, vom Heiligen Geist bis herunter zur Formlosigkeit (ἀμορφία) der hiesigen Welt transportiert. Alles – so wird grundsätzlich festgehalten – steigt von unten nach oben, vom Schlechteren zum Besseren, nichts nimmt den umgekehrten Weg. Die dritte Sohnschaft bleibt noch vorläufig im Weltsamenhaufen, dort erweist sie und empfängt sie Wohltaten (»εὐεργετοῦσα καὶ εὐεργετουμένη«) (haer. VII,22,15–16).[12]

Das Hippolytreferat verläßt nun vorläufig die Schilderung der Sohnschaften und ihres Aufstiegs und wendet sich zur Komplettierung der kosmologisch-

---

[10] MARCOVICH 290,36/WENDLAND 198,26. Ich folge dem Text der Handschrift Parisinus suppl. graecus 464 (=P). – G. MAY (1978), 74 (Anm. 54) konstatiert einen Widerspruch »zwischen den Aussagen über die Erschaffung der Sohnschaften (vgl. 22,7) und der Behauptung ihrer Homousie mit dem höchsten Gott (22,7,12).« Aber ist das nicht zu ›nicänisch‹ gedacht?

[11] Hier wird offenbar eine sprichwörtliche Redewendung aufgenommen, vgl. den Apparat von MARCOVICH zu haer. VII,27,2 (MARCOVICH 299,12 f.).

[12] Die zweite Sohnschaft steigt – so wird präzisiert – mit Adlers Fittichen auf (MARCOVICH 292,79), vgl. z. Stelle Dtn 32,11 sowie die reichen Belege bei F. CUMONT (1949), 293 ff.

heilsgeschichtlichen Struktur den Archonten zu (haer. VII,23f.). Die bisher dargestellte Grundstruktur des Kosmos wird noch einmal präzisierend klargestellt: Es gibt den überweltlichen Bereich, den Kosmos und zwischen beiden den Grenzgeist (μεθόριον Πνεύμα) als Firmament.

Als nun das Firmament (στερέωμα/Gen 1,8) etabliert war, pulsierte es wiederum im großen Weltsamenhaufen, und der große Archon trat ins Leben, das Haupt des Kosmos (ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου), dessen Größe, Kraft und Schönheit nicht ausgedrückt werden kann. Er war unsagbarer als unsagbar (ἀρρήτων... ἀρρητότερος), mächtiger als mächtig, weiser als weise etc. Dieser Archon erhob sich bis zum Firmament und hielt dieses Firmament für die Grenze. Er war allem ihm Untergebenen unendlich überlegen; er wußte nichts von der im Samenhaufen verbliebenen dritten Sohnschaft, die ihm überlegen war, und so hielt er sich für den Herr und Herrscher (Anspielung auf Jes 45,5f.). Der Archon wandte sich im Bewußtsein seiner Schöpferkraft (Anspielung auf Jes 3,3; I Kor 3,10) der Schöpfung ›en détail‹ zu; er schuf und zeugte sich zunächst aus dem Samenhaufen einen Sohn, der viel weiser und stärker war als er selbst. Als er ihn sah, erschrak er und verwunderte sich und liebte ihn angesichts seiner Schönheit.[13] Und er setzte ihn zu seiner Rechten.[14] Der Bereich des großen Archon ist die Ogdoas, seine Aufgabe die Erschaffung der himmlischen Schöpfung, die bis zum Mond herabreicht (vgl. haer. VII,24,3). Alles dies verläuft nach dem Plan des obersten, nichtseienden Gottes; der Sohn hilft dem Vater bei der Schöpfung, ja er wirkt durch den Vater (haer. VII,23,1–7).

Wenn nun die gesamte ätherische Schöpfung vollendet ist, steigt aus dem Weltsamenhaufen ein zweiter Archon empor; er ist wiederum allem ihm Untergebenen überlegen, dem großen Archon jedoch unterlegen. Sein Ort ist die Hebdomas. Er schafft sich wiederum einen ihm überlegenen Sohn. Unter ihm befindet sich noch immer der Samenhaufen (σωρός); dort entwickelt sich alles natürlich (κατὰ φύσιν) nach dem Plan des nichtseienden Gottes; eines Demiurgen oder Aufsehers bedarf es dort nicht (haer. VII,24,3–5).

Das Referat wendet sich nun erneut der dritten, im Samenhaufen zurückgelassenen Sohnschaft zu: Sie ist – wie schon haer. VII,22,16 proleptisch bemerkt – dort geblieben, um Wohltaten zu tun und Wohltaten zu erweisen. Aber auch ihr ist es – hier werden (modifiziert) Formulierungen aus Röm 8,21–22.19 aufgenommen – bestimmt, offenbar zu werden und zum nichtseienden Gott sowie zur (ersten) feinteiligen und (zweiten) nachahmenden Sohnschaft emporzusteigen. Nach den Angaben des Referates identifizierten sich die Basilidianer als Pneumatiker mit dieser dritten, noch nicht emporgestiege-

[13] Vgl. C.H. Asclepius 8: »Dominus et omnium confirmator... quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis partum suae.« (Nock-Festugière II 304,20ff.; vgl. Nock-Festugière I 21 [Anm. 35])

[14] Vgl. C. Markschies (1993), bes. 266. Vgl. auch A. Orbe II (1976a), 550ff.

nen Sohnschaft; es ist demnach ihre Aufgabe, die Seelen zurechtzubringen und zu vollenden, deren natürlicher Aufenthaltsort die hiesige Welt ist (haer. VII,25,1–2).

Der Blick wendet sich abermals zu den beiden Archonten: Einsetzend mit dem freien Zitat von Röm 5,14.13, wird die Herrschaft des Archonten der Ogdoas beschrieben, die räumlich-kosmologisch bis zum Firmament, zeitlich-heilsgeschichtlich aber von Adam bis Mose reicht. Der Archont ist verblendet und also sündig, da er nicht wahrhaben will, daß es ihm überlegene, wahrhaft transzendente Realitäten gibt.[15] Der Archon der Hebdomas offenbart sich Mose (vgl. Ex 6,3);[16] seine heilsgeschichtliche Epoche umfaßt die Zeit der Propheten (haer. VII,25,3–5).[17]

Der Blick wendet sich dann zurück zur dritten Sohnschaft: Wiederum werden – anknüpfend an haer. VII,25,1 – Formulierungen von Röm 8,22.19 aufgenommen. Dann wird in z. T. metaphorischer Weise beschrieben, wie das Evangelium in die Welt kam (unter Aufnahme von Formulierungen aus Eph 1,21): Der Vorgang gehorcht dem Grundsatz, daß nichts von oben heruntersteigt, auch die glückselige Sohnschaft verließ nicht ihre transzendente Position bei dem nichtseienden Gott. Sondern ebenso wie der indische Naphta[18] Feuer aus der Distanz anzieht (συνάπτει) und sich entzündet, so steigen auch unten, vom Samenhaufen, die Kräfte (δυνάμεις) zur Sohnschaft empor (haer. VII,25,5–6).

In einer gewissen Spannung zu dieser ersten Anwendung der ›Naphta-Metapher‹ setzt das Referat jetzt noch einmal ein: Nun wird nicht die transzendente Sohnschaft mit dem indischen Naphta verglichen, sondern der Sohn des großen Archonten der Ogdoas. Er nimmt die ›Gedanken‹ (νοήματα) von der jenseits des Grenzpneuma befindlichen glückseligen Sohnschaft. Er wird dabei unterstützt von der im Grenzpneuma weilenden Kraft (δύναμις) der zweiten Sohnschaft (haer. VII,25,7; vgl. haer. VII,22,14–5).[19]

Das Referat fährt fort: Das Evangelium kam von der transzendenten Sohn-

---

[15] Hier wird auf Jes 45,5; 46,9 angespielt (weitere Belege im Apparat von MARCOVICH). Die entscheidende Modifikation ist ›ὑπὲρ αὐτὸν‹ statt dem ›πλὴν αὐτοῦ‹ eines Bibelzitats wie Dtn 4,35; vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,30,6. Vgl. NHC II,5,103,10f. u. dazu M. TARDIEU (1974), 303.

[16] Ex 6,3 LXX: »Ἐγὼ κύριος καὶ ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακωβ, θεὸς ὢν αὐτῶν, καὶ τὸ ὄνομά μου κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς« ist charakteristisch modifiziert zu »Ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς« (MARCOVICH 295,22–23), d. h. nach dem modifizierten Zitat und seiner anschließenden Glossierung offenbart der Archon der Hebdomas wohl sich selbst (denn er ist ῥητὸς [MARCOVICH 295,21; vgl. aber MARCOVICH 294,17), nicht aber den Archon der Ogdoas, der ›ἄρρητος‹ (MARCOVICH 295,20) bleibt. Vgl. M. SIMONETTI (1970), 111–112 (Anm. 58); 110 (Anm. 53).

[17] Vgl. G. UHLHORN (1855), 27.

[18] Vgl. W. HÖRMANN (1994), 184: »Naphta, den Alten bekanntes oberiridisches Vorkommen von Erdöl, das leicht entzündlich war.«

[19] MARCOVICH 296,36–42/WENDLAND 203,22–30. MARCOVICH 296,37/WENDLAND 203,26 lese ich mit P »οἷον ἄφθας τις ὤν...« (vielleicht ist – wie möglicherweise kurz zuvor – ›νάφθας‹ statt ›ἄφθας‹ zu lesen):

schaft zu dem Sohn des ersten Archonten. Dieser belehrte nun seinen Vater und offenbarte ihm, daß er nicht der höchste Gott ist, sondern daß er über sich den ›Schatz‹ (θησαυρός) des unnennbaren, nichtseienden Gottes und der Sohnschaft hat. Der Vater-Archon erschrak angesichts der Offenbarung seines Sohnes; dieses Erschrecken wird mit dem Zitat von Prov 1,7 (Ps 110,10 LXX); 9,10 kommentiert. Die Katechese des Sohnes bezog sich auf die Trinität, die Weltschöpfung und die Eschatologie[20]; sie machte den Vater klug und gelehrt in geheimer Weisheit (I Kor 2,7; 2,13); er bekannte die Sünde seiner Überhebung und Unwissenheit (Ps 31,5–6; 50,5; 51,11 LXX) (haer. VII,26,1–4).

In gleicher Weise wie der Archon der Ogdoas wurde auch der Archon der Hebdomas katechesiert und zwar so, daß der Sohn des Archons der Ogdoas dem Sohn des Archons der Hebdomas das Licht des Evangeliums übermittelte. Auch dort erschrak der Archon zunächst; dann aber wurde die ganze Hebdomas erleuchtet (haer. VII,26,4–6).

Das Evangelium erreichte schließlich den unteren Teil des Kosmos, dort wo noch die dritte Sohnschaft wie ein ›ἔκτρωμα‹ in der ›ἀμορφία‹ verharrte; auch ihr sollte das Geheimnis (Aufnahme von Formulierungen aus Eph 3,3.4.5; II Kor 12,4) offenbart werden (haer. VII,26,7).

Das durch die Hebdomas heruntersteigende Licht (=Evangelium) erreichte schließlich Jesus, den Sohn der Maria; das Licht entzündete und erleuchtete ihn. Kommentiert wird dieser Vorgang mit Zitat und Glossierung von Lk 1,35. Dabei wird das ›Πνεῦμα ἅγιον‹ des Lukaszitates offenbar auf das Licht (=Evangelium) gedeutet;[21] die ›δύναμις ὑψίστου‹ ist eine Kraft der Scheidung (ἡ δύναμις τῆς κρίσεως)[22], die von dem ›Gipfel‹ (ἀκρώρεια) des Demiurgen ausgeht[23] und bis zur Schöpfung, die zum Sohn gehört, herabreicht.[24] Die Welt wird solange bestehen bleiben, bis die ganze Sohnschaft geformt und gereinigt Jesus in die

---

[20] MARCOVICH 297,9–11: »... τίς ἐστιν ὁ οὐκ ὤν, τίς ἡ υἱότης, τί τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τίς ἡ τῶν ὅλων κατασκευὴ <καὶ> ποῦ ταῦτα <πάντα> ἀποκατασταθήσεσθαι.« Vgl. M. SIMONETTI (1970), 113 (Anm. 63), der auf Exc.Thdot. 78 als entfernte Parallele hinweist.

[21] So meine Vermutung; M. SIMONETTI (1970), 114 (Anm. 66) identifiziert Heiligen Geist und zweite Sohnschaft.

[22] MARCOVICH 298,48/WENDLAND 205,18. Ich folge P, vgl. auch M. SIMONETTI (1970), 114 (Anm. 66).

[23] MARCOVICH 298,48–49/WENDLAND 205,18–19. Sowohl MARCOVICH als auch WENDLAND nehmen an, daß die ›ἀκρωρεία‹(vgl. LAMPE, s. v. mit Verweis auf u. a. Origenes, Cels. VI,44) einen Bereich über dem Demiurgen (welchem?) bezeichnet. Deshalb folgen sie der Göttinger Ausgabe (1859) und konjizieren ein ›διὰ‹ vor ›τοῦ δημιουργοῦ‹. Doch scheint mir diese Konjektur nur dann vertretbar zu sein, wenn mit dem ›δημιουργός‹ der Archon der Hebdomas gemeint ist: MARCOVICH 301,56/WENDLAND 207,22 ist davon die Rede, daß dasjenige Element Jesu, das zu der ›ἀκρωρεία τοῦ μεγάλου ἄρχοντος‹ gehört, aufersteht und bei dem großen Archonten (der Ogdoas) bleibt. Aber ist die Konjektur nicht sogar überflüssig (so anscheinend E. W. MÖLLER [1860], 361; W. SCHULTZ [1986], 146), wenn man ›ἄνωθεν‹ im Sinne von ›ἄνω‹ (so möglicherweise MARCOVICH 298,42) versteht (Vgl. LIDDELL-SCOTT-JONES, s. v. I,2.)? Die Ergänzung ›τῆς υἱότητος‹ (MARCOVICH) ist auf jeden Fall problematisch.

[24] Die Stelle ist textkritisch schwierig, für P notiert MARCOVICH im Apparat (υἱ)οῦ; er selbst konjiziert ›Ἰ(ησ)οῦ. M. SIMONETTI (1970), 114 (Anm. 67) meint, daß hier vom Sohn des

Transzendenz nachfolgt. Die Kraft dazu vermittelt ihr das Licht, das von oben nach unten leuchtet (haer. VII,26,8–10).

In gewisser Spannung zum Vorhergehenden erfolgt nun ein Neueinsatz: Wenn die ganze Sohnschaft sich über dem Grenzpneuma befindet, dann wird die Schöpfung erlöst werden (Aufnahme von Formulierungen aus Röm 8,22.19). Gott wird eine große Unwissenheit (μεγάλη ἄγνοια) über den Kosmos bringen, die bewirkt, daß alle von unten nach oben gerichtete, ›unnatürliche‹ Begierde ausgelöscht werden wird. Vielmehr werden alle Seelen, die zu dieser hiesigen Welt gehören, nichts mehr von der Transzendenz erfahren. Auf diese Weise werden sie unsterblich werden bzw. bleiben, denn sie sind der Begierde (ἐπιθυμία), die immer auch Tod und Verderben (φθορά) bedeutet, ledig. Denn alles, was an seinem natürlichen Platz verbleibt, wird unvergänglich (ἄφθαρτος) sein (haer. VII,27,1–3).

Der Blick richtet sich wiederum auf die beiden Archonten: Etwas ›nachklappend‹ (und in Spannung zu haer. VII,26,2f.) wird bemerkt, daß auch sie von der großen Unwissenheit ergriffen werden (haer. VII,27,3–4).

Der ganze heilsgeschichtliche Prozeß hält sich an einen bestimmten Zeitplan; ein jegliches gelangt zu seiner Zeit zur Vollendung.[25] Das wird auch vom Heiland bestätigt, wenn er sagt: ›Meine Stunde ist noch nicht gekommen‹ (Joh 2,4).[26] Das belegen weiterhin die Weisen aus dem Morgenland, welche den Stern betrachteten (Mt 2,1–2): Denn auch der Erlöser (?) war im großen Samen vorausbedacht worden, zu der Zeit, als die Sterne und die Zeitmaße für die Apokatastasis entstanden.[27]

Der Erlöser (?) wird nun in einem weiteren Schritt mit dem inneren Menschen, d. h. dem im psychischen Menschen verborgenen Pneumatiker identifiziert.[28] In einem letzten Schritt wird der innere, pneumatische Mensch mit der Sohnschaft gleichgesetzt. Die Sohnschaft läßt ihre Seele hier zurück – wie die (zweite) Sohnschaft das Grenzpneuma (s. o./vgl. haer. VII,22,12f.)[29] – und wird dafür mit einer eigenen Seele bekleidet (haer. VII,27,5–6).

Demiurgen die Rede ist, der ja gleichzeitig Schöpfer ist, vgl. haer. VII,23,7. Vgl. auch D. VIGNE (1992), 306 (mit Anm. 80).

[25] MARCOVICH vermutet eine Anspielung auf Stellen wie I Tim 2,6; 6,15; Ti 1,3.

[26] MARCOVICH verweist im Apparat z. St. auf Irenäus v. Lyon, haer. III,16,7.

[27] MARCOVICH 300,27/WENDLAND 206,23f. M. E. ergibt P auch an dieser Stelle einen durchaus lesbaren Text: »ἦν γάρ, φησί, καὶ αὐτὸς ὑπὸ γένεσιν ἀστέρων καὶ ὡρῶν ἀποκαταστάσεως ἐν τῷ μεγάλῳ προλελογισμένος σωρῷ.« Die Präposition ›ὑπό‹(+ Akkusativ) ist dabei zeitlich zu verstehen, vgl. LSJ, s. v. C,III; die von H. USENER (1911²/1972), 139 (Anm. 26; vgl. auch MARCOVICHS Apparat) vorgeschlagene Änderung von ›ὡρῶν‹ in ›ὥραν‹ scheint uns nicht zwingend zu sein. Vielleicht wären im griechischen Text die entsprechenden Artikel zu konjizieren. Auch E. W. MÖLLER (1860), 361 (Anm. 1) scheint der Text d. Handschrift zu genügen. – Die Identifizierung des Sterns mit dem Erlöser scheint vorausgesetzt zu sein.

[28] MARCOVICH verweist im Apparat u. a. auf haer. X,19,3 als Parallele (Identifikation von Erlöser und ›innerem Menschen‹); die Unterscheidung zwischen ›psychisch‹ und ›pneumatisch‹ erinnert natürlich an die valentinianische Anthropologie, vgl. auch M. SIMONETTI (1970), 116 (Anm. 74).

[29] P liest MARCOVICH 300,33 ›πρώτη‹, obwohl offenbar die zweite Sohnschaft gemeint ist,

Der nun folgende Schlußabschnitt des Referates (haer. VII,27,7–13) ist – wenn man dem einleitenden Satz glauben darf – offenbar eine Art Nachtrag. Zunächst wird noch einmal präzisiert, was nun nach basilidianischer Auffassung das Evangelium ist: Es ist die Erkenntnis der überweltlichen Dinge. Der Archon freute sich und jubelte, als ihm offenbar wurde, daß es die Trinität von Heiligem Geist, Sohnschaft und Gott gibt.[30]

Ein weiterer Nachtrag zu Jesus folgt: Für seine Geburt wird auf schon Gesagtes (anscheinend haer. VII,26,8–9) verwiesen; für das Übrige i. w. auf die Evangelien.[31] Jesus ist der Anfang der ›Scheidung‹ (ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως). Um dies zu erläutern, wird nun noch einmal die Grundstruktur des Kosmos – Ogdoas, Hebdomas, die Formlosigkeit der hiesigen Welt – repetiert. Das Zusammengemischte wird nun gesondert durch die ›Auflösung‹ Christi, welche dem physikalischen Prinzip ›Gleiches zu Gleichem‹ gehorcht: Der leibliche Teil Christi kehrt bei seinem Leiden in die unterste Schicht der Welt, die Formlosigkeit, zurück. Sein psychischer Teil auferstehe (ἀνέστη) und begibt sich in die Hebdomas; der Teil, welcher der Ogdoas zugehört, in die Ogdoas. Was schließlich an Jesus zum Grenzpneuma gehört, begibt sich dorthin. Zusammenfassend wird bemerkt, daß das ganze System der Basilidianer sich um die Frage der Scheidung des Zusammengemischten drehe; das Leiden Jesu gewinnt in diesem Zusammenhang seine Bedeutung. Etwas unpräzise wird darauf hingewiesen, daß auch die dritte Sohnschaft nach dem Vorbilde Jesu ›geschieden‹ und geläutert wird (haer. VII,27,8–12).

3.3.2 Kontext des Basilidesreferats

Das Basilidesreferat gehört in den Kontext des sogenannten ›gnostischen Sonderguts‹ in der ›Refutatio‹ des Hippolyt. Folgende Stücke sind vermutlich dem Sondergut zuzuweisen:

- haer. V,6–11 (Naassener)
- haer. V,12–18 (Peraten)
- haer. V,19–22 (Sethianer)
- haer. V,23–27 (Justin der Gnostiker)
- haer. VI,7–20 (Simon Magus)
- haer. VI,29–36 (Valentin)
- haer. VII,20–27 (Basilides)
- haer. VIII,8–11 (Doketen)
- haer. VIII,12–15 (Monoimus)

Marcovich konjiziert ad sensum ›προτ(έρ)α‹; vgl. dazu auch M. Simonetti (1970), 116 (Anm. 74).

[30] Marcovich, 301 weist im Apparat zu 301,40 daraufhin, daß ›ἠγαλλιάσατο‹ vielleicht eine Paretymologie zu ›εὐαγγέλιον‹ ist.

[31] Der Hinweis auf die Evangelien (man beachte den Plural!) könnte bereits in der Vorlage gestanden haben, vgl. haer. VIII,10,7 (Marcovich 328,39–40).

Neben diesen Textstücken verbirgt sich anscheinend auch noch in haer. IV,46–50 ein vielleicht zum Sondergut gehörender gnostischer (?) Kommentar zu Arat.[32]

Das zehnte Buch der Refutatio des Hippolyt ist eine ›Epitome‹, eine Zusammenfassung; dort präsentiert Hippolyt die oben aufgelisteten Häresien in zusammenfassenden Kurzreferaten, wobei er z. T. neues, bislang nicht angeführtes Material erwähnt.[33]

Die Häresiologie des Hippolyt basiert z. T. auf dem recht einfachen Grundgedanken, daß die Gnostiker die Grundprinzipien ihrer Systeme aus der griechischen Philosophie, Mythologie und Astrologie gestohlen haben.[34] Um dies nachweisen zu können, behandelt Hippolyt in den Büchern I–IV nacheinander die griechische Philosophie (I), die Mysterien (II/III; diese Bücher sind verloren) sowie Astrologie und Magie (IV).

Während Hippolyt zufolge das valentinianische System aus Pythagoras und Plato abzuleiten ist (haer. VI,21,1 f.), wirft er Basilides vor, Aristoteles zu plagiieren (haer. VII,14,1).[35]

Ungeachtet der Tatsache, daß Hippolyt schon in haer. I,20 die aristotelische Lehre vorgestellt hatte, macht er sich nun noch einmal daran, Aristoteles ausführlich doxographisch darzustellen (haer. VII,15–19). Dieses zweite doxographische Referat behandelt nacheinander Logik, Physik bzw. Theologie, Seelenlehre und Ethik[36] und ist so angelegt, daß die Übereinstimmungen mit der anschließend referierten Lehre des Basilides besonders akzentuiert werden.[37]

---

[32] Vgl. J. Frickel (1977), 126 (Anm. 42); L. Abramowski (1981), 37–45. Vgl. jedoch C. Scholten (1991), 516. L. Abramowski (1981), 57 ff. verweist – nach J. Frickel – auch noch auf haer. VII,29,3–31,4 sowie auf haer. IX,9;10, wo sie einen antimarkionitischen Heraklitkommentar sowie einen Empedokleskommentar vermutet, vgl. dazu die skeptischen Bemerkungen von C. Scholten (1991), 517. Da Abramowski in diesen Kommentaren keine Spuren des von ihr postulierten Logosredaktors finden kann, verneint sie deren Zugehörigkeit zum Hippolytschen Sondergut.

[33] Vgl. haer. X,13,4. – Wir können J. Frickel nicht zustimmen, der positiv ausschließen will, daß Hippolyt für die Ketzerreferate in der Epitome seine eigenen Referate in haer V–VIII als Vorlage verwendet hat, vgl. J. Frickel (1988a), 132 f.; C. Scholten (1991), 523 f.; C. Markschies (1992), 280 (Anm. 28). M. E. zeigt immerhin das Basilidesreferat in der Epitome (haer. X,14), daß Hippolyt Widersprüche seiner Vorlage, die er noch in sein ausführliches Referat in haer. VII übernommen hatte, nun stillschweigend eliminieren wollte, s. u. Die Frage, ob die Epitome einmal als selbständiges Buch existiert hat, kann hier unentschieden bleiben, vgl. dazu nur J. Frickel (1988a), 125–175.

[34] Zur Häresiologie Hippolyts, vgl. nur Marcovich, 32 ff.; K. Koschorke (1975); vgl. zusammenfassend C. Scholten (1991), 511–512. Der Gedanke, daß die Gnostiker die Philosophen plagiiert haben, findet sich nicht in haer. X, vgl. Marcovich, 36.

[35] Vgl. dazu C. Osborne (1987), 52 ff.

[36] Vgl. J. Mansfeld (1992), 134.

[37] Vgl. dazu C. Osborne (1987), 35–67; C. Scholten (1991), 516–517. Vgl. jetzt vor allem J. Mansfeld (1992), 57–152, der mit Scharfsinn und großer Gelehrsamkeit demonstriert, daß Hippolyt in haer. VII,15–18 vermutlich nicht auf Aristoteles selbst zurückgreift, sondern auf die – z. T. platonisierende – doxographische Tradition. Wir verzichten auf ein Referat der Ergebnisse Mansfelds; uns kommt es in diesem Zusammenhang lediglich auf den Hinweis an,

So wird zunächst (haer. VII,15–18) die Frage der Substanz (οὐσία) behandelt, wobei die Pointe der Vergleich des aristotelischen ›γένος‹ mit dem Samenhaufen (σωρός) des Basilidesreferates ist.[38] Wie der Weltsame eigentlich ›nichtseiend‹ ist (vgl. haer. VII,22,6), ebenso ist das ›γένος‹ in seiner Abstraktheit kein konkretes Seiendes (haer. VII,16,2; 20,2). Aus diesem nichtseienden, undifferenzierten ›γένος‹ (Hippolyt wählt als Beispiel das ›ζῷον‹) entstehen durch Ausdifferenzierung – über die Zwischenstufen der ›ἰδέαι‹ und des ›εἶδος‹ – die konkreten Einzelwesen und Einzeldinge.

Das ›γένος‹ und die ›συμβεβηκότα‹ zusammen bilden das konkrete Einzelwesen bzw. Einzelding, die erste ›οὐσία‹ (nach Aristoteles), und doch sind sie beide eigentlich ›nichts‹, da sie nicht für sich existieren können (haer. VII,18,2ff.). Da jedes Einzelding aus ›γένος‹ und ›συμβεβηκότα‹ besteht, kann man – so lautet die Schlußfolgerung – mit Recht sagen, daß es aus Nichts besteht.[39]

Weiterhin wird der Aufbau des Kosmos behandelt (haer. VII,19,1ff.; vgl. haer. VII,23,1ff.[40]; 24,3f[41]) sowie die Seelenlehre des Aristoteles (haer. VII,19,5–8): Letztere wird im Basilidesreferat herbeizitiert, um das Verhältnis zwischen dem großen Archonten der Ogdoas und seinem Sohn zu beleuchten (haer. VII,24,1).

Dann geht Hippolyt in seiner Aristotelesdoxographie noch auf den Gottesbegriff des Stagiriten ein. Auch hier entdeckt er eine Parallele zu Basilides: Der Gott, der als ›νόησις νοήσεως‹ definiert wird, ist eigentlich nichtseiend (haer. VII,19,7; vgl. haer. VII,21,1). Hippolyt erwähnt ebenfalls die aristotelische These von der Unvergänglichkeit des Kosmos (haer. VII,19,7; vgl. haer. VII,27,1ff.) und weist endlich auf die ethischen Schriften des Aristoteles hin.

Weitere Hinweise auf Parallelen zwischen Basilides und Aristoteles sind in das Basilidesreferat eingefügt: Nachdem dargelegt wurde, daß für die Vielgestaltigkeit des Kosmos die Namen nicht ausreichen und deshalb verwirrende Homonymien entstehen, wird explizit auf die aristotelische Behandlung der Homonymie hingewiesen (haer. VII,20,4–5).

Schließlich wird, nachdem vom Flügel der Seele die Rede war, leicht forciert darauf hingewiesen, daß Plato der Lehrer des Aristoteles war (haer. VII,22,10).

Der Vergleich des Basilides mit Aristoteles dürfte ein Charakteristikum der Häresiologie des Hippolyt sein. Deshalb erscheint es uns auch nicht als unbe-

---

daß Hippolyt getreu seiner häresiologischen Methode im Aristotelesabschnitt bereits sein Basilidesreferat vorbereitet.

[38] Vgl. haer. VII,15,2 (Marcovich 281,6/Wendland 191,23). Vgl. dazu jetzt J. Mansfeld (1992), 131–132.

[39] Man vgl. die Schlußfolgerung haer. VII,18,6 mit der Schlußfolgerung haer. VII,17,1; der Gedankengang schreitet konsequent voran.

[40] Man beachte, wie Hippolyt in haer. VII,23,2 betont, daß Basilides eine ›Dihärese‹ des Kosmos vornimmt.

[41] Wenn haer. VII,24,3 entgegen der üblichen Vorstellung behauptet, daß die Ogdoassphäre bis zum Mond reicht, so dürfte das den Versuch Hippolyts darstellen, auch hier eine Parallelität zu Aristoteles zu erweisen (vgl. haer. VII,19,2), vgl. G. May (1978), 70 (Anm. 30).

dingt zwingend, mit *M. Marcovich* anzunehmen, daß Hippolyt schon in seiner basilidianischen Vorlage ein Aristotelesreferat gefunden habe.[42]

Aus all dem folgt, daß die in das Basilidesreferat eingesprengten Vergleiche mit Aristoteles vermutlich Zusätze Hippolyts sind.

Noch an einer weiteren Stelle läßt sich u. E. leicht ein Zusatz des Hippolyt identifizieren: In haer. VII,26,6 versucht Hippolyt, die Angaben seiner Quelle mit dem bei Irenäus Berichteten zu harmonisieren. Deshalb redet er dort in Parenthese über die 365 Himmel und ihre Engel und Gewalten.[43]

3.3.3 Das Basilidesreferat und die übrigen Ketzerreferate des gnostischen Sondergutes

Man hat in der Forschung längst erkannt, daß die Ketzerreferate des hippolytischen Sondergutes untereinander verwandt sind.[44] Z. T. weisen sie Ähnlichkeiten in den allgemeinen Vorstellungen auf, z. T. finden sich gleiche Motive oder sogar gleiche Phrasen.

Wenn es auch im Rahmen dieser Studie unmöglich ist, eine befriedigende Hypothese zur Erklärung dieser Parallelen vorzuschlagen, so dürfte methodisch dennoch klar sein, daß der Nachweis einer partiellen Übereinstimmung der verschiedenen Ketzerreferate untereinander die Zweifel daran erhöht, ob ein Referat in seiner jetzigen Form wirklich unmittelbar auf die jeweilige Häresie zurückzuführen ist.[45]

---

[42] Vgl. MARCOVICH, 38. Es ist also vermutlich Hippolyt, der das Aristotelesreferat (haer. VII,14–19) so angelegt hat, daß die Parallelen zu Basilides sichtbar werden, vgl. auch C. OSBORNE (1987), 36ff. 51; C. SCHOLTEN (1991), 512.

[43] Vgl. z. B. auch haer. VI,19–20, wo Hippolyt die aus dem Sondergut exzerpierten Informationen über die Lehre des Simon Magus um Nachrichten u. a. aus Irenäus, haer. I,23,2–4 ergänzt.

[44] Vgl. G. SALMON (1885); H. STÄHELIN (1890), sowie besonders auch der Apparat der Editionen von MARCOVICH und WENDLAND. Wir verzichten darauf, im folgenden einzeln nachzuweisen, wer welche Parallele zuerst entdeckt hat.

[45] G. SALMON (1885) und H. STÄHELIN (1890) schlossen aus den Parallelen, daß das Sondergut das Werk eines Fälschers sei. M. MARCOVICH, 46–49 meint (unter Berufung auf W. ANZ [1897],9), die verschiedenen Häresien hätten Ideen und Motive voneinander ausgeborgt. Vgl. auch C. SCHOLTEN (1991), 518. Wir meinen, daß auch M. MARCOVICHS Hypothese Schwierigkeiten birgt, die Übereinstimmungen bis in die Phraseologie hinein sind z. T. so eng, daß man von einer gegenseitigen literarischen Abhängigkeit der gnostischen Vorlagen sprechen muß. Damit aber kommt man Redaktionshypothesen (diskutiert bei MARCOVICH, 48) recht nahe. Weiterhin wären die Brüche (s. u.) innerhalb der Referate zu erklären. Auf jeden Fall würde auch nach MARCOVICHS Hypothese die basilidianische Vorlage des Hippolyt bereits durch andere Ideen, Motive und Phrasen erheblich ›kontaminiert‹ sein – was eher gegen ihre Ursprünglichkeit spricht. – Für eine Redaktorhypothese, vgl. L. ABRAMOWSKI (1981); dazu – ablehnend – C. SCHOLTEN (1991), 524; J. MANSFELD (1992), 320. MANSFELD selbst (ibidem, 320; 321 f.; dort auch Verweise auf weitere Lit.!) vermutet redaktionelle Tätigkeit des Hippolyt und traut ihm sogar zu, die von ABRAMOWSKI eruierte gnostische Logostheologie selbst als einen häretischen ›Pappkameraden‹ erfunden und in seine Vorlagen eingetragen zu haben. Hätte MANSFELD recht, so müßte man eine derartig tiefgreifend manipulierende Tätigkeit Hippolyts

Wir wollen im folgenden die wichtigsten Parallelen des Basilidesreferats zu den anderen Ketzerreferaten auflisten.

a) Zum Vergleich des Weltsamens mit dem Senfkorn (haer. VII,21,3), vgl. haer. V,9,5–6 (Naassener).

b) Zur Beschreibung des Potentials des Weltsamens (haer. VII,21,3; 21,5), vgl. haer. VIII,8,4; 9,3 (Doketen); VIII,12,6f. (Monoimus).

c) Zu der Phrase haer. VII,22,1 (Marcovich 288,1), vgl. haer. V,19,1 (Marcovich 188,4) (Sethianer); VI,9,7 (Marcovich 215,29–30) (Simon Magus); VIII,12,5 (Marcovich 331,18–19) (Monoimus).[46]

d) Zu haer. VII,22,5 (Marcovich 289,24–25), vgl. haer. V,19,17–18 (Marcovich 192,95–96) (Sethianer).

e) Zur Vokabel ›διέσφυξε‹ (haer. VII,22,8), vgl. haer. V,9,1 (Naassener).

f) Zur Phrase »ἐκείνου γὰρ δι'ὑπερβολὴν κάλλους καὶ ὡραιότητος πᾶσα φύσις ὀρέγεται, ἄλλη δὲ ἄλλως« (haer. VII,22,8), vgl. haer. V,7,9–10; V,9,4 (Naassener).[47]

g) Zu haer. VII,22,14 (Marcovich 291,69–74), vgl. haer. V,19,3 (Marcovich 188,10–15) (Sethianer).

h) Zu ›ἀποκρύφῳ σιωπῇ‹ (haer. VII,25,3), vgl. haer. V,8,7; V,8,39 (Naassener). Zum Zitat von Eph 3,4–5 (vgl. Kol 1,26), vgl. haer. V,8,5 (Naassener); VI,35,1 (Valentin).

i) Zum indischen Naphtha (haer. VII,25,6f.), vgl. haer. V,17,9 (Peraten; vgl. auch den Kontext haer. V,17,1 ff. mit haer. VII,25,7); vgl. auch die Stellen haer. V,9,19 (Naassener); V,21,8 (Sethianer).[48]

j) Zum ›ἔσω ἄνθρωπος‹ (haer. VII,27,6), vgl. haer. V,7,36 (Naassener); VI,34,5; 40,2 (Valentin).

k) Zum Gedanken einer soteriologisch-eschatologischen Scheidung des Vermischten (haer. VII,27,8f.), vgl. besonders haer. V,21 (Sethianer).[49]

Weiterhin ist das Zitat der Odyssee (haer. VII,22,8) notierenswert, denn Homerzitate finden sich auch an anderen Stellen des Sonderguts, vgl. haer.

---

annehmen, daß sichere Aussagen über die Anschauungen der zugrundeliegenden Vorlagen unmöglich würden. Uns fehlen die Vorlagen, um Hippolyt wirklich kontrollieren zu können, vgl. C. SCHOLTEN (1991), 512. Beobachtungen über den Umgang Hippolyts mit anderen Vorlagen (vgl. z. B. haer. IV,1–7; X,6–8 [Sextus Empiricus]; haer. IX,18–29 [Flavius Josephus]; für eine komplette Liste, besonders auch des aus Irenäus Übernommenen, vgl. MARCOVICH, 18ff.) sind begrenzt instruktiv; immerhin handelt es sich in diesen Fällen eben nicht um – für Hippolyt theologisch problematische – gnostische Originaltexte.

[46] Hier ist möglicherweise Hippolyt für die Parallelität verantwortlich, vgl. auch haer. V,7,10 (MARCOVICH 145,54: »κατὰ προσθήκην γὰρ αὔξει τὰ αὐξανόμενα«); haer. V,7,11 findet wiederum eine Parallele in haer. VII,22,8.

[47] Vgl. dazu Aristoteles, de An. 415a 28ff.; Ph. 192a 16–19. Vgl. aber vor allem die fast wörtliche Parallele bei Plutarch, De facie 944E (CHERNISS [LCL] 213; vgl. d. Kommentar z. St.).

[48] Vgl. auch C. H.IV,11 (NOCK-FESTUGIÈRE I 53,15–16; vgl. auch d. Kommentar z. St. 57 [mit weiteren Belegen]); Porphyrius, Abst. IV,20; vgl. auch P. HADOT I (1968), 188.

[49] Man beachte auch, daß sowohl im Sethianerreferat als auch im Basilidesreferat die ›Scheidungslehre‹ als ein eigenes, ›nachklappendes‹ Kapitel an den Schluß gestellt ist.

V,7,30.31.34.36.37.38; V,8,3 (Naassener); V,16,3 (Peraten); V,20,8 (vgl. V,8,3); V,20,10 (vgl. V,16,3) (Sethianer); VI,15,4 (Simon Magus); VIII,12,2 (vgl. V,7,38) (Monoimus).

Besonders auffällig sind nun auch die Parallelen zum Valentinianerreferat[50]:

a) Die Sophia schafft den Kosmos durch den (unwissenden) Demiurgen (haer. VI,34,8/»ἐνήργει αὐτῷ« [P: ›ἐνεργεῖ‹]) wie der Sohn des Archonten der Ogdoas durch den Vater, vgl. haer. VII,23,7 (»ἐνήργει δὲ αὐτῷ«). Man beachte auch, daß die Sophia nach Angabe von haer. VI,33,1 von der Ogdoas bis zur Hebdomas wirkt – wie offenbar auch der große Archon und sein Sohn (haer. VII,23,7).

b) Der Demiurg bzw. die Archonten sind im Hinblick auf die höheren, transzendenten, in tiefem Mysterium verborgenen Realitäten unwissend und dumm; die Propheten sind von dem Demiurgen bzw. dem Archonten der Hebdomas inspiriert, vgl. haer. VI,35,1–2 mit haer. VII,25,1–5.[51]

c) Die Vollendung der Schöpfung bedeutet die Offenbarung der Söhne Gottes (Röm 8,19), vgl. haer. VI,35,2 mit haer. VII,25,1.5; VII,27,1.

d) Beide Referate zitieren Lk 1,35; die Unterschiede in der Auslegung ergeben sich aus dem unterschiedlichen Kontext, vgl. haer. VII,26,9 mit haer. VI,35,3.7.[52]

e) Nach dem Basilidesreferat kommt das Evangelium von oben in die Welt; der Sohn des großen Archon übernimmt die Aufgabe, seinen Vater im Hinblick auf die transzendenten Realitäten zu katechesieren und zu lehren, vgl. haer. VII,26,2: »κατηχούμενος ὑπὸ τοῦ παρακαθημένου Χριστοῦ, διδασκόμενος τίς ἐστιν ὁ οὐκ ὤν...«[53] mit haer. VI,36,2 »κατηχ<ή>θη γοῦν ὑπ'αὐτῆς καὶ ἐμυήθη καὶ ἐδιδάχθη τὸ μέγα τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν αἰώνων μυστήριον«[54], wo der Sophia dieselbe Rolle zugewiesen wird. Bereits bei der Weltschöpfung erfüllten der Sohn des großen Archon und die Sophia identische Rollen, s. o. a).

f) Die ›Evangelisierung‹ bzw. Erleuchtung der Welt verläuft beide Male von oben nach unten; nacheinander werden die Ogdoas, die Hebdomas und die hiesige Welt (<τὰ> ἐνθάδε [haer. VI,36,3], vgl. dazu das Peratenreferat haer. V,15,3; V,17,6)/ τὸ διαστήμα τούτο [haer. VII,25,4]) erleuchtet. Im Basilidesreferat wird der Vorgang eher als sukzessive Erleuchtung beschrieben; im Valentinianerreferat lautet der terminus technicus ›ordnen‹ (διορθόω) (haer. VI,36,1–4;

---

[50] Vgl. dazu H. STAEHELIN (1890), 28–32.

[51] Vgl. das in beiden Fällen charakteristisch veränderte Zitat von Eph 3,4–5: Haer. VI,35,1: »τὸ μυστήριον ὃ ταῖς προτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη«; vgl. haer. VII,25,3; 26,7; V,8,5. – Ein systematisches Studium der Schriftzitate (und ihrer charakteristischen Modifikationen) im Hippolytschen Sondergut wäre unbedingt nötig für solide Fortschritte bei der Analyse dieses ›Quellenpakets‹.

[52] Wenn wir MARCOVICH 298,48–9/WENDLAND 205,18–19 der Lesart von P folgen, so ergibt sich für die Auslegung von Lk 1,35b ein Gleichklang zwischen Basilidesreferat und Valentinianerreferat: Beide Male wird unter dem ›ὑψίστος‹ der Demiurg verstanden. S.o. Anm. 23.

[53] Ich folge dem Text bei WENDLAND 204,7–8.

[54] MARCOVICH 250,7–9.

vgl. VI,32,5), eine Vokabel, die aber auch im Basilidesreferat vorkommt, vgl. haer. VII,25,2. Im Basilidesreferat wird in haer. VII,26,7 die dritte Sohnschaft vor ihrer Erleuchtung durch das Evangelium unter Aufnahme valentinianischer Terminologie als ›ἔκτρωμα‹ beschrieben, vgl. dazu VI,36,3; vgl. auch VI,32,1 ff. sowie V,17,6 (Peraten).[55]

In einer Aufzählung der Parallelen darf weiterhin ein Hinweis auf die Hypothese von *L. Abramowski* nicht fehlen, die einen gnostischen Logostheologen als Redaktor des Hippolytschen Sondergutes annimmt.[56] Stimmt diese Hypothese, so hat der Logosredaktor in haer. VII,22,3–4 eingegriffen; dort wird der Logos mit dem in der Schöpfungsgeschichte sich artikulierenden Logos identifiziert.[57]

Resümierend ist also zunächst festzuhalten, daß das Basilidesreferat an mehreren Stellen enge Parallelen zu anderen Ketzerreferaten des hippolytischen Sondergutes aufweist. Besonders eng sind z. T. die Berührungen mit dem Valentinianerreferat. Wie diese Berührungen zu beurteilen sind, könnte wohl abschließend erst nach einer Behandlung des ganzen Sondergutes unter diesem Aspekt entschieden werden und dürfte auch dann letztlich unsicher bleiben.[58]

3.3.4 Zur inneren Kohärenz des Basilidesreferats

Zu den Berührungen mit den anderen Referaten des Sondergutes treten nun auch noch die inneren Spannungen und Widersprüche im Basilidesreferat selbst.[59]

a) In haer. VII,22,16 wird in betonter und grundsätzlicher Weise festgestellt, daß sich alles von unten nach oben, vom Schlechteren zum Besseren bewege; nichts von den besseren Dingen sei so unvernünftig, daß es nach unten herabsteige. Das steht in gewisser Spannung zu dem kurz zuvor in haer. VII,22,15 Gesagten, demzufolge die im Heiligen Geist enthaltene ›ὀσμή‹ von oben nach unten gebracht wird. Für einen gewissen Übergang sorgt die gleiche anschließende Bemerkung über den Aufstieg der zweiten Sohnschaft; er vollzieht sich auf wie ›auf den Flügeln eines Adlers‹ (vgl. Jes 40,31) – eine bemerkenswerte Präzisierung gegenüber haer. VII,22,11 wo nur ganz allgemein von einem Vogelflügel die Rede war.

---

[55] Bemerkenswerterweise fehlt im Valentinianerreferat die bei Irenäus (haer. I,7,1 ff.) geschilderte Eschatologie, derzufolge die pneumatischen Elemente ins Pleroma zurückkehren etc. Haer. VI,36,1–4 wird lediglich geschildert, daß alle Bereiche der gestuften Welt geordnet (διορθόω) werden. Der so skizzierte Vollendungszustand der Welt ähnelt dem eschatologischen Szenario des Basilidesberichts – ein Effekt, der möglicherweise beabsichtigt ist.

[56] Vgl. L. Abramowski (1983); dies., (1988).

[57] Vgl. L. Abramowski (1983), 25 (Anm. 22). Nach Abramowskis Auffassung geht der unbekannte gnostische Logostheologe davon aus, daß der Logos nicht im Geist, sondern durch die Stimme, bei der Artikulation erzeugt wird (vgl. haer. VI,10,2; L. Abramowski, ibidem, 26) – eine Auffassung gegen die sich Hippolyt abgrenzt, vgl. haer. X,33,1 (dazu vgl. L. Abramowski, ibidem, 21 f.).

[58] G. May (1978), 65 scheint eine einheitliche Redaktion des Sonderguts anzunehmen.

[59] Zu möglichen inneren Widersprüchen des Hippolytreferates, vgl. die knappen Ausführungen bei S. Pétrement (1984), 465–466.

Zugespitzt erscheint die Spannung zwischen – sit venia verbo – einer Ascensus- und einer Descensus-Soteriologie dann in haer. VII,25,6–7, wo beschrieben wird, wie das Evangelium in die Welt kommt. Dort wird hintereinander das Bild vom indischen Naphtha einmal im Sinne eines Ascensus und dann im Sinne eines Descensus ausgelegt: haer. VII,25,6 wird zunächst – ähnlich wie in haer. VII,22,16 – ausdrücklich betont, daß weder etwas von oben nach unten steigt, noch die selige Sohnschaft ihren transzendenten Ort beim nichtseienden Gott verläßt. So wie das indische Naphtha von ferne das Feuer anzieht, so dringen die Kräfte von unten (!) bis zur Sohnschaft nach oben.[60]

Konterkariert wird dieser Ascensus der Ideen-Kräfte durch die unmittelbar anschließende Darstellung (haer. VII,25,7), derzufolge das indische Naphtha nicht mehr mit der transzendenten seligen Sohnschaft, sondern mit dem Sohn des großen Archonten zu vergleichen sei, der die ›νοήματα‹ der seligen Sohnschaft – vermittelt durch die ›δύναμις‹ der zweiten Sohnschaft im Grenzpneuma – empfängt.[61]

b) Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, daß zunächst dargelegt wird, daß die Sünde der beiden Archonten (und damit auch der durch sie repräsentierten Weltteile) in der Ignoranz der höheren, transzendenten Realitäten bestehe (haer. VII,25,3f.). Nach der Erleuchtung durch das Evangelium bekennt der Archon seine Sünde (VII,26,3), er hat verstanden, in welcher Unwissenheit (ἄγνοια) er sich befunden hat (haer. VII,26,2).

Diese Darlegung steht aber nun in deutlicher Spannung zu der haer. VII,27,1ff. dargelegten Eschatologie, derzufolge am Ende, nach dem Aufstieg der dritten Sohnschaft in die überweltliche Transzendenz, Gott über die gesamte Schöpfung eine ›große Unwissenheit‹ (μεγάλη ἄγνοια) verbreitet, die bei den in der hiesigen Welt verbliebenen Seelen jeglichen verderblichen Drang zur Transzendenz auslöscht und sie auf diese Weise unsterblich macht. Dieser Widerspruch wird auch nicht gelöst, sondern eher verschärft, wenn haer. VII,27,3–4

---

[60] Was könnte mit den ›δυνάμεις‹ gemeint sein? Vgl. dazu z. B. haer. V,17,2f. (Peratenreferat), wo im Kontext eines Drei-Prinzipien-Systems (Vater, Sohn, Materie) beschrieben wird, wie der Sohn die ›δυνάμεις‹ vom Vater übernimmt und sie der Materie einprägt. Hier scheinen also die ›δυνάμεις‹ als die Ideen des platonischen Weltbildungsmodell identifiziert werden zu müssen (vgl. dazu die philonischen Belege bei J. Holzhausen [1994], 10 [Anm. 18]), vgl. haer. VII,21,5, wo explizit davon die Rede ist, daß ein Pfauenei die ›Ideen‹ vieler verschiedener Substanzen in sich enthält. Demnach würde die Ankunft des Evangeliums also einen Prozeß auslösen, in dem die eigentlich nach oben, in die Transzendenz gehörenden Ideen dahin auch wieder zurückkehren, vgl. für eine ähnliche Vorstellung wiederum den Peratenbericht, haer. V,17,8, wo der Sohn die väterlichen ›Charaktere‹ von unten nach oben bringt. Vgl. auch H. J. Krämer (1967²) 232 (Anm. 115). Vgl. schließlich M. Simonetti (1970), 112 (Anm. 61), der diese Kräfte als nach oben gerichtete ›pensieri‹ oder ›aspirazioni‹ der dritten Sohnschaft interpretiert.

[61] Beide Erklärungen der ›Naphtha-Metapher‹ werden mit ›γάρ‹ angeschlossen. – Hier ergibt sich auch wiederum eine Parallele zum Peratenreferat, vgl. haer. V,17,2ff. Zu den ›fließenden‹ (ῥέοντα) Gedanken der Sohnschaft, vgl. z. B. haer. V,17,3f.; vgl. auch haer. V,8,41 (Naassener); VIII,13,4 (Monoimus).

die große Unwissenheit auch – deutlich nachklappend – für die beiden Archonten postuliert wird.

c) Auch die Struktur des im Basilidesreferat beschriebenen Kosmos ist nicht frei von Widersprüchen. So wird offenbar die dritte, im Samenhaufen zunächst zurückgebliebene Sohnschaft in haer. VII,25,2 als Pneumatiker (»ἡμεῖς οἱ πνευματικοί«) bezeichnet.[62] Dies steht nun in einer gewissen Spannung zu der kosmologischen Aussage, derzufolge der Heilige Geist als ›Grenzpneuma‹ (Πνεῦμα μεθόριον) bezeichnet wird, das – im Gegensatz zur dritten Sohnschaft! – nicht in der Lage ist, die Position der ersten und zweiten Sohnschaft beim nichtseienden Vater zu erreichen (haer. VII, 22,12ff.).[63]

Das Problem verschärft sich, wenn man die Christologie des Basilidesreferates betrachtet: Christus wird anscheinend exemplarisch als ›ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως‹ angesehen; sein Leiden und seine Auferstehung werden als die beispielhafte Rückkehr der in dieser Welt zusammengemischten Substanzen an ihren jeweiligen Ort interpretiert (haer. VII,27,8ff.). Die Jesusgestalt setzt sich aus den Elementen der ›ἀμορφία‹, der Hebdomas, der Ogdoas sowie des Grenzpneuma zusammen; von dem übrigen Element des Weltaufbaus, der dritten Sohnschaft wird gesagt, daß sie durch ihn gereinigt wurde.[64]

Wie sich die Reinigung der dritten Sohnschaft durch das Leiden Jesu allerdings vollziehen soll, wird leider nicht präzisiert. Die Schwierigkeit besteht hier darin, daß die dritte Sohnschaft am Ende durch und über die Elemente der Jesusgestalt emporsteigen wird; in dieser Hinsicht wird also die postulierte Beispielhaftigkeit der Gestalt Jesu offenbar durchbrochen.

d) In haer. VII,27,1 wird in einem eschatologischen Ausblick vorausgesagt, daß die Schöpfung solange stöhnt und gepeinigt wird (vgl. Röm 8,22), bis alle Menschen der dritten Sohnschaft (»οἱ τῆς υἱότητος ἄνθρωποι«) von hier in die Transzendenz emporgestiegen sind. Dann bedeckt Gott den Kosmos mit der großen Unwissenheit; die Seelen der hiesigen Welt aber (»πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τούτου τοῦ διαστήματος«) bleiben ohne das ihnen verderbliche Sehnen nach oben unsterblich an ihrem Platz (haer. VII,27,2). M. E. wird hier also deutlich zwischen ›Menschen der Sohnschaft‹ und Seelen der hiesigen Welt differenziert; es handelt sich, einfach gesagt, um verschiedene Personen.

Etwas anders stellt sich die Sache im Abschnitt haer. VII,27,6 dar: Dort wird

---

[62] Vgl. z. B. haer. V,8,23; V,8,41; V,9,6; V,9,21 (Naassener); haer. V,21,6 (Sethianer); haer. V,27,3 (Justin der Gnostiker). Im Basilidesreferat paßt dazu die Passage haer. VII,27.6: Die dritte Sohnschaft wird offenbar mit dem pneumatischen, inneren Menschen identifiziert; diese Sohnschaft bzw. dieser Mensch läßt seine psychische Hülle beim Aufstieg hier, an ihrem natürlichen Ort, zurück und nimmt einen anderen psychischen Leib an.

[63] W.-D. Hauschild (1972), 195–196 hält die Bezeichnung ›οἱ πνευματικοί‹ in haer. VII,25,2 für eine geprägte Wendung, die den ›inneren Menschen‹ betreffende Passage VII,27,6 für eine redaktionelle Bemerkung Hippolyts. Hauschild (1977), 85 (Anm. 48) erklärt auch haer. VII,25,2 für sekundär.

[64] In diesem Punkt herrscht im Basilidesreferat eine gewisse Unklarheit: haer. VII,26,10 spricht davon, daß die dritte Sohnschaft, nachdem sie ›durchgeformt‹ ist (διαμορφουμένη), Jesus ›nachfolgt‹ (κατακολουθήσῃ), da sie nun die erforderliche Leichtigkeit erlangt hat.

davon geredet, daß die dritte Sohnschaft, d. h. die Pneumatiker (vgl. haer. VII,25,2), ihre psychische Hülle hier unten zurückläßt, um dann, mit einer neuen Psyche bekleidet, zur Transzendenz aufzusteigen. Es geht also, etwas vereinfacht gesagt, nicht um verschiedene Personengruppen, sondern um verschiedene Seelenteile der einen Personengruppe, der dritten Sohnschaft.

Am Schluß dieses Überblicks über die inneren Widersprüche des Basilidesreferats sei auch noch ein Blick auf das Basilidesreferat in der Epitome (haer. X,14) geworfen.

Unter dem Aspekt der Fragestellung dieses Abschnitts fällt hier sofort auf, daß in der Zusammenfassung manche Widersprüche eliminiert worden sind. So wird z. B. im Hinblick auf die Soteriologie bzw. Eschatologie festgestellt, daß die Kraft des Evangeliums auf Jesus herabgefahren sei, um die Mitglieder der dritten Sohnschaft zu erleuchten und zu reinigen, damit diese den Seelen Wohltaten mitteile bzw. Wohltaten empfange. Die Basilidianer aber bezeichneten sich selbst als Söhne Gottes, die in der Welt seien, um die Seelen durch ihr Lehren zu reinigen und dann gemeinsam mit der Sohnschaft (!) zum Vater aufzusteigen. Die Welt aber werde solange bestehen bleiben, bis alle Seelen sich in der Transzendenz bei der Sohnschaft und dem Vater befinden (haer. X,14,9–10).

Man sieht, daß Hippolyt zum einen offenbar einige Mühe hat, seine Vorlage überhaupt zu verstehen; zum anderen eliminiert er stillschweigend die ›große Unwissenheit‹ sowie die Unsterblichkeit der hier unten verbleibenden Seelen und läßt alle Seelen letztendlich in die Transzendenz aufsteigen. Die stillschweigende Streichung Hippolyts werten wir als Indiz, daß der von uns an dieser Stelle festgestellte Widerspruch innerhalb der Eschatologie keine bloß subjektive Impression darstellt, sondern ähnlich auch von unserem antiken Gewährsmann als anstößig empfunden wurde.

3.3.5 Wie sind die Widersprüche und Spannungen im Basilidesreferat des Hippolyt zu erklären?

3.3.5.1 Skizzierung und Diskussion einer Redaktionshypothese

Wir wollen die vorher angedeuteten Probleme und Widersprüche des Basilidesreferates noch einer näheren Betrachtung unterziehen.

Erinnert sei noch einmal an die 3.3.4 festgestellten Widersprüche als Ausgangspunkt unserer Überlegungen: Wir hatten unter a) zunächst darauf hingewiesen, daß in haer. VII,25,6–7 u. a. insofern eine Spannung zu beobachten ist, als die Metapher des indischen Naphtha zweimal unmittelbar hintereinander in verschiedener Weise appliziert wird: einmal zur Beschreibung des Aufstiegs der Ideenkräfte zu ihrem transzendenten Ursprung und dann, umgekehrt, zur Veranschaulichung der Transmission der Ideen aus der Transzendenz an den Sohn des Archon der Ogdoas.

Unter b) hatten wir auf den Widerspruch in der Verwendung des ›ἄγνοια‹-Motivs hingewiesen: Einmal wird die Unwissenheit der beiden Archonten als

Sünde interpretiert (haer. VII,26,1), dann wird, umgekehrt, der Zustand der Weltvollendung als universale Unwissenheit beschrieben (haer. VII,27,1 ff.).

Schließlich, unter c) und d) hatten wir auf gewisse Spannungen in der ›πνεῦμα‹-Begrifflichkeit und der Anthropologie des Basilidesreferats hingewiesen.

Nun kann man erwägen, ob nicht die aufgetretenen Widersprüche durch eine literarkritische Lösung behoben werden könnten, indem man – grob gesagt – zwei Schichten unterscheidet: Alle Passagen, in deren Kontext die beiden Archonten erwähnt werden oder die eine durch die Archonten geprägte Struktur der Welt voraussetzen, würden demnach einer Schicht angehören, die möglicherweise als eine überarbeitende Redaktion der ersten Schicht zu qualifizieren ist.[65]

In einer groben Skizze würden also folgende Passagen als zur Redaktion zugehörig klassifiziert werden:

- haer. VII,23,2–7;
- haer. VII,24,3–4;
- haer. VII,25,1–5 a;[66]
- haer. VII,25,7;
- haer. VII,26,1–5.7;[67]
- haer. VII,26,8–10;
- haer. VII,27,3 b–4 a;[68]
- haer. VII,27,6;
- haer. VII, 27,7–11.

Weiterhin könnte dann möglicherweise die Redaktion auch für den Widerspruch in haer. VII,22,15–6 verantwortlich gemacht werden: Es war demnach die Redaktion, die das Psalmzitat Ps 132,2 LXX und dessen Kurzexegese einfügte; dadurch ergibt sich die Spannung zwischen der Bewegung von oben nach unten (im Hinblick auf den ›Duft‹ der zweiten Sohnschaft) in der redaktionellen Glosse haer. VII,22,15 und der prinzipiellen Feststellung in haer. VII,22,16, daß alles von unten nach oben strebe.[69]

Wir sehen also, daß die von uns angenommene Redaktion nicht einen Text leicht überarbeitet und retuschiert hat, sondern vielmehr durch Einschieben ganzer Blöcke massiv das Profil ihrer Vorlage verändert hat. Durch dieses Einschieben neuer Textblöcke entsteht auch der Eindruck eines abschnittweisen Perspektivenwechsels, den wir bei unser referierenden Paraphrase (Abschnitt 3.3.1) angedeutet haben.

---

[65] Die Annahme, daß von den beiden angenommenen Schichten die mit dem Archontenmotiv arbeitende Schicht eine sekundäre Redaktion darstellt, läßt sich m. E. leichter durchführen als die gegenteilige Annahme; so wird auch am plausibelsten erklärt, daß diese Schicht Motive aus ihrer Vorlage aufnimmt und modifiziert, s. u.

[66] MARCOVICH 294,1–295,26/WENDLAND 202,19–203,16.

[67] MARCOVICH 296,1–297,26; 298,34–40/WENDLAND 204,1–25; 205,5–11. In haer. VII,26,6 greift Hippolyt auf Irenäus als Vorlage zurück.

[68] MARCOVICH 300,16–22/WENDLAND 206,13–19.

[69] Das Psalmzitat knüpft an das Stichwort ›μύρον‹ an, das traditionell und liturgisch mit dem Heiligen Geist assoziiert wurde, vgl. LAMPE, s. v.

Es könnte weiterhin ein Charakteristikum der angenommenen Redaktion sein, sich ihrer Vorlage in bestimmter Hinsicht anzupassen und Vorstellungen und Motive der Vorlage weiterzuverarbeiten. Dies scheint uns z. B. in haer. VII,23,3 f. der Fall zu sein, wo nun vom Archonten der Ogdoas ausgesagt wird, daß er überaus unsagbar (ἄρρητος)[70] und schön sei; der postulierte Redaktor hat also vermutlich die Aussage über das absolute Nichts in haer. VII,20,3 umstandslos auf den nichtseienden Gott bezogen: Der Archont der Ogdoas imitiert diesen Gott in Bezug auf die Unsagbarkeit und Schönheit (vgl. haer. VII,22,8). Der Sohn des Archonten ist schön und seinem Vater im übrigen überlegen (haer. VII,23,4), ›unsagbar‹ ist er freilich genauso wenig wie die beiden Sohnschaften des nichtseienden Gottes.

Weiter ist möglicherweise auch die anschließende Passage haer. VII,23,4–6 in diesen Zusammenhang zu stellen: Dort wird zunächst berichtet, daß die zurückgebliebene (dritte) Sohnschaft dem Archonten der Ogdoas überlegen ist, auch ohne daß dieser das weiß (»ἠγνόει γὰρ ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ σοφωτέρα καὶ δυνατωτέρα καὶ κρείττων«). Dann fährt das Referat fort, indem es die Erzeugung des Sohnes des Archonten der Ogdoas schildert. Auch der ist dem Vater überlegen (»... ἑαυτοῦ πολὺ κρείττονα καὶ σοφώτερον«). Könnte es nicht sein, daß die Überlegenheit des Sohnes seine Herkunft aus der im Samenhaufen verbliebenen dritten Sohnschaft andeuten soll?[71]

Besonders deutlich wird dies in haer. VII,27,3–4, wo ›nachklappend‹ erzählt wird, wie letztlich die große Unwissenheit auch die beiden Archonten der Hebdomas und Ogdoas ergreift. Die Entstehung des großen Archonten der Ogdoas ist mit dem gleichen Verb (διασφύζω)[72] beschrieben (haer. VII,23,3) wie die Entstehung der ersten Sohnschaft (haer. VII,22,8).

Interessant ist es auch, die Verwendung von Röm 8,21–22.19 im Basilidesreferat zu beobachten: An allen drei Stellen (haer. VII,25,1; VII,25,5; VII,27,1) wird zunächst auf die VV 21–22, dann auf V 19 angespielt, d. h. das Sehnen und Ängstigen der Kreatur wird eng mit der Erwartung auf die Offenbarung der Söhne Gottes zusammengebunden. Während aber in der möglicherweise redaktionellen Passage haer. VII,25,1 die Anlehnung an den Wortlaut der Bibelpassage recht eng ist (συστενάζει καὶ συνωδίνει), scheinen die beiden anderen, möglicherweise der Vorlage zuzurechnenden Passagen freier in der Wortwahl zu sein: Vgl. nur den Bezug auf Röm 8,21–22 in haer. VII,25,5: »ἐστέναξε... ἡ κτίσις καὶ ὠδινεν« (man beachte die Vergangenheitsform!) und im eschatologischen Ausblick haer. VII,27,1 : »στένει γὰρ μέχρι τοῦ νῦν καὶ βασανίζεται«. Wichtig ist auch, daß haer. VII,25,5 mit dem Römerbriefzitat die Erwartung der erleuchtenden Offenbarung des Evangeliums beschrieben wird; in haer. VII,27,1 je-

[70] Vgl. die analoge Aussage vom Archonten der Hebdomas haer. VII,24,4.

[71] Vgl. M. Simonetti (1970), 109 (Anm. 49).

[72] Da das Verb – offenbar ein Intensivum zu ›σφύζω‹ – im LSJ nicht verzeichnet ist, scheint es recht selten zu sein. Vgl. aber LSJ s. v. ›διάσφυξις‹.

doch die Erwartung der großen Unwissenheit. Die Redaktion hätte dann also einen Akzent gesetzt, der ihre Vorlage konterkariert.

Nun wäre es zweifellos optimal, wenn das Ergebnis der avisierten literarkritischen Operation auch die Parallelen zu den übrigen Ketzerreferaten des gnostischen Sondergutes (vgl. Abschnitt 3.3.3) in einfacher und befriedigender Weise erklären könnte: Wäre es nicht z. B. möglich, daß *alle* Parallelen *einer* Schicht, also z. B. der Redaktion zuzuweisen sind? Doch leider ist eine so einfache Erklärung nicht in Reichweite: So betreffen z. B. die in Abschnitt 3.3.3 unter a), b), c) (?), f) aufgeführten Parallelen zu den Ketzerreferaten des Sondergutes die von uns angenommene Vorlage des Basilidesreferates, die Parallelen zum Valentinianerreferat hingegen offenbar die Redaktion.

Hier stößt die Literarkritik also an Grenzen, die im Rahmen dieser Studie nicht befriedigend gelöst werden können. Denn zur Eruierung dieser Fragen wäre eine eigene Monographie über das gnostische Sondergut erforderlich. Wir können also nur bei einer Problemanzeige stehen bleiben, welche die vorgeschlagene Redaktionshypothese als recht problematisch erscheinen läßt.

Immerhin, die Monographie von *J. Frickel* über ein anderes Stück des gnostischen Sondergutes, nämlich das Naassenerreferat, kommt zu dem Ergebnis, daß eine Grundschrift mit universalistischer Tendenz von einer Redaktion überarbeitet wurde, die *Frickel* als ›Pneuma-Gnostiker‹ bezeichnet. Charakteristisch für diesen Pneumagnostiker ist laut *Frickel* u. a. ein anthropologischer ›Fleisch-Geist‹-Dualismus, das Betonen der Notwendigkeit einer pneumatischen Wiedergeburt sowie ein mit antikirchlicher Polemik verbundener gnostischer Exklusivanspruch.[73] Eine gewisse Parallele zu der von uns skizzierten Redaktion ergibt sich haer. V,9,6 bzw. haer. V,9,21 (par. haer. VII,25,2), wo laut *Frickel* der Exklusivanspruch des Pneumatikers hörbar wird.[74]

Neben der Monographie *Frickels* sind nun auch die Studien von *L. Abramowski* zu beachten, die in mehreren Stücken des gnostischen Sonderguts die redaktionelle Tätigkeit eines gnostischen Logostheologen nachweisen will.[75] Im Basilidesreferat vermutet sie einen Eingriff des Logosredaktors in haer. VII,22,4: dort wird der Weltsame mit dem von der Stimme des nichtseienden Gottes prononcierten ›λόγος‹ ›Es werde Licht‹ identifiziert.[76] Doch müßte auch der recht suggestive *Abramowskische* Vorschlag noch detaillierter an den einzelnen Ketzer-

[73] Vgl. J. Frickel (1984), 116ff.

[74] Vgl. J. Frickel (1984), 123. Vgl. aber die skeptische Einschätzung der Frickelschen Analyse von C. Scholten (1991), 524.

[75] Vgl. L. Abramowski (1981); dies., (1988).

[76] Vgl. L. Abramowski (1981), 25 (Anm. 22). Es ist uns nicht ganz klar geworden, ob Abramowski auch haer. VII,22,3 zur Redaktion zählt. Ist dies der Fall, so hieße das, daß die pointierte Formulierung der Lehre von der ›creatio ex nihilo‹ dem Redaktor zuzuschreiben ist. Wahrscheinlicher erscheint es uns, in haer. VII,22,4 auch die Herbeizitierung von Joh 1,9 dem Redaktor zuzuschreiben und ebenso die auf Erleuchtung und Taufe abzielende Interpretation dieser Bibelstelle in haer. VII,22,5. Vgl. auch G. May (1978), 79–80.

referaten überprüft werden; schließlich müßten die Ergebnisse mit den von *Frickel* angestellten Beobachtungen verglichen werden.[77]

Grundsätzlich kann man wohl sagen, daß eine mögliche literarkritische Analyse des gnostischen Sondergutes erst dann befriedigend durchgeführt ist, wenn nicht nur die Widersprüche in den einzelnen Ketzerreferaten eine ansprechende Erklärung gefunden haben, sondern wenn die am einzelnen Referat gewonnenen Ergebnisse auch in den größeren Rahmen einer literarkritischen Analyse des gesamten Sondergutes integriert werden können.[78]

Doch – so muß nun auch gefragt werden – ist eine derartige, eben skizzierte Redaktionshypothese zur Erklärung der inneren Widersprüche des Referates wirklich zwingend und überzeugend? Nüchterne Betrachtung des Tatbestandes wird sich eingestehen müssen, daß sie – schon aufgrund der nicht zu beseitigenden Unsicherheit über das Ausmaß der redigierenden Manipulationen Hippolyts! – schwer beweisbar bleiben wird.

Der Grund für die Annahme einer Redaktionshypothese sind die Widersprüche und Spannungen im Basilidesreferat. Aber möglicherweise wird man die Widersprüche einfach stehen lassen müssen, ohne sie durch die Annahme einer Redaktion überzeugend erklären zu können; die postulierten Spannungen werden vielleicht nur von einem heutigen Leser empfunden. Vielleicht wollte z. B. der Autor der Vorlage Hippolyts in haer. VII,25,6–7 zeigen, wie das Kommen des Evangeliums in die Welt eine aus der Tranzendenz kommende Bewegung ist, die eine Gegenbewegung hin zur Transzendenz auslöst.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß es geradezu ein Kennzeichen von antiker Schulliteratur ist, daß Widersprüche unausgeglichen nebeneinander stehen können.[79] Für das Corpus Hermeticum z. B. ist dieses Charakteristikum bereits von der Forschung ausdrücklich festgestellt worden.[80] Zur Vermutung, die Vorlage des Basilidesreferats könne eine (möglicherweise unausgefeilte) Niederschrift aus dem Lehrbetrieb gnostischer Zirkel sein, paßt die Beobachtung, daß das Basilidesreferat zunächst durchaus ›diatribeartig‹, mit

---

[77] Daß auch der ABRAMOWSKISCHE Vorschlag seine Probleme hat, bemerkt man, wenn man nach formalen Kriterien sucht, um die Eingriffe des Logosredaktors zu erkennen. L. ABRAMOWSKI (1981), 29 (Anm. 33) scheint anzunehmen, daß die Zitationsformeln bzw. die Schriftzitate im Sondergut ein derartiges Kriterium abgeben. Allerdings hätte man sich an dieser Stelle eine Überprüfung ›en détail‹ gewünscht; folgen wir diesem Kriterium, so müßte z. B. im Basilidesreferat haer. VII, 26,2 (eingeleitet durch »τοῦτό ἐστι, φησίν, τὸ εἰρημένον«) aus Kohärenzgründen komplett dem Redaktor zugewiesen werden, Gleiches würde auch z. B. für haer. VII,26,9 gelten etc.

[78] Dies sei besonders im Hinblick auf FRICKELS ([1968]; [1972]; [1984]) Studien bemerkt.

[79] Vgl. W. BOUSSET (1915), 1–7, bes. 5; A.-J. FESTUGIÈRE II (1949/1986), 28–50, bes. 44ff. (Den wichtigen Hinweis auf die antike Schulliteratur, insbesondere das Corpus Hermeticum, sowie die Forschung dazu, verdanke ich meinem Bruder Dr. G. LÖHR/Göttingen).

[80] Vgl. A-J. FESTUGIÈRE II (1949/1986), 45, der Beispiele aus dem C. H. aufzählt: So wird z. B. in C. H. X,7 die Seelenwanderung in Tiere behauptet, in C. H. X,20 jedoch als großer Irrtum bezeichnet. Man denke auch an den durch das ganze C. H. sich ziehenden, bewußt durchgehaltenen Gegensatz zwischen einer Affirmation der Welt und einer dualistischen Abwertung der Welt. Auch im C. H. erscheint eine literarkritische Lösung dieser Gegensätze nicht zwingend.

fiktiven Zwischenfragen und Antworten anzufangen scheint. Erst in den späteren Partien verliert sich dieser Stil.[81] Auch die Tatsache, daß in haer. VII,27,7ff. eine Art Nachtrag folgt, der zwar einerseits erkennbar mit den übrigen Abschnitten des Referates verbunden ist, andererseits aber sich nirgendwo problemlos in deren Sequenz einfügen läßt, legt die Vermutung nahe, daß die Vorlage möglicherweise noch unfertig war und im Schulbetrieb ihren Sitz im Leben hat.[82] Die internen Widersprüche könnten auch auf ungelöste Probleme der Schuldebatten verweisen, vielleicht auch das unter Aufnahme heterogener, vor allem valentinianischer Motive durchgeführte Gedankenexperiment eines spekulativ begabten Theologen darstellen.

Aufgrund dieser schwerwiegenden Bedenken gegen die skizzierte literarkritische Lösung wollen wir bei den folgenden Analysen also nicht von ›Grundschicht‹ und ›Redaktion‹, sondern von ›Thema A‹ und ›Thema B‹ reden: Thema A bezeichnet – grob gesagt – den Zusammenhang von nichtseiendem Gott, creatio ex nihilo, Aufstieg der drei Sohnschaften (soteriologischer Ascensus) und großer Unwissenheit am Schluß, Thema B hingegen bezeichnet die Komplexe des Referates, die mit den Archonten und dem soteriologischen Descensus des Evangeliums zusammenhängen. Erst die spannungsvolle Einheit beider Themen verleiht aber dem Referat sein spezifisches Profil.

3.3.5.2 Das theologische Profil des Themas A

Die grobe Struktur des Themas A sieht so aus:

Aus dem nichtseienden Gott geht der Weltsame hervor; aus diesem Weltsamen entsteht die Welt. Drei Sohnschaften, die dem nichtseienden Gott wesensgleich sind, entspringen aus dem Weltsamen und steigen sukzzessiv empor: Die erste Sohnschaft aufgrund ihrer Beschaffenheit sofort; die zweite mit Hilfe des Heiligen Geistes, die dritte als Reaktion auf die Ankunft des Evangeliums. Der Aufstieg der Sohnschaften wird bewirkt durch die Attraktion der überaus großen Schönheit des nichtseienden Gottes; es handelt sich also um ein erotisches Streben im platonischen Sinn.

Der ganze Prozess ist von dem nichtseienden Gott vorausbedacht worden; am Ende steht ein Universum, indem die große Unwissenheit herrscht, jede Wesenheit auf ihrem jeweiligen Rang stabilisiert ist und nicht mehr darüber hinaus strebt: So werden auch die Seelen, die diese Welt nicht transzendieren können, hier als Unsterbliche verbleiben.

Auffällig an der Theologie von Thema A ist sicher zunächst die – wenn man

[81] Kennzeichnend für diesen lehrhaften, ›diatribischen‹ Stil sind besonders die Rede in der 1.Person (vgl. haer. VII,20,2–3; 22,6 sowie die rhetorischen Zwischenfragen, vgl. haer. VII,22,2; 22,3; 22,6. Dieser Stil verliert sich im Laufe des Referats. Alle unsere Beobachtungen stehen natürlich unter dem oben bereits formulierten Vorbehalt, daß wir nicht sicher wissen können, wie genau und getreu Hippolyt seine Vorlage zitiert bzw. referiert.

[82] S. PÉTREMENT (1984), 465 vermutet, daß Hippolyt sich in der Passage haer. VII,27,7–13, wo er von der ›φυλοκρίνησις‹ redet, einer anderen Quelle als im übrigen Referat bedient.

sie mit zeitgenössischen Äußerungen vergleicht – ins Extreme gesteigerte negative Theologie, die Gott als allen Gottesprädikationen transzendent denkt.[83]

Weiterhin ist bedeutsam, in wie komplexer Weise von der ›creatio ex nihilo‹ geredet wird:

Zunächst macht der Verfasser darauf aufmerksam, daß Gott den Kosmos schaffen wollte.[84] Diese Aussage wird als Konsequenz der negativen Theologie bereits im nächsten Satz modifiziert: Der nichtseiende Gott ›will‹ nur in uneigentlicher Weise; mit dem Kosmos ist nicht die entfaltete Welt, sondern lediglich der Weltsame gemeint (haer. VII,21,2). Dann beschreibt sie die Schöpfung als das ›Ausstreuen‹ (καταβάλλειν) und ›Zur-Existenz-Bringen‹ (ὑφίστημι) des Weltsamens durch den nichtseienden Gott (haer. VII,21,4).[85]

---

[83] Diese extreme negative Theologie kann mit G. MAY (1978), 68f. als Rezeption der einschlägigen Platostelle R. 509B gelesen werden, vgl. dazu J. WHITTAKER Nr. XIII (1984) (eine Fundgrube für Belege!), der auch auf die erste Hypothese in Plato, Prm. hinweist (vgl. auch R. MORTLEY [1986], 28f., der auf die sechste Hypothese des platonischen Parmenides [163B-C] hinweist, gleichzeitig aber die Originalität der negativen Theologie des Hippolytreferates hervorhebt, die für ihn die Lehre des Neuplatonikers Proklus antizipiert). Das Hippolytreferat überbietet haer. VII,20,3; 21,1 die traditionelle negative Theologie, indem es nun auch die negativen Gottesprädikate, so z. B. ›ἀνούσιος‹ (vgl. dazu z. B. C. H. II,5 [NOCK-FESTUGIÈRE I 33,3f.; NHC XI,3,47]) oder auch ›ἄρρητος‹ (vgl. dazu J. WHITTAKER Nr. XII [1984] [wiederum eine Fundgrube für Belege]; vgl. auch ders. Nr. X [1984], 368 [Anm. 4]) negiert. J. WHITTAKER Nr. X (1984) hat in Auseinandersetzung mit H. A. WOLFSON zu Recht herausgearbeitet, daß hinter dieser negativen Theologie die (u. a. von Eph 1,21 inspirierte) Idee steht, daß Gott jedem Namen transzendent ist; die Tätigkeit des nichtseienden Gottes kann aber weiterhin in der Sprache der negativen Theologie ausgesagt werden, vgl. haer. VII,21,1–2 (vgl. dazu J. WHITTAKER Nr. X [1984], 370). In C. H. V,10f. wird paradox beschrieben, daß Gott einerseits alle Namen hat (weil alle Dinge von ihm ausgehen) und andererseits keinen Namen hat (weil er allen Dingen transzendent ist). Ansätze zu einer Negation auch der negativen Prädikate finden sich auch sonst in der spätantiken Literatur, so z. B. Philo, Praem. 30; Clemens Alexandrinus, Str. V,71,3; NHC II,1,3,20f. (J. WHITTAKER Nr. X [1984], 370). J. WHITTAKER Nr. X (1984), 368 scheint mit seiner Meinung Recht zu haben, die hier artikulierte negative Theologie habe es darauf abgesehen, andere, zeitgenössische Formulierungen negativer Theologie zu übertreffen (anders M. JUFRESA [1981], 3). – G. MAY ([1978], 69 [Anm. 26]) weist in diesem Zusammenhang u. a. auf Plotin En. 5,5,6,5ff.; 6,9,3,37–39 (für weitere Plotinbelege, vgl. M. JUFRESA [1981], 4ff.) hin; diese Stellen scheinen zu implizieren, daß das Eine kein bestimmtes Seiendes ist. Der Plotinschüler Porphyrius bezeichnete dann das höchste Prinzip als ›μὴ ὄν‹ (Sent. 26), vgl. die Diskussion bei J. M. RIST (1977), 21ff. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß schon im Basilidesreferat des Irenäus v. Lyon (haer. I,24,4; vgl. auch J. WHITTAKER Nr. XII [1984]) der oberste Gott wesentlich als ›innominatus‹ qualifiziert wird. Es ist m. E. nicht unmöglich, daß die im Basilidesreferat des Hippolyt vorliegende negative Theologie auch als Versuch zu lesen ist, diese doxographische Information zu rezipieren.

[84] Zur Betonung des göttlichen Willens im Rahmen der christlichen Schöpfungstheologie (Theophilus, Irenäus), vgl. G. MAY (1978), 159ff.; 167ff.

[85] Das Verb ›καταβάλλειν‹ (vgl. auch haer. VII,22,8: »τὴν πρώτην καταβολὴν...«) evoziert gewiß den christlichen Ausdruck ›καταβολὴ κόσμου‹ für die Erschaffung der Welt und ist gleichzeitig »ein prägnanter Gegenbegriff« zum abgelehnten Begriff der ›προβολή‹ (=Emanation, vgl. haer. VII,22,2), vgl. M. SIMONETTI (1970), 104 (Anm. 37); G. MAY (1978), 73 (mit Belegen!).

Schließlich wird die Schöpfungslehre des Referates in zwei Richtungen weiter präzisiert: So grenzt sie sich offenbar gegen eine Emanationstheorie ab, um gleich im Anschluß auch das platonische Weltbildungsmodell zu verwerfen (haer. VII,22,3).[86]

Positiv will sie sich vielmehr am biblischen Schöpfungsbericht in Gen 1 orientieren: Dort wird die Welt durch das Wort geschaffen; das Licht kommt aus der Stimme dessen, der redet; der Redende (= Gott) aber ist – unter Voraussetzung der negativen Theologie – nichts, also, so lautet der Schluß, ist das Licht aus dem Nichts geschaffen (haer. VII,22,3). Diese letzte Präzisierung der ›creatio ex nihilo‹ setzt also die vorher entwickelte negative Theologie voraus. ›Ex nihilo‹ bedeutet: ›ex Deo‹, d. h. angesichts der drei von Hermogenes aufgezeigten Möglichkeiten einer Entstehung der Welt – aus Gott, aus dem Nichts, aus der präexistenten Materie – werden die beiden ersten Möglichkeiten miteinander identifiziert.[87]

Betrachtet man die hier vorgenommenen Präzisierungen zur Lehre von der ›creatio ex nihilo‹, so wird man zögern, die Vorstellungen des Hippolytreferates als Parallele oder Vorläufer der kirchlichen Lehre von der ›creatio ex nihilo‹ anzusehen.[88] Vielmehr könnte man an die Möglichkeit denken, diesen Text als eine recht komplexe, eigenwillig interpretierende *Rezeption* der kirchlichen Lehre zu verstehen:

Wichtige Elemente dieser Lehre – die Betonung des göttlichen Willens, das Stichwort ›καταβολή‹, der Genesisbericht mit seinem Akzent auf der Schöpfung durch das Wort – wurden aufgenommen und im Rahmen einer negativen, die Seinstranszendenz Gottes betonenden Theologie eigenwillig umgedeutet; die

---

[86] Die Kritik am platonischen Weltbildungsmodell, das den Demiurgen mit einem Künstler oder Handwerker vergleicht (vgl. W. THEILER [1964²], 15–18) findet sich auch bei anderen christlichen Theologen, vgl. Irenäus von Lyon, haer. II,10,4; Origenes bei Eusebius, p. e. VII,20 (Vergleich mit dem Handwerker in Eisen oder Holz), vgl. G. MAY (1978), 75 (Anm. 59; weitere Belege).

[87] Vgl. Tertullian, Herm. 2,1, vgl. dazu G. MAY (1978), 143f. – Zu beachten ist, daß z. B. Irenäus v. Lyon behaupten kann, Gott habe sowohl die Urbilder als auch die Materie aus sich selbst genommen, vgl. die Diskussion bei G. MAY (1978), 167ff. – Eine ähnliche Argumentation wie in unserem Referat findet sich bemerkenswerter Weise bei Marius Victorinus, Ad Candidum 14,5, der hier (nach P. HADOT) auf dem Plotinschüler Porphyrius fußen dürfte. Die Stelle lautet: »Deus qui supra ὄν est, ab eo quod ipse est sicut ipse est, produxit an ab alio an a nullo? Ab alio? Et quo alio? Nihil enim ante deum fuit neque ut deo ex altero par. A nullo igitur. Et quomodo? Si enim τὸ ὄν produxit, verum est dicere quoniam, a semet ipso qui super τὸ ὄν est, τὸ ὄν generavit quam de nihilo. Quod enim supra ὄν est, absconditum ὄν est. Absconditi vero manifestatio generatio est, siquidem et potentia ὄν operatione ὄν generat.« (Marius Victorinus, Ad Candidum 14 [HENRY-HADOT 148–151]). Zu beachten ist freilich, daß die zweite Hypostase, um deren Hervorbringung es hier geht, natürlich nicht der Kosmos, sondern der Sohn ist. Aber das spekulative Problem ist identisch. Zur Rede von ›potentia‹ und ›operatio‹ in diesem Zitat, vgl. Hippolyt, haer. V,9,5–6 (Naassener); VI,14,6 (Simon), vgl. auch M. SIMONETTI (1970), 103 (Anm. 33).

[88] Anders anscheinend G. MAY (1978), 184. M. SIMONETTI (1970), 104 (Anm. 37) sieht keinen großen Unterschied zwischen basilidianischer Schöpfungsvorstellung und valentinianischer Emanationsvorstellung.

gerade auch im philosophischen Kontext recht verbreitete Metapher vom Samen leistete Vermittlerdienste.[89]

Das Bild des Samen scheint m. E. weiterhin zu suggerieren, daß das Thema A ursprünglich ohne die Vorstellungen weiterer Weltschöpfer oder Demiurgen auskam. Vielmehr entwickelten sich die Welt und ihre Ideenkräfte gleichsam auf natürliche Weise und automatisch zur in sich differenzierten und ›ausgefalteten‹ Welt.

Erst die Zusammenstellung mit Thema B stufte die ›creatio ex nihilo‹ zur bloßen ›creatio prima‹ herab und wies so den beiden Archonten die Aufgabe der Schöpfung ›en détail‹ (vgl. haer. VII,23,5) zu. Worin sollte eigentlich die Funktion dieser Demiurgen bestehen, da doch schon die Ideen im Weltsamen angelegt waren, der Weltsame also eben nicht bloße unbearbeitete Materie war?[90]

Wie die drei Sohnschaften zu deuten sind, die aus dem Weltsamen hervorgehen, wird nicht restlos klar. Der ungewöhnliche Begriff der ›υἱότης‹ hat vermutlich einen christologischen Akzent.[91] So hat z. B. *M. Simonetti* vorgeschlagen, in den drei Sohnschaften den Nous (als Sohn des obersten Gottes), den pneumatischen Christus und die Pneumatiker zu sehen. *G. Quispel* vermutete seinerseits eine Differenzierung in den göttlichen Nous, den Weltnous und den menschlichen Nous.[92]

Doch ist auch zu bedenken, daß es haer. VII,22,8 ausdrücklich heißt, daß ›jede

---

[89] Vgl. G. MAY (1978), 72f., der auf den philosophischen Hintergrund der Lehre vom Weltsamen besonders in der Lehre der Stoa hinweist (vgl. nur Diogenes Laertius VII,148 u. dazu F. RICKEN [1988], 165). Zu beachten ist freilich, daß im Unterschied zur Stoa das Basilidesreferat den Weltsamen nicht mit Gott identifiziert; auch fällt nirgendwo der Ausdruck ›λόγος σπερματικός‹. Stattdessen redet das Referat von den »πολλὰς οὐσιῶν πολυμόρφων... ἰδέας« (haer. VII,21,5). MAY zeigt dann, daß der Begriff ›πανσπερμία‹ (haer. VII,21,4; 22,5; 22,16; 23,3 23,4; 23,6; 24,3; 24,4; 24,5; 25,1; 27,11) vermutlich aus der philosophischen Tradition stammt, vgl. Aristoteles, GC 314a 29f.; de An. 404a 4; Ph. 203a 21f. – Vgl. weiterhin B. ALAND (1977a), 42 (Anm. 32), die auf wichtige neupythagoräische Parallelen aufmerksam macht, vgl. nur Iamblichus, Theologoumena Arithmeticae (DE FALCO 4,15f.); in Nic. (PISTELLI 11,11f.). Vgl. schließlich Proclus, in Ti. 120E f (= Porphyrius, in Ti. [SODANO 38–39]), wo eine Art des demiurgischen Schaffens beschrieben wird, die nicht dem Handwerkermodell gehorcht; auch hier wird interessanterweise auf den Vergleich mit dem menschlichen Samen rekurriert. Porphyrius kommt hier dem Gedanken einer ›creatio ex nihilo‹ recht nahe, vgl. W. THEILER (1933/1966), 176ff. (mit weiteren Belegen!). Für das antike philosophische Denken war das Modell des Samens oder der Samenkräfte die nächste Annäherung an den Gedanken einer ›Schöpfung aus dem Nichts‹.

[90] Im Weltsamen scheinen Materie und Ideen beieinander zu sein, der scheidende kosmologische Prozeß führt die transzendenten Bestandteile nach oben zurück.

[91] Vgl. auch G. MAY (1978), 74 (für die beiden ersten Sohnschaften). Vgl. auch haer. VII,26,2, wo die ›υἱότης‹ offenbar die zweite Person der Trinität bezeichnen soll.

[92] Vgl. M. SIMONETTI (1970), 105 (Anm. 40); G. QUISPEL (1948/1974), 112–115; vgl. auch G. MAY (1978), 74 (Anm. 54; Literatur!). Zu QUISPELS Vorschlag (Vgl. auch H.J. KRÄMER [1967²] 234ff. M. JUFRESA [1981], 8 verweist auch auf Numenius, Frgm. 21 [DES PLACES]; vgl. dazu W.-D. HAUSCHILD [1977], 73ff.), der u. a. auf die Oracula Chaldaica (Fragmente Nr. 7; 8; 53 [DES PLACES]) und Arnobius, Adversus Nationes II,15 Bezug nimmt, ist zu sagen, daß die von ihm behauptete Parallelität der Vorstellungen schlechterdings nicht zu erkennen ist. Die Sohnschaften werden im Basilidesreferat nicht als Noushypostasen erkennbar, und sie scheinen

Natur‹ zum nichtseienden Gott strebt. Und die zweite Sohnschaft wird für ihren Aufstieg mit einem ›Seelenflügel‹, dem Geist, versehen (haer. VII,22,9f.).[93] Beides könnte darauf hinweisen, daß diese Sohnschaft nicht nur christologisch als Christushypostase, sondern auch anthropologisch im Sinne einer Kollektivperson zu verstehen ist.

Diese Vorschläge müssen aufgrund der knappen Angaben des Referates bloße Spekulation bleiben. Immerhin sei festgestellt, daß das Referat gerade keine Nous-Terminologie verwendet. Klar scheint jedenfalls zu sein, daß mit der dritten Sohnschaft eine Kollektivperson, nämlich die Gläubigen gemeint sind. Sie steigen nach oben, zu den ersten beiden Sohnschaften.

Neben der polemischen Abgrenzung gegen konkurrierende gnostische oder platonische Weltschöpfungsmodelle,[94] vollzieht Thema A zwei weitere, recht originelle Frontmarkierungen:

Zum einen betont es in pointierter Weise, daß nichts von oben nach unten steigt – d.h. jegliche Art eines soteriologischen Descensus wird ausdrücklich verworfen (haer. VII,22,16; 25,6).[95] Wie schon bei der Polemik gegen die konkurrierenden Weltentstehungstheorien, so wird auch hier ein polemischer, leicht verächtlicher Ton vernehmbar: »Alles strebt nämlich von unten zur Höhe, vom Schlechteren zum Besseren; nichts was bei den besseren Dingen weilt, ist so töricht, daß es hinabsteige.«[96]

Zum anderen wird schließlich die Vollendung der Welt als der Zustand einer Unwissenheit (ἄγνοια) im untersten Bereich vorgestellt. Dies steht in einem gewissen Gegensatz zu jeder intellektualistisch geprägten Theologie, in der das vollkommene Wissen jeweils den End- und Vollendungszustand von Welt und Individuum bezeichnet.[97]

---

keine kosmologische bzw. schöpferische Funktion zu haben. Vgl. auch die Überlegungen von W.-D. Hauschild (1977), 73–79, die aber m.E. ebenfalls letztlich nicht beweisbar sind.

[93] Zum platonischen (Plato, Phdr. 246A f) Motiv des Seelenflügels, vgl. A. Orbe (1954); P. Courcelle (1972); G. May (1978), 69 (Anm. 27; Literatur!). – Zur Mittelstellung des Geistes, vgl. Hippolyt, haer. V,19,3–4 (G. May [1978], 69 [Anm. 29]). Vgl. weiter Oden Salomos 25,8; 36,1 (W.-D. Hauschild [1972], 195).

[94] Vgl. G. May (1978), 74ff.

[95] Als entfernte Parallele sei auf die polemische Kritik Plotins an der gnostischen Theorie vom Seelenfall erinnert, vgl. En. 2,9,4f. und dazu K. Alt (1990), 45ff. – Die Bewegung der Sohnschaften nach oben wird physikalisch erklärt; sie erfolgt je nach der Feinteiligkeit bzw. Schwere der jeweiligen Sohnschaft. Durch ihren Aufstieg kehren die Sohnschaften an den ihrer physischen Konsistenz gemäßen, angestammten Ort zurück – Vorstellungen, die z.B. an die Physik des Aristoteles erinnern, vgl. dazu nur E. Zeller II,2 (1990), 394f. sowie die Bemerkungen des Irenäus v. Lyon über ähnliche Vorstellungen bei den Valentinianern, haer. II,14,4.

[96] Haer. VII,22,16 (Übersetzung BKV). Vgl. haer. VII,25,6; vgl. dazu Clemens Alexandrinus, Str. VII,5,5 (Stählin-Früchtel-Treu III 5,25ff.); Exc. Thdot. 4 (Stählin-Früchtel-Treu III 106,13ff.). Vgl. weiterhin Numenius, Frgm. 6 (Des Places); Frgm. 8 (Des Places); vgl. auch P. Hadot (1968), 291 (Anm. 1).

[97] Der Gedanke, daß die universale Agnoia die verderbliche Begierde nach der Transzendenz beende, ist bemerkenswert und hat seinen Ursprung vielleicht in einer kritischen Diskussion der valentinianischen Lehre von der Begierde und dem Fall der Sophia sowie der anschließen-

Bedenkt man diese drei Frontstellungen des Themas A in Schöpfungslehre, Soteriologie und Eschatologie, so präsentiert es geradezu als bewußte und pointierte Gegenposition zu einem gnostischen System wie etwa dem der valentinianischen Schule.[98] Das Thema B setzte dann weitere, Thema A konterkarierende Akzente.

3.3.5.3 Das theologische Profil von Thema B

Thema B konzentriert sein Interesse vor allem auf die ›Evangelisation‹ und Bekehrung des Kosmos.

Offenbar schildert es die ›Evangelisation‹, Bekehrung und Erleuchtung der ganzen Welt als eine von oben nach unten laufende Bewegung: Der Archont der Ogdoas begegnet dem Evangelium; er erschrickt, wird katechesiert, er bekennt seine Sünde. Der ganze Vorgang vollzieht sich sozusagen – wie auch schon längst bemerkt[99] – nach der Kirchenordnung.

Das Evangelium bewirkt eschatologisch die Scheidung der Welt; so wird die dritte, noch verbliebene, offenbar pneumatische Sohnschaft gereinigt; sie läßt ihre alte psychische Hülle zurück und steigt – mit einer neuen Psyche versehen – in die Transzendenz auf.

In Christi Tod und Auferstehung vollzieht sich die reinigende Scheidung (φυλοκρίνησις) der Weltelemente; in – wie wir sahen – nicht ganz spannungsfreier Art und Weise wird Jesus als exemplarisch für die dritte Sohnschaft angesehen.[100]

Ist der Skopus von Thema B der heilvolle Descensus des Evangeliums und die Scheidung der Welt, so scheint die von ihm skizzierte Weltstruktur eine Funktion dieser Evangelisation der Welt zu sein. Thema B konterkariert massiv Thema A, indem es eine Descensus-Soteriologie einführt und der großen Un-

---

den Befriedung des Pleroma, vgl. Irenäus, haer. I,2,5; II,17,11; 18,3. Jedenfalls sind hier zwei Motive kombiniert: Auf der einen Seite das Motiv der Rückkehr der besonderen Seelen/Seelenteile in die Transzendenz, auf der anderen Seite das philosophische Motiv der (ewigen?) Fortdauer der (hiesigen) Welt. Vgl. auch M. SIMONETTI (1970), 115 (Anm. 72).

[98] In diesem Zusammenhang scheint uns auch die Passage haer. VII,22,14 bemerkenswert zu sein. Dort wird geschildert, daß der Heilige Geist der zweiten Sohnschaft zwar nicht an den Ort der Transzendenz (des nichtseienden Gottes bzw. der ersten Sohnschaft) folgen kann, daß er aber – vergleichbar einem entleerten Salbgefäß – einen Duft der Sohnschaft in sich zurückbehält. Dieses Motiv findet eine Parallele in der valentinianischen Schule; dort wird (Irenäus, haer. I,4,1) berichtet, wie Christus und der Heilige Geist in der außerhalb des Pleromas befindlichen Achamoth einen ›Duft der Unsterblichkeit‹ (ὀσμὴ ἀφθαρσίας) zurücklassen; deswegen heißt die Achamoth ›Weisheit‹ bzw. ›Heiliger Geist‹. Die Achamoth begibt sich dann auf die Suche nach dem Licht, das sie verlassen hat; aus dieser frustrierten Leidenschaft folgt die Entstehung der Weltmaterie. Vgl. G. MAY (1978), 69 (Anm. 28).

[99] Vgl. W.-D. HAUSCHILD (1977), 86–87 (Anm. 54).

[100] Wenn haer. VII,27,12 ausdrücklich festgestellt wird, daß die gesamte dritte Sohnschaft auf die gleiche Weise wie Jesus geschieden werden muß, so ist nicht ganz klar, was das bedeutet. Sollte wirklich gemeint sein, daß alle ›leiden‹ und auferstehen müssen? Eine klare Anspielung auf das Martyrium liegt nicht vor und eine Parallele zu Fragment Nr. 7 ist m. E. auch nicht erkennbar.

wissenheit am Ende kontrastierend die Offenbarung des Evangeliums vorschaltet. So präsentiert sich die Kombination der Themen A und B als eine kontrast- und spannungsreiche Juxtaposition von Gegensätzen.

Die Christologie von Thema B operiert mit drei Personen: den zwei Söhnen der beiden Archonten, sowie mit Jesus, dem Sohn der Maria.[101] Alle drei Gestalten werden durch die Lichtkraft des in die Welt herabsteigenden Evangeliums erleuchtet; die beiden Archontensöhne katechesieren ihre jeweiligen Väter; der Sohn der Maria erleuchtet wohl die Welt hier unten und gibt in Leiden, Tod und Auferstehung ein Vorbild für die Reinigung und den Aufstieg der dritten Sohnschaft.[102]

Charakteristisch für Thema B scheint mir die in Abschnitt 3.3.3 bereits angedeutete Nähe zu Vorstellungen der valentinianischen Schule zu sein: Die zentralen Motive der Unwissenheit und Belehrung der Archonten sowie der Vollendung/Erleuchtung als ›Formung‹ des Ungeformten verraten diese Nähe; die zwischen psychischer Hülle und pneumatischem Menschen differenzierende Anthropologie bestätigt sie in gewisser Weise.

Nimmt man die Themen A und B schließlich noch einmal als Ganzes, dann ergibt sich ein recht komplexes und auch widersprüchliches Bild. Das hier vorgeführte theologische Denken hat etwas Versuchsweises und Unfertiges und dabei gleichzeitig Schablonenhaftes; traditionelle Motive (z. B. die Transzendenz und Negativität Gottes, die ›creatio ex nihilo‹) werden rezipiert, gesteigert und eigentümlich umgeformt; Anschauungen, die nicht recht zusammenpassen, werden kombiniert. Manches deutet auf den Neuplatonismus voraus, anderes erscheint wie ein kritisches Überdenken traditioneller (z. B. valentinianischer) Denkmotive. Vielleicht handelt es sich – wie bereits oben angedeutet – um eine Art spekulativer Schulübung eines gnostischen Zirkels – aber Sicherheit ist hier nicht zu erlangen. Vermutlich kann die hier ausgebreitete Theologie erst im Kontext einer Monographie über das gesamte sog. »Hippolytsche Sondergut« besser erfaßt werden.

---

[101] Zu den Archontensöhnen, vgl. Exc.Thdot.62,1 f., wo vom psychischen Christus ausgesagt wird, daß er von der Auffahrt bis zum Ende der Welt zur Rechten des Demiurgen sitzt. Vgl. auch Irenäus v. Lyon, haer. I,7,2. Zur Liebe des großen Archon zu seinem Sohn, vgl. C.H.I,12 (Nock-Festugière 10/vgl. d. Kommentar z.St. 21 [Anm. 35]), vgl. dazu auch J. Holzhausen (1994), 32f. Die beiden Archontensöhne und der Sohn der Maria treten so den drei Sohnschaften, die auch Christushypostasen darstellen dürften, an die Seite.

[102] Das von oben strahlende Licht hilft offenbar beim Aufstieg der dritten Sohnschaft, vgl. haer. VII,26,10. Zur Licht- und Erleuchtungsvorstellung im Kontext der Taufe Jesu, vgl. die Zusammenstellung von Belegen und Lit. bei A. Orbe I (1976a), 518–532. Vgl. auch D. Vigne (1992), 303f.

3.3.6 Das Basilidesreferat des Hippolyt – eine authentische Quelle für Basilides und seinen Schülerkreis?

Nachdem wir in den vorigen Abschnitten die Schwierigkeiten aufgezeigt haben, die einer umstandslosen Auswertung der Vorlage des Hippolytreferates als einer Quellenschrift des Basilides entgegenstehen, wollen wir nun, in einem letzten Zugriff, noch einmal die Frage stellen, inwieweit das hier Mitgeteilte beanspruchen kann, als authentische Lehre des Basilides und seines Schülerkreises zu gelten.

Daß die Vorlage als Ganze ein relativ spätes literarisches Produkt sein muß, erkennt man schon daran, daß auch das NT als Schrift angeführt wird.[103] Explizit beruft sich die Vorlage z. B. auf Paulusbriefe (vgl. haer. VII,26,3 [I Kor 2,13]; haer. VII,25,1 [Röm 8,21–22.19]; haer. VII,25,2 [Röm 5,14.13] etc.) oder auch auf das Johannesevangelium (haer. VII,22,4 [Joh 1,9]; haer. VII,27,5 [Joh 2,4 allerdings hier mit der Formel »ὁ σωτὴρ λέγων« eingeführt][104]). Kanonsgeschichtlich weist dies alles eher in die Zeit nach der Mitte des 2. Jahrhunderts.[105]

Weiterhin fällt nun bei einem Vergleich mit den authentischen Fragmenten auf, wie gering die Übereinstimmung zwischen diesen und dem hier bei Hippolyt Gebotenen ist. Man muß sich schon sehr anstrengen, um überhaupt Anknüpfungspunkte für einen aussagekräftigen Vergleich zu finden.

Nun ist in diesem Zusammenhang bisweilen in der Forschung das Argument vorgebracht worden, das auffällige Fehlen besonderer Übereinstimmungen zwischen den Clemensnotizen und dem Hippolytreferat sei nicht weiter verwunderlich, da Clemens – der Thematik seiner ›Stromateis‹ angemessen – nur die ethischen Lehren des Basilides und seiner Schule mitteile, während Hippolyt – dazu komplementär – das metaphysische System des Basilides referiere.[106] Doch dürfte dieses Argument zu pauschal sein: Zum einen ist es fraglich, ob man einem antiken theologischen Lehrer gerecht wird, wenn man die Ethik und Anthropologie so stark von der Ontologie, Kosmologie und Theologie unterscheidet. Zum anderen finden sich in den Clemensnotizen durchaus auch Anhaltspunkte für die Theologie, Kosmologie und Ontologie des authentischen Basilides und seiner Schule. Schließlich setzt dieses Argument allzu unkritisch voraus, daß es auf jeden Fall so etwas wie ein ›basilidianisches System‹ geben müsse.[107]

Das von *F. J. A. Hort* vorgebrachte Pauschalargument hilft also nicht weiter. Wir müssen nach konkreten Vergleichspunkten zwischen den Clemensnotizen und dem Hippolytreferat Ausschau halten.

---

[103] Vgl. schon T. Zahn I (1889), 765; G. May (1978), 66–67.

[104] Vgl. G. May (1978), 66 (Anm. 15). G. May meint, die Zitateinleitung haer. VII,22,4 stamme vielleicht von Hippolyt; auch für die anderen Zitateinleitungen (z. B. VII,26,3) vermutet er Hippolyt oder einen Redaktor der Vorlage als Autor.

[105] Vgl. aber Barn. 4,14; II Clem 2,4; vgl. dazu J. L. Jacobi (1877), 538–539; vgl. jetzt P. F. Beatrice (1989).

[106] Vgl. z. B. F. J. A. Hort (o. J.), 271 f.; A. S. Peake (1930), 431.

[107] Vgl. dazu die Überlegungen von K. Koschorke (1975), 42 f.

Ein möglicher Vergleichspunkt ist zweifellos die ekklesiologische Selbstbezeichnung: In den Clemensfragmenten nannten sich die Basilidesanhänger offenbar ›ἐκλογή‹ bzw. ›ἐκλεκτός‹; in dem Referat verlautet nichts von diesen Bezeichnungen, dort ist stattdessen von der ›υἱότης‹ bzw. den ›πνευματικοί‹ die Rede. Die Differenz ist deutlich.

Weiterhin hatten wir für die Fragmente einen intellektualistischen Glaubensbegriff konstatiert: Der Aufstieg in die Transzendenz vollzieht sich danach anscheinend durch zunehmende Erkenntnis. Von dem in haer. VII,27,1 ff. angedeuteten eschatologischen Schlußszenario, das durch die allgemeine Unwissenheit dominiert wird, verlautet dort nichts.

Auch die Ethik der Fragmente (vgl. bes. Fragment Nr. 8) deckt sich nicht unbedingt mit dem ethischen Prinzip des ›Wohltaten empfangen und Wohltaten erweisen‹, welches das Basilidesreferat offenbar als fundamental ansieht (vgl. haer. VII,22,10–11; 22,16; 25,1).[108]

Schließlich fehlt im Basilidesreferat auch jede Beschäftigung mit dem Problem ›unde malum?‹, das offenbar für die Fragmente wichtig ist (vgl. die Fragmente Nr. 7; Nr. 19; vgl. auch Fragment Nr. 5).[109]

Ob die ›creatio ex nihilo‹, d. h. die Schöpfung aus dem nichtsseienden Gott, als authentisch anzusprechen ist, bleibt ebenfalls sehr zweifelhaft. Eine derartig ins Extreme gesteigerte negative Theologie scheint den Fragmenten durchaus fremd zu sein.[110] Wenn hingegen in Fragment Nr. 5 auf die irrationale Bewegung der Urmaterie angespielt wird, so legt dies eher die Vermutung nahe, daß bei dem Basilidesschüler Isidor ein platonisches Weltbildungsmodell im Hintergrund stand. Wenn wir recht haben, ist ja auch die Kosmogonie der ›barbari‹ in Fragment Nr. 19 vor einem solchen Hintergrund zu verstehen.

In haer. VII,22,8 wird notiert, daß der prompte Aufstieg der ersten Sohnschaft

---

[108] Mit ihrem Akzent auf dem Erweisen und Empfangen von Wohltaten rezipiert die Quelle des Hippolytreferates offenbar eine wichtige ethische Tradition der Antike, wie sie z. B. bei Cicero, Off. I,14,42–45; Seneca, Ben.; ep. 81; Diogenes Laertius III,95–96 sichtbar wird, vgl. die gelehrte Einleitung von F. Préchac zur französischen Ausgabe von Seneca, Ben., der nachweist, daß die ›Ethik der Wohltätigkeit‹ in allen Hauptrichtungen antiken Philosophierens auftaucht (XXVII ff). Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei freilich ausdrücklich betont, daß in unserem Referat das Prinzip des Erweisens und Empfangens von Wohltaten über den (im modernen Sinne) ethischen Bereich hinausreicht und geradezu soteriologische Qualität erhält.

[109] Vgl. auch G. May (1978), 80.

[110] G. May (1978), 72 (Anm. 40) scheint in Clemens Alexandrinus, Str. IV,86,1 (Stählin-Früchtel-Treu II 286,4), wo von dem ›sogenannten Gotteswillen‹ (»... ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος...«) die Rede ist, eine Anspielung auf den ›nichtseienden Gott‹ zu vermuten, bei dem laut haer. VII,21,2 nur ›uneigentlich‹ von einem Wollen bei der Schöpfung die Rede sein kann. Doch ist der Ausdruck bei Clemens m. E. lediglich eine Umschreibung für das göttliche Gebot. Es war vermutlich Clemens, der diese Umschreibung wählte; auf diese Weise konnte er das für seine Argumentation wichtige Stichwort ›θέλημα‹ (vgl. Stählin-Früchtel-Treu II 286,6.8) verwenden. – Es sei freilich noch einmal darauf hingewiesen, daß aus der häresiologischen Basilidesdoxographie des Irenäus eine negative Theologie erschlossen werden konnte, vgl. haer. I,24,4 (der oberste Gott und Vater wird als ›innominatus‹ qualifiziert).

durch die überaus große Schönheit des nichtseienden Gottes induziert wurde.[111] In Fragment Nr. 13 ist von dem Glauben als der unbegrenzten Schönheit einer unübertrefflichen Schöpfung die Rede – doch ist diese Berührung zu punktuell und zu wenig spezifisch, um wirklich als Anknüpfungspunkt gelten zu können.[112]

Bei Clemens Alexandrinus, Str. IV,88,3 heißt es: »ἡ πρόνοια δὲ εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ Ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων.«[113] Man hat vermutet, daß Clemens hier möglicherweise auf den nichtseienden Gott und seinen Weltsamen anspielt,[114] in dem – nach Ausweis des Referates bei Hippolyt – auch die Verwaltung der hiesigen Welt bereits vorherbestimmt war (haer. VII,24,5; vgl. haer. VII,27,5).

Nun geht es bei der Clemensstelle um die im Referat überhaupt nicht behandelte Frage, inwieweit Gott für Christenverfolgungen und Martyrien verantwortlich ist. Clemens versucht in seiner Argumentation, die Position des Basilides ad absurdum zu führen: Ihm zufolge muß Basilides das Martyrium auf die Vorsehung (πρόνοια) zurückführen. Clemens konzediert, Basilides könne sagen, daß diese Vorsehung ihren Ausgang vom Archonten nimmt (d. h. nicht direkt auf Gott zurückzuführen sei). Doch wäre dies für Clemens nur eine Ausflucht: Auf jeden Fall wirke die ›πρόνοια‹ Gottes in der Welt, da sie den Wesenheiten bei deren Entstehung durch den Gott des Alls eingesät worden sei.

Enthält auch die Konzession im Vordersatz möglicherweise eine Anspielung auf Fragment Nr. 4, so scheint uns der Nachsatz die Ansicht des Clemens wiederzugeben. Auf jeden Fall besteht aber doch ein Unterschied zwischen dem Bild vom Weltsamen, der sich nach seinem inneren Wachstumsgesetz entfaltet, und der im Nachsatz der Clemensstelle ins Auge gefaßten Vorstellung: Dort wird anscheinend angedeutet, daß Gott bei der Entstehung der Welt die Vorsehung in die (weiblich gedachte?) Materie säte.[115] Die Vorstellung vom Säen der Vorsehung in die Wesenheiten bei deren Entstehung soll verdeutlichen, daß

---

[111] Vgl. dazu G. Uhlhorn (1855), 12 der ohne Stellenangabe auf Aristoteles verweist, vgl. Metaph. 1072a 26f.

[112] Gleiches gilt von der Beobachtung, daß in Fragment Nr. 2 offenbar von Intervallen/Rangstufen (διάστημα; des Glaubens etc.) die Rede ist; haer. VII,27,2 u. a. wird die hiesige Welt als τὸ διάστημα τοῦτο qualifiziert. Auch die Berührung zwischen der ethischen Regel des Referates ›εὐεργετεῖν καὶ εὐεργετεῖσθαι‹ und Fragment Nr. 7 (Clemens Alexandrinus, Str. IV,82,1 [Stählin-Früchtel-Treu II 284,18]) ist zu punktuell, um aussagekräftig zu sein. Schließlich scheint uns auch die Rede von der Scheidung des Zusammengemischten (haer. VII,27,12: »τὰ συγκεχυμένα«) keine aussagekräftige Parallele zu Fragm. Nr. 5 darzustellen, wo von einer ›σύγχυσις ἀρχική‹ die Rede ist, vgl. Clemens Alexandrinus, Str. II,112,1.

[113] Stählin-Früchtel-Treu II 287,1–3.

[114] So möglicherweise G. May (1978), 73 (mit Anm. 47).

[115] Vgl. Plutarch, Quaest. Plat. 1001B ; Quaest. Conviv. 718A; De Is. et Os. 372F. In diesen Beispielen ist freilich von der Vorsehung keine Rede. Aber vielleicht hat Clemens ein in anderem Zusammenhang bekanntes Bild seinem Problem angepaßt.

diese Welt nicht ohne göttliche Vorsehung ist.[116] Man wird also auch diese Clemenspassage nicht als Parallele gelten lassen können.

G. Uhlhorn meinte schließlich, daß das Referat eine stark deterministische Version des Heilsgeschehens präsentiere: Alles entwickelt sich wie in einem Naturprozeß, und am Ende erreicht jedes seine Position ›κατὰ φύσιν‹. Dieses deterministische Bild passe gut zu dem Determinismusvorwurf, den Clemens von Alexandrien gegenüber Basilides und Valentin erhebt.

Wir stellten bereits fest, daß der Determinismusvorwurf des Clemens problematisch ist; er ist zunächst einmal ein häresiologisches Cliché und dürfte kaum die Position des Basilides und seines Schülerkreises korrekt wiedergeben. Weiterhin fällt auf, daß das Schlagwort ›φύσει σωζόμενος‹ nicht nur im Basilidesreferat nicht auftaucht, sondern auch sonst bei Hippolyt nicht erwähnt wird.[117] Das ist umso bemerkenswerter, als das Werk des Irenäus und dessen Polemik Hippolyt natürlich bekannt war.

Nun könnte man einwenden, daß das Fehlen des Stichwortes noch nichts über das Vorkommen der Sache aussagt. Doch dagegen wäre zunächst zu sagen, daß es u. E. zweifelhaft ist, ob Clemens durch die Vorlage des Basilidesreferats zu seinem häresiologischen Cliché inspiriert wurde. Dazu fehlen eindeutige Hinweise, und es ist viel wahrscheinlicher, daß Clemens bei der Verfertigung des Clichés einfach Basilides und Valentin (bzw. die valentinianische Schule) vermengte (vgl. Exkurs III).

Schließlich besagt die Tatsache, daß man das Heilsgeschehen unter Zuhilfenahme einer physikalischen Metaphorik darstellt, noch nicht, daß man dieses Geschehen als determinierten Naturablauf ansieht. Z. B. verwendete auch die bei Irenäus geschilderte valentinianische Eschatologie offenbar eine derartige Metaphorik, – dennoch wäre es in ihrem Fall zumindestens vorschnell, Irenäus zu glauben und die Valentinianer als bloße Deterministen abzutun.

Auch hier wird man also – gegen *G. Uhlhorn* – eine aussagekräftige Parallelität nicht gelten lassen können.[118]

Schließlich findet sich in den Originalfragmenten kein stichhaltiger Hinweis auf die im Referat vorgenommene Differenzierung zwischen pneumatischen,

---

[116] Vgl. Clemens Alexandrinus, Str. IV,88,3.

[117] Besonders auffallend ist das Fehlen des Schlagwortes im Valentinianerreferat. Das mag damit zusammenhängen, daß dort die Eschatologie von der Irenäusversion abweicht. Auf jeden Fall verdiente dieses Phänomen eine nähere Untersuchung.

[118] G. Uhlhorn (1855), 41–42 wies besonders auf die Passage Clemens Alexandrinus, Str. V,3,3 (Stählin-Früchtel-Treu II 327,28–29), wo Clemens in einer Polemik gegen Basilides schreibt: »ἦν δ'ἄν καὶ δίχα τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας χρόνῳ ποτὲ ἀναλάμψαι δύνασθαι τὴν φύσιν.« In dem Stichwort ›ἀναλάμψαι‹ (d. h. dem ›Aufleuchten der Natur‹) vermutete Uhlhorn eine Parallele zu der Licht- und Erleuchtungsmetaphorik des Referates, besonders aber haer. VII, 25,6f. Doch ist dagegen zunächst zu sagen, daß wir in der Clemenspassage die polemische Formulierung des Clemens vor uns haben, vgl. dazu Abschnitt 2.13.3. Außerdem ist die Licht- und Erleuchtungsmetaphorik in der religiös-philosophischen Literatur dieser Zeit so verbreitet, daß sie keine signifikante Parallele darstellt.

psychischen und materiellen Elementen im Hinblick auf die Anthropologie, Christologie und Kosmologie.

Allerdings fehlt – wie längst erkannt – nun doch nicht jede Parallelität zwischen den authentischen Fragmenten und dem Referat bei Hippolyt: In Fragment Nr. 4 referiert Clemens eine basilidianische Exegese von Prov 1,7 (Ps 110,10 LXX; Prov 9,10), derzufolge der Archon durch den dienenden Geist ›evangelisiert‹ wurde; er sei darob sehr erschrocken und dieses Erschrecken und diese Furcht habe eine ›σοφία φυλοκρινητικὴ τε καὶ διακριτικὴ καὶ τελεωτικὴ καὶ ἀποκαταστατική‹ in dem Archonten ausgelöst.

Die Berührung mit dem Referat besteht zum einen darin, daß auch dort Prov 1,7 zitiert und ausgelegt wird: Dort evangelisiert der Sohn des großen Archon seinen Vater im Hinblick auf die transzendenten Dinge; der Vater erschrickt und wird klug.[119]

Es kann durchaus sein, daß im Basilidesreferat die Jordanszene im Blick ist[120]; doch wird dieser Hintergrund – im Gegensatz zur Clemenspassage – nicht explizit gemacht. Während in der Clemenspassage der dienende Geist in Gestalt der Taube ›evangelisiert‹,[121] ist es im Referat der Sohn des großen Archon. Und während der Archon in der Clemenspassage heilsgeschichtlich durch Johannes den Täufer verkörpert wird, ist im Referat der große Archon heilsgeschichtlich der Epoche von Adam bis Mose zugeordnet.

Die Unterschiede sind also signifikant. Aber halten wir Ausschau nach weiteren Berührungen zwischen Fragment und Referat: Zu den Adjektiven, welche die Clemenspassage der im Archon durch das Evangelium induzierten Sophia beilegt, finden sich durchaus Entsprechungen im Referat:

– ›φυλοκρινητική‹, vgl. haer. VII,27,8: »... ἵνα ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς«. Vgl. auch haer. VII,27,9.12 (Marcovich 301,51; 302,63.64.66.68.69).

– ›διακριτική‹, vgl. haer. VII,26,9: »ἡ δύναμις τῆς κρίσεως«.[122]

– ›ἀποκαταστατική‹, vgl. haer. VII,27,4.5.10.11 (Marcovich 300,22.24.29; 301,53; 302,63).

---

[119] Während die Clemenspassage davon redet, daß der Archon ›evangelisiert‹ (εὐηγγελισμένον) worden sei, bezeichnet das Referat offenbar die Katechese des großen Archon durch seinen Sohn ausdrücklich als ›εὐαγγέλιον‹ (vgl. haer. VII,27,7).

[120] Vgl. auch haer. VII,26,8–9. H. Usener (1911²/1972), 141 bemerkt dazu: »Die angezogenen worte der verkündigung (Luc. 1,35) und die erwähnung der Maria zeigen, dass sich der Vorgang der Taufe plötzlich in den der geburt umgesetzt hat. Wir stehen vor dem blendwerk eines taschenspielers. Keine spur einer auseinandersetzung ist wahrzunehmen: die geburt scheint, wie eine congruente figur, auf die taufe gelegt und sie zu decken.« Vgl. jetzt die Überlegungen von D. Vigne (1992), 304f.

[121] Man sollte den ›dienenden Geist‹ nicht vorschnell als präexistente Christushypostase verstehen.

[122] Ich folge P.

Im Referat geht – wenn man mit P liest[123] – wie im Fragment[124] die ›δύναμις τῆς κρίσεως‹ von dem Demiurgen (offenbar ist der große Archon der Ogdoas gemeint, vgl. Marcovich 293,31 f.; 301,56) aus; sie erreicht Jesus (vgl. haer. VII,26,9). In Tod und Auferstehung Jesu vollzieht sich laut Referat exemplarisch die φυλοκρίνησις der Welt, d. h. die Scheidung der materiellen, psychischen und pneumatischen Elemente; Jesus ist eine Art Mikrokosmos[125], der das eschatologische Schicksal des Makrokosmos bzw. der dritten Sohnschaft exemplarisch vorwegnimmt (vgl. haer. VII,27,8ff.).

Wie kommt diese Parallelität zustande? An einen Zufall mag man allein schon wegen des recht seltenen Stichwortes ›φυλοκρίνησις‹ etc. nicht glauben. Folgende Erklärungsmöglichkeiten können erwogen werden:

a) Die Vorlage des Hippolytreferats ist von der Vorlage des Clemens abhängig.
b) Die Vorlage des Hippolytreferats ist von Clemens abhängig.
c) Das Hippolytreferat ist von Clemens abhängig.
d) Die Vorlage des Clemens ist von der Vorlage des Hippolytreferats abhängig.
e) Clemens ist von der Vorlage des Hippolytreferats abhängig.
f) Beide Vorlagen sind von einem Basilidianer verfaßt worden, bzw. sie werden unabhängig voneinander durch eine gemeinsame Quelle inspiriert.

Sofort eliminieren kann man wohl die Möglichkeit e). Sie würde besagen, daß Clemens sein Kurzreferat schrieb, indem er die Vorlage des Hippolytreferates vor Augen oder im Geist hatte – was schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil dann unerklärlich wäre, wieso Clemens seine Vorlage derart charakteristisch im Sinne einer Konkretisierung der Jordanszene variiert haben sollte.

Die Option f) ist zwar theoretisch möglich, aber ihr Aussagegehalt bzw. Erklärungsgehalt ist so gering, daß sie problematisch ist: Wenn sowohl die Vorlage des Clemens als auch die Vorlage des Hippolyt von dem gleichen Basilidianer verfaßt wurden, so erklärt das nicht die erheblichen Differenzen zwischen beiden Vorlagen; auch würde sich dann die Lehre dieses Basilidianers – aus den oben genannten Gründen – von der in den übrigen Originalfragmenten bei Clemens umrißweise sichtbar werdenden Lehre derart signifikant unterscheiden, daß wir das Clemensfragment ebenfalls in seiner Authentizität anzweifeln müßten. Anders gesagt: Wir müßten eine so starke Inkonsistenz bei den Basilidianern annehmen, daß irgendwelchen sinnvollen Aussagen über ihre Lehre von vorneherein der Boden entzogen wäre.[126] Auch die unter f) angedeutete Erwägung, beide Vorlagen könnten auf eine dritte, gemeinsame

---

[123] S.o. die Anmm. 23 u. 52.

[124] Allerdings fällt in haer. VII,26,9 nicht das Stichwort ›σοφία‹; in haer. VII,26,2 wird das Stichwort aus dem Proverbienzitat durch das Verb ›σοφίζεσθαι‹ aufgenommen.

[125] Vgl. J. L. Jacobi (1877), 525.

[126] Immerhin kann bei der Vorlage des Clemens ein valentinianischer Einfluß nicht ausgeschlossen werden – wie bei der Vorlage des Hippolytreferats.

Quelle als Vorlage zurückgehen, ist zwar theoretisch möglich, aber dennoch uninteressant; die gemeinsame Vorlage wäre nicht rekonstruierbar und somit das Objekt unfruchtbarer Spekulationen.[127]

Prüfen wir die Möglichkeiten a) und d): Ist vielleicht eine der Vorlagen von der anderen abhängig? Die Möglichkeit d) besagt, daß die von Clemens referierte Exegese von Prov 1,7 unter dem Einfluß der Vorlage des Hippolytreferates verfaßt wurde. Doch blieben dann immer noch die Differenzen unerklärt: Warum wird in dem Fragment der Sohn des Archon eliminiert, wieso ist keine Rede vom nichtseienden Gott? Warum gibt es nur noch einen Archon und warum wird dieser nun mit Johannes dem Täufer identifiziert? Warum wird die dritte (pneumatische) Sohnschaft nicht erwähnt, sondern stattdessen von der ›ἐκλογή‹ geredet? Schließlich wäre bei der Möglichkeit d) zu bedenken, daß – wie oben bereits gesagt – die Vorlage des Hippolytreferates aus kanonsgeschichtlichen Gründen vermutlich erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts denkbar ist. Somit wäre dann auch Fragment d) recht spät zu datieren – später jedenfalls, als die übrigen bei Clemens überlieferten Fragmente.

Resümierend muß man also sagen, daß die Möglichkeit d) zu viele Fragen offen läßt, um als wirklich befriedigende Hypothese gelten zu können.

Bei Möglichkeit a) stellt sich nun ebenfalls die Frage, ob sie die Differenzen befriedigend erklären kann. Hier muß also die Frage lauten: Warum wird der Heilige Geist als Übermittler des Evangeliums durch den Sohn ersetzt und warum wird die Identifizierung von Archon und Johannes dem Täufer aufgehoben?

Eine Erklärung immerhin ließe sich denken: Der Verfasser/Redaktor der Vorlage des Hippolytreferates hat das Fragment in den Rahmen einer fremden Konzeption einbauen wollen. Er adaptierte dazu die basilidianische Exegese von Prov 1,7 seinem Material, d. h. er ersetzte den Heiligen Geist durch den Sohn des Archonten. Dieser Sohn des Archonten ist aber seinerseits – wie oben dargelegt – nur eine Variation zu dem Motiv von den drei Sohnschaften im Weltsamen.

In der gleichen Weise ließe sich so auch die Differenz im Archontenmotiv erklären: Weil der Verfasser/Redaktor die basilidianische Exegese dem ihm vorliegenden Material mit seiner eigentümlichen kosmologischen Konzeption anpassen mußte, eliminierte er die in der Exegese vorgenommene Identifikation des Archonten mit dem Täufer.

Es stellt sich also heraus, daß a) durchaus eine erwägenswerte Möglichkeit darstellt. Gegenüber d) hat sie außerdem den Vorteil, daß sich das Gefälle von der recht konkreten Evokation der Jordanszenerie und ihrer Motivik bei Clemens zu der blassen, z. T. bloß terminologischen Reminiszenz bei Hippolyt so viel plausibler im Sinne einer sekundär adaptierenden Rezeption deuten läßt; die umgekehrte Möglichkeit, d. h. der Weg von der Reminiszenz zum konkreten Motiv erscheint weniger plausibel.

---

127 Immerhin bleibt der Vorschlag von S. PÉTREMENT (1984), 464–465 zu bedenken, die darauf hinweist, daß Clemens an der betreffenden Stelle von der Schule des Basilides spricht und daß der Autor der Hippolytvorlage aus dieser Schule des Basilides stammen könnte.

Das Gleiche kann man nun m. E. von Möglichkeit b) behaupten: Demzufolge hätte der Redaktor/Verfasser der Vorlage des Hippolytreferates das Werk des Clemens konsultiert. Unter den dort zitierten bzw. referierten Clemensfragmenten schien ihm das Fragment Nr. 4 am ehesten für seine Darstellung verwertbar zu sein, zumal es das einzige Fragment ist, daß einen Einblick in die heilsgeschichtliche Konzeption der frühen Basilidianer erlaubt und weil es seinen eigenen valentinianischen Tendenzen entgegenkam. Der Redaktor/Verfasser der Vorlage adaptierte das Fragment dann seinen Zwecken; daraus erklären sich – wie bei a) – die Abweichungen.

Es gibt weitere Argumente für diese Vermutung: Zum einen ist hier auf den Eingang des Basilidesreferates, haer. VII,20,1 zu verweisen. Dort werden Basilides, Isidor und der Apostel Matthias miteinander in Verbindung gebracht. Wie wir bereits in den Abschnitten 1.6 und 1.7 darlegten, gibt es einige Indizien für die Vermutung, daß die Eingangsnotiz des Hippolytreferates von der Stelle Clemens Alexandrinus, Str. VII,108,1 abhängig ist.

Ein weiteres Argument für einen möglichen Einfluß der häresiologischen Clemensdoxographie auf das Sondergut bei Hippolyt ergibt sich aus einer Passage im Valentinianerreferat: Dort wird haer. VI,34,6 dargelegt, daß die Valentininaer den hylischen Menschen gleichsam als ein Gasthaus (πανδοχεῖον) und eine Behausung (κατοικητήριον) einmal allein der Seele, einmal der Seele und der Dämonen und einmal der Seele und der von oben herabgesäten göttlichen ›λόγοι‹ verstehen. Diese Passage erinnert mit den Stichworten ›πανδοχεῖον‹ und ›κατοικητήριον‹ stark an ein bei Clemens, Str. II,114,3–6 überliefertes Valentinfragment[128]; dort wird das menschliche Herz als Gasthaus und Behausung für allerlei unreine Geister beschrieben, welche durch die Erleuchtung durch den allein guten Vater beseitigt werden.

Die Differenzen zwischen dem Originalfragment und seiner ›relecture‹ im Valentinianerreferat des gnostischen Sonderguts lassen sich wiederum aus den Adaptionszwängen einer nicht mühelosen Rezeption erklären.

Nun könnte man natürlich an dieser Stelle – wie auch im Hinblick auf das Basilidesfragment – einwenden, daß hier nicht das Zitat bei Clemens, sondern das Original (in welcher Form?) rezipiert worden sei. Dieser Einwand hat gewiß seine Berechtigung, und man wird ihn nicht mit befriedigender Sicherheit ausräumen können.[129] Es ist durchaus denkbar, daß der Verfasser der Vorlage

---

[128] Vgl. dazu jetzt C. Markschies (1992), 54ff. und bes. 74f.

[129] Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Hippolyt bzw. seine Vorlage offenbar einen originalen Valentinpsalm (haer. VI,37,7; vgl. dazu C. Markschies [1992], 218–259) sowie möglicherweise noch ein weiteres Originalfragment Valentins (haer. X,13,4; vgl. dazu C. Markschies [1992], 276–290) kannten. Doch wird der Psalm komplett und nicht gleichsam beiläufig zitiert und auch haer. X,13,4 liegt eine präzise ›doxa‹ vor: D.h. die Art der Bezugnahme auf diese (möglichen) Originalfragmente unterscheidet sich von der (redaktionell?) sorgsam eingefügten ›Reminiszenz‹ in haer. VI,34,6. – Daß wir bislang mögliche Clemensreminiszenzen nur im Valentin- bzw Basilidesreferat des Sonderguts feststellen können, ist wohl nicht weiter verwunderlich: Valentin und Basilides sind genau die beiden ›Ketzer‹, die sowohl

Hippolyts auch unabhängig von Clemens Originalschriften des Basilides und seines ursprünglichen Schülerkreises kannte, deren Motive rezipierte und im Rahmen seiner theologischen Versuche weiterentwickelte.

Doch sei gegen letztere Hypothese auf eine eigentümliche Leseerfahrung hingewiesen, die man bei aufmerksamer Lektüre und Interpretation sowohl der Originalfragmente als auch der Referate bei Hippolyt machen kann:

Hätte der eben erwähnte Einwand recht, so würde man erwarten, daß die Referate in beiden Fällen uns irgendetwas mitteilen können, das nicht bereits in den Clemenszitaten mitgeteilt ist, aber dennoch zu ihrem Kontext gehört und damit deren Interpretation fördert. Aber genau dies scheint nicht der Fall zu sein. Weder das Valentinreferat noch das Basilidesreferat werfen ein wirklich erhellendes und neues Licht auf die Originalfragmente. Im Valentinreferat ist die Reminiszenz an das Fragment abgeblaßt und in den Kontext einer Anthropologie eingebaut, welche dem Originalfragment anscheinend fremd ist.[130] Im Basilidesreferat scheint uns z. B. der Scheidungsvorgang in Tod und Auferstehung Jesu eine mit den Kategorien ›pneumatisch‹, ›psychisch‹, ›materiell‹ arbeitende Christologie bzw. Anthropologie vorauszusetzen, die in dieser Differenziertheit den Originalfragmenten fremd ist und möglicherweise die Lehren der valentinianischen Schule bereits voraussetzt.

Umgekehrt trägt auch ein präzises Verständnis der Originalfragmente nur wenig zum Verständnis der Referate bei. Im Gegenteil: Je genauer man die Fragmente interpretiert, desto augenfälliger wird die Differenz zu ihrer eher oberflächlichen Rezeption in den Referaten.

Die Tatsache, daß zumindest das Basilidesreferat keine hermeneutisch fruchtbare Perspektive auf die Fragmente eröffnet, läßt uns vermuten, daß die Vorlage des Referates vermutlich nicht aus dem engen und ursprünglichen Schülerkreis stammt – falls sie überhaupt auf Basilidianer zurückzuführen ist.

Haben wir nun mit unseren Vermutungen recht, so hieße das, daß der Verfasser (oder auch: Redaktor) des gnostischen Sondergutes oder eines Teils des gnostischen Sondergutes bei Hippolyt in Kenntnis der ›Stromateis‹ des Clemens von Alexandrien schrieb. Für die Parallele zwischen Fragment Nr. 4 und dem Hippolytreferat ergibt sich demnach die Hypothese, daß der Verfasser der Vorlage des Hippolytreferates möglicherweise aus der häresiologischen Clemensdoxographie ein passendes Motiv rezipierte, in seine Konzeption einbaute, weiterentwickelte und modifizierte.

Diese Vermutung mag recht ungewohnt erscheinen, doch ist sie chronologisch nicht unmöglich, wenn wir bedenken, daß zwischen der Abfassung der

---

Clemens als auch das Sondergut behandeln (wenn man einmal von dem häresiologisch unscharfen Begriff der ›Doketen‹ absieht). Was das Simon Magus Referat bei Hippolyt angeht, so ist interessant, daß die sonst so eigentümliche ›Apophasis Megale‹ den Titel ›ὁ ἑστὼς στὰς στησόμενος‹, der ähnlich auch in anderen Quellen mit Simon in Verbindung gebracht wird, rezipiert, vgl. Hippolyt, haer. VI,9,2 (vgl. d. Kommentar v. Marcovich z. St.); VI,12,1; 13,1; 17,1; 18,4.

[130] Vgl. C. Markschies (1992), 74f.

›Stromateis‹ des Clemens (nach 192 n. Chr. und vor 215 n. Chr.)[131] und der Abfassung des Hippolytschen Werkes (zwischen 222 n. Chr. und 235 n. Chr.)[132] genügend Zeit bestand.[133]

Die Möglichkeit c) schließlich würde besagen, daß es Hippolyt ist, der in seine Wiedergabe des basilidianischen Systems die Reminiszenz an das bei Clemens überlieferte Fragment eingebaut hätte. Dies ist sicher nicht a priori auszuschließen – dennoch würden wir mit dieser Annahme Hippolyt vermutlich doch zuviel manipulative Kreativität zuschreiben.[134] Immerhin aber sei daran erinnert, daß wir in Abschnitt 1.7 nicht ausschließen konnten, daß es möglicherweise Hippolyt war, der haer. VII,20,1 aufgrund der Angaben des Clemens formulierte.

Resümierend läßt sich folgendes feststellen: Die meisten der in der Literatur angegebenen Parallel- und Anknüpfungspunkte zwischen den Originalfragmenten und dem Referat bei Hippolyt halten einer genaueren Überprüfung nicht stand. Vielmehr deutet alles auf signifikante Differenzen im Hinblick auf Schöpfungslehre, Ekklesiologie, Anthropologie und Glaubensbegriff. Allerdings gibt es möglicherweise eine Berührung zwischen dem Referat und Fragment Nr. 4.

Wir schlagen vor, von dieser Berührung nicht ohne weiteres auf eine weitreichende Authentizität des Basilidesreferates zu schließen, sondern sie als die Rezeption eines basilidianischen Motivs in einem neuen theologischen Kontext zu interpretieren. Die Art der Rezeption erlaubt nicht den zwingenden Schluß, daß die Vorlage des Referates von einem (späteren) Basilidianer verfaßt wurde.[135]

---

[131] Die präzise Datierung der Werke des Clemens ist notorisch schwierig, vgl. nur die Diskussion bei R. B. TOLLINTON II (1914), 324–333. Der Terminus a quo für die ›Stromateis‹ ergibt sich aus der Erwähnung des Todesdatum des Commodus in Str. I,144,5, der Terminus ante quem ist das Todesdatum des Clemens, das gewöhnlich mit Hinweis auf Eusebius v. Cäsarea, h. e. VI,14 vor 215 angesetzt wird, vgl. R. B. TOLLINTON I (1914), 26.

[132] Vgl. MARCOVICH, 17.

[133] Diese Hypothese setzt voraus, daß die Quellen des Hippolytschen Sondergutes nicht allzulange vor der Abfassung des Hippolytschen Werkes redigiert wurden. Wie schnell auch unter den Verkehrsbedingungen der antiken Welt ein theologisches Werk verbreitet sein konnte, zeigt die Tatsache, daß von dem um 180 n. Chr. verfaßten antihäretischen Werk des Irenäus von Lyon in Ägypten ein Papyrusfragment gefunden wurde, das vielleicht noch in das 2. Jahrhundert zu datieren ist, vgl. POxy. III, Nr. 405 (vgl. POxy. IV, 264–265 [Appendix II] sowie SC 211 104.107–108) u. dazu C. H. ROBERTS (1979), 13–14. J. MANSFELD (1992), 206.307 erwägt in anderem Zusammenhang ausdrücklich die Möglichkeit, daß Hippolyt Clemens gelesen haben könnte.

[134] Wir kämen dann dem Bild nahe, daß offenbar J. MANSFELD (1992), bes. 317–325 von der literarischen Tätigkeit Hippolyts entwirft.

[135] G. MAY (1978), 66–67, schreibt: »Es ist damit deutlich [G. MAY bezieht sich auf die Evangelienzitate im Hippolytreferat/W. A. L.], daß Hippolyt keine Originalschrift des Basilides exzerpiert hat, sondern einen Abriß der Lehre späterer Basilidianer benützte, der in der ihm vorliegenden Sammlung gnostischer Quellen enthalten war. Trotzdem steht durch die Übereinstimmungen mit den Basilides-Zitaten und den sonstigen Angaben über die Lehre des Basilides bei Klemens von Alexandrien fest, daß die Grundgedanken von Hippolyts Referat auf

Haben wir mit unseren Beobachtungen, Vermutungen und Hypothesen auch nur teilweise recht, so ist es ein Gebot der Vorsicht, haer. VII,20–27 nicht für eine Rekonstruktion der Lehren des Basilides und seines unmittelbaren Schülerkreises zu verwerten. Das Hippolytreferat sollte in diesem Falle auch nicht als *das* basilidianische System angesehen werden, das einen sinnvollen und hermeneutisch fruchtbaren Rahmen für die Interpretation der Fragmente abgeben könnte.

---

den Schulgründer selbst zurückgehen«. Ich bin mit G. MAY darin einig, daß die Vorlage des Hippolytreferats als Ganze später als die Clemensfragmente zu datieren ist; wir können nicht ausschließen, daß auch hinter der Vorlage späte Basilidianer stecken. Im Gegensatz zu ihm empfinde ich aber einen größeren Abstand zwischen den Anschauungen des Referates und denjenigen der Fragmente; gerade die Art der Rezeption des Motivs von Fragment Nr. 4 scheint diesen Abstand zu unterstreichen. Vgl. auch das Urteil von K. RUDOLPH (1980[2]), 334.

4. Basilides und seine Schule – Versuch eines historischen Profils

In diesem abschließenden Abschnitt unserer Arbeit beabsichtigen wir, die unter 1. – 3. erzielten Ergebnisse zusammenzufassen und zu versuchen, aufgrund der spärlichen und fragmentarischen Angaben der als authentisch eruierten Fragmente ein theologisches Profil des Basilides und seines engsten Schülerkreises zu skizzieren.

Wir wollen auch hier zunächst noch einmal auf die verschiedenen Basilidesdarstellungen der Häresiologen eingehen, um dann zum authentischen Basilides vorzustoßen.

4.1 Basilides und seine Schule im Spiegel der Häresiologie

Wie wir in der Einleitung zu unserer Arbeit ausführten, besteht das von der Forschung bislang formulierte ›Basilidesproblem‹ wesentlich darin, daß sich aus den drei Hauptquellen Clemens, Irenäus und Hippolyt ein jeweils recht verschiedenes Basilidesbild ergibt.

Da in der Forschung die Fragmente bei Clemens zu Recht als echt und damit als Maßstab angesehen wurden, konzentrierten sich die Versuche nunmehr darauf, Irenäus oder Hippolyt oder beide mit Clemens zu kombinieren. Unsere Untersuchungen gestatten den Schluß, daß derartige Kombinationen recht problematisch sind.

Methodisch vorsichtiger und aussichtsreicher ist es, zunächst das jeweilige Profil der Ketzerreferate bei Irenäus und Hippolyt zu erheben und die so gewonnenen Ergebnisse in einem zweiten Schritt mit den Originalfragmenten zu vergleichen.

Das Basilidesbild des Irenäus ist recht eingängig und plakativ: Der Ketzer wird an der von Irenäus formulierten ›regula veritatis‹ gemessen und verworfen; er leugnet die Identität von Schöpfergott und höchstem Gott, ja sieht sogar den Erlöser- und den Schöpfergott in scharfer Opposition. Seine Nous-Christologie ist doketisch und konsequenterweise mit einer Soteriologie verbunden, die die ›salus carnis‹ mißachtet. In dieser Perspektive erscheinen dann auch der Libertinismus der Basilidianer, ihre magischen Praktiken und ihre Martyriumsscheu als konsequent.

Das häresiologische Basilidesbild des Irenäus war äußerst einflußreich. Von

ihr wurde vermutlich die Darstellung des von Eusebius von Cäsarea knapp referierten Agrippa Castor beeinflußt; von ihr war die bei Pseudotertullian, Epiphanius und Filastrius sichtbar werdende häresiologische Tradition abhängig, der vielleicht das Hippolytsche Syntagma zugrundeliegt. Selbst Hippolyt, dem doch eine neue Quelle zur Verfügung stand, versuchte, in seiner ›Refutatio‹ an geeigneter Stelle die Irenäustradition zu berücksichtigen.

Wir vermuten, daß die Häresiologie des Irenäus ihren Eindruck auch auf Clemens nicht verfehlt hat. Immerhin folgt der Alexandriner dem Lyoner Bischof darin, daß er die Basilidianer als ›Libertinisten‹ klassifiziert. Der häresiologische Standardvorwurf des Clemens, Basilides sei ein Vertreter des (Naturen)determinismus, hat seine Wurzeln in der Kritik des Irenäus an der valentinianischen Schule. Den Vorwurf der Martyriumscheu nimmt Clemens allerdings in dieser Form nicht auf.

Was die Häresiologie des Hippolyt angeht, so ist sie weniger scharf gezeichnet als diejenige des Irenäus oder Clemens: Hippolyt will Basilides als von Aristoteles abhängig erweisen; für ihn sind Basilides und sein Sohn Isidor Scharlatane, die sich unberechtigerweise auf esoterische Jesusüberlieferung berufen und auf diese Weise den Heiland verleumden.

Des Origenes' Basilidesbild ist vage, clichéhaft und offenbar sowohl Clemens als auch Irenäus verpflichtet: Er rezipiert in unkritischer und vergröberter Form den von Clemens erhobenen Vorwurf des Naturendeterminismus. Weiterhin vermutet er bei Basilides eine die ethische Verantwortung verharmlosende Seelenwanderungslehre. Schließlich tauchen auch die alten, schon bei Irenäus erhobenen Vorwürfe wieder auf: Indifferenz gegenüber dem Götzenopferfleischgenuß und Martyriumsscheu.

Für die Acta Archelai schließlich erscheint Basilides als krampfhaft um Originalität bemühter Lehrer; mit seiner auf der Frage ›unde malum‹ insistierenden Kosmogonie ist er abhängig vom Scythianus und ein Vorläufer des Ketzers Mani.

Wenn wir auf diese Weise die Basilides betreffende Häresiologie Revue passieren lassen, so lassen sich also bei aller Verschiedenheit der häresiologischen Basilidesbilder doch Querverbindungen und Einflußlinien feststellen. Insbesondere wurde von den Häresiologen offenbar immer wieder der Ausgleich mit dem von der Irenäustradition vermittelten, gewissermaßen normativen Basilidesbild gesucht.

4.2 Der authentische Basilides und sein Schülerkreis

4.2.1 Zusammenfassende Charakterisierung

Basilides war ein christlicher Lehrer in Alexandrien zur Zeit des Hadrian; er kommentierte eine selbst erstellte Evangelienrezension in 24 Büchern; er hatte einen Sohn und Schüler Isidor, der die Lehrtätigkeit des Vaters fortsetzte und

Schriften u. a. zur Seelenlehre und praktischen, seelsorgerlichen Ethik verfaßte sowie den apokryphen Propheten Parchor kommentierte.

So kann man in dürren Worten das Wesentliche an biographischen Informationen über Basilides und Isidor zusammenfassen. Basilides und Isidor werden damit als christliche Lehrer in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts eingeordnet;[1] sie lebten zu einer Zeit des Friedens und der relativen Prosperität im römischen Reich. Was ihre mögliche Wirkungsstätte Alexandria betrifft, so wurde die dort bestehende, zahlreiche und bedeutende Judengemeinde freilich gerade in dieser Epoche fast völlig ausgelöscht: Die Niederschlagung des Aufstandes unter Trajan im Jahre 115 sowie der gescheiterte Bar-Kochba-Aufstand fast zwanzig Jahre später bedeuteten eine furchtbare Katastrophe, von der sich in unseren Fragmenten aber kein theologischer Reflex findet.[2]

Die Tatsache, daß die jüdische Gemeinde in Alexandrien zu eben derselben Zeit vernichtet wurde, als christliche Schulen – z. T. auf den Spuren jüdisch-hellenistischer Theologen wie z. B. Philos v. Alexandrien – eine erste intellektuelle Blüte erlebten, läßt vermuten, daß die Trennung zwischen der Synagoge und den verschiedenen christlichen Gruppen damals bereits scharf ausgeprägt war.[3]

Basilides und Isidor standen so am Anfang einer Epoche der christlichen Theologie und Kirchengeschichte, die von einer zunehmenden Öffnung der christlichen Gemeinden und Gruppen gegenüber dem philosophischen Bildungsgut der heidnischen Antike charakterisiert ist.[4]

Diese Öffnung stellt sich in den authentischen Fragmenten des Basilides und seines Schülerkreises[5] zunächst als ein Mosaik selektiver Rezeption dar: Zum

---

[1] Man könnte freilich erwägen, ob Clemens den Basilidessohn Isidor, den er relativ freundlich behandelt, noch persönlich gekannt hat. Zu christlichen Lehrern, vgl. jetzt U. Neymeyr (1989).

[2] Auch Fragment Nr. 7 scheint mir in dieser Hinsicht keine Ausnahme zu bilden.

[3] Vgl. M. Hengel (1984/1985), 161, der darauf hinweist, daß die frühchristliche Literatur nichts von Martyrien aus der Zeit Hadrians berichtet.

[4] Vgl. M. Hengel (1984/1985), 161 f., der daran erinnert, daß die Gattung der christlichen Apologien unter Hadrian entstand, vgl. das Quadratusfragment bei Eusebius v. Cäsarea, h. e. IV,3,2.

[5] Folgendes Bild ergibt sich bei einer Differenzierung zwischen Basilides und seinen Schülern:

Basilides: Fragmente Nr. 7; Nr. 8; Nr. 10; Nr. 11; Nr. 12; Nr. 13; Nr. 14; Nr. 17; Nr. 18; Nr. 19.

Schüler (Isidor): Fragmente Nr. 1; Nr. 2; Nr. 3; Nr. 4; Nr. 4a; Nr. 5; Nr. 6; Nr. 9 (?); Nr. 15; Nr. 16.

Wichtig ist die Beobachtung, daß – wie oben S. 107 gezeigt, Clemens in Str. III,1,1 ein Zitat aus einer Isidorschrift zunächst recht vage den Schülern zuschreibt, ähnliches vermute ich bei Str. II,112,1 ff. Diese Beobachtung lädt zu der Vermutung ein, ob nicht alle den Schülern zugeschriebenen Zitate oder doxai vielleicht von Isidor stammen – was sich aber leider nicht belegen läßt. Schließlich erlaubt die Phrase οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην (Nr. 2; 4; 5) keine genaue Differenzierung zwischen Meister und Schülern. – Angesichts der Quellenlage erscheint eine Differenzierung zwischen Basilides und Isidor (den Schülern) wenig aussagekräftig, außer vielleicht im Falle der Bestimmung des Glaubensbegriffs (vgl. S. 185). Man kann auch vermuten,

einen ist auf die Definition des christlichen Glaubens mit Hilfe stoischer und platonischer Terminologie hinzuweisen (Fragmente Nr. 2; 3; 13).

Weiterhin ist das ›pädagogische‹ Gottesbild anzuführen (Fragment Nr. 7). Signifikant ist in diesem Zusammenhang auch die Rezeption einer platonisierenden, dualistischen Seelenlehre, welche die Annäherung an die Transzendenz mit Distanz zum Körperlichen und Bekämpfung der eigenen Affekte identifiziert (Fragment Nr. 5). Zu dieser dualistischen Seelenlehre paßt sowohl der Glaubensbegriff als auch das Gottesbild; in sie fügt sich auch die exegetische Aufnahme der Seelenwanderungshypothese gut ein (Fragmente Nr. 16; 17; 18).

Zu dieser Seelenlehre fügt sich weiterhin die Tatsache, daß Basilides die Frage ›unde malum?‹ mit Hilfe des Paradigmas einer platonisierenden, in der Tradition der Timaiosexegese stehenden Kosmogonie diskutiert (Fragment Nr. 19). Der Basilidesschüler Isidor rezipiert weiterhin stoische und epikuräische Traditionen der philosophischen Seelsorge (Fragment Nr. 6). Immer wieder trifft man auf einzelne platonische oder platonisierende Formulierungen, Bilder oder Modelle (Fragmente Nr. 9; 14; 19); aber auch aristotelisches Lehrgut scheint rezipiert worden zu sein (Fragment Nr. 15).

Wenn man diese Liste philosophischer Anleihen der Basilidianer überblickt, so ist zunächst zweierlei festzuhalten: Zum einen haben die Basilidianer philosophisches Lehrgut vermutlich nicht direkt aus den Quellen geschöpft, sondern vermittelt durch die Doxographie (vgl. z. B. die epikuräische Dihärese in Fragment Nr. 6), mittelplatonische (vgl. die Seelenlehre von Fragment Nr. 5) und jüdisch-hellenistische Traditionen. Zum anderen gehen sie mit diesen philosophischen Anleihen recht eklektisch um; sie fühlen sich offenbar an keinerlei Schuldogma gebunden.

Eine nähere Analyse verstärkt und vertieft die zweite Feststellung: So wird an keiner Stelle deutlich, daß die Basilidianer ernsthaft an den zeitgenössischen philosophischen Schuldiskussionen über z. B. die Entstehung der Welt oder die Seelenlehre teilgenommen hätten. Die engste – auch formale! – Berührung mit dem philosophischen (epikuräischen) Schrifttum ergibt sich bezeichnenderweise dort, wo es um praktische, knappe, mottoartige Ratschläge für die Bewältigung der Versuchungen des Alltags geht (Fragment Nr. 6).

Basilides und Isidor waren keine Schulphilosophen, sondern christliche, theologische Lehrer und Seelsorger. Sie rezipierten die Philosophie nur insofern, als sie helfen konnte, die sie interessierenden Fragen zu formulieren und scharf zu erfassen. Deswegen wirkt z. B. das Fragment, das die Theodizeefrage angesichts des Martyriums behandelt (Fragment Nr. 7), auf der einen Seite durchaus argumentativ überzeugend und eindrucksvoll; auf der anderen Seite aber – im Vergleich zu zeitgenössischen philosophischen Äußerungen – simplifizierend, holzschnittartig und überaus zugespitzt.

---

daß Basilides die ihn interessierenden thematischen Diskussionen noch in den literarischen Rahmen eines Evangelienkommentars einordnen konnte, bei seinem Sohn wurden daraus bereits eigenständige Monographien.

Man sollte freilich Basilides und Isidor diesen unbekümmerten Umgang mit philosophischem Lehrgut nicht allzu negativ ankreiden: Sie unterscheiden sich in diesem Punkt nicht grundsätzlich von so bedeutenden Theologen wie Origenes oder Augustin.[6] Grundsätzlich aber sei die Frage erlaubt, ob nicht ein umsichtiger, in den verschiedenen Schuldogmen und Terminologien unbefangener Eklektizismus eine durchaus vertretbare Einstellung christlicher Theologie gegenüber der Philosophie sein kann.

Aber die eklektische Rezeption philosophischen Lehrgutes stellt nur den einen Spannungspol des basilidanischen Denkens dar. Den anderen Spannungspol bildet zweifellos die jüdisch-christliche Tradition.

Die Stellung des Basilides und seiner Schule zum Alten Testament[7] ist nicht mehr deutlich auszumachen. Im Fragment Nr. 7 wird an herausgehobener Stelle Hiob 14,4 LXX zitiert – jedoch ohne daß dieser Vers ausdrücklich als autoritative ›Schrift‹ bezeichnet würde. In ähnlicher Weise kann Isidor in dem Fragment zur Seelenlehre (Fragment Nr. 5) im pointierten Schlußsatz auf Gen 1,28 anspielen, ohne jedoch diese Anspielung explizit zu machen und die Schrift als unterstützenden Beleg zu zitieren. Mit Hilfe von Prov 1,7 wird die Jordanszene gedeutet (Fragment Nr. 4). Und vielleicht liegt in Fragment Nr. 12, das von der Fremdlingschaft des Christen auf Erden spricht, wirklich – wie Clemens suggeriert – eine Anspielung auf Gen 23,4 o.ä. vor. Auch in dem rätselhaften Fragment Nr. 11 ist eine Anspielung auf Ps 84,11 LXX nicht auszuschließen.

Diese spärlichen Beobachtungen legen den vorsichtigen Schluß nahe, daß Basilides und Isidor die Sprach- und Bildwelt des Alten Testamentes durchaus nicht fremd war, sondern im Gegenteil bei passender Gelegenheit geradezu auf der Zunge lag. Doch wird in den erhaltenen Fragmenten das Alte Testament nicht als Autorität hervorgehoben, sondern die Zitate und Anspielungen werden in der Regel nach antiker Zitierkonvention möglichst bruchlos in den Kontext verwoben.

Durchaus bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Isidor apokryphe prophetische Schriften anführt, um sich – ganz im Stile der Zeit – auf orientalisch-exotische Offenbarungsweisheit berufen zu können. Lag ihm der Gedanke fern, daß angesichts gebildeter Heiden das Alte Testament ähnliche Dienste hätte versehen können (Fragment Nr. 15)?

Theologisch betrachteten Basilides und seine Schule offenbar den Gott des Alte Testament als einen niederen und beschränkten Gott. Er war der Gott dieser Welt und dieses Äons (Fragmente Nr. 4; 14). Vielleicht wurde ihm auch explizit eine zwar gerechte, aber doch niedere Strafgerechtigkeit beigelegt, die sich der Seelenwanderung als eines Strafmittels bedient (Fragment Nr. 16/Exegese zu Dtn 5,9).

---

[6] Damit soll nicht bestritten werden, daß z.B. Origenes vermutlich eine gründlichere philosophische Bildung besaß als Basilides und Isidor und über diese Bildung in Rezeption und Selektion auch souveräner verfügte.

[7] Natürlich ein anachronistischer Ausdruck.

Auf der anderen Seite wird ein betonter Dualismus aber vermieden: Die Haltung des Gläubigen zur Welt ist nicht vollkommen negativ (Fragment Nr. 8), das Martyrium wird nicht von feindlichen Mächten verursacht (Fragment Nr. 7), der Schmerz und die Furcht werden nicht aus einem feindlichen Prinzip abgeleitet, sondern gehören mit zur ›conditio humana‹ und können als solche vom obersten Gott verantwortet werden (Fragment Nr. 9).

Der oberste Gott ist nicht nur gut, sondern auch gerecht; seine Gerechtigkeit ist eine – freilich in heilsamer Weise – pädagogisch strafende Gerechtigkeit (Fragment Nr. 7). Der niedere Gott, der Archon, kooperiert bei der Erlösung der Welt und der ›ἐκλογή‹ offenbar mit dem obersten Gott. Vermutlich konnten die Basilidianer den obersten Gott nicht nur als gut oder gerecht, sondern auch als Schöpfer bezeichnen (Fragment Nr. 13 [?]).

Obwohl uns – wenn wir mit der Annahme der Echtheit des Fragments aus den Acta Archelai recht haben – zwei Fragmente aus den Exegetica des Basilides überliefert sind, ist die Haltung der Basilidianer zu den Schriften des NT ebenfalls nicht mehr völlig aufzuklären. Die Hypothese einer auf dem Lukasevangelium basierenden Evangelienrezension besitzt angesichts der Fragmente Nr. 19 und Nr. 1 eine gewisse Plausibilität; doch dürfte Basilides seine Evangelienrezension nicht wie Markion dogmatisch als exklusiv behauptet haben: Isidor benutzt offenbar das Matthäusevangelium (er zitiert es im Stile der Zeit als ›Herrenwort‹; vgl. Fragment Nr. 6), und auch die in dem möglicherweise auf den Schülerkreis zurückgehenden Fragment Nr. 4 beschriebene Jordanszene deutet eher auf das Markus- oder das Matthäusevangelium als auf das Lukasevangelium hin.[8]

Wir vermuteten, daß die Evangelienrezension des Basilides seinem Kommentar als der Text beigegeben war, auf den sich der Kommentar bezog. Dieser Kommentar legte möglicherweise nicht philologisch genau Zeile für Zeile aus, er glossierte auch nicht, sondern behandelte eher anhand einer Perikope ein theologisches Thema. Vielleicht bot der Kommentar den schriftlichen Niederschlag der Lehrtätigkeit des Basilides. Fragment Nr. 1 könnte aber einen Hinweis darauf enthalten, daß in diesem Lehrbetrieb durchaus auch Platz war für gelehrte chronographische Kontroversen.

Isidor zitiert Paulus im Stil der Zeit als ›Apostel‹, also durchaus autoritativ; Herrenwort und Apostelwort werden dann im Horizont antiker philosophischer Seelsorge ausgelegt und appliziert (Fragment Nr. 6). Anspielungen auf den Hebräerbrief (Fragment Nr. 10) und auf den Petrusbrief (Fragment Nr. 7) bleiben undeutlich und unsicher.

Wenn wir nun die eklektische Rezeption philosophischen Lehrgutes und den Bezug auf die jüdisch-christliche Tradition als zwei Spannungspole des basilidianischen Denkens beschreiben, so stellt sich die Frage, wie diese beiden Spannungspole aufeinander einwirken.

---

[8] In der lukanischen Version der Taufgeschichte (Lk 3,21–22) tritt die Gestalt des Täufers in den Hintergrund. Vgl. dagegen Joh 1,29–34.

Das Verhältnis beider wäre wohl doch zu simpel beschrieben, wenn wir meinten, daß die philosophische Bildung lediglich eine oberflächliche, möglicherweise apologetisch getönte Assimilation an den Erwartungshorizont einer gebildeten Leserschaft darstellt. Umgekehrt wäre es ebenfalls falsch, die Rezeption der jüdisch-christlichen Tradition bloß als die mehr oder weniger gelungene theologische Mimikry gnostischer Synkretisten zu beschreiben.

Wenn man die wenigen erhaltenen Fragmente aufmerksam liest, so bleibt der Eindruck, daß beide Spannungspole integrale Bestandteile des basilidianischen Denkens sind. Ja, man könnte geradezu sagen, daß der eine Spannungspol den anderen evoziert und verstärkt. D.h.: Die philosophische Sensibilität ruft interessante, weiterführende und zugespitzte Fragen hervor, während die biblische Rede von Gott und dem Menschen zu Aussagen führt, die den philosophischen Horizont überschreiten.

Das sei kurz an zwei Fragmenten demonstriert. Zunächst unser Hauptfragment Nr. 7, das ›Theodizeefragment‹: Auf der einen Seite wird das einer platonisch-philosophischen Sensibilität vertraute moralische Gottesbild durch die Erfahrung des unschuldigen (Martyriums)leidens elementar in Frage gestellt. Aber Basilides reagiert darauf nicht wie einige – philosophisch ebenfalls sensibilisierte – Apologeten; er appelliert nicht an die Philosophenkaiser oder schiebt die Verantwortung auf Dämonen ab. Sondern er hält strikt an der Macht und Verantwortlichkeit Gottes fest. Er vermeidet es aber auch, Gott a priori für ›übermoralisch‹ zu erklären und damit die Frage zu erledigen. Sondern er insistiert auf der Gerechtigkeit der Strafe Gottes; er akzentuiert die Heilsamkeit dieser Strafe, und langt schließlich – geradezu dogmatisch – bei einer ›biblischen‹ Aussage an: Alle Menschen sind sündig, nur Gott ist gerecht.[9]

Aber Basilides statuiert diesen biblischen Satz nicht nur als theoretisches Dogma, sondern er hat in Frage und Antwort und erneuter Frage den Leser seelsorgerlich ›mitgenommen‹; der Leser hat dabei nicht nur den gerechten Gott und den sündigen Menschen, sondern eben auch die fremde, gnadenhafte Freundlichkeit dieses Gottes entdeckt, der mit dem Martyrium vergangene Sünden zugleich zudeckt und reinigt.

Ob Basilides seine damaligen, von Verfolgung bedrohten Hörer und Leser mit seinen Ausführungen wirklich überzeugen und trösten konnte, wissen wir nicht. Aber die nicht zu verachtenden theologischen Qualitäten dieses frühen alexandrinischen Lehrers blitzen noch im Fragment auf. Diese Qualitäten sind eine Funktion seiner Fähigkeit, aus dem Zusammentreffen einer philosophischen Sensibilität mit der Bibel theologischen Gewinn zu ziehen.

Als zweites Beispiel mögen uns Isidors Ausführungen zur Seelenlehre (Fragment Nr. 5) dienen: Der Rahmen wird hier gewiß durch eine platonisierende, dualistische Seelenlehre vorgegeben. Aber dieser Rahmen wird zum einen durch die (u. a.) biblische, möglicherweise an der Psalmensprache geschulte Dämonenlehre modifiziert, zum anderen wird die Überlegenheit des Menschen über

[9] Vgl. C. Markschies (1992), 68.

die übrige kreatürliche Welt biblisch akzentuiert. Der Skopus des Fragmentes ist die Aufforderung, diese Überlegenheit über die niedere kreatürliche Welt als Überlegenheit über die eigene Affektivität zu bewähren; der biblische Schöpfungsbefehl wird nicht nur ›verinnerlicht‹, sondern auch seelsorgerlich konkretisiert; der Mensch erweist seine ›herrscherliche‹, d. h. freie und verantwortliche Menschlichkeit im spirituellen Kampf. Auch hier bei Isidor evoziert die philosophisch gebildete Sensibilität biblische Sätze und Einsichten, die ihren Rahmen modifizieren.

4.2.2 Basilides und sein Schülerkreis im alexandrinischen Kontext

Die Beobachtung der engen Verflechtung von philosophischer Fragehaltung und biblischer Exegese bei Basilides und seiner Schule legt die Vermutung nahe, daß wir hier an einem der Ursprünge altkirchlicher Theologie überhaupt stehen. Diese Vermutung wird vertieft und in bestimmter Weise präzisiert, wenn wir bemerken, wie viele bei Basilides angesprochene Themen und Motive sich später – gewiß in verwandelter und entwickelter Form – bei Clemens von Alexandrien und Origenes wiederfinden.

Im Hinblick auf Clemens ist besonders die Beobachtung wichtig, daß der Alexandriner fast zu jedem Thema, das er in den ›Stromateis‹ behandelt, zustimmend oder ablehnend Basilides und seinen Schülerkreis zitiert.[10] Dies scheint darauf hinzudeuten, daß die Lehrmeinungen des Basilides und seiner Schule für Clemens ein Lehrgut bedeuteten, mit dem er sich auf jeden Fall auseinandersetzen mußte.[11] Die polemische Frontstellung, die Clemens gegenüber Basilides

---

[10] Vgl. den gegliederten Überblick über den Inhalt der ›Stromateis‹ bei A. MÉHAT (1966), 276–279. Für Basilides und seine Schule ergibt sich folgendes Bild (die bei den fließenden Übergängen des Clemens schwierige Abgrenzung der Themen ist gegenüber MÉHAT modifiziert):

Str. I,101–147: Thema: Chronologie, vgl. Fragment Nr. 1.
Str. II,8,2–31,1: Thema: Glaube, vgl. Fragmente Nr. 2; Nr. 3.
Str. II,32–104: Thema: Tugenden, vgl. Fragment Nr. 4.
Str. II,105–124: Thema: Affekte (Dämonen), vgl. Fragment Nr. 5.
Str. III,1–11: Thema: Ehe und Sexualität, vgl. Fragment Nr. 6.
Str. IV,13–88: Thema: Martyrium, vgl. die Fragmente Nr. 7; Nr. 8 (?); Nr. 9.
Str. V,1 ff.: Wiederaufnahme des Themas Glaube, vgl. Fragment Nr. 13.
Str. V,60–88: Thema: Mysterien und Transzendenz Gottes, vgl. Fragment Nr. 14.
Str. VI (ergänzend zu Str. V,89 ff.): Thema: Diebstahl der Hellenen, vgl. Fragment Nr. 15.

Fragment Nr. 10 trägt zur Tauflehre bei, Fragment Nr. 12 vermutlich zur Ekklesiologie. Weiterhin ist an die stillschweigende Benutzung von Fragment Nr. 8 bei der Zeichnung des vollkommenen Gnostikers durch Clemens zu erinnern, vgl. Str. VII,81,1–2.

[11] In diese Richtung deutet auch die Tatsache, daß basilidianische Lehrmeinungen z. T. als kurze, pointierte ›doxai‹ angeführt werden. A. MÉHAT (1966), 406 vermutete, daß Clemens seine Valentin- und Basilideszitate nicht aus den Originalquellen, sondern bereits aus einer Zwischenquelle geschöpft habe; C. MARKSCHIES (1992), 25 f. nahm anläßlich der Interpretation des Clemens zu dem Valentinfragment Str. II,36,2–4 ebenfalls an, daß Clemens wohl nicht mehr die komplette Schrift vorlag. Vielmehr greife Clemens möglicherweise auf ein Valentin-

und seinem Schülerkreis einnimmt, kann nicht verdecken, daß Basilides in mehreren Punkten durchaus als Vorläufer der beiden großen Alexandriner bezeichnet werden kann:

Basilides geht Clemens mit seinem intellektualistischen, mit Hilfe stoischer Terminologie formulierten Glaubensbegriff voran (Fragment Nr. 2; 3; 13). In Fragment Nr. 7 antizipiert er die sowohl bei Clemens als auch bei Origenes festzustellende Konzeption pädagogischer Strafen und einer göttlichen Erziehung. Basilides beharrt dabei – wie seine großen Nachfolger – auf der Güte und Gerechtigkeit Gottes.

Fragment Nr. 5 (Isidor) läßt in Umrissen eine Anthropologie erkennen, die meint, das Humanum des Menschen bewähre sich im spirituellen Kampf – eine ähnliche Konzeption findet sich auch bei Clemens und Origenes.[12] Außerdem scheint Basilides – wie Clemens und Origenes – anzunehmen, daß den Menschen in seiner leiblichen Existenz eine gewisse irreduzible Schwäche und Versuchlichkeit eignet (Fragment Nr. 7; 3). Auch die Tauflehre des Basilides stimmt mit derjenigen des Clemens i. w. überein (Fragment Nr. 10). Der Basilidesschüler Isidor vertritt – wie manche seiner christlichen Zeitgenossen – die Theorie vom ›Diebstahl der Hellenen‹ (Fragment Nr. 15).

Alle diese Beispiele zeigen, daß Basilides und seine Schule unbedingt in die Theologiegesschichte des 2. Jahrhunderts gehören, ja daß sie in gewissem Sinne am Ursprung der alexandrinischen theologischen Tradition stehen, die in Clemens und Origenes zu einer ersten Entfaltung kam.

Schließlich darf in diesem Zusammenhang der Hinweis auf Philo von Alexandrien nicht fehlen: Wir konnten z. T. bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen ihm und den Basilidianern feststellen.[13]

Sind auch Basilides und Isidor auf diese Weise grob in den alexandrinischen Kontext eingeordnet, so gibt es freilich einen Umstand, der eine genauere Profilierung ihrer diesbezüglichen Stellung erschwert: Gemeint ist die bekannte

---

Florilegium zurück; einige Fragmente seien vielleicht auch mit einem Kommentar der Schüler versehen gewesen (ibidem, 261 f.; vgl. auch den Kommentar von L. Abramowski, ibidem 262 [Anm. 19]). – Bei den Basilidesfragmenten habe ich keine zwingenden Hinweise auf *Kommentierung* von Schülerhand feststellen können. Es ist ganz offenbar Clemens selber, der Basilideszitate durchaus häresiologisch ›mißverstehen‹ konnte, obwohl der von ihm selbst mitgeteilte Wortlaut der Fragmente eine andere, gerechtere Interpretation nahelegte. Vielleicht ist Clemens selbst auch die von Méhat vermutete Zwischenquelle, d. h. vielleicht griff Clemens bei der Ausarbeitung seiner ›Stromateis‹ auf referierende und zusammenfassende Aufzeichnungen aus seiner Lehrtätigkeit zurück, ohne noch einmal die Originalquellen zu konsultieren und ohne seine eingefahrene, z. T. unpräzise und ungerechte Interpretation dieser Quellen zu revidieren. Aber eine detailliertere Untersuchung des clementinischen Umgangs mit seinen häretischen Quellen steht noch aus, vgl. A. Méhat (1966), 398; A. Le Boulluec (1985), 263.

[12] Es sei hier nur daran erinnert, einen wie großen Raum der Kampf gegen Dämonen und Geister in der Spiritualität des östlichen Mönchtums einnimmt.

[13] Vgl. hierzu besonders die Fragmente Nr. 5; 14. Vgl. auch C. Markschies (1992), 404, der Valentin ganz ähnlich als »ein Verbindungsglied zwischen Philo und Clemens« versteht. – Zu Philo in diesem Kontext, vgl. H. Chadwick (1967); A. Van Den Hoek (1988); D. T. Runia (1993).

Spärlichkeit verwertbarer Nachrichten über das ägyptische und alexandrinische Christentum vor dem Ende des 2. Jahrhunderts.[14]

W. Bauer hat bekanntlich versucht, aus der Not eine Tugend zu machen: Ihm zufolge deutet das Schweigen der (christlichen) Quellen daraufhin, daß in Ägypten wie auch anderswo die Häresie der Orthodoxie vorausging. Zur Unterstützung seiner These verwies *Bauer* auf verschiedene, aus den Quellen namentlich bekannte Häretiker: Neben Basilides und Isidor führt er er u. a. Valentin, Karpokrates, Julius Cassianus und Theodotus an. Schließlich machte *Bauer* auf gnostische Evangelien und Apokryphen ägyptischen Ursprungs aufmerksam.[15]

Energisch bestritten wurde *Bauers* These von dem englischen Papyrologen *C. H. Roberts*. *Roberts* untersuchte die christlichen literarischen Papyri des 2. Jahrhunderts: Unter vierzehn Papyri (zehn biblische, vier nichtbiblische) findet sich nur einer, nämlich Papyrus Oxyrynchi 1, ein Fragment des Thomasevangeliums, den man vielleicht als gnostisch klassifizieren könnte. D.h. der Papyrusbefund bestätigt nicht die These Bauers.[16]

C. H. Roberts begnügte sich in seiner Studie freilich nicht mit der Widerlegung der *Bauerschen* These. Er versuchte, eine eigene Sicht der christlichen Ursprünge in Ägypten zu entwickeln. Aufgrund bestimmter Indizien – besonders des Vorkommens der sogenannten ›nomina sacra‹ in den frühesten literarischen Papyri – vermutete *Roberts*, daß als erstes ein jüdisch beeinflußtes, möglicherweise aus Jerusalem stammendes Christentum in Ägypten Fuß faßte.[17]

Wir können die Prämissen und Implikationen der untereinander konträren Positionen von *Bauer* und *Roberts* im Rahmen dieser Studie nicht erschöpfend diskutieren. Auf folgendes sei freilich hingewiesen:

– Die These des englischen Papyrologen hinsichtlich eines judenchristlichen Ursprungs der alexandrinischen Christenheit wird von unseren Fragmenten weder eindrücklich widerlegt noch eindeutig bestätigt.

– Bereits *Roberts* hatte zu Recht darauf hingewiesen, daß im zweiten Jahrhundert die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie wahrscheinlich noch fließend waren.[18] Wenn wir also von prominenten häretischen Lehrern wie Basilides, Isidor, Valentin, Julius Cassianus oder Karpokrates hören, die möglicherweise in Alexandrien gewirkt haben, so ist keineswegs sicher, ob sie auch in ihrer Zeit als häretisch oder gnostisch empfunden wurden.[19]

---

[14] Vgl. dazu A.v. HARNACK (1924), 706–710; M. HORNSCHUH (1958); W. BAUER (1964²), 39–64; C. H. ROBERTS (1979); A. M. RITTER (1987); C. MARKSCHIES (1992), 318–324 (Lit.!). Vgl. auch die Beiträge in dem Sammelband ›The Roots of Egyptian Christianity‹ (hrsg. v. B. A. PEARSON; J. E. GOEHRING), Philadelphia 1986.

[15] Vgl. W. BAUER (1964²), 49–64.

[16] Vgl. C. H. ROBERTS (1979), 13f. Natürlich handelt es sich hier um den Stand der Kenntnisse von 1979. Vgl. jetzt die neugefundenen Papyri P^{90} und P^{98} [nach NESTLE-ALAND²⁷].

[17] Vgl. C. H. ROBERTS (1979), 26ff.

[18] Vgl. C. H. ROBERTS (1979), 50f.

[19] Die These von ROBERTS ([1979], 54), Basilides und Valentin hätten wie Pantänus in der katechetischen Schule von Alexandrien (Vgl. dazu jetzt: C. SCHOLTEN, Die alexandrinische

– Der von *Roberts* als Argument benutzte papyrologische Befund ist in seiner Beweiskraft schwer abzuschätzen: Zwar zeigt er, daß die These *Bauers* auf recht unsicheren Füßen steht, andererseits aber ist es natürlich nicht statthaft, von ›kanonischen‹ Papyrusfragmenten umstandslos auf ›orthodoxes‹ Christentum zurückzuschließen.
– Es bleibt auffällig, daß eine relativ große Anzahl später als häretisch klasssifizierter Lehrer des zweiten Jahrhunderts mit Ägypten oder Alexandrien in Verbindung gebracht werden. Das läßt auf eine relativ große theologische Fruchtbarkeit dieser Gegend der christlichen Ökumene schließen, eine Fruchtbarkeit, die später bei Clemens von Alexandrien und Origenes eine erste Blüte erlebte.

Stellen wir Basilides und Isidor in den Kontext dieser zeitgenössischen alexandrinischen Schulen, so fällt zunächst auf, daß sie mit dem Enkratismus eines Julius Cassianus offenbar wenig gemeinsam hatten. In Fragment Nr. 6 scheint sogar eine Ablehnung enkratitischer Tendenzen formuliert zu sein.

Vergleicht man mit Valentin[20], so ergibt sich als Gemeinsamkeit ein grundsätzlicher Monismus, der die Führung und Vorsorge durch den obersten Gott betont.[21] Auch in der Seelenlehre gibt es offenbar Berührungen, wobei Valentin poetischer und bildhafter zu formulieren scheint[22], während Isidor eher nüchtern diskutierend Anleihen bei geprägten philosophischen Vorstellungen macht.[23] Vielleicht ist es auch kein Zufall, daß uns von Valentin ein Fragment überliefert ist, das in mythischer Form eine Antwort auf die Frage ›unde malum?‹ andeutet[24]; von Basilides hingegen ist nur ein Auszug aus einer von ihm präsentierten und diskutierten Doxographie zum Thema (Fragment Nr. 19) erhalten.

Ein störender Mangel in unserem Basilidesporträt ist das Fehlen von Aussagen über die Christologie. Dies erschwert nicht nur den Vergleich mit der offenbar enkratitisch beeinflußten Christologie Valentins[25], sondern auch mit einem Lehrer wie z. B. Karpokrates, dessen Christologie – falls man faute de mieux dem Irenäusreferat[26] traut – auf dem Hintergrund einer platonisierenden Seelenlehre entfaltet wird.[27]

Wie Basilides, so lehrt auch Karpokrates offenbar die Seelenwanderung als Strafe; im ganzen erscheint der Dualismus bzw. die Ablehnung des alttestament-

---

Katechetenschule, in: JbAC 38 [1995]) gewirkt, ist unbeweisbar, vgl. auch A. MÉHAT (1966), 62–70.

[20] Es ist nicht ganz sicher, ob Valentin auch aus Alexandrien stammt, vgl. jetzt die Diskussion der Zeugnisse bei C. MARKSCHIES (1992), 293–336. – Ich setze bei diesem Kurzvergleich der Einfachheit halber voraus, daß die These der Studie von C. MARKSCHIES (1992), d. h. die Unterscheidung des authentischen Valentin von dem System der Schule, plausibel ist.

[21] Vgl. Valentin, Frgm. 2 (VÖLKER) = Clemens Alexandrinus, Str. II,114,3–6.

[22] Vgl. Valentin, Frgm. 2 (VÖLKER) = Clemens Alexandrinus, Str. II,114,3–6.

[23] Vgl. Fragment Nr. 5.

[24] Vgl. Valentin, Frgm. 1 (VÖLKER) = Clemens Alexandrinus, Str. II,36,2–4.

[25] Vgl. Valentin, Frgm. 3 (VÖLKER) = Clemens Alexandrinus, Str. III,59,3.

[26] Vgl. Irenäus v. Lyon, haer. I,25,1–6.

[27] Vgl. dazu vorläufig S. PÉTREMENT (1984), 475–479.

lichen Gottes bei Karpokrates und seinem Sohn Epiphanes stärker akzentuiert zu sein als bei Basilides und Isidor.

Der Prozeß, der dazu führte, daß Clemens von Alexandrien bedeutende theologische Lehrer wie Basilides und Isidor als häretisch charakterisierte, ist noch nicht aufgeklärt. Hier könnte eine – trotz mancher wichtiger Vorarbeiten[28] – immer noch ausstehende umfassende Analyse der Stellung des Clemens von Alexandrien zu Valentin, Basilides, Isidor, Epiphanes, Enkratiten, Libertinisten etc. weiterhelfen[29], wobei auch eine mögliche Entwicklung bei Clemens selbst zu beachten wäre.[30] Nicht auszuschließen ist, daß bei diesem Ausdifferenzierungs- und Scheidungsprozeß auch Einflüsse aus der außerägyptischen Ökumene wirksam waren.[31]

---

[28] Vgl. vor allem A. Le Boulluec (1985), 264–438.

[29] Erinnert sei besonders an die ambivalente Stellung des Clemens zu Basilides und Isidor: Auf der einen Seite zeichnet er sie als Häretiker, auf der anderen Seite stimmt er mit ihnen öfters überein. Vgl. auch oben Anmerkung 11.

[30] Hier ist besonders an eine mögliche Differenz zwischen den Hypotyposen und den Stromateis zu denken, vgl. nur W. Bauer (1964[2]), 61f., wobei die neuen, von U. Riedinger literarkritisch gewonnenen Hypotyposenfragmente ebenfalls auszuwerten wären, vgl. U. (R.) Riedinger (1960), bes. 182f.; ders. (1980).

[31] In dieser Hinsicht ist es interessant, daß offenbar bereits kurz nach seiner Abfassung das antihäretische Hauptwerk des Irenäus von Lyon in Ägypten bekannt war, vgl. P Oxy. III, Nr. 405 (vgl. P Oxy. IV, 264–265 [Appendix II] u. dazu C. H. Roberts [1979], 23f.). – Man könnte auch – wie C. Markschies dies im Falle Valentins getan hat – die Frage aufwerfen, ob Basilides und Isidor zu Recht als Gnostiker bezeichnet werden können. Legt man – wie bei Markschies – die Gnostizismus-Definition von Messina (vgl. das in dem von Ugo Bianchi herausgegebenen Kongreßband ›Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966, Leiden 1967, XXIX ff in deutscher Fassung abgedruckte Schlußdokument) zugrunde, so bleibt das Ergebnis im Hinblick auf Basilides und seine Schule vage und wenig aussagekräftig: Bezüglich der Ontologie und der Schöpfungslehre versagen unsere Fragmente; in der Anthropologie ist von einem ›göttlichen Funken‹ o. ä. nicht die Rede, obwohl nach basilidianischer Auffassung die Seele gewiß transzendenten Ursprungs ist; im Hinblick auf die Soteriologie ist zwar nicht eine wesenhafte Einheit von Seele und göttlicher Transzendenz im Blick, aber die Basilidianer vertraten möglicherweise die Vorstellung eines Aufstiegs zur Transzendenz, bei dem sich die Seele der erkannten Transzendenz angleicht. Fazit: Einerseits sind unsere Fragmente zu spärlich, andererseits aber übersteigt die bereits in ihnen sich zeigende historische Realität unsere Definitionsversuche. Es bleibt problematisch, mit Begriffen wie ›Gnosis‹ und ›Gnostizismus‹ zu hantieren: Definiert man sie zu scharf, verkleinert sich ihr Anwendungsbereich in unpraktischer Weise; Interpretationsdifferenzen im Bezug auf einzelne Texte oder Ideensysteme treten komplizierend hinzu. Hat man einmal die Suche nach dem einen gnostischen Ursystem o. ä. aufgegeben, so bleibt vorläufig nur der Ausweg eines eher vagen und deskriptiven, z. T. auch kontextabhängigen Begriffsgebrauchs – und der Appell an eine gewisse Toleranz im Hinblick auf terminologische Differenzen und unvermeidbare terminologische Unschärfen. Auf jeden Fall aber sollte eine die Häresiologie vergangener Zeiten unkritisch nachvollziehende Ausgrenzung der ›gnostischen‹ Gruppen aus der Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts vermieden werden. Hier bleibt noch viel zu tun. – Vgl. auch U. Bianchi (1978).

4.2.3 Schluß

Kann man also auf der einen Seite eine gewisse Bedeutung von Basilides und Isidor im alexandrinischen Kontext und für die alexandrinische Tradition konstatieren, so ist nun auf der anderen Seite die Tatsache festzustellen, daß die authentischen Lehren von Basilides und Isidor außerhalb Alexandriens keine weite Verbreitung fanden. In den Ketzerreferaten von Irenäus und Hippolyt ist an die Stelle des in Frage und Antwort lehrenden und Seelsorge treibenden theologischen Lehrers der sich dogmatisch auf esoterische Offenbarung berufende Ketzer getreten.

Hinter dem Irenäusreferat steht vielleicht ein Apokryphon, das in Soteriologie, Christologie und Anthropologie einen ausgeprägten Dualismus aufweist. Eine Verbindung zu der Lehre der Originalfragmente ist auf Anhieb nicht erkennbar; immerhin darf man für das Apokryphon ebenfalls ein Interesse an der Frage ›unde malum?‹ voraussetzen.

Die Verbindung des Hippolytreferates zur ursprünglichen basilidianischen Lehre ist ebenfalls nur schwer auszumachen: Möglicherweise wurden hier aus zweiter Hand übernommene basilidianische Motive verwertet, z. T. valentinianisch überformt und auf neue, die negative Theologie akzentuierende Weise erprobt.

Die Tatsache, daß Hippolyt in seiner Vorlage eine von dem ihm bekannten Irenäusreferat radikal unterschiedene Version der Lehre des Basilides vorfand und präsentieren konnte, weist daraufhin, daß zu seiner Zeit aufgrund der mangelnden Überlieferung nicht einmal ein grober Konsens mehr darüber bestand, was als typisch ›basilidianisch‹ anzusehen ist und was nicht. Clemens war sich zwar der Irenäusversion offenbar bewußt; u. a. deshalb klassifizierte er die Basilidianer in Str. III als ›Libertinisten‹. Doch im übrigen präsentierte Clemens anstandslos seine Originalfragmente und ermöglichte so der Nachwelt, wenigstens noch in Umrissen das authentische Profil des Basilides und seiner Schule zu erkennen.

Hier ergibt sich ein wichtiger Unterschied zwischen Basilides und der valentinianischen Schule: Zwar finden sich auch in ihrem Fall bemerkenswerte Differenzen zwischen den Angaben der Kirchenväter. Und wenn *C. Markschies* recht hat, muß man sich hüten, das valentinianische ›System‹ einfach auf Valentin selbst zurückzuführen. Doch weisen z. B. die Referate bei Irenäus und Hippolyt trotz aller Unterschiede untereinander eine gewisse, charakteristische ›Familienähnlichkeit‹ in der theologischen Motivik auf, die einen Vergleich ermöglicht und sinnvoll macht; ähnliches gilt für bestimmte, offenbar valentinianisch beeinflußte Nag Hammadi Schriften.[32]

Schließlich kann man sowohl bei Markion als auch bei Valentin versuchen zu erklären, wieso die Schüler die Lehre des Meisters in bestimmten Punkten

[32] Vgl. M. Tardieu (1994), 89, der NHC VII als ›basilidianisch‹ identifiziert. Ich will auf diese attraktive Hypothese an anderer Stelle eingehen.

weiterentwickelt haben.[33] Ein ähnlicher Versuch scheint mir bei der Basilidesüberlieferung nicht besonders aussagekräftig zu sein.

Immerhin bezeugt das Irenäusreferat möglicherweise die Tatsache, daß spätere Basilidianer die Güte und Gerechtigkeit Gottes nicht mehr so konsequent zusammenzudenken vermochten wie noch der Meister und sein Sohn Isidor. Konsequenterweise hätten dann diese späteren Schüler für einen Dualismus in Gotteslehre, Christologie und Soteriologie optiert. Aber es muß hier bei einer generellen Vermutung bleiben; es fehlen die konkreten Anhaltspunkte, die einen Vergleich sinnvoll machen könnten.

Aus diesen Beboachtungen ergibt sich der historische Schluß, daß die basilidianische Lehrtradition bei weitem nicht den prägenden Einfluß ausübte, der bei der valentinianischen Schultradition zu beobachten ist. Es ist sogar fraglich, ob die Basilidianer jemals außerhalb Ägyptens oder Alexandriens, etwa in Rom, wirklich Fuß faßten.[34] Trotz der Tatsache, daß die authentische basilidianische Lehrtradition bald verschüttet war, erhielten sich seine Schriften offenbar ganz oder teilweise bis ins 4. Jahrhundert (vgl. Testimonium Nr. 13/Fragment Nr. 19).

Basilides war in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bzw. in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts eher ein – je nach Standpunkt – ehrwürdiger oder verabscheuter Name, als der Vertreter eines bekannten und festumrissenen Lehrsystems. Umso leichter war es, ihm Lehren und Anschauungen zuzuschreiben, die er nicht vertreten hatte.

Clemens aber konnte bei seiner eigenen theologischen Arbeit diesen wichtigen Vorläufer nicht übergehen. Zwar war auch seine Einstellung zu Basilides bereits von häresiologischen Vorurteilen geprägt, doch war er andererseits offen genug, basilidianische Theologie ernst zu nehmen, ja diese sogar mehr oder minder stillschweigend zu rezipieren. Auf solche eher versteckte Weise übten dieser frühe Theologe und sein Sohn und Schüler Isidor einen Einfluß auf die alexandrinische Theologie und Spiritualität aus, der ihnen noch heute eine gewisse Aufmerksamkeit bei allen jenen sichern sollte, die an einer historischen Erforschung der Ursprünge christlicher Theologie interessiert sind.

[33] Für einen Versuch in diese Richtung, vgl. C. Markschies (1992), 398ff.
[34] Vgl. K. Rudolph (1980²), 334.

Bibliographie

Die Abkürzungen von Zeitschriftentiteln, Reihen etc. erfolgen in der Regel nach SIEGFRIED SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York 1974, 1994[2].

Die Abkürzungen der griechischen paganen Quellen erfolgen in der Regel nach LIDDELL-SCOTT-JONES, A Greek – English Lexicon, Oxford 1977[9] (abgekürzt: LSJ), die Abkürzungen der griechischen christlichen Quellen in der Regel nach G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1987 (abgekürzt: Lampe).

Die christlichen lateinischen Autoren werden in der Regel nach A. BLAISE, Dictionnaire Latin-Francais des auteurs chrétiens, Straßburg 1954, abgekürzt.

Für die Texte der Nag Hammadi Codices (abgekürzt: NHC) greifen wir auf die Abkürzungen von K. W. TRÖGER, Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis, Gütersloh 1980, 16f. zurück. Bei Philo folgen wir den Abkürzungsvorschlägen der Philoausgabe in der Loeb Classical Library.

Zusätzliche oder abweichende Abkürzungen:

C. R. R. ALLBERRY, A Manichaean Psalm-Book, s. im Quellenverzeichnis (1.2) unter ›*Manichaica*‹.

BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF = BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. S. unter Hilfsmittel (2.).

BAUER = WALTER BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch etc. S. unter Hilfsmittel (2.).

A. CALDERINI = ARISTIDE CALDERINI, Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto Greco-Romano etc. S. unter Hilfsmittel (2.).

CC = Corpus Christianorum.

C. H. = Corpus Hermeticum.

CHARLESWORTH I/II = J. H. CHARLESWORTH (ed.) The Old Testament Pseudepigrapha (Bd. I–II), Garden City – New York 1983–1985.

Clavis = s. unter Hilfsmittel (2.)

E. R. DODDS, Proclus = s. im Quellenverzeichnis (1.1) unter ›*Proklus*‹.

HORT-MAYOR = s. im Quellenverzeichnis (1.2) unter ›*Clemens Alexandrinus*‹.

LAYTON, The Gnostic Scriptures = s. im Quellenverzeichnis (1.2) unter ›*Gnostische Texte (Textsammlungen)*‹.

LCL = Loeb Classical Library.

NHLE = The Nag Hammadi Library in English, ed. J. M. ROBINSON.

NHS = Nag Hammadi Studies.

PAPE = W. PAPE, Griechisch-deutsches Handwörterbuch etc. S. unter Hilfsmittel (2.).

SCHNEEMELCHER I/II = W. SCHNEEMELCHER (ed.), Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1987–1989[5].

E. SCHWYZER, Griechische Grammatik = s. unter Hilfsmittel (2.).

STERN I/II = s. im Quellenverzeichnis (1.2) unter ›STERN I/II‹.

Thesaurus = STEPHANUS. Thesaurus Graecae Linguae etc. S. unter Hilfsmittel (2.).

Die übrigen Abkürzungen bedürfen keiner Erklärung.

1. Quellen

1.1 Pagane antike Quellen

Alexander Aphrodisiensis

Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin. Texte établi et traduit par P. THILLET (CUFr), Paris 1984.

Alkinoos (Albinus)

Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recognitione C. F. Hermanni... t. VI (BSGRT), Leipzig 1853, XVIII–XXVI; 152–189.

Alcinoos. Enseignements des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté par J. WHITTAKER et traduit par P. LOUIS (CUFr), Paris 1990. (Die in den Fußnoten zu der Seitenzählung nach HERMANN hinzugesetzten Zeilenziffern folgen der WHITTAKERSCHEN Ausgabe.)

Anonymus in EN

Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria ed. G. HEYLBUT (Commentaria in Aristotelem Graeca XX), Berlin 1892.

Antisthenes

Antisthenis Fragmenta, collegit F. DECLEVA CAIZZI (Testi e documenti per lo studio dell'antichità XIII), Mailand-Varese 1966.

Anthologia Graeca

Anthologia Graeca (Griechisch-deutsch) hrsg. v. H. BECKBY (Bd. 1–4), München 1957–1958.

Apuleius von Madaura

Apulée. Opuscules Philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du Monde) et fragments. Texte établi, traduit et commenté par J. BEAUJEU (CUFr), Paris 1973.

Apulei Platonici Madaurensis Florida recensuit R. HELM (Apulei opera quae supersunt vol. II, Fasc. II), Leipzig 1910.

Aratscholien

Commentariorum in Aratum Reliquiae collegit, recensuit prolegomenis indicibusque instruxit E. MAASS (Editio altera), Berlin 1958.

Archilochos

Archilochos. Griechisch und deutsch hrsg. v. M. TREU, München 1954.

Aristophanes

Aristophanis Ranae recensuit A. v. VEHLEN, Leipzig 1881.

Aristoteles

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. ROSS. Praefatione et appendice auxit L. MINIO-PALUELLO (SCBO), Oxford 1978.

Aristotle, The Categories on Interpretation by H. P. COOK. Prior Analytics by H. TREDENNICK (LCL 325), Cambridge/Mass.–London 1962 (Ndr. d. Ausgabe v. 1938).

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. ROSS (SCBO), Oxford 1958.

Aristoteles, Athenaion Politeia edidit M. CHAMBERS (BSGRT), Leipzig 1986.

Aristotle, Politics. With an English translation by H. RACKHAM (LCL 264), Cambridge/Mass.-London 1959 (Ndr. d. Ausgabe v. 1932).

Aristotelis De Anima recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. ROSS (SCBO), Oxford 1986 (Ndr. der Ausgabe von 1956).

Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away (De generatione et corruptione). A revised text with introduction and commentary by H. J. Joachim, Hildesheim – New York 1970 (Ndr. d. Ausgabe Oxford 1922).
Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford 1960 (Ndr. d. Ausgabe v. 1936).
Aristotelis Ethica Nicomachea recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Bywater (SCBO), Oxford 1988 (Ndr. der Ausgabe von 1894).
Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort v. F. Dirlmeier. Anmerkungen v. E. A. Schmidt, Stuttgart 1969.
Aristotelis Metaphysica recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger (SCBO), Oxford 1988 (Ndr. d. Ausgabe v. 1957).
Aristoteles, Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt und hrsg. v. F. F. Schwarz, Stuttgart 1984[2].
Aristotle, On the heavens. With an English translation by W. K. C. Guthrie (LCL 333), Cambridge/Mass. – London 1960 (Ndr. d. Ausgabe v. 1939).
Aristotelis Fragmenta collegit V. Rose. Editio stereotypa editionis primae (1886), Stuttgart 1967.
Aristotelis Fragmenta Selecta recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross (SCBO), Oxford 1955.
The Works of Aristotles. Translated into English under the editorship of Sir David Ross. Vol. XII: Select fragments, Oxford 1952.
Aristotelis Opera Volumen Tertium. Librorum deperditorum fragmenta collegit et adnotationibus instruxit O. Gigon, Berlin 1987.
(Ps.)-Aristoteles
Magna Moralia, in: Aristotelis Opera ex recensione I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borusica, vol. II, Berlin 1831, 1181–1213.
Atticus
Atticus, Fragments. Texte etabli et traduit par É. des Places (CUFr), Paris 1977.
Aulus Gellius
Aulus Gellius. Die attischen Nächte. Zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen von F. Weiss Bd. I–II, Darmstadt 1965 (Ndr. d. Ausgabe Leipzig 1875–1876).
Calcidius
Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. Ed. J. H. Waszink (Plato Latinus IV), London 1962, 1975[2].
Cebes Philosophus
Cebetis Tabula recensuit Carolus Praechter, Leipzig 1893.
M. Tullius Cicero
M. Tullius Cicero. Cato Maior. Textbearbeitung, Einführung und erklärendes Namenverzeichnis von H. Herter, Heidelberg 1949.
Cicero. Cato Maior – De Senectute. Edited with introduction and commentary by J. G. F. Powell, Cambridge u. a. 1988.
M. Tulli Ciceronis Academica. The Text revised and explained by J. M. Reid, Hildesheim-Zürich-New York 1984 (Ndr. d. Ausgabe London 1885).
M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri duo. Edited by A. S. Pease, Darmstadt 1963 (Ndr. d. Ausgabe Urbana/Ill., 1920/1923).
M. Tulli Ciceronis De Fato/Marcus Tullius Cicero, Über das Fatum. Lateinisch-deutsch, hrsg. v. K. Bayer, München 1963.
M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia. Fasc. 43: De Finibus Bonorum et

Malorum recognovit Th. SCHICHE. Editio stereotypa editionis prioris (MCMXV), Stuttgart 1961.

Marcus Tullius Cicero, De finibus bonorum et malorum/Über das höchste Gut und das größte Übel, lateinisch-deutsch, übersetzt u. hrsg. v. H. MERKLIN, Stuttgart 1989.

Marcus Tullius Cicero, Gespräche in Tuskulum, lateinisch-deutsch, eingeleitet und neu übersetzt v. K. BÜCHNER, München 1984 (Ndr. der 2. Auflage Zürich 1966).

M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum Libri III/Vom Wesen der Götter. Drei Bücher lateinisch-deutsch. Hrsg., übersetzt u. erläutert v. W. GERLACH u. K. BAYER, München-Zürich 1990[3].

Marci Tullii Ciceronis De Officiis Libros III. Latine et Germanice edidit et praefatus est C. BUECHNER, Stuttgart 1953/1964[2].

Marcus Tullius Cicero. De re publica. Vom Gemeinwesen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. v. K. BÜCHNER, Stuttgart 1991.

Corpus Hermeticum (C. H.)

Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Edited with English translation and notes by W. SCOTT. Vol.I: Introduction, Texts and Translation, Oxford 1924. Vol.II: Notes on the Corpus Hermeticum, Oxford 1925. Vol.III: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus, Oxford 1926.

Corpus Hermeticum, T.I: Traités I–XII. Texte établi par A. D.NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE (CUFr), Paris 1983[6].

Corpus Hermeticum, T.II: Traités XIII–XVIII; Asclepius. Texte établi par A. D.NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE (CUFr), Paris 1983[4].

Corpus Hermeticum, T.III: Fragments extraits de Stobée I–XXII. Texte établi et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE (CUFr), Paris 1983[4].

Corpus Hermeticum, T.IV: Fragments extraits de Stobée (XXIII–XXIX). Texte établi et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE. Fragments divers. Texte établi par A. D.NOCK et traduit par A.-J.FESTUGIÈRE (CUFr), Paris 1983[4].

BRIAN P. COPENHAVER, Hermetica, Cambridge 1992.

Dio Chrysostomus

Dio Chrysostom. With an English Translation by J. W.COHOON. Vol. II. (LCL 339), Cambridge/Mass.-London 1950 (Ndr. d. Ausgabe v. 1939).

Diodorus Siculus

Diodorus of Sicily. In twelve volumes. I: Books I and II,1–34. With an English translation by C. H.OLDFATHER (LCL 279), London-Cambridge 1968.

ANNE BURTON, Diodorus Siculus Book I. A commentary, Leiden 1972.

Diogenes Laertius

Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers with an English translation by R. D.HICKS vol. I–II (LCL 184; 185), Cambridge/Mass. 1979–1980 (Ndr. d. Ausgabe v. 1925).

Doxographi Graeci

Doxographi Graeci collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. DIELS. Editio tertia. Exemplar editionis primae Anni 1879 photomechanice impressum, Berlin 1958.

Epiktet

Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments with an English translation by W. A.OLDFATHER, Vol.I–II (LCL 131; 218), Cambridge/Mass.-London 1979; 1985 (Ndr. der Ausgabe von 1925; 1928).

Epiktet. Vom Kynismus. Hrsg. u. übersetzt mit einem Kommentar v. M. Billerbeck (PhAnt 34), Leiden 1978.

Epikur

Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig 1887.

Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita. Tradotti con introduzione e commento da E. Bignone, Bari 1920.

Epicurus. The Extant Remains. With short critical apparatus, translation and notes by C. Bailey, Oxford 1926 (Ndr. Hildesheim u. a. 1989).

Epicuri Ethica edidit et notationibus instruxit C. Diano, Florenz 1946.

Epicuro. Opere. A cura di G. Arrighetti, Turin 1960/1973.

Jean Bollack, la pensée du plaisir. épicure: textes moraux – commentaires, Paris 1975.

Ethica Epicurea

Ethica Epicurea (Pap. Herc. 1251), edidit et interpretatus est W. Schmid, Leipzig 1939.

Euripides

Euripidis Fabulae edidit J. Diggle. Tomus II insunt Supplices, Electra, Hercules, Troades, Iphigenia in Tauris, Ion (SCBO), Oxford 1981.

Euripidis perditarum Tragoediarum Fragmenta iterum recensuit A. Nauck, Leipzig 1885.

Festus

Sexti Pompei Festii. De verborum significatione quae supersunt. Cum Pauli epitome emendata et annotata C. O. Muellero, Leipzig 1839.

Galen

Galeni In Platonis Timaeum commentarii fragmenta collegit disposuit explicavit H. O. Schröder. Appendicem arabicam addidit P. Kahle, Leipzig-Berlin 1934.

Galen, On the doctrines of Hippocrates and Platon. Edition, translation and commentary by P. de Lacy. Second Part: Book VI – IX (CMG V,4,1,2), Berlin 1980. Third Part: Commentary and indexes (CMG V,4,1,2), Berlin 1984.

De anatomicis administrationibus libri qui exstant novem, in: Medicorum Graecorum Opera quae exstant editionem curavit C. G. Kühn. Vol. II, 215–731, Leipzig 1821.

De methodo medendi lib. I–XIV, in: Medicorum Graecorum Opera quae exstant editionem curavit C. G. Kühn. Vol. X continens Claudii Galeni t. X., Leipzig 1825.

(Ps.)- Heraklit

Héraclite. Allégories d'Homère. Texte établi et traduit par F. Buffière, Paris 1962.

Hesiod

Hesiodii Theogonia – Opera et dies – Scutum edidit F. Solmsen. Fragmenta Selecta ediderunt R. Merkelbach et M. L. West. Editio altera cum appendice nova fragmentorum, Oxford 1984.

Hesiod. Sämtliche Gedichte. Theogonie – Erga – Frauenkataloge, übersetzt u. erläutert v. W. Marg, Zürich–Stuttgart 1970.

Hippocrates

Hippocrates, De natura hominis, in: Oeuvres complètes d'Hippocrate. Traduction nouvelle avec le texte grec en regard ... par E. Littré. T. VI, Amsterdam 1962 (Ndr. d. Ausgabe Paris 1849).

Hippocrate. La nature de l'homme. Edite, traduit et commente [sic!] par J. Jouanne (CMG I,1,3), Berlin 1975.

Homer

Homer. Odyssee. Griechisch und deutsch. Übertragung v. A. Weiher. Mit Urtext, Anhang u. Registern. Einführung von A. Heubeck, München 1980[6].

Horaz
Q. Horatius Flaccus, Sermones et Epistulae/Die Satiren und Briefe des Horaz, übersetzt u. zus. mit H. FÄRBER bearbeitet v. W. SCHÖNE, München 1953/1954[2].
Iamblichus
Iamblichi De Vita Pythagorica Liber edidit L. DEUBNER (BSGRT), Leipzig 1937.
Iamblichi Protrepticus ad fidem codicis Florentini ed. H. PISTELLI (BSGRT), Leipzig 1888.
Iamblichos. Aufruf zur Philosophie. Erste deutsche Gesamtübersetzung. Mit zweisprachiger Ausgabe von Ciceros ›Hortensius‹ von O. SCHÖNBERGER, Würzburg 1984.
Iamblichi Theologoumena Arithmeticae ed. V. DE FALCO (BSGRT), Leipzig 1922.
Iamblichi in Nicomachi Arithmeticam Introductionem Liber ad fidem codicis Florentini ed. H. PISTELLI (BSGRT), Leipzig 1894.
Jamblique. Les Mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par É. DES PLACES (CUFr), Paris 1966.
Iamblichi Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta. Edited with Translation and Commentary by J. M. DILLON (PhAnt 23), Leiden 1973.
Juvenal
Juvenal. Satiren. Übersetzung, Einführung und Anhang von H. C. SCHNUR, Stuttgart 1969/1978.
Long-Sedley, The Hellenistic Philosophers
The Hellenistic philosophers, Vol. I: Translations of the principal sources with philosophical commentary v. A. A. LONG u. D. N. SEDLEY, Cambridge u. a. 1990 (Ndr. der Ausgabe von 1987). Vol. II: Greek and Latin texts with notes and bibliography v. A. A. LONG u. D. N. SEDLEY, Cambridge u. a. 1989 (Ndr. der Ausgabe von 1987).
Lukian
Luciani opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. D. MACLEOD. Tomus II: Libelli 26–43 (SCBO), Oxford 1974.
Lucian von Samosata. Sämtliche Werke. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von C. M. WIELAND. Erster Band, Erster und Zweiter Teil, Darmstadt 1971 (Ndr. d. Ausgabe Leipzig 1788/1789).
Lukrez
Lucreti De rerum natura libri sex. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. BAILEY. Edition altera, Oxford 1951[2].
Titus Lucretius Carus De rerum natura. Welt aus Atomen. Lateinisch und deutsch. Übersetzt u. mit einem Nachwort herausgegeben v. K. BÜCHNER, Stuttgart 1973.
Macrobius
Macrobii Ambrosii Theodosii Commentariorum in Somnium Scipionis Libri Duo. Introduzione, Testo, Traduzione e note a cura di L. SCARPA, Padua 1981.
Macrobio. Commento al Somnium Scipionis Libro I. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. REGALI, Pisa 1983.
Manilius
M. Manilii Astronomica recensuit A. E. HOUSMAN. Editio minor. Cambridge 1932.
Marcus Antoninus
ΜΑΡΚΟΥ ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΤΑ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ. Textum graecum recognovit G. THEILER/Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst. Hrsg. u. übertragen v. W. THEILER, Zürich 1951.
Martial
M. Valerii Martialis Epigrammata post W. HERAEUM ed. D. R. SHACKLETON BAILEY (BSGRT), Stuttgart 1990.

Martial Epigramme, eingeleitet und im antiken Versmass übertragen von R. HELM, Zürich-Stuttgart 1957.

Maximus Tyrius

Maximi Tyrii Philosophumena ed. H. HOBEIN (BSGRT), Leipzig 1910.

Menander

Menandri Reliquiae Selectae recensuit F. H. SANDBACH (SCBO), Oxford 1972.

Menander Rhetor

Rhetores Graeci ex codicibus... ed. C. WALTZ. Vol. IX. Affixa est E. Finckhii Epistola Critica, Stuttgart-Tübingen (u.a.) 1836.

Menander Rhetor edited with translation and commentary by D. A. RUSSELL and N. G. WILSON, Oxford 1981.

Musonius

C. Musonii Rufi Reliquiae edidit O. HENSE (BSGRT), Leipzig 1905.

Numenius

Fragments. Texte etabli et traduit par É. DES PLACES (CUFr), Paris 1973.

Olympiodorus

Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical text and Indices by L. G. WESTERINK, Amsterdam 1956.

Oracula Chaldaica

Oracles Chaldaiques. Avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit par É. DES PLACES (CUFr), Paris 1971.

The Chaldaean Oracles. Text, Translation and Commentary by R. MAJERCIK (Studies in Greek and Roman Religion 5), Leiden u. a. 1989.

Orphische Fragmente

Orphicorum Fragmenta collegit O. KERN, Dublin-Zürich 1972[3].

Papyri Graecae Magicae (PMag.)

Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. Hrsg. u. übersetzt v. K. PREISENDANZ, Bd. I–II, Leipzig-Berlin 1928, 1931.

The Greek Magical Papyri in Translation. Including Demotic Spells. Edited by H. D. BETZ, Chicago 1985.

Oxyrhynchus Papyri

The Oxyrhynchus Papyri. Part III. Edited with translation and notes by B. P. GRENFELL/A. S. HUNT (Egypt Exploration Fund. Graeco-Roman Branch), London 1903.

The Oxyrhynchus Papyri. Part IV. Edited with translation and notes by B. P. GRENFELL/A. S. HUNT (Egypt Exploration Fund. Graeco-Roman Branch), London 1904.

Paradoxographi Vaticani

Paradoxographorum Graecorum Reliquiae recognovit, brevique adnotatione critica instruxit, latine reddidit A. GIANNINI, Mailand o. J.

Petronius

Pétrone. Le Satiricon. Texte établi et traduit par A. ERNOUT (CUFr), Paris 1950[3].

Pherekydes

HERMANN S. SCHIBLI, Pherekydes of Syros, Oxford 1990.

Pindar

Pindari carmina cum fragmentis recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. M. BOWRA (SCBO), Oxford 1951[2].

Plato

Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit IOANNES BURNET, Tomus I–V, Oxford 1900–1907 (Ndr.).

Platon. Sämtliche Werke (Berliner Ausgabe), Bd. 1–3, Heidelberg 1982.

Platon. Sämtliche Dialoge. In Verbindung mit K. HILDEBRANDT... hrsg. u. mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen u. Register versehen v. O. APELT, Ndr. Hamburg 1988.

Plautus

Plaute, T.VII: Trinummus, Truculentus, Vidularia (Fragmenta). Texte établi et traduit par A. ERNOUT (CUFr), Paris 1940.

Plinius

Plinius der Jüngere. Briefe. Lateinisch und deutsch von H. KASTEN (SQAW), Berlin 1982.

Plotin

Plotinus. With an English Translation by A. H. ARMSTRONG. Vol. I–VII (LCL 440–445; 468), Cambridge/Mass., I: 1989[2]; II: 1966 (Ndr. 1979); III: 1967 (Ndr. 1980); IV: 1984; V: 1984; VI: 1988; VII: 1988.

Plutarch

Plutarch's De Iside et Osiride edited with an introduction, translation and commentary by J. GWYN GRIFFITHS, 1970.

THEODOR HOPFNER, Plutarch über Isis und Osiris. I. Die Sage, II. Die Deutungen der Sage, Hildesheim u. a. 1991 (Ndr. d. Ausgabe Prag 1940–1941).

Plutarque. Oeuvres morales Tome V,2. Isis et Osiris. Texte établi et traduit par C. FROIDEFOND (CUFr), Paris 1988.

Plutarch's Moralia, 16 vols (LCL) with an English translation by F. C. BABBITT u. a., London 1927ff. (Verschiedene Nachdrucke). Die Zitierung in den Fußnoten erfolgt mit dem abgekürzten Titel der jeweiligen Schrift.

Plutarch's Moralia..., Vol.I: 1A-86A with an English translation by F. C. BABBITT (LCL 197), Cambridge/Mass.-London 1986 (Ndr. d. Ausgabe v. 1927).

Plutarch's Moralia..., Vol.V: 351C-438E with an English translation by F. C. BABBITT (LCL 306), Cambridge/Mass.-London 1984 (Ndr. Ausgabe v. 1936).

Plutarch's Moralia..., Vol.VI: 439A-523B with an English translation by W. G. HELMBOLD (LCL 337), Cambridge/Mass. -London 1970 (Ndr. d. Ausgabe v. 1939).

Plutarch's Moralia..., Vol.VII: 523C-612B with an English translation by P. H. DE LACY and B. EINARSON (LCL 405), Cambridge/Mass.-London 1984 (Ndr. d. Ausgabe v. 1959).

Plutarch's Moralia..., Vol.VIII: 612B-697C with an English translation by P. A. CLEMENT, H. B. HOFFLEIT (LCL 424), Cambridge/Mass. -London 1986.

Plutarch's Moralia..., Vol. IX: 697 C – 771 E with an English translation by E. L. MINAR, F. H. SANDBACH, W. C. HELMBOLD (LCL 425), Cambridge/Mass. -London 1969 (Ndr. d. Ausgabe v. 1961).

Plutarch's Moralia..., Vol.XII: 920A-999B with an English translation by H. CHERNISS and W. C. HELMBOLD (LCL 406), Cambridge/Mass.-London 1984 (Ndr. d. Ausgabe v.1957).

Plutarch's Moralia..., Vol.XIII,1: 999C-1032F with an English translation by H. CHERNISS (LCL 427), Cambridge/Mass. -London 1976.

Plutarch's Moralia..., Vol.XIII,2: 1033A-1086B with an English translation by H. CHERNISS, Index compiled by E. N. O'NEIL, Cambridge/Mass.-London 1976.

Porphyrius

Porphyrius, On the Life of Plotinus and the Order of his Books, in: Plotinus. With an English Translation by A. H. ARMSTRONG, Vol.I (LCL 440), 2–87.

JOSEPH BIDEZ, Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien. Avec les fragments des traités 'ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ' et le ›De regressu animae‹, Gent-Leipzig 1913.

Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta iterum recognovit A. NAUCK (BSGRT), Leipzig 1886.

Porphyrii In Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta collegit et disposuit A. R. SODANO, Neapel 1964.

Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes edidit E. LAMBERZ (BSGRT), Leipzig 1975.

Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella. Texte établi et traduit par É. DES PLACES. Avec un appendice de A.-Ph. SEGONDS (CUFr), Paris 1982.

Porphyre. De l'Abstinence. T.I: Introduction par J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON. Livre I: Texte établi et traduit par J. BOUFFARTIGUE (CUFr), Paris 1977. T.II: Livre II et III: Texte établi et traduit par J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON (CUFr), Paris 1979.

Porphyrii Philosophi Fragmenta edidit A. SMITH. Fragmenta Arabica D. WASSERSTEIN interpretante (BSGRT), Stuttgart/Leipzig 1993

Poseidonius

Poseidonios. Die Fragmente, hrsg. v. W. THEILER. Band I: Texte (Texte und Kommentare Bd. 10,1). Bd. II: Erläuterungen (Texte und Kommentare Bd. 10,2), Berlin-New York 1982.

Posidonius. I: The Fragments. Edited by L. EDELSTEIN and I. G. KIDD (Cambridge Classical Texts and Commentaries 13), Cambridge 1972. II: The Commentary (i): Testimonia and Fragments 1- 149/I. G. KIDD (Cambridge Classical Texts and Commentaries 14 A), Cambridge 1988. The Commentary (ii): Fragments 150–293/I. G. KIDD (Cambridge Classical Texts and Commentaries 14 B), Cambridge 1988.

Proclus

Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria ed. E. DIEHL, 3 Bde., Leipzig 1903–1906.

Proclus. Commentaire sur le Timée, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, 5 Bde., Paris 1966–68.

Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades of Plato. Critical Text and Indices by L. G. WESTERINK, Amsterdam 1954.

Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. DODDS, Oxford 1963^2.

Scholia in Dionysium Thrax

Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam recensuit et apparatum criticum indicesque adiecit A. HILGARD (Grammatici Graeci/Partis Primae Volumen Tertium), Leipzig 1901.

Seneca

L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae morales. Recognovit et adnotatione critica instruxit L. D. REYNOLDS (OCT) T.I–II, Oxford 1965.

L. Annaeus Seneca. An Lucilius. Briefe über die Ethik. Übersetzt, eingeleitet u. mit Anmerkungen versehen v. M. ROSENBUCH (L. Annaeus Seneca Philosophische Schriften Bd. 3–4), Darmstadt 1974; 1984.

Sénèque. Des bienfaits, éd., trad. et introd. F. PRÉCHAC, Paris 1926–1927.

Sénèque. Questions naturelles. Texte établi et traduit par P. OLTRAMARE. T.I: Livres I–III. T.II: Livres IV–VII (CUFr), Paris 1929.

Sextus Empiricus

Sexti Empirici Opera recensuit H. MUTSCHMANN. Vol.I: ΠΥΡΡΩΝΕΙΩΝ ΥΠΟΤΥΠΩΣΕΩΝ libros tres continens, Leipzig 1912. Vol.II: Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. mathematicos VII–XI) continens, Leipzig 1914. Vol.III: Adversus mathematicos libros I–VI continens ed. J. MAU; Indices ad vol. I–III adiecit K. JANACEK, Leipzig 1954.

Simplicius
Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor priores edidit H. DIELS (Commentaria in Aristotelem Graeca IX), Berlin 1882.
Stobaeus
Ioannis Stobaei Anthologium recensuerunt C. WACHSMUTH et O. HENSE. Vol.I–V, Zürich-Dublin 1974–1975[3].
Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)
Stoicorum Veterum Fragmenta collegit I. AB ARNIM. Vol. I: Zeno et Zenonis discipuli, Leipzig 1921. Vol.II: Chrysippi fragmenta logica et physica, Leipzig-Berlin 1923. Vol.III: Chrysippi fragmenta moralia, fragmenta successorum Chrysippi, Leipzig-Berlin 1923. Vol. IV: Quo indices continentur conscripsit M. ADLER, Leipzig 1924.
Strabo
The Geography of Strabo. With an English translation by H. L. JONES. Vol. VII (LCL 241), London-Cambridge/Mass. 1966.
Suidas
Suidae Lexicon edidit A. ADLER (Lexicographi Graeci I), Pars I: Leipzig 1928. Pars II: (Δ-Θ). Editio stereotypa editionis primae 1931, Stuttgart 1967. Pars III: (K-O.Ω). Editio stereotypa editionis primae 1933, Stuttgart 1967. Pars IV: (Π-Ψ), Leipzig 1935. Pars V: Praefationem, Indices, Dissertationem continens, Leipzig 1938.
Theophrast
Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence. Ed. and transl. by W. FORTENBAUGH (et alii), vol. I–III (PhAnt 54, 1–2), Leiden-New York-Köln 1992.
Timaeus Locrus
Timaeus Locrus. De natura mundi et animae. Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. MARG. Editio maior (PhAnt 24), Leiden 1972.
Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele. Kommentiert v. M. BALTES (PhAnt 21), Leiden 1972.
Vergil
Vergil. Aeneis und die Vergil-Viten. Lateinisch-Deutsch, in zusammenarbeit mit K. BAYER hrsg. u. übersetzt von J. GÖTTE, München 1958.
Vorsokratiker
Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch v. H. DIELS. Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951–1952. Hrsg. v. W. KRANZ, Bd. I–III, Zürich-Hildesheim 1992–1993.
Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen v. J. MANSFELD, I: Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides. Griechisch-Deutsch, Stuttgart 1983. II: Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit. Griechisch-Deutsch, Stuttgart 1986.
Xenokrates
Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente v. R. HEINZE, Leipzig 1892 (Ndr. Hildesheim 1965).
Senocrate-Ermodoro. Frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di M. ISNARDI PARENTE (La scuola di Platone 3), Neapel 1982.

1.2 Jüdische, christliche und gnostische Quellen

Acta Johannis
Johannesakten (K. SCHÄFERDIEK), in: SCHNEEMELCHER II 138–190.

Acta Iohannis. Praefatio, textus cura E. Junod – J.-D. Kaestli (CC Series Apocryphorum 1), Turnhout 1983. Textus alii, commentarius, indices cura E. Junod – J.-D. Kaestli (CC Series Apocryphorum 1–2) Turnhout 1983.

Actus Petri cum Simone

Actus Petri cum Simone, in: Acta Apostolorum Apocrypha post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet. Pars Prior Leipzig 1891/Darmstadt 1959, 45–103.

Adamantius

Der Dialog des Adamantius ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΘΕΟΝ ΟΡΘΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ. Hrsg. v. W.H. van de Sande Bakhuyzen (GCS), Leipzig 1901.

Aeneas von Gaza

Aeneae Gazaei Philosophi Christiani Theophrastus sive De animarum immortalitate et corporum resurrectione dialogus, in: PG 85, 871 ff.

Ambrosius

Sancti Ambrosii Opera Pars Decima. Epistulae et acta tom. I. Epistularum libri I–VI recensuit O. Faller, Wien 1968.

De bono mortis liber unus, in: PL 14, 559 ff.

Andreas v. Cäsarea

S. Andreae Caesareae Cappadociae Archiepiscopus Commentarius in Apocalypsin, in: PG 106, 204 ff.

Apologeten

Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen hrsg. von E. J. Goodspeed, Göttingen 1984 (Ndr. der 1. Auflage 1914).

Johannes Geffcken, Zwei griechische Apologeten (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern), Leipzig/Berlin 1907.

Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, Bd. I (BKV 12), Kempten-München 1913.

Apostolische Väter

Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer. 3. Auflage. Unveränderter Ndr. der mit einem Nachtrag von W. Schneemelcher versehenen 2. Auflage. Erster Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief, Tübingen 1970.

Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk/K. Bihlmeyer u. M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt u. hrsg. v. A. Lindemann u. H. Paulsen, Tübingen 1992.

Die Apostolischen Väter. Eingeleitet, übertragen und erläutert von J. A. Fischer (Schriften des Urchristentums – Erster Teil), Darmstadt 1965.

Early Christian Writings. The Apostolic Fathers. Translated by M. Staniforth, Harmondsworth 1982 (Ndr. d. Ausgabe v. 1968).

Aristobul

Aristobulus. A New Translation and introduction by A. Yarbro Collins, in: Charlesworth II, 831–842.

Nikolaus Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas, in: JSHRZ 3,2 (1975), 261–279.

Arnobius

Arnobii Adversus Nationes Libri VII recensuit et commentario critico instruxit A. Reifferscheid (CSEL 4), Wien 1875.

Ascensio Isaiae

Die Himmelfahrt des Jesaja (C. D. G. Müller), in: Schneemelcher II, 547–562.

Martyrdom and Ascension of Isaiah. A new translation and introduction by M. A. KNIBB, in: CHARLESWORTH II,143–176.

Athenagoras

Athenagorae Libellus pro Christianis, Oratio de resurrectione cadaverum, recensuit E. SCHWARTZ (TU IV,2), Leipzig 1891.

Athenagoras. Legatio pro Christianis edited by M. MARCOVICH (PTS 31), Berlin-New York 1990.

Augustinus

Contra Adimantum, in: Obras completas de San Agustin XXX. Escritos antimaniqueos (1.), Madrid 1986, 282–375 (Text d. Ausgabe CSEL 25,1 [rec. I. ZYCHA]).

Contra Felicem Libri Duo, in: Obras completas de San Agustin XXX. Escritos antimaniqueos (1.), 468–539 (Text d. Ausgabe CSEL 25,2 [rec. I. ZYCHA]).

De gratia Christi et peccato originali – Libri duo/Die Gnade Christi und die Erbsünde – Zwei Bücher (übertragen v. A. FINGERLE), in: Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer Band II (lateinisch-deutsch), 320–467.

Sancti Aureli Augustini Opera Sect. VIII Pars IV: Contra Julianum (Opus imperfectum). Tomus Prior: Libri I–III, recensuit post E. KALINKA et M. ZELZER (CSEL 85,1), Wien 1974.

Augustinus. Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt u. erläutert von J. BERNHART, München 1955.

Obras completas de San Agustin XIa: Cartas (2.) 124–187, Madrid 1987 (Text d. Ausgaben CSEL 44 u. 57 [rec. A. GOLDBACHER]).

Obras completas de San Agustin XIb: Cartas (3.) 188–270; 1*-29*, Madrid 1991 (Text d. Ausgaben CSEL 57 [rec. A. GOLDBACHER] u. 88 [rec. I. DIVJAK]).

Barnabasbrief

Barnabasbrief, eingeleitet, herausgegeben, übertragen u. erläutert v. K. WENGST, in: Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 1984, 103–202.

Barnabasbrief, in: Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der FUNKschen Ausgabe von K. BIHLMEYER . . . Tübingen 1970, 10–34.

Canon Muratori

Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien. Hrsg. v. H. LIETZMANN (KlT), Bonn 1902.

Der Canon Muratori (W. SCHNEEMELCHER), in: SCHNEEMELCHER I,27–30.

Clemens Alexandrinus

Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia, in: PG 8; PG 9 Paris 1857.

Clement of Alexandria Miscellanies Book VII. The Greek text with introduction, translation, notes, dissertations and indices by the late F. A. J. HORT and J. B. MAYOR, London 1902.

Clemens Alexandrinus. Erster Band (GCS). Protrepticus und Paedagogus. Hrsg. v. O. STÄHLIN, 3. durchgesehene Auflage von U. TREU, Berlin 1972.

Clemens Alexandrinus. Zweiter Band (GCS). Stromata Buch I–VI. Hrsg. v. O. STÄHLIN, neu hrsg. v. L. FRÜCHTEL, 4. Auflage mit Nachträgen von U. TREU, Berlin 1985.

Clemens Alexandrinus. Dritter Band (GCS). Stromata Buch VII und VIII – Excerpta ex Theodoto – Eclogae Propheticae – Quis dives salvetur – Fragmente. Hrsg. v. n O. STÄHLIN, in zweiter Auflage neu hrsg. v. L. FRÜCHTEL, zum Druck besorgt von U. TREU, Berlin 1970.

Clemens Alexandrinus. Vierter Band (GCS). Register/Erster Teil. Zitatenregister,

Testimonienregister, Initienregister für die Fragmente, Eigennamenregister. Herausgegeben von O. Stählin, zweite bearbeitete Auflage hrsg. v. U. Treu, Berlin 1980.
Clemens Alexandrinus. Vierter Band (GCS). Register/Zweiter Teil. Wort- u. Sachregister. Hrsg. v. O. Stählin, Leipzig 1936.
Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue. Livre I: Texte grec, introduction et notes de H.-I. Marrou, traduction de M. Harl (SC 70), Paris 1983 (Ndr. d. Ausgabe v. 1960).
Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue. Livre II: Texte grec, traduction de C. Mondésert, notes de H.-I. Marrou (SC 108), Paris 1991[2].
Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue. Livre III: Texte grec, traduction de C. Mondésert et C. Matray, notes de H.-I. Marrou. Indices des livres I, II et III (SC 158), Paris 1970.
Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate I: Introduction de C. Mondésert. Traduction et notes de M. Caster (SC 30), Paris 1951.
Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate II: Introduction et notes de P. T. Camelot, Texte grec et traduction de C. Mondésert (SC 38), Paris 1954.
Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate V, Tome I: Introduction, texte critique et index par A. Le Boulluec, traduction de P. Voulet (SC 278), Paris 1981. Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate V, Tome II: Commentaire, Biblographie et Index par A. Le Boulluec (SC 279), Paris 1981.
Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote. Texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard (SC 23), Paris 1948.
Des Clemens von Alexandreia ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt von O. Stählin, 5 Bde. (BKV 2. Reihe: 7/8/17/19/20), München 1934–1938.
Titus Flavius Klemens von Alexandria. Die Teppiche (Stromateis). Deutscher Text nach der Übersetzung v. F. Overbeck. Hrsg. v. C. A. Bernoulli u. L. Früchtel, Basel 1936.
Constitutiones Apostolorum
Les Constitutions Apostoliques. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger. Tome I: Livres I et II, (SC 320), Paris 1985. Tome II: Livres III–VI (SC 329), Paris 1987. Tome III: Livres VII et VIII (SC 336) , Paris 1987.
Cyrill v. Jerusalem
Cyrill v. Jerusalem, Catecheses, in: PG 33, 331 ff.
Epiphanius von Salamis
Epiphanius (Ancoratus und Panarion) hrsg. v. K. Holl (GCS). Erster Band: Ancoratus und Panarion haer. 1–33, Leipzig 1915.
Epiphanius II. Panarion haer. 34–64. Hrsg. v. K. Holl, 2. bearbeitete Auflage hrsg. v. J. Dummer (GCS), Berlin 1980.
Epiphanius III. Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. v. K. Holl, 2. bearbeitete Auflage hrsg. v. J. Dummer (GCS), Berlin 1985.
The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1–46), transl. by F. Williams (NHS XXXV), Leiden u. a. 1987. Books II and III (Sects 47–80, De fide), transl. by F. Williams (NHS XXXVI), Leiden u. a. 1994.
Eusebius von Cäsarea
Eusebius Werke Fünfter Band. Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Kommentar... von J. Karst (GCS), Leipzig 1911.
Eusebius Werke Siebenter Band. Die Chronik des Hieronymus (Hieronymi Chronicon). Hrsg. u. in 2. Auflage bearbeitet v. R. Helm; 3. unveränderte Auflage mit einer Vorbemerkung v. U. Treu (GCS), Berlin 1984.
Eusebs Kirchengeschichte hrsg. v. E. Schwartz (Kleine Ausgabe), Leipzig 1908.
Eusebius. The Ecclesiastical History Vol. I: With an English translation by K. Lake (LCL

153), Cambridge/Mass.-London 1980 (Ndr. d. Ausgabe von 1926). Vol.II: With an English translation by J. E. L. OULTON taken from the edition published in conjunction with H. J. LAWLOR (LCL 265), Cambridge/Mass.-London 1980 (Ndr. d. Ausgabe v. 1932).

Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique Livres I–IV. Texte grec, traduction et annotation par G. BARDY (SC 31), Paris 1952.

Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsaräa Kirchengeschichte. Aus dem Griechischen übersetzt von P. HAEUSER (BKV), München 1932.

Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte. Hrsg. u. eingeleitet v. H. KRAFT. Die Übersetzung von P. HAEUSER wurde neu durchgesehen von H. A. GÄRTNER, München 1981.

Eusèbe de Césarée, La préparation évangelique, hrsg., eingeleitet u. übers. von É. DES PLACES u. a. (SC 206/228/262/266/215/369/292/307/338), Paris 1974–1991.

Eusebius Werke. Sechster Band. Die Demonstratio Evangelica. Hrsg. v. I. A. HEIKEL, Leipzig 1913.

Evagrius Ponticus

Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine. T.I: Introduction par A. GUILLAUMONT et C. GUILLAUMONT (SC 170), Paris 1971. T.II: Édition critique du texte grec, traduction, commentaire et tables par A. GUILLAUMONT et C. GUILLAUMONT (SC 171), Paris 1971.

Filastrius v. Brixen

Filastrii Episcopi Brixiensis Diversarum Hereseon Liber cura et studio F. HEYLEN (CC.SL IX), Turnhout 1957, 209–324.

Gnostische Texte (Textsammlungen)

Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, hrsg. v. WALTHER VÖLKER (SQS 5), Tübingen 1932.

ROBERT HAARDT, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967.

WERNER FOERSTER, Die Gnosis. Erster Band: Zeugnisse der Kirchenväter (unter Mitwirkung von E. HAENCHEN u. M. KRAUSE), Zürich-Stuttgart 1969. Zweiter Band: Koptische u. mandäische Schriften. Übers. u. erl. v. M. KRAUSE u. K. RUDOLPH, Zürich-Stuttgart 1971.

Testi gnostici cristiani. A cura di MANLIO SIMONETTI, Bari 1970.

The Gnostic Scriptures. A new translation with annotations and introductions by BENTLEY LAYTON, London 1987.

Gregor Barhebraeus

Historia Compendiosa Dynastarum authore Gregorio Abul-Pharajio Malatiensi Medico, Historiam complectens universalem a mundo condito usque ad Tempora Authoris, res orientalium accuratissime describens, Arabice edita & Latine versa ab E. POCOCKIO (2 Bde.) Oxford 1663.

Des Gregorius Abulfaradsch kurze Geschichte der Dynastien oder Auszug der allgemeinen Weltgeschichte besonders der Geschichte der Chalifen und Mogolen. Aus dem Arabischen übersetzt mit erläuternden und berichtigenden Anmerkungen v. G. L. BAUER, Bd. I–II, Leipzig 1783/1785.

Gregor v. Nyssa

In Hexaemeron liber, in: PG 44, 61–124.

Hegemonius

Hegemonius. Acta Archelai (GCS), hrsg. v. C. H. BEESON, Leipzig 1906.

1. Henoch

Das Buch Henoch. Hrsg. v. J. FLEMMING u. L. RADERMACHER (GCS), Leipzig 1901.

1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A new translation and introduction by E. ISAAC, in: CHARLESWORTH I, 5–89.

Herakleon
s. *Gnostische Texte (Textsammlungen)*
Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, hrsg. v. W. Völker.
Hermas (Pastor)
Die Apostolischen Väter I: Der Hirt des Hermas. Hrsg. v. M. Whittaker (GCS), Berlin 1967².
Hieronymus
Hieronymus Stridonensis u. Gennadius: De viris inlustribus. Hrsg. v. C. A. Bernoulli, Freiburg u. Leipzig 1895.
Hieronymus, De viris inlustribus edidit W. Herding, Leipzig 1924.
Saint Jérome, Lettres T. I–VIII. Texte établi et traduit par J. Labourt (CUFr), Paris 1949–1963.
Commentariorum in Isaiam libri octo et decem, in: PL 24, 17ff.
In Amos libri tres, in: PL 25, 990ff.
Commentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium libri quattuor, in: PL 26, 15–228.
Dialogus contra Luciferianos, in: PL 23, 163–192.
Contra Vigilantium Liber Unus, in: PL 23, 353ff.
Hippolyt von Rom
Hippolytus Werke, Dritter Band: Refutatio omnium haeresium (GCS Bd. 26), hrsg. v. P. Wendland, Leipzig 1916.
Hippolytus. Refutatio omnium haeresium ed. by M. Marcovich (PTS 25), Berlin-New York 1986.
Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena) v. Graf Konrad Preysing (BKV 40), München 1922.
Irenäus von Lyon
Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre I. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, T.I: Introduction, notes justificatives, tables (SC 263), Paris 1979. T.II: Texte et traduction (SC 264), Paris 1979.
Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre II. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, T.I: Introduction, notes justificatives, tables (SC 293), Paris 1982. T.II: Texte et traduction (SC 294), Paris 1982.
Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre III. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, T.I: Introduction, notes justificatives, tables (SC 210), Paris 1974. T.II: Texte et traduction (SC 211), Paris 1974.
Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre IV. Édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de A. Rousseau avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, C. Mercier, T.I: Introduction, notes justificatives, tables (SC 100), Paris-Lyon 1965. T.II: Texte et traduction (SC 100), Paris-Lyon 1965.
Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre V. Édition critique d'après les versions arménienne et latine par A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, T.I: Introduction, notes justificatives, tables (SC 152), Paris 1969. T.II: Texte et traduction, Paris 1969.
Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Denonciation et réfutation de la gnose au nom menteur. Traduction francaise par A. Rousseau, Paris 1985².
Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique, nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. M. Froidevaux (SC 62), Paris 1959.
Des Heiligen Irenäus ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt ... v. E. Klebba u. S. Weber (BKV 3; 4), München 1912.
Irenäus von Lyon, Epideixis. Adversus Haereses/Darlegung der apostolischen Verkündi-

gung. Gegen die Häresien I–II. Übers. u. eingel. v. N. Brox (Fontes Christiani 8,1–2), Freiburg 1993.

Isidor von Sevilla

Sancti Isidori Hispalensis Episcopi... Tomus Quintus: De viris illustribus liber (PL 83), Paris 1862, 1081–1106.

Flavius Josephus

Josephus in nine volumes. Vol.I: The Life against Apion. With an English translation by H.ST.J. Thackeray (LCL 186). Cambridge/Mass.-London 1976 (Ndr. d. Ausgabe v. 1926).

Josephus in nine volumes. Vol.II: The Jewish War, Books I–III, with an English translation by H.ST.J. Thackeray (LCL 203), Cambridge/Mass.-London 1976 (Ndr. d. Ausgabe v. 1927). Vol. III: The Jewish War Books IV–VII. With an English translation by H.ST.J. Thackeray (LCL 210), Cambridge/Mass.-London 1979 (Ndr. d. Ausgabe v. 1928).

Josephus in nine volumes. Volume IV–X: Jewish Antiquities. With an English translation by H.ST.J. Thackeray (LCL 242/281/326/365/410/433/456), Cambridge/Mass. 1930ff. (verschiedene Nachdrucke).

Jubiläenbuch

Jubilees. A new translation and introduction by O. S. Wintermute, in: Charlesworth II, 35–142.

Justin

s. *Apologeten*

Des Heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus Dialog mit dem Juden Trypho. aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Philipp Haeuser (BKV 33), Kempten-München 1917.

Manichaica

C.R.C. Allberry, A Manichaean Psalm-Book (Part II). With a contribution by H. Ibscher (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection), Stuttgart 1938.

A. Villey, Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyûm (Sources gnostiques et manichéennes 4), Paris 1994.

Marius Victorinus

Marius Victorinus. Traités Théologiques sur la Trinité. I: Texte établi par P. Henry. Introduction, traduction et notes par P. Hadot (SC 68), Paris 1960. II: Commentaire par P. Hadot (SC 69), Paris 1960.

Methodius

Methodius. Hrsg. v. N. Bonwetsch (GCS 27), Leipzig 1917.

Nag Hammadi-Texte/Papyrus Berolinensis 8502

The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, 12 Bde., Leiden 1972–1984.

The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity (J. M. Robinson, Director), Leiden 1984², 1988³. (NHLE)

Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) (The Coptic gnostic Library): Introductions, Texts, Translations, Indices. Volume editor: H. W. Attridge (NHS XXII), Leiden 1985.

Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) (The Coptic Gnostic Library). Notes (NHS XXIII), Leiden 1985.

NHC I,3: The Gospel of Truth. Introduction, text and translation by H. W. ATTRIDGE and G. W. MACRAE. Appendix: Fragments by F. WISSE, in: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), Introductions, Texts... (NHS XXII), Leiden 1985, 55–122.

NHC I,3: The Gospel of Truth. Notes by H. W. ATTRIDGE and G. W. MACRAE, in: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes... (NHS XXIII), Leiden 1985, 38–135.

NHC I,5: The Tripartite Tractate. Introduction, text and translation by H. W. ATTRIDGE and E. PAGELS, in: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts... (NHS XXII), Leiden 1985, 159–337.

NHC I,5: The Tripartite Tractate. Notes by H. W. ATTRIDGE and E. PAGELS, in: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes... (NHS XXIII), Leiden 1985, 217–497.

Le Traité tripartite (NH I,5). Texte établi, introduit et commenté par E. THOMASSEN, traduit par E. THOMASSEN et L. PAINCHAUD (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section Textes: 19), Québec 1989.

NHC II,1: Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with translation, introduction and commentary by S. GIVERSEN (AThD V), Leiden 1963.

Nag Hammadi Codex II,2–7 together with XIII,2*, Brit.Lib.OR. 4926 (1) and P.Oxy. 1, 654, 655. Volume editor: B. LAYTON. Volume I: Gospel according to Thomas, Gospel according to Philip, Hypostasis of the Archons and Indexes (NHS XX), Leiden 1989.

NHC II,2: The Gospel according to Thomas. Introduction: H. KOESTER; Critical edition: B. LAYTON; Translation: T. O. LAMBDIN; Appendix: The Greek fragments: H. W. ATTRIDGE, in: Nag Hammadi Codex II,2–7... (NHS XX), 38–128.

Das koptische Thomasevangelium (B. BLATZ), in: SCHNEEMELCHER I,93–113.

NHC II,3: The Gospel according to Philip. Introduction: W. W. ISENBERG; Critical Edition: B. LAYTON; Translation: W. W. ISENBERG; Appendix: SCHENKE's »Sayings«, in: Nag Hammadi Codex II,2–7 ... (NHS XX), 131–217.

Das Evangelium nach Philippos, hrsg. u. übersetzt v. W. C. TILL (PTS 2), Berlin 1963.

NHC II,4: The Hypostasis of the Archons. Introduction: R. A. BULLARD; Critical edition: B. LAYTON; Translation: B. LAYTON, in: Nag Hammadi Codex II,2–7 ... (NHS XX), 220–259.

The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary by R. A. BULLARD. With a contribution by M. KRAUSE (PTS 10), Berlin 1970.

L'hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archonts (NH II,4) par B. BARC. Suivi de Noréa (NH IX,2) par M. ROBERGE (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section Textes: 5), Québec-Louvain 1980.

Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostus and the Sophia of Jesus Christ, ed. D. M. PARROTT (NHS XXVII), Leiden 1991.

Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis (The Coptic Gnostic Library). Volume editor: D. M. PARROT (NHS XI), Leiden 1979.

NHC V,2: The Apocalypse of Paul... by W. R. MURDOCK and G. W. MACRAE, in: Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI... (NHS XI), Leiden 1979, 47–63.

NHC V,3: The (First) Apocalypse of James... by W. R. SCHOEDEL, in: Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI... (NHS XI), Leiden 1979, 65–103.

Die erste Apokalypse des Jakobus (W.-P. FUNK), in: SCHNEEMELCHER I, 253–264.

NHC V,4: The (Second) Apocalypse of James... by C. W. HEDRICK, in: Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI... (NHS XI), Leiden 1979, 105–149.

Die zweite Apokalypse des Jakobus (W.-P. FUNK), in: SCHNEEMELCHER I, 264–275.

NHC VI,6: The Discourse on the Eighth and Ninth... by P. A. DIRKSE, J. BRASHLER and D. M. PARROTT, in: Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI... (NHS XI), Leiden 1979, 341–373.

Le deuxième traité du Grand Seth (NH VII,2). Texte établi et presenté par L. PAINCHAUD (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section Textes: 6), Québec 1982.

The Second Treatise of the Great Seth (VII,2). Introduced by J. A. GIBBONS. Translated by R. A. BULLARD. Edited by F. WISSE, in NHLE[3] 362–371.

Apocalypse of Peter (VII,3). Introduced by J. BRASHLER. Translated by R. A. BULLARD. Edited by F. WISSE, in: NHLE[3] 372–378.

Koptisch-gnostische Apokalypse des Petrus (A. WERNER), in: SCHNEEMELCHER II, 633–643.

The Letter of Peter to Philip (VIII,2). Introduced and translated by F. WISSE, in: NHLE[3] 431–437.

Der Brief des Petrus an Philippus (H.-G. BETHGE), in: SCHNEEMELCHER I, 275- 284.

Nag Hammadi Codices IX and X. Volume editor: B. A. PEARSON (NHS XV), Leiden 1981.

NHC IX,3: The Testimony of Truth, ed. B. A. PEARSON, S. GIVERSEN, in: Nag Hammadi Codices IX and X... Leiden 1981, 101–203.

The Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Volume editor: C. W. HEDRICK (NHS XXVIII), Leiden 1990.

NHC XI,1: The Interpretation of Knowledge. Introduction by E. PAGELS; Transscription and Translation by J. D. TURNER; Notes by E. PAGELS and J. D. TURNER, in: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII... (NHS XXVIII), Leiden 1989.

Les Sentences de Sextus (NH XII,1); Fragments (NH XII,3) par P. H. POIRIER. Fragment de la République de Platon (NH VI,5) par L. PAINCHAUD (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi- Section Textes: 11), Québec 1983.

Trimorphic Protennoia (XIII,1). Introduced and translated by J. D. TURNER, in: NHLE[3] 511–522.

Papyrus Berolinensis 8502

Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502, Hrsg., übersetzt u. bearbeitet v. W. C. TILL (TU 60), Berlin 1955. 2. Auflage bearb. v. H.-M. SCHENKE, Berlin 1972.

The Gospel of Mary (BG 8502,1). Introduced and translated by G. W. MACRAE and R. MCL. WILSON. Edited by D. M. PARROTT, in: NHLE 471–477.

L'Évangile selon Marie (BG 1). Texte établi et présenté par A. PASQUIER (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section Textes: 10), Québec 1983.

MICHEL TARDIEU, Écrits Gnostiques. Codex de Berlin (Sources Gnostiques et Manichéennes 1), Paris 1984.

Nemesius

Nemesius De Natura Hominis ed. M. MORANI (BSGRT), Leipzig 1987.

Neutestamentliche Apokryphen

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übertragung hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER. 5. Auflage der v. E. HENNECKE begründeten Sammlung. I. Band: Evangelien, Tübingen 1987. II. Band: Apostolisches, Apokalyptisches und Verwandtes, Tübingen 1989. (SCHNEEMELCHER I/II)

Origenes

Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übersetzt, mit kritischen u. erläuternden Anmerkungen versehen v. H. GÖRGEMANNS u. H. KARPP (Texte zur Forschung 24), Darmstadt 1985[2].

Origenes Werke Erster Band. Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV gegen Celsus. Hrsg. v. P. KOETSCHAU (GCS 2), Leipzig 1899.

Origenes Werke Zweiter Band. Buch V–VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet. Hrsg. v. P. KOETSCHAU (GCS 3), Leipzig 1899.

Origen: Contra Celsum. Translated with an introduction and notes by H. CHADWICK, Cambridge 1965[2].

Origenes. Contra Celso. Introducción, versión y notas por D. R. BUENO (BAC), Madrid 1967.

Origenes Werke Sechster Band: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Erster Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus. Hrsg. v. W. A. BAEHRENS (GCS), Leipzig 1920.

Origène. Homélies sur la Genèse. Introduction de H. DE LUBAC et L. DOUTRELEAU. Texte Latin, Traduction et notes de L. DOUTRELEAU (SC 7bis), Paris 1985.

Origenes Werkes Siebenter Band: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Zweiter Teil: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices. Hrsg. v. W. A. BAEHRENS (GCS), Leipzig 1921.

Origène. Homélies sur Jérémie. Traduction par P. HUSSON/P. NAUTIN. Édition, Introduction et notes par P. NAUTIN. T.I: Homélies I–XI (SC 232), Paris 1976.

Origène. Homélies sur Ézéchiel. Texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET (SC 352), Paris 1989.

Origenes Werke. Zehnter Band. Origenes Matthäuserklärung. I: Die griechisch erhaltenen Tomoi. Hrsg. unter Mitwirkung v. E. BENZ v. E. KLOSTERMANN (GCS 40), Leipzig 1935.

Origenes Werke XI. Origenes Matthäuserklärung. II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series. Hrsg. v. E. KLOSTERMANN unter Mitwirkung v. E. BENZ. Zweite bearbeitete Auflage hrsg. v. U. TREU, Berlin 1976[2].

Origenes Werke Zwölfter Band. Origenes Matthäuserklärung. III: Fragmente und Indices, Erste Hälfte. Hrsg. unter Mitwirkung v. E. BENZ v. E. KLOSTERMANN (GCS 41), Leipzig 1941. Zweite Hälfte. Hrsg. v. E. KLOSTERMANN u. L. FRÜCHTEL, zweite, durchgesehene Auflage besorgt v. U. TREU, Berlin 1968.

Origenes Werke. Neunter Band. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. Hrsg. v. M. RAUER (GCS 35), Leipzig 1930.

Homilien zum Lukasevangelium, Bd.I–II. Übersetzt u. eingeleitet v. H.-J. SIEBEN (Fontes Christiani 4,1–2), Freiburg 1991–1992.

Origenes Werke Vierter Band. Der Johanneskommentar. Hrsg.v. E. PREUSCHEN (GCS 10), Leipzig 1903.

Origène. Commentaire sur Saint Jean. T.II: Livres VI et X. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC (SC 157), Paris 1970. T.III: Livre XIII. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC (SC 222), Paris 1975. T.IV: Livres XIX et XX. Texte grec, introduction, traduction et notes par C. BLANC (SC 290), Paris 1982.

Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos, in: PG 14, 837ff.

Römerbriefkommentar. Erstes und zweites Buch, übersetzt u. eingeleitet v. T. HEITHER (Fontes Christiani 2,1), Freiburg 1990. Drittes und viertes Buch, übersetzt u. eingeleitet v. T. HEITHER (Fontes Christiani 2,2), Freiburg 1992. Fünftes und sechstes Buch übersetzt u. eingeleitet v. T. HEITHER (Fontes Christiani 2,3), Freiburg 1993.

A. RAMSBOTHAM, The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans, in: JThS 13 (1912), 209–224; 357–368; JThS 14 (1913), 10–22.

Origenis Enarrationes in Job (Ex bibliotheca Gallandiana), in: PG 17, 57ff.

Origène. Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. GUÉRAUD et P. NAUTIN (Christianisme antique 2), Paris 1979.

BERND WITTE, Die Schrift des Origenes »Über das Passa«. Textausgabe und Kommentar (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4), Altenberge 1993.

Papias v. Hierapolis

JOSEF KÜRZINGER, Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testamentes. Gesammelte Aufsätze – Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente – Kommentierte Bibliographie, Regensburg 1983.

Philo v. Alexandrien

Philo. In ten volumes (and two supplementary volumes) with an English translation by F.H.COLSON (and G.H.WHITTAKER) (I–X:LCL 226; 227; 247; 261; 275; 289; 320; 341; 363; 379; Suppl.I; II: LCL 380; 401), Cambridge/Mass.-London 1929ff. (Nachdrucke).

Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol.I–VI, ed. L. COHN, P. WENDLAND, S. REITER, Berlin 1896ff.

Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung hrsg. v. L. COHN, I. HEINEMANN, M. ADLER und W. THEILER (2. Auflage), Band I–VII, Berlin 1962–1964.

Pistis Sophia

Pistis Sophia. Text edited by C. SCHMIDT, translation and notes by V. MACDERMOT (The Coptic Gnostic Library/NHS IX), Leiden, 1978.

Die Pistis Sophia, in: Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band: Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Jeu, Unbekanntes Altgnostisches Werk, hrsg. v. C. SCHMIDT, 2. Auflage bearbeitet... v. W. TILL (GCS), Berlin 1954.

Priszillian v. Avila

Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis indicibus primus edidit G. SCHEPSS (CSEL 18), Prag-Wien-Leipzig 1889.

Pseudepigraphen des AT

The Old Testament Pseudepigrapha. Vol.I: Apocalyptic Literature and Testaments. Ed. by J.H.CHARLESWORTH, Garden City – New York 1983. (CHARLESWORTH I)

The Old Testament Pseudepigrapha. Vol.II: Expansions of the ›Old Testament‹ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Ed. by J.H.CHARLESWORTH, Garden City-New York 1985. (CHARLESWORTH II)

Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece. Ed. A.M.DENIS/M. DE JONGE u.a., Leiden 1964ff.

Pseudoclementinen

Die Pseudoklementinen I: Homilien. Hrsg. v. B. REHM. 3., verbesserte Auflage v. G. STRECKER (GCS), Berlin 1992. II: Rekognitionen. In Rufins Übersetzung hrsg. v. B. REHM. Zum Druck besorgt durch F. PASCHKE (GCS), Berlin 1965.

Ptolemäus

Ptolémée, Lettre a Flora. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec de G. QUISPEL (SC 24bis), Paris 1966.

Septuaginta

Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. A. RAHLFS. Editio minor (duo volumines in uno), Stuttgart 1935.

Sextussentenzen

The Sentences of Sextus. A contribution to the history of early Christian ethics by H. CHADWICK (TaS V), Cambridge 1959.

Stern I/II
MENAHEM STERN, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Ed. with Introductions, Translations and Commentary, vol. I–II, Jerusalem 1974–1984.
Sulpicius Severus
Sulpicii Severi libri qui supersunt. Recensuit et commentario critico instruxit C. HALM (CSEL 1), Wien 1886 (Ndr. Hildesheim 1983).
Tatian
Tatiani Oratio ad Graecos rec. E. SCHWARTZ (TU IV,1), Leipzig 1888.
Tertullian
Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera Pars I: Opera Catholica; Adversus Marcionem; Pars II: Opera Montanistica (Corpus Christianorum (CC) Series Latina vol. I–II), Turnhout 1954.
Quinti Septimi Florentis Tertulliani de anima. Ed. J. H. WASZINK, Amsterdam 1947.
Tertullien. Contre les Valentiens. Tome I: Introduction, Texte critique, Traduction (SC 280). Tome II: Commentaire et Index (SC 281) par J.-C. FREDOUILLE, Paris 1980–1981.
Pseudotertullian
Pseudotertullian. Adversus omnes haereses cura et studio AEM. KROYMANN, in: Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera Pars II..., 1400–1410.
Theophilus v. Antiochien
Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus. Texte grec établi par G. BARDY, Traduction de J. SENDER, Introduction et notes de G. BARDY (SC 20), Paris 1948.
Titus von Bostra
Titus Bostrensis Episcopus Libri Tres adversus Manichaeos, in: PG 18 (Paris 1857), 1069ff.
Unbekanntes altgnostisches Werk
Unbekanntes altgnostisches Werk, in: Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band: Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Jeu, Unbekanntes altgnostisches Werk, hrsg. v. C. SCHMIDT, 2. Auflage bearbeitet... v. W. TILL (GCS) Berlin 1954. 4. Auflage hrsg. v. H.-M. SCHENKE, Berlin 1981.
The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce-Codex. Text Edited by C. SCHMIDT. Translation and notes by V. MACDERMOT, Leiden 1978.

2. Hilfsmittel (Auswahl)

AST, FRIEDRICH: Lexicon Platonicum sive Vocum Platonicarum condidit FRIDERICUS ASTIUS, vol. I–II, Leipzig 1835–1836.
BAUER, WALTER: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin-New York 1971[5] (Ndr.).
BAUER, WALTER: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6. völlig neu bearbeitete Auflage, im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter bes. Mitwirkung von V. REICHMANN hrsg. v. KURT ALAND u. BARBARA ALAND, Berlin-New York 1988.
Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique (Centre d'analyse et de documentation patristiques) Bd. 1–5 u. Supplement, Paris 1975–1991.
Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie. Hrsg. v. W. SCHNEEMELCHER, K. SCHÄFERDIEK, Berlin 1956ff.

Blaise, Albert: Dictionnaire Latin-Francais (revu... par Henri Chirat), Paris 1954.

Blass, Friedrich/Debrunner, Albert: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet v. F. Rehkopf, Göttingen 1959[10];1990[17].

Bonitz, Hermann: Index Aristotelicus (Aristotelis Opera ed. Academia Regia Borussica vol. V), Berlin 1870.

Brandwood, Leonard: A Word Index to Plato, Leeds 1976.

Calderini, Aristide: Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto Greco-Romano, vol. I,1, Kario 1935. Vol. II,1, Mailand 1973. Vol. III–IV, Mailand 1978–1986. Vol. V, Mailand 1987. Supplementum 1 (1935–1986), Mailand 1988. (Calderini I–V).

Clavis Patrum Graecorum cura et studio M. Geerard, vol. I–V (CC), Turnhout 1974–1987.

Crum, Walter Ewing: A Coptic Dictionary, Oxford 1939.

Delatte, L.: Index du Corpus Hermeticum (L. Delatte, S. Govaerts, J. Denooz), Rom 1977.

Denis, Albert-Marie: Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices, Löwen 1987.

Georges, Karl-Ernst: Ausführliches Lateinisch-deutsches Handwörterbuch... ausgearbeitet v. K.-E. G. 13. Auflage: Ndr. der 8. verbesserten und vermehrten Auflage v. H. Georges, Bd. 1–2, Hannover 1972.

Glare, P. G. (ed.): Oxford Latin Dictionary, Oxford 1982.

Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis (Du Cange), Bd. I–X, Graz 1954 (Ndr. d. Ausgabe v. 1883–1887).

Goodspeed, Edgar J.: Index Apologeticus sive Clavis Iustini Martyris Operum... composuit Edgar J. Goodspeed, Leipzig 1912.

Haelst, Joseph van: Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens (Université de Paris IV, Série Papyrologie 1), Paris 1976.

Hatch, Edwin/Redpath, Henry: A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books) by E. H., H. R., vol. I–III, Graz 1954 (Ndr. d. Ausgabe Oxford 1897).

Ideler, Ludwig: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie (Bd. 1–2), Berlin 1825–1826.

Kühner, Raphael – Gerth, Bernhard: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache (2 Bde.), Hannover 1955.

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Hrsg. v. K. Ziegler u. W. Sontheimer (Bd. 1–5), München 1979.

Lampe, Geoffrey William Hugo: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1987.

Lausberg, Heinrich: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft (Bd. I–II), München 1960.

Leisegang, Johannes: Indices ad Philonis Alexandrini Opera (Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt VII), Berlin 1926–1930.

Lewis, Charlton T.: A Latin Dictionary ... revised, enlarged and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Oxford 1987.

Liddell, Henry George/Scott, Robert: A Greek-English Lexicon. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott... with a supplement, Oxford 1977.

Mayer, Günter: Index Philoneus, Berlin-New York 1974.

Pape, W.: Griechisch-deutsches Handwörterbuch, (Bd. 1–2) Braunschweig 1875.

Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet v. Franz Passow, neu bearbeitet v. V.C.F. Rost u. a. (4 Bde.), Leipzig 1841–1857.

SCHOLER, D. M.: Bibliographia Gnostica, in: NT 13ff. (1971ff.).
SCHWYZER, EDUARD: Griechische Grammatik. Auf der Grundlage von KARL BRUGMANNS Griechischer Grammatik, Bd. I: Allgemeiner Teil. Lautlehre. Wortbildung. Flexion, München 1977[5]. Bd. II: Syntax und syntaktische Stilistik, vervollständigt v. A. DEBRUNNER, München 1950. Bd. III: Register v. D.J. GEORGACAS, München 1960[2]. Bd. IV: Stellenregister v. F. RADT, S. RADT, München 1971.
SIEGERT, FOLKER: Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi (WUNT 26), Tübingen 1982.
SLEEMAN, J. H./POLLET, G.: Lexicon Plotinianum, Leiden 1980.
SMITH, RICHARD: A Concise Coptic-English Lexicon, Grand Rapids/Michigan 1983.
STEPHANUS. Thesaurus Graecae Linguae. Vol. I–IX, Graz 1954 (Ndr.).
TARDIEU, MICHEL/DUBOIS, JEAN-DANIEL: Introduction a la littérature gnostique. I. Histoire du mot gnostique. Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945 (Initiations au christianisme ancien), Paris 1986.
Thesaurus Linguae Latinae, Bd. Iff, Leipzig 1900ff.
WYTTENBACH, DANIEL: Lexicon Plutarcheum, Plutarchi Moralia operum tomus VIII index Graecitatis, Bd. I–II, Hildesheim 1962 (Ndr. d. Ausgabe Oxford 1830).

3. Sekundärliteratur

ABRAMOWSKI, LUISE: Ein gnostischer Logostheologe. Umfang und Redaktion des gnostischen Sondergutes in Hippolyts ›Widerlegung aller Häresien‹, in: dies., Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin 1981, 18–62. (1981)
ABRAMOWSKI, LUISE: Nag Hammadi 8,1 ›Zostrianus‹, das Anonymum Brucianum, Plotin ENN. 2,9 (33), in: Platonismus und Christentum (FS H. Dörrie), hrsg. v. H.-D. BLUME u. F. MANN (JAC.E 10), Münster 1983, 1–10. (1983)
ABRAMOWSKI, LUISE: Female Figures in the Gnostic Sondergut in Hippolyt's Refutatio, in: Images of the Feminine in Gnosticism, ed. K. L. KING (Studies in Antiquity & Christianity), Philadelphia 1988, 136–152. (1988)
ALAND, BARBARA: Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?, in: Gnosis and Gnosticism... (hrsg. v. M. KRAUSE), Leiden 1977, 148–184. (1977)
ALAND, BARBARA: Gnosis und Philosophie, in: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20–25, 1973, hrsg. v. G. WIDENGREN (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akadamiens Handlingar, Filologisk-filosofiska serien 17), Stockholm 1977, 34–73. (1977a)
ALAND, BARBARA: Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: Gnosis. FS für Hans Jonas... Göttingen 1978, 158–215. (1978)
ALAND, BARBARA: Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten, in: The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif, hrsg. v. J.-M. SEVRIN (BETHL LXXXVI), Leuven 1989, 1–38. (1989)
ALAND, BARBARA: Marcion/Marcioniten, in: TRE 22 (1992), 89–101. (1992)
ALT, KARIN: Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9 (Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz – Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1990 Nr. 7), Stuttgart 1990. (1990)

ALT, KARIN: Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz – Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1993 Nr. 8), Stuttgart 1993. (1993)

ALTANER, BERTHOLD/STUIBER, ALFRED: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg-Basel-Wien 1978[9]. (1978[9])

AMAND, DAVID: Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque, Louvain 1945 (Wiederabdruck Amsterdam 1973). (1945/1973)

ANDRESEN, CARL: Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/1953), 157–195. (1952/1953)

ANDRESEN, CARL: Zum Formular frühchristlicher Gemeindebriefe, in: ZNW 56 (1965), 233–259. (1965)

ANNAS, JULIA: An Introduction into Plato's Republic, Oxford 1981.

ANZ, WILHELM: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus: Ein religionsgeschichtlicher Entwurf, Leipzig 1897. (1897)

ARMSTRONG, ARTHUR HILARY: (Hrsg.) The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967.

ARMSTRONG, ARTHUR HILARY: Gnosis and Greek Philosophy, in: Gnosis. Festschrift für Hans Jonas... Göttingen 1978, 87–124.

BAINTON, ROLAND H.: Basilidian Chronology and NT Interpretation, in: JBL 42 (1923), 81–134. (1923)

BAINTON, ROLAND H.: Die Ursprünge des Epiphaniasfestes, in: Bild und Verkündigung (FS Hanna Jursch), Berlin 1962, 1 ff. (1962)

BALTES, MATTHIAS: Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele (PhAnt 21), Leiden 1972. (1972)

BALTES, MATTHIAS: Numenios von Apamea und der platonische Timaios, in: VigChr 29 (1975), 241–270. (1975)

BALTES, MATTHIAS: Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I (PhAnt 30), Leiden 1976. (1976)

BALTES, MATTHIAS: Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. II: Proklos (PhAnt 35), Leiden 1978. (1978)

BALTES, MATTHIAS: Rezension zu W. DEUSE (1983), in: GGA 237 (1985), 197–213. (1985)

BARB, A. A.: Abrasaxstudien, in: Hommages à Waldemar Deonna (CollLat 28), Brüssel 1957, 67 ff. (1957)

BARDY, GUSTAVE: La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Ecriture sainte, in: RB 41 (1932), 210–236; 341–369; 515–537; 42 (1933), 14–30; 211–229; 328–352. (1932); (1933)

BARNES, JONATHAN: The Presocratics in Context (Rezension zu: C. OSBORNE [1987]), in: Phron. XXXIII,3 (1988), 327–344. (1988)

BARNES, TIMOTHY D.: Legislation against the Christians, in: JRS 58 (1968), 32 ff. (1968)

BAUER, WALTER: Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909. (1909)

BAUER, WALTER: Matth. 19,12 und die alten Christen, in: Neutestamentliche Studien Georg Heinrici dargebracht, Leipzig 1914, 235–244. (1914)

BAUER, WALTER: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (HNT. Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter II), Tübingen 1920. (1920)

BAUER, WALTER: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (BHTh 10) (mit einem Nachtrag von G. Strecker), Tübingen 1964[2]. (1964[2])

BAUMSTARK, ANTON: Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortle-

ben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß hrsg. von Dr. P. Odilo Heiming (LWQF 32), Münster 1956. (1956)

Baur, Ferdinand Christian: Das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831 (Ndr. Hildesheim 1973). (1831/1973)

Baur, Ferdinand Christian: Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835 (Ndr. Darmstadt 1967). (1835/1967)

Baur, Ferdinand Christian: Das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben, in: ThJb (T) 15 (1856), 121–162. (1856)

Beatrice, Pier Franco: Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale, Mailand 1978. (1978)

Beatrice, Pier Franco: Une citation de l'Évangile de Matthieu dans l'Épître de Barnabé, in: The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif, hrsg. v. J.-M. Sevrin (BEThL LXXXVI), Leuven 1989, 231–245. (1989)

Beausobre, Isaac de: Histoire critique de Manichée et du Manichéisme (Bd. I/II), Amsterdam 1734/1739 (Ndr. Leipzig 1970). (1734–1739/1970)

Behm, Johannes: Die Handauflegung im Urchristentum. Nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht, Leipzig 1911 (Ndr. Darmstadt 1968). (1911/1968)

Benoit, A.: Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon, in: Ecclesia orans. Mélanges offerts au Père A. G. Hamman, Aug. 20 (1980), 55–67. (1980)

Berger, Klaus: Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen 1972. (1972)

Berger, Klaus: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW 2.Principat 25.2 (hrsg. v. W. Haase), Berlin-New York 1984, 1031–1432. (1984)

Berger, Klaus: Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147), Stuttgart 1991. (1991)

Bergman, J.: Kleine Beiträge zum Naassenertraktat, in: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20–25, 1973, hrsg. v. G. Widengren (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Fililogisk-filosofiska serien 17), Stockholm 1977, 74–100. (1977)

Bernard, Wolfgang: Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch (Beiträge zur Altertumskunde 3), Stuttgart 1990. (1990)

Bernays, J.: Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte, Berlin 1866. (1866)

Bertrand, Daniel Alain: Le baptême de Jesus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles (Beiträge zur Geschichte der biblischen Theologie 14), Tübingen 1973. (1973)

Bettencourt, Stephanus Tavares: Doctrina Ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus (StAns XVI), Città del Vaticano 1945. (1945)

Betz, Hans-Dieter: Häresie I. Neues Testament, in: TRE 14 (1985), 313–318. (1985)

Beutler, Rudolf: Numenios, in: PW Suppl. 7 (1940), 664–678. (1940)

Beyschlag, Karlmann: Simon Magus und die christliche Gnosis (WUNT 16), Tübingen 1974. (1974)

Bianchi, Ugo: Basilide, o del Tragico, in: SMSR 38 (1967), 78–85. (1967)

Bianchi, Ugo: Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation, in: Gnosis. Festschrift für Hans Jonas... Göttingen 1978, 33–64. (1978)

BIANCHI, UGO: L'anima in Origène e la questione della metensomatosi, in: Aug. 26 (1986), 33–50. (1986)

BIANCHI, UGO: Origen's treatment of the soul and the debate over Metensomatosis, in: Origeniana Quarta. Die Referate des 4.Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), hrsg. v. L. LIES, Innsbruck-Wien 1987, 270–281. (i. w. identisch mit U. BIANCHI [1986]) (1987)

BIANCHI, UGO: Plutarch und der Dualismus, in: ANRW 36,1, Berlin-New York 1987, 350–365. (1987a)

BICKEL, E. : Diatribe in Senecae philosophi fragmenta, vol.I: Fragmenta de matrimonio, Leipzig 1915. (1915)

BIDEZ, JOSEPH/CUMONT, FRANZ: Les mages hellénisés, Bd. I/II, Paris 1938. (1938)

BIETENHARD, HANS: Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2), Tübingen 1951. (1951)

BIGG, CHARLES: The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886. (Ndr. Hildesheim 1981)

BIGNONE, ETTORE: L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro (Bd. I/II), Florenz 1936. (1936)

BLUMENBERG, HANS: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966. (1966)

BOCK, FELIX: Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio (Leipziger Studien XIX), Leipzig 1899. (1899)

BÖCHER, OTTO: Christus Exorcista (BWANT 96), Stuttgart 1972. (1972)

BÖHLIG, ALEXANDER: Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte (AGJU VI), Leiden 1968. (1968)

BÖHLIG, ALEXANDER: Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte (Bd. 1–2/WUNT 47–48), Tübingen 1989. (1989)

BÖHLIG, ALEXANDER: Manichäismus, in: TRE 22 (1992), 25–45. (1992)

BOLGIANI, FRANCO: La tradizione eresiologica sull'encratismo I, in: AAST M. 91 (1956/1957), 343–419. (1956/1957)

BOLGIANI, FRANCO: La tradizione eresiologica sull'encratismo II: La confutazione di Clemente di Allessandria, in: AAST.M 96 (1961/1962), 537–664. (1961/1962)

BOLGIANI, FRANCO: La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nell' III libro degli Stromati, in: Studi in onore di A. Pincherle (SMSR 38), Rom 1967, 86–136. (1967)

BONNER, CAMPBELL: Studies in Magical Amulets – chiefly Graeco-Egyptian, Ann Arbor 1950. (1950)

BOUSSET, WILHELM: Die Himmelsreise der Seele, in: ARW 4 (1901), 136–169; 229–273.

BOUSSET, WILHELM: Hauptprobleme der Gnosis (FRLANT 10), Göttingen 1907 (Repr. Darmstadt 1973). (1907/1973)

BOUSSET, WILHELM: Rezension zu: J. KROLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos, in: GGA 1914, 697ff. (wiederabgedruckt vermehrt mit Anmerkungen aus W. BOUSSETS unveröffentlichtem Nachlaß, in: DERS., Religionsgeschichtliche Studien... Leiden 1979, 97–191).

BOUSSET, WILHELM: Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandrien, Justin und Irenäus (FRLANT NS 6), Göttingen 1915. (1915)

BOUSSET, WILHELM – GRESSMANN, HUGO: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT), Tübingen 1926³. (1926³)

BOUSSET, WILHELM: Religionsgeschichtliche Studien. Aufsätze zur Religionsgeschichte des Hellenistischen Zeitalters (NT.S 50) hrsg. v. A. F. VERHEULE, Leiden 1979.

BOYANCÉ, PIERRE: Études sur le songe de Scipion (Bibliothèque des Universités du Midi/ Fascicule XX), Bordeaux-Paris 1936. (1936)
BOYANCÉ, PIERRE: Dieu cosmique et dualisme: les archontes et Platon, in: Le Origini dello Gnosticismo... Leiden 1967, 340–56. (1967)
BRAUN, HERBERT: An die Hebräer (HNT 14), Tübingen 1984. (1984)
BRÉHIER, ÉMILE: Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie (Études de philosophie médiévale), Paris 1950[3]. (1950[3])
BRENK, FREDERICK E.: An Imperial Heritage. The Religious Spirit of Plutarch, in: ANRW 36,1, Berlin-New York 1987, 248–349. (1987)
BRÖCKER, WALTER: Platos Gespräche, Frankfurt 1967[2].
BRONTESI, ALFREDO: La soteria in Clemente Alessandrino, Rom 1972.
BROUDEHOUX, J.-P.: Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie (ThH 11), Paris 1970. (1970)
BROWN, PETER: The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in early Christianity, London 1988. (1988)
BROX, NORBERT: Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961. (1961)
BROX, NORBERT: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme (SPS 1), Salzburg – München 1966. (1966)
BROX, NORBERT: «Doketismus» – eine Problemanzeige, in: ZKG 95 (1984), 301–314. (1984)
BROX, NORBERT: Häresie, in: RAC 13 (1984), 248–297. (1984a) (1984a)
BROX, NORBERT: Rezension zu: A. LE BOULLUEC (1985), in: ThRv 83 (1987), 199–204. (1987)
BROX, NORBERT: Der Hirt des Hermas (KAV 7), Göttingen 1991. (1991)
BÜCHLI, JÖRG: Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum (WUNT 2.Reihe 27), Tübingen 1987. (1987)
BÜCHNER, KARL: M. Tullius Cicero, De re publica. Kommentar, Heidelberg 1984. (1984)
BULTMANN, RUDOLF: Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: ZNW 24 (1925), 100–146, auszugweise wiederabgedruckt in: Der Mandäismus, hrsg. v. G. WIDENGREN (WdF CLXVII), Darmstadt 1982, 265–316. (1925/1982) (nach dem Ndr. wird zitiert)
CAMPENHAUSEN, HANS FREIHERR V.: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1953. (1953)
CAMPENHAUSEN, HANS FREIHERR V.: Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1963. (1963)
CAMPENHAUSEN, HANS FREIHERR V.: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1964[2]. (1964[2])
CAMPENHAUSEN, HANS FREIHERR V.: Die Entstehung der christlichen Bibel, Berlin o.J. (DDR-Ausgabe der 2. Auflage Tübingen 1977). (1977[2])
CASEL, ODO: De philosophorum graecorum silentio mystico (RVV 16,2), Giessen 1919. (1919)
CHADWICK, HENRY/OULTON, JOHN ERNEST LEONARD: Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen with Introduction and Notes (The Library of Christian Classics II), London 1954. (1954)
CHADWICK, HENRY: Philo and the beginnings of Christian thought, in: A. H. ARMSTRONG (hrsg.), The Cambridge history... Cambridge 1967, 137–192. (1967)

CHADWICK, HENRY: Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church, Oxford 1976. (1976)

CHAIGNET, A.-E.: Histoire de la psychologie des Grecs (Bd. 1–5), Paris 1887–1893 (Nachdruck Brüssel 1966).

CHERNISS, HAROLD: Rezension zu: A. J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste III: Le Dieu cosmique..., in: Gnomon 22 (1950), 204–216. (1950)

CLEMEN, CARL: Fontes Historiae Religionis Persicae collegit C. C., Bonn 1920. (1920)

COLPE, CARSTEN: Die Himmelsreise der Seele innerhalb und außerhalb der Gnosis, in: Le Origini dello Gnosticismo... Leiden 1967, 429–447.

COLPE, CARSTEN: Geister (Dämonen): B.III.a. Synkretismus in Ägypten, in: RAC 9 (1976), 615–625.

COURCELLE, PIERRE: Flügel (Flug) der Seele I, in: RAC 8 (1972), 29–65. (1972)

COX, PATRICIA: Origen and the Bestial Soul. A Poetics of Nature, in: VigChr 36 (1982), 115–140. (1982)

CROMBIE, I. M.: An examination of Plato's doctrines, Bd. 1–2, London 1962/1963.

CROUZEL, HENRI: L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel, in: RAM 31 (1955), 364–385. (1955)

CULLMANN, OSCAR: Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum, in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925–1962 (hrsg. v. K. FRÖHLICH), Tübingen-Zürich 1966, 548–565 (zuerst erschienen in: ThZ 1 [1945], 23–42). (nach dem Ndr. wird zitiert) (1945/1966)

CUMONT, FRANZ: Lux Perpetua, Paris 1949. (1949)

DANIÉLOU, JEAN: Origène (Le Génie du Christianisme), Paris 1948. (1948)

DANIÉLOU, JEAN: Le symbolisme cosmique au Temple de Jérusalem chez Philon et Josèphe, in: Le Symbolisme cosmique des monuments religieux... Rom 1957, 83–90. (1957)

DANIÉLOU, JEAN: A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. The Theology of Jewish Christianity. Translated and edited by J. A. BAKER, London 1964. (1964)

DANIÉLOU, JEAN: Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme, in: Le Origini dello Gnosticismo... Leiden 1967, 448–59. (1967)

DELATTE, ARMAND: Etudes sur la littérature pythagoricienne, Paris 1915. (1915)

DEUSE, WERNER: Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre (Akademie der Wissenschaften und Literatur. Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Einzelveröffentlichungen 3), Wiesbaden 1983. (1983)

DEVOTI, DOMENICO: L'antropologia di Eracleone attraverso la figura del Battista, in: AAST.M 107 (1973), 709–756. (1973)

DEVOTI, DOMENICO: Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano, in: Aug. 18 (1978), 47–61.

DIBELIUS, MARTIN: Archonten, in: RAC 1 (1950), 631–633 (1950).

DIETERICH, ALBRECHT: Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späten Altertums, Leipzig 1891. (1891)

DIHLE, ALBRECHT: Ethik, in: RAC 6 (1966), 646–796.

DIHLE, ALBRECHT: Gerechtigkeit, in: RAC 10 (1978), 233–360.

DIHLE, ALBRECHT: Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie, in: Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Alten Kirche (ed. F.v. LILIENFELD/E. MÜHLENBERG) (Oikonomia 9), Erlangen 1980, 9–31; 90–94. (1980)

DIHLE, ALBRECHT: The Theory of Will in Classical Antiquity (Sather Classical Lectures 48), Berkeley-Los Angeles-London 1982. (1982)

DIHLE, ALBRECHT: Vom sonnenhaften Auge, in: Platonismus und Christentum (FS H. Dörrie), hrsg. v. H.-D. BLUME u. F. MANN (JAC.E 10), Münster 1983, 85–91. (1983)

DIHLE, ALBRECHT: Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze (hrsg. von V. PÖSCHL u. H. PETERSMANN) (SHAW Phil.-hist. Klasse 1983,2), Heidelberg 1984. (1984)

DIHLE, ALBRECHT: Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen 1985. (1985)

DILLON, JOHN: The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220, Ithaca/N. Y. 1977. (1977)

DÖLGER, FRANZ JOSEPH: Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses, in: ders., Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien Bd. IV, Münster 1934, 153–187. (1934)

DÖRRIE, HEINRICH: Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus, in: Hermes 85 (1957), 414–35. (1957)

DÖRRIE, HEINRICH: Zur Methodik antiker Exegese, in: ZNW 65 (1974), 121–138. (1974)

DÖRRIE, HEINRICH: Platonica minora (STA 8), München 1976.

DÖRRIE, HEINRICH: Der Begriff ›Pronoia‹ in Stoa und Platonismus, in: FZPhTh 24 (1977), 60–87. (1977)

DÖRRIE, HEINRICH: Antisthenes (1.), in: KP 1 (1979), 402–403. (1979)

DÖRRIE, HEINRICH: Gnostische Spuren bei Plutarch, in: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions... Leiden 1981, 92–116. (1981)

DÖRRIE, HEINRICH/BALTES, MATTHIAS: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar (Der Platonismus in der Antike Bd. 3), Stuttgart-Bad Cannstatt 1993. (1993)

DONINI, PIERLUIGI: Le scuole, l'anima, l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino, Turin 1982. (1982)

DORIVAL, GILLES: Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux (A Propos de PArch I,8,4), in: Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari 20–23 septembre 1977). Textes rassemblés par H. CROUZEL et A. QUACQUARELLI (QVetChr 15), Rom 1980. (1980)

DOSTOJEWSKI, F. M.: Die Brüder Karamasoff, München-Zürich 1977/1980.

DRIJVERS, HAN J. W.: Bardaisan of Edessa, Assen 1966. (1966)

DUDLEY, DONALD R.: A History of Cynicism from Diogenes to the 6th century A. D., London 1937. (1937)

ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Der Begriff der Syneidesis bei Paulus (WUNT 2.Reihe, Bd. 10), Tübingen 1983. (1983)

EISLER, ROBERT: Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, Bd. I–II, München 1910. (1910)

EISLER, ROBERT: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, Leipzig-Berlin 1925 (Nachdruck Hildesheim 1966). (1925/1966)

ELIADE, MIRCEA: Centre du monde, temple, maison, in: Le symbolisme cosmique des monuments réligieux... Rom 1957, 57–82. (1957)

ELSAS, CHRISTOPH: Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins (RVV 34), Berlin-New York 1975. (1975)

ELZE, MARTIN: Tatian und seine Theologie (FKDG 9), Göttingen 1960. (1960)

ELZE, MARTIN: Christliche Schriftauslegung (theologiegeschichtlich), IV A. Alte Kirche und Mittelalter, in: RGG^3 5 (1961/1986), 1520–1528. (1961/1986)

ELZE, MARTIN: Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert, in: ZThK 71 (1974), 389–409. (1974)

ERBSE, HARTMUT: Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel, in: FS F. Zucker, Berlin 1954, 127–52. (1954)

FALLON, FRANCIS T.: The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths (NHS X), Leiden 1978.

FARANTOS, MEGAS: Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien, Diss.phil.Bonn 1972.

FAYE, EUGÈNE DE: Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports de christianisme et de la philosophie grecque au II[e] siècle, Paris 1906. (1906)

FAYE, EUGÈNE DE: Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II et III siècles, Paris 1925[2]. (1925[2])

FELDMEIER, REINHARD: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1.Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992. (1992)

FERWERDA, R.: Two Souls. Origen's and Augustine's Attitude Toward the Two Souls Doctrine. Its Place in Greek and Christian Philosophy, in: VigChr 37 (1983), 360–378. (1983)

FESTUGIÈRE, A.-J.: La révélation d'Hermès Trismégiste I: L'astrologie et les sciences occultes, Paris 1989. (Ndr. d. Ausgabe Paris 1950) (1950/1989)

FESTUGIÈRE, A.-J.: La révélation d'Hermes Trismégiste II: Le dieu cosmique, Paris 1986. (Ndr. d. Ausgabe Paris 1949) (1949/1986)

FESTUGIÈRE, A.-J.: La révélation d'Hermes Trismégiste III: Les doctrines de l'âme, Paris 1986. (Ndr. d. Ausgabe Paris 1953) (1953/1986)

FESTUGIÈRE, A.-J.: La révélation d'Hermès Trismégiste IV: Le Dieu inconnu et la gnose, Paris 1986. (Ndr. d. Ausgabe Paris 1954) (1954/1986)

FILORAMO, GIOVANNI: A History of Gnosticism, Oxford 1991.

FLASCH, KURT: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980. (1980)

FLOYD, W. E.: Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil (OTM), Oxford 1971.

FOERSTER, WERNER: Das System des Basilides, in: NTS 9 (1962/1963), 233–55. (1962/1963)

FOERSTER, WERNER: Die Gnosis. Erster Band: Zeugnisse der Kirchenväter (unter Mitwirkung v. E. HAENCHEN u. M. KRAUSE), Zürich-Stuttgart 1969. (1969)

FOSSUM, JARL E.: The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism (WUNT 36), Tübingen 1985. (1985)

FREDE, MICHAEL: Numenius, in: ANRW 36,2, Berlin-New York 1987, 1034–1075. (1987)

FREND, W. H. C.: Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford 1965. (1965)

FRICK, ROBERT: Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin (BZNW 6), Gießen 1928. (1928)

FRICKEL, JOSEF: Die »Apophasis Megale« in Hippolyt's [sic] Refutatio (VI,9–18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (OrChrA 182), Rom 1968. (1968)

FRICKEL, JOSEF: Ein Kriterium zur Quellenscheidung innerhalb einer Paraphrase (Drei Allegorische Deutungen der Paradiesflüsse Gen 2,10), in: Muséon 85 (1972), 425–450. (1972)

FRICKEL, JOSEF: Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio, in: Gnosis and Gnosticism... (ed. M. KRAUSE), Leiden 1977, 119–137. (1977)

FRICKEL, JOSEF: Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift (NHS XIX), Leiden 1984. (1984)

FRICKEL, JOSEF: Zum ›Elenchos‹ des Hippolyt v. Rom, in: ZKTh 110 (1988), 129–138.

FRICKEL, JOSEF: Zum ›Elenchos‹ des Hippolyt v. Rom, in: ZKTh 110 (1988), 129–138. (1988)

FRICKEL, JOSEF: Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noetum (Grazer Theologische Studien 13), Graz 1988. (1988a)

FROEHLICH, KARLFRIED: Bibelkommentare – Zur Krise einer Gattung, in: ZThK 84 (1987), 465–492. (1987)

FUNK, FRANZ XAVER v.: Der Basilides der Philosophoumena kein Pantheist, in: ders., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 358–372.

GAGER, JOHN G.: Moses in Greco-Roman Paganism (SBL Monograph Series 16), Nashville-New York 1972. (1972)

GAGER, JOHN G.: The Origins of Anti-Semitism. Attitudes towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity, New York-Oxford, 1983. (1983)

GEFFCKEN, JOHANNES: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1929 (Ndr. Darmstadt 1963).

GERSH, STEPHEN: Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition (vol.I/II), Notre Dame/Indiana, 1986. (1986)

GIANOTTO, CLAUDIO: La testimonianza veritiera, Brescia 1990. (1990)

GLUCKER, JOHN: Antiochus and the late Academy (Hyp. 56), Göttingen 1978.

Gnosis. FS für HANS JONAS. In Verbindung mit UGO BIANCHI, MARTIN KRAUSE, JAMES M. ROBINSON und GEO WIDENGREN hrsg. v. BARBARA ALAND, Göttingen 1978.

Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford September 8th-13th 1975), ed. by M. KRAUSE (NHS VIII), Leiden 1977.

GOODENOUGH, ERWIN R.: By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, New Haven 1935 (Ndr. Amsterdam 1969). (1935/1969)

GRANT, ROBERT M.: Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus, in: VigChr 13 (1959), 121–125. (1959)

GRANT, ROBERT M.: Place de Basilides dans la théologie chrétienne ancienne, in: REAug 25 (1979), 201–216. (1979)

GRILLMEIER, ALOIS: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg-Basel-Wien 1982^2; 1990^3.

GRONAU, KARL: Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung, Tübingen 1922. (1922)

GROSS, JULIUS: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. I: Von der Bibel bis Augustinus, München-Basel 1960. I (1960)

GUNDERT, E.: Das System des Gnostikers Basilides I–III, in: Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 16 (1855), 209–220; 17 (1856), 37–74; 443–485.

HAARDT, ROBERT: Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967. (1967)

HADOT, ILSETRAUT: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenführung (QSGP XIII), Berlin 1969. (1969)

HADOT, PIERRE: Porphyre et Victorinus (Bd.I/II), Paris o.J. (1968). (1968)

HADOT, PIERRE: Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1981. (1981)

HADOT, PIERRE: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991. (1991)

HADOT, PIERRE: La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris 1992. (1992)

HAGEDORN, DIETER: Rezension zu: Hippolytus, Refutatio omnium haeresium. Ed. by M. MARCOVICH (PTS 25), Berlin-New York 1986, in: JAC 32 (1989), 210–214. (1989)

HAGENDAHL, HARALD: Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers (SGLG VI), Göteborg 1958. (1958)

HAGER, F. P.: Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, in: MH 19 (1962), 73–103. (1962)

HAHM, DAVID E.: The Origins of Stoic Cosmology, Ohio 1977. (1977)

HARL, MARGUERITE: Les ›mythes‹ valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène: Le mot hypothesis, in: The Rediscovery of Gnosticism . . . I, Leiden 1980, 417–425. (1980)

HARNACK, ADOLF v.: Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Ueber das verlorengegangene Syntagma Hippolyt's, die Zeit seiner Abfassung und die Quellen, die ihm zu Grunde liegen, in: ZHTh 44 (1874), 143–226. (1874)

HARNACK, ADOLF v.: Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes (I. Teil: Hexateuch und Richterbuch); Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der Ältesten Kirche (TU 42,3), Leipzig 1918. (II. Teil: Die beiden Testamente mit Ausschluß des Hexateuchs und des Richterbuchs) (TU 42,4), Leipzig 1919. (1919)

HARNACK, ADOLF v.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (4. verbesserte u. vermehrte Auflage mit elf Karten), Wiesbaden o. J. (Ndr. d. Ausgabe Leipzig 1924). (1924)

HARNACK, ADOLF v.: Marcion – Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche/Neue Studien zu Marcion, Darmstadt 1985. (Ndr. v. TU 44,4 u. 45, Leipzig 1923/1924). (1924/1985)

HARNACK, ADOLF v.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1–3, Tübingen 1931–1932[5].

HARNACK, ADOLF v.: Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (2. erweiterte Auflage mit einem Vorwort v. K. ALAND), Teil I: Die Überlieferung und der Bestand, 1. u. 2. Halbband, Leipzig 1958. Teil II: Die Chronologie, Bd. 1: Die Chronologie der Literatur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen, Bd. 2: Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius, Leipzig 1958. (1958)

HARTKE, WILHELM: Über Jahrespunkte und Feste, insbesondere das Weihnachtsfest (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumskunde 6), Berlin 1956. (1956)

HAUSCHILD, WOLF-DIETER: Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie (BEvTh 63), München 1972. (1972)

HAUSCHILD, WOLF-DIETER: Christologie und Humanismus bei dem Gnostiker Basilides, in: ZNW 68 (1977), 67–92. (1977)

HECKEL, THEO K.: Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs (WUNT 2. Reihe 53), Tübingen 1992. (1992)

HEGERMANN, HARALD: Der Brief an die Hebräer (ThHK XVI), Berlin 1988. (1988)

HEINEMANN, FRITZ: Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin, in: Ph. N. F. XXXV (1926), 1–17. (1926)

HEINZE, RICHARD: Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Leipzig 1892 (Ndr. Hildesheim 1965). (1892/1965)

HELDERMAN, JAN: Die Anapausis im Evangelium Veritatis (NHS XVIII), Leiden 1984.

HELMBOLD, A. K.: Gnostic Elements in the ›Ascension of Isaiah‹, in: NTS 18 (1972), 222–227. (1972)

HENDRIX, PETRUS: De alexandrijnsche Haeresiarch Basilides. Een bijdrage tot de Geschiedenis der Gnosis, Amsterdam 1926. (1926)

HENGEL, MARTIN: Judentum und Hellenismus – Studien zu ihrer Begegnung unter beson-

derer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1973[2]. (1973[2])

HENGEL, MARTIN: Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr. (AGJU 1), Leiden/Köln 1976[2]. (1976[2])

HENGEL, MARTIN: Probleme des Markusevangeliums, in: Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982. Hrsg. v. P. STUHLMACHER (WUNT 28), Tübingen 1983, 221–265. (1983)

HENGEL, MARTIN: Die Evangelienüberschriften, in: SHAW Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1984/Bericht 3, Heidelberg 1984. (1984)

HENGEL, MARTIN: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium. Hrsg. v. H. CANCIK (WUNT 33), Tübingen 1984, 1–45. (1984a)

HENGEL, MARTIN: Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen, in: The Journal of the Ancient Near Eastern Society 16/17 (1984/1985), 153–182. (1984/1985)

HENGEL, MARTIN/DEINES, ROLAND: Die Septuaginta als christliche Schriftensammlung und das Problem ihres Kanons, in: W. PANNENBERG/T. SCHNEIDER (Hrsgg.): Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, Freiburg i. Br./Göttingen 1992, 34–127. (1992)

HERTER, HANS: Das unschuldige Kind, in: JAC 4 (1961), 146–162; wiederabgedruckt in: ders., Kleine Schriften, hrsg. v. E. VOGT (STA 15), München 1975, 598–619 (nach dieser Ausgabe wird zitiert). (1961/1975)

HERZHOFF, BERNHARD: Zwei gnostische Psalmen. Interpretation und Untersuchung von Hippolytus, Refutatio V,10,2 und VI,37,7, Diss. phil. Bonn 1973. (1973)

HILGENFELD, ADOLF: Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884 (Ndr. Hildesheim 1966). (1884/1966)

HÖRMANN, WERNER: Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien, Augsburg 1994. (1994)

HOFSTEDE DE GROOT, P.: Basilides am Ausgange des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität neutestamentlicher Schriften insbesondere des Johannesevangeliums in Verbindung mit anderen Zeugen bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, Leipzig 1868. (1868)

HOHEISEL, KARL: Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, in: JAC 27/28 (1984/1985), 24 ff. (1984/1985)

HOLL, KARL: Der Ursprung des Epiphanienfestes, in: Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1917, 402–438; wiederabgedruckt in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II: Der Osten, Tübingen 1928, 123–154 (zitiert wird nach dem Ndr.). (1917/1928)

HOLZHAUSEN, JENS: Der ›Mythos vom Menschen‹ im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum «Poimandres» (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos (Theoph. 33), Bodenheim 1994. (1994)

HOPF, C.: Antike Seelenwanderungsvorstellungen, Diss. Leipzig 1934.

HOPFNER, THEODOR: Griechisch-Ägyptischer Offenbarunsgzauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen, Bd. I (StPP 21), Leipzig 1921. (1921)

HOPFNER, THEODOR: Orient und griechische Philosophie (BAO 4), Leipzig 1925. (1925)

HOPFNER, THEODOR: Das Sexualleben der Griechen und Römer von den Anfängen bis ins 6. Jahrhundert nach Christus (Bd. I,1), Prag 1938 (Ndr. New York).

HOPFNER, THEODOR: Plutarch über Isis und Osiris. I. Die Sage II. Die Deutungen der Sage, Prag 1940–1941 (Ndr. Hildesheim 1991). (1940–1941/1991)

HORNSCHUH, MANFRED: Die Anfänge des Christentums in Ägypten (Bd.I–II), Diss. theol. (masch.) Bonn 1958. (1958)

HORST, P.W. VAN DER/MANSFELD, JAAP: An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lycopolis' Treatise ›Critique of the Doctrines of Manichaeus‹, Leiden 1974. (1974)

HORT, FENTON JOHN ANTHONY: Basilides, in: DCB 1 (o.J.), 268–281. (o.J.)

HOSSENFELDER, MALTE: Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis (Geschichte der Philosophie, hrsg. v. W. RÖD, Bd. 3), München 1985. (1985)

IDRIS BELL, H.: Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt, Liverpool 1953.

JACOBI, JUSTUS LUDWIG: Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro κατὰ πασῶν αἱρέσεων nuper reperto illustravit, Berlin 1852. (1852)

JACOBI, JUSTUS LUDWIG: Das ursprüngliche Basilidianische System, in: ZKG 1 (1877), 481–544. (1877)

JACKSON, HOWARD M.: The Lion becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition (SBL.DS 81), Atlanta, 1985. (1985)

JAEGER, WERNER: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923. (1923)

JAEGER, WERNER: Diokles von Karystos, Berlin 1938. (1938)

JANSSENS, YVONNE: Héracléon. Commentaire sur l'Evangile selon S. Jean, in: Muséon 72 (1959), 101–152; 277–99. (1959)

JOHANN, H.-TH.: Pherekydes v. Syros, in: KP 4 (1979), 729–730. (1979)

JONAS, HANS: Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis, Göttingen 1954[2].

JONAS, HANS: Gnosis und spätantiker Geist II,1–2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie (hrsg. v. K. RUDOLPH) Göttingen 1993. (1993)

JUFRESA, MONTSERRAT, in: Basilides, A Path to Plotinus, in: VigChr 35 (1981), 1–15. (1981)

KALLIS, ANASTASIOS: Geister (Dämonen): C.II. Griechische Väter, in: RAC 9 (1976), 700–715. (1976)

KAY, N. M.: Martial Book XI. A commentary, London 1985. (1985)

KEES, HERMANN: Sais, in: PRE 1,2 (2.Reihe) (1920), 1758–1759. (1920)

KEES, HERMANN: Prosopis, Prosopites, in: PRE 23,1 (1957), 867–868. (1957)

KEHL, ALOIS: Gewand (der Seele), in: RAC 10 (1978), 945–1025.

KELLER, OTTO: Thiere des classischen Altertums in culturgeschichtlicher Beziehung, Innsbruck 1887.

KELLER, OTTO: Die antike Tierwelt, Bd. 1: Säugetiere, Leipzig 1909. (1909)

KELLY, JOHN NORMAN DAVIDSON: Jerome. His Life, Writings and Controversies, London 1975. (1975)

KINZIG, WOLFRAM: Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (FKDG 58), Göttingen 1994. (1994)

KLEIN, WOLFGANG WASSILIOS: Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica (StOR 19), Wiesbaden 1991. (1991)

KOCH, HAL: Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus (AKG 22), Berlin – Leipzig, 1932. (1932)

KÖHLER, WOLF-DIETRICH: Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (WUNT 2.Reihe 24), Tübingen 1987. (1987)

KÖRTNER, ULRICH H.J.: Papias von Hierapolis (FRLANT 133), Göttingen 1983. (1983)

KOSCHORKE, KLAUS: Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner «Refutatio omnium haeresium» (GOF.H 4), Wiesbaden 1975. (1975)

KOSCHORKE, KLAUS: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum (NHS XII), Leiden 1978. (1978)

KRÄMER, HANS JOACHIM: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1967^2. (1967^2)

KRÄMER, HANS JOACHIM: Integrative Ethik, Frankfurt 1992. (1992)

KRAFT, HEINZ: Gnostisches Gemeinschaftsleben. Diss. theol. (masch.) Heidelberg 1950. (1950)

KRETSCHMAR, GEORG: Basilides, in: RGG^3 I (1957), 909f.

KRÜGER, GUSTAV: Basilides und Basilidianer, in: RE^3 2 (1897), 431–434. (1897)

KUEBEL, P.: Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern (CThM 1), Stuttgart 1973.

KUNZE, JOHANNES: De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, Leipzig 1894. (1894)

LABHARDT, A.: Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion, in: MH 17 (1960), 206ff. (1960)

LAGARDE, PAUL DE: Altes und Neues über das Weihnachtsfest, Göttingen 1891. (1891)

LANGERBECK, HERMANN: Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß hrsg. v. H. DÖRRIES (AAWG.Ph – Dritte Folge, Nr. 69), Göttingen 1967. (1967)

LAYTON, BENTLEY: The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought, in: Representations 28 (1989), 135–151. (1989)

LE BOULLUEC, ALAIN: La place de la polémique antignostique dans le Peri Archon, in: Origeniana (QVetChr 12), Bari 1975, 47–61. (1975)

LE BOULLUEC, ALAIN: Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le Peri Archon d'Origène? in: Gnosis and Gnosticism, hrsg. v. M. KRAUSE (NHS VIII), Leiden 1977, 138–47. (1977)

LE BOULLUEC, ALAIN: La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, Tome I: De Justin à Irénée, Tome II: Clément d'Alexandrie et Origène, Paris 1985. (1985)

LE BOULLUEC, ALAIN: L'usage de titres ›néotestamentaires‹ chez Clément d'Alexandrie, in: M. TARDIEU (Hrsg.), La formation des canons scripturaires, Paris 1993, 191–202. (1993)

LEBRETON, J.: La théorie de la connaissance réligieuse chez Clément d'Alexandrie, in: RevSR 18 (1928), 457–488. (1928)

LEISEGANG, HANS: Die Gnosis (Kröners Taschenausgabe Bd. 32) Stuttgart 1985. (1985)

LENZ, C. : Apokatastasis, in: RAC 1 (1950), 510–516. (1950)

LEWY, HANS: Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik (BZNW 9), Gießen 1929. (1929)

LEWY, HANS: Chaldaean Oracles and Divine Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire (RAPH), Kairo 1956, Paris 1978^2. (1956)

LICHTENBERGER, HERMANN: Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7, theol. (masch.) Habilitationsschrift, Tübingen 1985. (1985)

LIECHTENHAN, RUDOLF: Die Offenbarung im Gnosticismus, Göttingen 1901. (1901)

LIETZMANN, HANS: Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1–2000 n. Chr., Berlin-New York 1984^4. (1984^4)

LIEU, SAMUEL N.C.: Fact and Fiction in the Acta Archelai, in: P. BRYDER (Hrsg.), Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism (LSAAR 1), Lund 1988. (1988)

LIEU, SAMUEL N.C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China (WUNT 63), Tübingen 1992². (1992)

LILLA, SALVATORE: Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism (OTM), Oxford 1971. (1971)

LIPSIUS, RICHARD ADALBERT: Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865. (1865)

LIPSIUS, RICHARD ADALBERT: Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875. (1875)

LÖHR, GEBHARD: Verherrlichung Gottes durch Philosophie. Der hermetische Traktat II im Rahmen der antiken Philosophie- und Religionsgeschichte, theol. Habil.schrift, (masch.) Göttingen 1993. (1993)

LÖHR, HERMUT: Umkehr und Sünde im Hebräerbrief. (BZNW 73) Berlin-New York 1994. (1994)

LORENZ, RUDOLF: Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) (KIG Bd. 1 Lieferung C 1), Göttingen 1970. (1970)

LORENZ, RUDOLF: Rezension zu: P. F. BEATRICE (1978), in: ZKG 91 (1980), 409–412.

LUCK, GEORG: Rezension zu: P. RABBOW (1954), in: Gn. 28 (1956), 268–71. (1956)

LÜDEMANN, GERD: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis (GTA 1), Göttingen 1975. (1975)

LUNDSTRÖM, SVEN: Die Überlieferung der lateinischen Irenäusübersetzung (Acta Universitatis Upsaliensis/Studia Latina Upsaliensia 18), Uppsala 1985. (1985)

LUPIERI, EDMONDO: L'arconte dell'Utero, in: ASEs 1 (1984), 165–199. (1984)

LUZ, ULRICH: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK I,1), Zürich–Braunschweig etc. 1989². (1989²)

MAIER, JOHANN: Geister (Dämonen): B.III.b. Frühes und hellenistisches Judentum, in: RAC 9 (1976), 626–640. (1976)

MAIER, JOHANN: Geister (Dämonen): B.III.d. Talmudisches Judentum, in: RAC 9 (1976), 668–688. (1976a)

MANN, FRIEDHELM: Epiphaniasfest I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 9 (1982), 762–769. (1982)

MANSEL, HENRY LONGUEVILLE: The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries ... ed. by J. B. LIGTHFOOT, London 1875. (1875)

MANSFELD, JAAP: Bad World and Demiurge: A ›gnostic‹ Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo, in: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions... Leiden 1981, 261–314. (1981)

MANSFELD, JAAP: Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy (PhAnt 56), Leiden-New York-Köln 1992. (1992)

MARKSCHIES, CHRISTOPH: Gnosis/Gnostizismus, in: Neues Bibel-Lexikon (1991), 868–871.

MARKSCHIES, CHRISTOPH: Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte, in: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, hrsg. v. M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (WUNT 55), Tübingen 1991, 385–439. (1991a)

MARKSCHIES, CHRISTOPH: Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65), Tübingen 1992. (1992)

MARKSCHIES, CHRISTOPH: »Sessio ad Dexteram.« Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen, in: Le Trône de Dieu, ed. M. PHILONENKO (WUNT 69), Tübingen 1993, 252–317 (1993).

MAY, GERHARD: Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo (AKG 48), Berlin – New York 1978. (1978)

MAY, GERHARD: Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien, in: Platonismus und Christentum (FS H. Dörrie), hrsg. v. H.-D. BLUME und F. MANN, JAC Suppl. 10, Münster 1983, 123–132. (1983)

MAY, GERHARD: Hermogenes – ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis, in: StPatr 15 (Berlin 1984), 461–473. (1984)

MAY, GERHARD: Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions, in: The SecCen 6,1 (1987/1988), 129–151. (1987/1988)

MCCUE, JAMES F.: Conflicting versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto, in: The Rediscovery of Gnosticism... I, Leiden 1980, 404–416. (1980)

MCVEY, KATHLEEN E.: The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's Hexaemeron, in: M. S. BURROWS/P. ROREM (ed.), Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday, Grand Rapids/Mich. 1991, 32–58. (1991)

MÉHAT, ANDRÉ: ›Apocatastase‹: Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3,21, in: VigChr 10 (1956), 196–214. (1956)

MÉHAT, ANDRÉ: Étude sur les ›Stromates‹ de Clément d'Alexandrie, Paris 1966. (1966)

MÉHAT, ANDRÉ: Apokatastasis chez Basilide, in: Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris 1974, 365–373. (1974)

MÉHAT, ANDRÉ: ›Vraie‹ et ›fausse‹ gnose d'après Clement d'Alexandrie, in: The Rediscovery of Gnosticism... I, Leiden 1980, 426–433. (1980)

MEIJERING, E. P.: Some observations on Irenaeus' Polemics against the Gnostics, in: NedThT 27 (1973), 26–33 (wiederabgedruckt in: ders., God being History, Amsterdam 1975, 31–38.). (1973/1975)

MERKEL, HELMUT: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin (WUNT 13), Tübingen 1971. (1971)

METTE, HANS JOACHIM: Sphairopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon, München 1936. (1936)

METTE, HANS JOACHIM: Curiositas, in: FS Bruno Snell, München 1956, 227–235. (1956)

METZGER, BRUCE M.: The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah, in: JBL 70 (1951), 297–307. (1951)

MICHL, JOHANN: Engel I–IX, in: RAC 5 (1962), 53–258.

MÖLLER, E. WILHELM: Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme, Halle 1860. (1860)

MOMIGLIANO, ARNALDO: The Classical Foundations of Modern Historiography, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990. (1990)

MORTLEY, RAOUL: From Word to Silence II: The Way of Negation, Christian and Greek (Theoph. 31), Bonn/Frankfurt a. M. 1986. (1986)

MÜHLENBERG, EKKEHARD: Wirklichkeitserfahrung und Theologie bei dem Gnostiker Basilides, in: KuD 18 (1972), 161–175. (1972)

MÜHLENBERG, EKKEHARD: Basilides, in: TRE 5 (1980), 296–301. (1980)

MÜLLER, CARL WERNER: Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens (KPS 31), Wiesbaden 1965. (1965)

MÜLLER, KARLHEINZ: Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB Neues Testament 11), Stuttgart 1991. (1991)

MUNIER, CHARLES: Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (TC 6), Bern 1987.

NALDINI, MARIO: Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II–IV, Florenz 1968.

NAUTIN, PIERRE: Épiphane (Saint) de Salamine, in: DHGE 15 (1963), 617–631. (1963)

NAUTIN, PIERRE: Les fragments de Basilides sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène, in: Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris 1974, 393–403. (1974)

NAUTIN, PIERRE: L'Évangile selon Basilide, in: AEPHE.R 84 (1975–1976), 311–312. (1975/1976)

NAUTIN, PIERRE: Le livre de Justin contre les hérésies, in: AEPHE.R 90 (1981–1982), 335–337. (1981/1982)

NEANDER, AUGUST: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818. (1818)

NEITZEL, HEINZ: Rezension zu T. ONUKI (1989), in: Bib. 72,3 (1991), 435–441.

NEUSCHÄFER, BERNHARD: Origenes als Philologe (SBA Heft 18,1–2), Basel 1987. (1987)

NEYMEYR, ULRICH: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte (VigChr. Supplementband 4), Leiden-Köln 1989. (1989)

NOCK, ARTHUR DARBY: Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford 1933. (1933)

NORDEN, EDUARD: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig-Berlin 1913.

NORDEN, EDUARD: Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance (Bd. 1–2), Darmstadt 1958^5. (1958^5)

ODER, E.: Affe, in: PW 1 (1894), 706–708. (1894)

OEPKE, A: Ehe, in: RAC 4 (1959), 650–666. (1959)

OLTRAMARE, ANDRÉ: Les origines de la diatribe romaine, Genf u. a. 1926. (1926)

ONUKI, TAKASHI: Gnosis und Stoa. Eine Untersuchung zum Apokryphon des Johannes (NTOA 9), Freiburg-Göttingen 1989. (1989)

OPELT, ILONA/SPEYER, WOLFGANG: Barbar, in: JAC 10 (1967), 251–290.

ORBE, ANTONIO: Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma, in: Gr. 35 (1954), 18–55.

ORBE, ANTONIO: Teologia bautismal de Clemente Alejandrino según Paed I, 26,3–27,2, in: Gr. 36 (1955), 410–448. (1955)

ORBE, ANTONIO: Los primeros herejes ante la Persecución. Estudios Valentinianos V (AnGr 83), Rom 1956. (1956)

ORBE, ANTONIO: Hacia la primera teologia de la procession del Verbo, Estudios Valentinianos I,2 (AnGr 99), Rom 1958. (1958)

ORBE, ANTONIO: El escándalo del Bautista, in: Gr. 40 (1959), 315–326. (1959)

ORBE, ANTONIO: Antropología de San Ireneo, Madrid 1969. (1969)

ORBE, ANTONIO: Parábolas evangélicas en San Ireneo , Bd. I–II (BAC 331–332), Madrid 1972. (1972)

ORBE, ANTONIO: El Diácono del Jordán en el sistema de Basilides, in: Aug. 13 (1973), 165–183. (1973)

ORBE, ANTONIO: Los ›apéndices‹ de Basilides I/II (Un capitulo de filosofia gnóstica), in: Gr. 57 (1976), 81–107; 251–284. (1976)

ORBE, ANTONIO: Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, Bd. I–II (BAC 384–385), Madrid 1976. (1976a)

ORBE, ANTONIO: Teología di San Ireneo. Commentario al Libro V del ›Adversus haereses‹, Bd.I–III (BAC maior 25; 29; 33), Madrid 1985; 1987; 1988. (1987)

ORBE, ANTONIO: Introduccion a la teologia de los siglos II y III, Bd. I–II (AnGr 248), Rom 1987. (1987 a)

Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), hrsg. von L. LIES (IThS 19), Innsbruck-Wien 1987.

Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. BIANCHI (SHR XII), Leiden 1967.

OSBORN, ERIC: The Philosophy of Clement of Alexandria (TaS New Series 3), Cambridge 1957.

OSBORNE, CATHERINE: Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics, London 1987. (1987)

PAGELS, ELAINE H.: Conflicting versions of Valentinian eschatology, in: HThR 67 (1974), 35–53.

PAULSEN, HENNING: Erwägungen zu Acta Apollonii 14–22, in: ZNW 66 (1975), 117–126. (1975)

PAX, ELPIDIUS: Epiphanie, in: RAC 5 (1962), 832–909. (1962)

PEAKE, A. S.: Basilides, Basilidians, in: ERE 2 (1930), 426–433. (1930)

PEARSON, BIRGER A.: Earliest Christianity in Egypt: Some observations, in: The Roots ... Philadelphia 1986, 132–157. (1986)

PENNACCHIETTI, FABRIZIO A.: Gli Acta Archelai e il Viaggio di Mani nel Bet'Arbaye, in: RSLR 24 (1988), 503–512. (1988)

PÉPIN, JEAN: Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I,1–14), Paris 1964. (1964)

PERKINS, PHEME: Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One, in: VigChr 30 (1976), 193–200. (1976)

PETERSON, ERIK: Alte Schulformeln und ihre Deutung, in: ZNW 23 (1924), 293–298. (1924)

PETERSON, ERIK: ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (FRLANT 41), Göttingen 1926. (1926)

PETERSON, ERIK: Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935. (1935)

PETERSON, ERIK: Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom-Freiburg-Wien 1959. (1959)

PETERSON, ERIK: Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der ›Acta Pauli‹, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom-Freiburg-Wien 1959, 183–208. (1959)

PETERSON, ERIK: Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom-Freiburg-Wien 1959, 51–63. (1959)

PÉTREMENT, SIMONE: Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens (BPhC), Paris 1947. (1947)

PÉTREMENT, SIMONE: Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer a partir du christianisme? in: Le Origini dello Gnosticismo ..., Leiden 1967, 460–487. (1967)

PÉTREMENT, SIMONE: Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme, Paris 1984. (1984)

PIETSCHMANN, RICHARD: Athribis, in: PRE 2,2 (1896), 2070–2071. (1896)

PILHOFER, PETER: Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT 2. Reihe 39), Tübingen 1990. (1990)

POHLENZ, MAX: Zenon und Chrysipp, in: NGG (NF) Fachgr. 1, Bd. 2 1938,9, 173–210, wiederabgedruckt in: ders., Kleine Schriften I, Hildesheim 1965, 1–38. (1938/1965)

POHLENZ, MAX: Philon von Alexandreia, in: NAWG, Philologisch-historische Klasse 1942, 409–487, wiederabgedruckt in: ders., Kleine Schriften I, Hildesheim 1965, 305–383. (1942/1965)

POHLENZ, MAX: Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum, in:

NGWG.PH (NF) Fachgr. 5 1943,3, 103–80, wiederabgedruckt in: ders., Kleine Schriften I, Hildesheim 1965, 481–558. (1943/1965)

POHLENZ, MAX: Die Stoa, Bd. 1: Göttingen 1948/1984[6]; Bd. 2: Göttingen 1949/1980[5].

POHLENZ, MAX: Kleine Schriften I/II, Hildesheim 1965.

POURKIER, ALINE: Épiphane témoin du texte d'Irénée. Note critique sur Irénée, Adv. Haer. I,24,6, in: VigChr. 38 (1984), 281–284. (1984)

POURKIER, ALINE: L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine (Christianisme Antique 4), Paris 1992. (1992)

PREMERSTEIN, A. V.: Commentarii, in: PRE IV,1 (1900), 726–59.

PREUSCHEN, ERWIN: Todesjahr und Todestag Jesu, in: ZNW 5 (1904), 1–17. (1904)

PRÜMM, K.: Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien, in: Scholastik 12 (1937), 12–57. (1937)

PRZYBYLSKI, BENNO: The Role of Calendrical Data in Gnostic Literature, in: VigChr 34 (1980), 56–70. (1980)

PUECH, HENRI-CHARLES: Plotin et les Gnostiques, in: Les sources de Plotin. EnAC Tome V (Fondation Hardt) Vandoeuvres-Genève 21–29 août 1957, Genf 1960, 159–174. (1960)

QUISPEL, GILLES: Gnostic Studies I (UNHAII XXXIV,1), Istanbul 1974.

QUISPEL, GILLES: L'homme gnostique. La doctrine de Basilide, in: Eranos Jahrbuch 16 (1948), 89–139; wiederabgedruckt in: ders., Gnostic Studies I... Istanbul 1974, 103–133. (zitiert wird n. d. Ausgabe v. 1974) (1948/1974)

QUISPEL, GILLES: Gnostic Studies II (UNHAII XXXIV,2), Istanbul 1975.

QUISPEL, GILLES: Hesse, Jung und die Gnosis. Die ›Septem Sermones ad Mortuos‹ und Basilides, in: Eranos Jahrbuch 37 (1968), 277–298; wiederabgedruckt in: ders., Gnostic Studies II... Istanbul 1975, 241–258.

RABBOW, PAUL: Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954. (1954)

RADICE, ROBERTO: Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria (Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica 7), Mailand 1989. (1989)

The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale 1978. Ed. B. LAYTON. I: The School of Valentinus, Leiden 1980. II: Sethian Gnosticism (SHR 41) Leiden 1981.

REGENBOGEN, O.: Theophrastos von Eresos, in: PRE Suppl. 7 (1940), 1354–1562. (1940)

REICHERT, ANGELIKA: Eine urchristliche Praeparatio ad Martyrium (BET 22), Frankfurt/M.-New York-Paris 1989. (1989)

RICKEN, FRIEDO: Philosophie der Antike (Grundkurs Philosophie 6), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988. (1988)

RIEDINGER, UTTO: Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium, in: ZNW 51 (1960), 154–196. (1960)

RIEDINGER, RUDOLF: Der Physiologus und Klemens von Alexandrien, in: ByZ 73 (1980), 273–307. (1980)

RIST, J. M.: Plotinus. The Road to Reality, Cambridge 1977. (1977)

RITTER, ADOLF MARTIN: De Polycarpe à Clément: Aux origines d'Alexandrie chrétienne, in: ALEXANDRINA. Mélanges offerts à Claude Mondésert S. J., Paris 1987, 151–172. (1987)

ROBERTS, COLIN H.: Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt (The Schweich Lectures of the British Academy 1977), London 1979. (1979)

The Roots of Egyptian Christianity, ed. B. A. PEARSON/J. E. GOEHRING (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1986.

ROUSSELLE, ALINE: Der Ursprung der Keuschheit, Stuttgart 1989.
RUDOLPH, KURT: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1980^2. (1980^2)
RÜTHER, T.: Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien (FThSt 28), Freiburg im Breisgau 1922.
RÜTHER, T.: Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Clemens von Alexandrien – Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes (FThSt 63), Freiburg im Breisgau 1949. (1949)
RUNIA, DAVID T.: Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato (PhAnt 54), Leiden 1986. (1986)
RUNIA, DAVID T.: Festugière Revisited. Aristotles in the Greek Patres, in: VigChr 43 (1989), 1–34. (1989)
RUNIA, DAVID T.: Philo in Early Christian Literature. A Survey (CRI Sect. III, vol.3), Assen/Minneapolis 1993. (1993)
SAGNARD, FRANCOIS-M.-M.: La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée (EPhM XXXVI), Paris 1947. (1947)
SALMON, G.: The Cross-References in the ›Philosophumena‹, in: Hermanthena 11 (1885), 389–402. (1885)
SCHIBLI, HERMANN S.: Pherekydes of Syros, Oxford 1990. (1990)
SCHINDLER, ALFRED: Gnade (B III/IV), in: RAC 11 (1981), 382–446. (1981)
SCHINDLER, ALFRED: Häresie II. Kirchengeschichtlich, in: TRE 14 (1985), 318–341. (1985)
SCHLATTER, ADOLF: Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand. Vier Studien zur Geschichte des Rabbinats und der jüdischen Christenheit in den ersten zwei Jahrhunderten (Kleine Schriften von Adolf Schlatter. Neu herausgegeben v. T. SCHLATTER. Bd. 3), Stuttgart 1966. (1966)
SCHMELLER, THOMAS: Paulus und die ›Diatribe‹. Eine vergleichende Stilinterpretation (NTA 19), Münster 1987. (1987)
SCHMID, WOLFGANG: Epikur, in: RAC 5 (1962), 681–819.
SCHMIDT, CARL: Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment (TU 24,1), Leipzig 1903. (1903)
SCHNEEMELCHER, WILHELM: Epiphanius von Salamis, in: RAC 5 (1962), 909–927. (1962)
SCHOLTEN, CLEMENS: Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi (JAC.E 14), Münster 1987. (1987)
SCHOLTEN, CLEMENS: Hippolytos II (von Rom)., in: RAC 15 (1991), 492–551. (1991)
SCHOTTROFF, LUISE: Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers, in: WALTER ELTESTER (Hrsg.), Christentum und Gnosis (BZNW 37), Berlin 1969, 65–97. (1969)
SCHRAGE, WOLFGANG: Ethik des Neuen Testamentes (Grundrisse zum Neuen Testament/NTD Ergänzungsreihe 4), Göttingen 1982. (1982)
SCHÜRER, EMIL: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A new English version revised and edited by GEZA VERMES, FERGUS MILLAR, MATTHEW BLACK (Bd. I–III), Edinburgh 1973–1987. (1973–1987)
SCHULTZ, WOLFGANG: Dokumente der Gnosis. Mit Aufsätzen von G. BATAILLE, H.-C. PUECH u. W. SCHULTZ, München 1986. (1986)
SCHWARTZ, EDUARD: Zwei Predigten Hippolyts. SBAW.PH 1936/3, München 1936. (1936)
SCHWARTZ, EDUARD: Zum neuen Testament und zum frühen Christentum (Gesammelte Schriften V), Berlin 1963. (1963)

SCHWEIZER, EDUARD: Geister (Dämonen): C.I. Neues Testament, in: RAC 9 (1976), 688–700. (1976)

SEGAL, ALAN F.: Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment, in: ANRW II Principat Bd. 23,2 (Religion), Berlin – New York 1980, 1333–1394. (1980)

SEVERUS, E. v.: Gebet I, in: RAC 8 (1972), 1134–1258. (1972)

SFAMENI GASPARRO, GIULIA: Origene. Studi di antropologia e storia della tradizione, Rom 1984. (1984a)

SFAMENI GASPARRO, GIULIA: Enkrateia e antropologia, Rom 1984. (1984b) (1984b)

SFAMENI GASPARRO, GIULIA: Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione dell'enkrateia, in: Aug. 25 (1985), 155–183. (1985)

SIMONETTI, MANLIO: Testi gnostici cristiani, Bari 1970. (1970)

SINISCALCO, P.: Apokatastasis e apokathistemi nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Ireneo, in: StPatr Bd. 3 (TU 78,3), 1961, 380–396. (1961)

SMITH, ANDREW: Did Porphyry reject the transmigration of human souls into animals? in: RMP 127 (1984), 276–284. (1984)

SMITH, MORTON: Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Cambridge/Mass. 1973. (1973)

SOLMSEN, FRIEDRICH: Plato's theology, Ithaca/N. Y., 1941. (ND 1967).

SOLMSEN, FRIEDRICH: Providence and the Souls. A platonic chapter in Clement of Alexandria, in: Museum Helveticum 26 (1969), 229–51. (1969)

SPANNEUT, MICHEL: Le stoicisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia 1), Paris 1957^2.

SPEYER, WOLFGANG: Vgl. OPELT, ILONA/SPEYER, WOLFGANG

SPEYER, WOLFGANG: Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung (HAW I,2 München 1971.

SPOERRI, WALTER: Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter (SBA Heft 9), Basel 1959. (1959)

SPOERRI, WALTER: Hekataios von Abdera, in: RAC 14 (1988), 275–310. (1988)

STAATS, REINHARD: Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung, in: VigChr. 26 (1972), 29–52. (1972)

STÄHELIN, H.: Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker (TU 6), Leipzig 1890. (1890)

STÄHLIN, GUSTAV: ξένος ktl. in: ThWNT 5 (1954), 1–36. (1954)

STAUFFER, ETHELBERT: Der Methurgeman des Petrus, in: J. BLINZLER, O. KUSS, F. MUßNER (Hrsgg.), Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70.Geburtstag, Regensburg 1963, 283–293. (1963)

STEAD, CHRISTOPHER: In Search of Valentinus, in: The Rediscovery of Gnosticism ... Leiden 1980, 75–102. (1980)

STEAD, CHRISTOPHER: Philosophie und Theologie I – Die Zeit der Alten Kirche (Übersetzt v. C. WILDBERG unter Mitarbeit v. A. M. RITTER) (ThW Bd. 14,4), Stuttgart-Berlin-Köln 1990. (1990)

STEIER, A.: Löwe, in: PW 25 (1926), 968–990. (1926)

STEMPLINGER, EDUARD: Das Plagiat in der griechischen Literatur, Leipzig – Berlin 1912. (1912)

STETTNER, WALTER: Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, Stuttgart 1934. (1934)

STOWERS, STANLEY KENT: The Diatribe and Paul's Letter to the Romans (SBL 57), Ann Arbor 1981. (1981)

STROBEL, AUGUST: Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (TU 121), Berlin 1977. (1977)

Studies in gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday. Edited by R. VAN DEN BROEK and M.J. VERMASEREN (EPRO), Leiden 1981.

Le Symbolisme cosmique des monuments réligieux. Actes de la conference internationale qui a eu lieu sous les auspices de l'Is.M.E.O, à Rome, avril-mai 1955, avec la collaboration du musée Guimet. (Serie orientale Roma XIV), Rom 1957.

TARDIEU, MICHEL: Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (EAug), Paris 1974. (1974)

TARDIEU, MICHEL: Le Manichéisme (Que sais-je? 1940), Paris 1981. (1981)

TARDIEU, MICHEL: Gnose et Manichéisme, in: AEPHE.R 94 (1985–86), 465ff. (1985–86)

TARDIEU, MICHEL: Basilide, in: DPA II, Paris 1994, 85–89. (1994)

TENGBLAD, ELOV: Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien, Lund 1932. (1932)

THEILER, WILLY: Demiurgos, in: RAC 3 (1957), 694–711. (1957)

THEILER, WILLY: Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin-Zürich 1964². (1964²)

THEILER, WILLY: Porphyrios und Augustin, in: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft Geisteswissenschaftliche Klasse 10 (1933), wiederabgedruckt in: ders., Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 160–251. (Nach dem Wiederabdruck wird zitiert.) (1933/1966)

THEILER, WILLY: Tacitus und die antike Schicksalslehre, in: Phyllobolia (FS P. von der Mühll), 1945, 36–90, wiederabgedruckt in: ders., Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 46–103. (Nach dem Wiederabdruck wird zitiert). (1945/1966)

THEILER, WILLY: Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken, in: Entretiens von Vandoeuvres-Genève 3 (1955), wiederabgedruckt in: ders., Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 104–123. (Nach dem Wiederabdruck wird zitiert) (1955/1966)

THEILER, WILLY: Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966.

THEILER, WILLY: Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes, in: ders., Untersuchungen zur antiken Literatur. Berlin 1970, 554–63. (1970)

THEILER, WILLY: Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970.

THORNTON, CLAUS-JÜRGEN: Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (WUNT 56), Tübingen 1991. (1991)

THRAEDE, KLAUS: Erfinder II (geistesgeschichtlich), in: RAC 5 (1962), 1191–1278. (1962)

TOLLINTON, R.B.: Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism, Bd. I/II, London 1914. (1914)

TRAUTMANN, C.: La citation du Psaume 85 (84,11–12) et ses commentaires dans la Pistis Sophia, in: RHPhR 59 (1979), 551–557. (1979)

TURMEL, JOSEPH: Histoire des Dogmes I: Le Péché Originel-La Rédemption, Paris 1931. (1931)

UHLHORN, GERHARD: Das basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytos, Göttingen 1855. (1855)

URNER, HANS: Vigilie, in: RGG³ 6 (1962), 1395–1396. (1962)

USENER, HERMANN: Das Weihnachtsfest, in: ders. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1911², 1–347. (Ndr. Hildesheim 1972). (1911²/1972)

UTHEMANN, KARL-HEINZ: Rezension zu: G. MAY (1978), in: ZKG 91 (1980), 384–386.

VACHEROT, ETIENNE: Histoire critique de l'école d'Alexandrie (T.1–3), Paris 1846–1851 (Ndr. Amsterdam 1965).

VALLÉE, GÉRARD: Theological and Non Theological motives in Irenaeus's Refutation of

the Gnostics, in: E. P. SANDERS (ed.): Jewish and Christian Self-Definition. Vol. I: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, London 1980. (1980)

VALLÉE, GÉRARD: A Study in Antignostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius, Waterloo/Ontario, 1982. (1982)

VAN AMERSFOORT, J.: Traces of an Alexandrian Orphic theogony in the Pseudo-Clementines, in: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions... Leiden 1981, 13–30.

VAN DEN HOEK, ANNEWIES: Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis (VigChr Supplementband 3), Leiden-New York 1988. (1988)

VAN DER NAT, PIETER G.: Geister (Dämonen): C.III. Apologeten und Lateinische Väter, in: RAC 9 (1976), 715–761. (1976)

VIELHAUER, PHILIPP: Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin-New York 1975 (Ndr. v. 1981) (1975/1981)

VIGNE, DANIEL: Enquête sur Basilide, in: A. DUPLEIX (Hrsg.), Recherches et Tradition. Mélanges Patristiques offerts à Henri Crouzel S. J. (ThH), Paris 1992. (1992)

VILLEY, ANDRÉ: Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani (Sources Gnostiques et Manichéennes 2), Paris 1985. (1985)

VILLEY, ANDRÉ: Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyûm (Sources gnostiques et manichéennes 4), Paris 1994. (1994)

VÖLKER, WALTHER: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (TU 57 [V. Reihe, Band 2]), Berlin 1952. (1952)

VOGEL, CYRILLE: Handauflegung I (liturgisch), in: RAC 13 (1986), 482–493. (1986)

VOORGANG, DIETRICH: Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis, Frankfurt/M.-Bern u. a. 1991. (1991)

WALTER, NIKOLAUS: Der Thoraausleger Aristobulos (TU 86), Berlin 1964. (1964)

WARNS, RÜDIGER: Untersuchungen zum 2. Clemens-Brief, Diss. theol. Marburg 1985/1989. (1985/1989)

WASZINK, JAN HENDRIK: Tertullian's treatise against Hermogenes, in VigChr 9 (1955), 129–147. (1955)

WASZINK, JAN HENDRIK: Basilides, in: RAC 1 (1957), 1217–1225. (1957)

WEIL, SIMONE: La connaissance surnaturelle, Paris 1950. (1950)

WHITTAKER, JOHN: Basilides on the Ineffability of God, in: HThR 62 (1969), 367–371, wiederabgedruckt in: ders., Studies... London 1984, Nr. X. (1984)

WHITTAKER, JOHN: Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος, in: Platonismus und Christentum (FS H. Dörrie), hrsg. v. H.-D. BLUME u. F. MANN (JAC. E 10), Münster 1983, 303–306, wiederabgedruckt in: ders., Studies... London 1984, Nr. XII. (1984)

WHITTAKER, JOHN: Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, in: VigChr 23 (1969), 91–104, wiederabgedruckt in: ders., Studies... London 1984, Nr. XIII. (1984)

WHITTAKER, JOHN: Self-Generating Principles in Second Century Gnostic Systems, in: The Rediscovery of Gnosticism... Leiden 1980, 176–189, wiederabgedruckt in: ders., Studies... London 1984, Nr. XVII. (1984)

WHITTAKER, JOHN: Valentinus Fr. 2, in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag, hrsg. v. A. M. RITTER, Göttingen 1979. (Wiederabgedruckt in ders., Studies... Nr. XXVI, 1984). (1984)

WHITTAKER, JOHN: Studies in Platonism and Patristic Thought (Collected Studies Series 201), London 1984. (1984)

WILLIAMS, M. A.: The immovable race. A gnostic designation and the theme of stability in late Antiquity (NHS XXIX), Leiden 1985. (1985)

WINDEN, J. C. M. VAN: Calcidius on matter. His doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism (PhAnt 9), Leiden 1959[1], 1965[2].

WINDISCH, HANS: Das Evangelium des Basilides, in: ZNW 7 (1906), 236–246. (1906)

WŁOSOK, ANTONIE: Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung (AHAW.PH 2), 1960. (1960)

WOLFSON, HARRY AUSTRYN: Negative attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides, in: HThR 50 (1957), 145–156. (1957)

WYRWA, DIETMAR: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien (AKG 53), Berlin-New York 1983. (1983)

WYTZES, J.: Paideia and Pronoia in the works of Clemens Alexandrinus, in: VigChr 9 (1945), 148–158.

YAMAUCHI, EDWIN M.: Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences, Grand Rapids/Mich. 1973.

YOUNG, FRANCES: ›Creatio ex nihilo‹: A context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation, in: SJTh 44,2 (1991), 139–151. (1991)

ZAHN, THEODOR: Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I,1–2: Das Neue Testament vor Origenes, 2 Bde., Erlangen-Leipzig 1888; 1889; II,1–2: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band, 2 Bde., Erlangen-Leipzig 1890; 1892; III: Supplementum Clementinum, Erlangen 1884. (1889); (1892)

ZAEHNER, R. C.: Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955. (1955)

ZAEHNER, R. C.: The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs (ERCEW), London-New York 1956. (1956)

ZAEHNER, R. C.: The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London 1961. (1961)

ZELLER, EDUARD: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Stuttgart o. J. (Neuauflage der 1883 erschienenen Erstauflage).

ZELLER, EDUARD: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Bd. I,1; I,2; II,1; II,2; III,1; III,2), Hildesheim 1990 (Ndr.). (1990)

ZINTZEN, CLEMENS: Geister (Dämonen): B.III.c. Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie, in: RAC 9 (1976), 640–668. (1976)

ZUNTZ, GÜNTHER: Papiana, in: ZNW 82 (1991), 242–263. (1991)

4. Konkordanz zur Zählung der Fragmente

Völker	*Löhr*
1	19
2	7
3	18
4	8
5	5
6	15
7	6

Löhr	*Völker*
1	–
2	–
3	–
4	–
5	5
6	7
7	2
8	4
9	–
10	–
11	–
12	–
13	–
14	–
15	6
16	–
17	–
18	3
19	1

Register

1. Bibelstellen

1.1 Altes Testament

Genesis

1 308
1,3 286
1,6 196
1,8 288
1,25 99
1,28 92, 98, 99, 328
2,23 64
5,32 205
9,1 f. 98
10,6 f. 205
14,18 165
17,8 177
17,10 168
17,12 168
18,1 177
23,4 172, 328

Exodus

6,3(LXX) 289
20,5 207, 217
20,17 155

Numeri

14,18 207
35,22–25 163

Deuteronomium

4,35 289
5,9 (LXX) 143, 207 ff., 211, 217, 328
5,21 155
12 192, 191
19,5 163
32,8(LXX) 268
32,11 287
32,30(LXX) 265

Hiob

14,4(LXX) 124, 127, 133 ff., 328
21,12(LXX) 35

Psalmen

2,4 269
22(LXX:21),13–17 92
30,20(LXX) 128
31,5 f.(LXX) 290
35(LXX:34),17 92
38,13 (LXX) 172
49,21 (LXX) 162
50,5(LXX) 290
50,7(LXX) 134
51,11(LXX) 290
78,51 205
84,11(LXX) 169, 328
88,15 (LXX) 170
91(LXX:90),13 92
96,2 (LXX) 170
105,23 205
105,27 205
106,22 205
110,10(LXX) 290, 317
117,6(LXX) 126
132,2(LXX) 287, 302
148,4 196

Proverbia

1,7 63, 67, 68, 117, 150, 290, 317, 319, 328
3,11–12 129
9,10 290, 317
21,19(LXX) 104

Jesaja

3,3 288

5,5(LXX)	146, 149
28,10.13	271
40,31	298
45,5 f	288, 289
46,9	289
66,22	196

Daniel

10,13	68, 268
10,20	68, 268
12,1	268

1.2 Neues Testament

Matthäus

2,1–2	291
3,2	183
3,12	67
5,21	128
5,25–26	70, 217, 260
5,27	128
5,28	131
6,24	252
7,6	277
10,33	277 f.
11,25	130
12,43	88
13,31 par.	285
18,3	130
19,11 f.	33, 107, 108, 110, 112, 187
19,28	71
21,33–43	230
24,7	210

Markus

1,15	183
1,23	88
1,26	88
1,40	117
10,13 par.	130

Lukas

1,1	30, 31
1,35	290, 297
3,1	34
3,17	67
3,21 f.	329
4,19	45
10,1 ff.	250
10,9.11	183
10,21	130
10,27 f.	32
12,58–59	70, 217, 260
16,19 ff.	34, 227 ff.
19,8	250
22,30	71
23,40	127

Johannes

1,5	232
1,9	232, 286, 304, 313
1,26–27	65
1,29	329
2,4	291, 313
5,6	117
9,1–3	34, 107, 127

Apostelgeschichte

1,23 ff.	250, 252.254
6,5	199
15,20.29	7
17,30	164

Römer

2,4	128
3,20	62
5,13 f	289, 313
7,7	155, 156, 215
7,9	142 f., 212 f., 217
8,19	297
8,21–22, 19	288 f., 291, 300, 303, 313
9,23	128
10,3	164
11,7	53
11,22	128
14,17	171, 183

I. Korinther

1,24 ff.	167
2,6–8	68, 269, 290
2,13	290, 313
3,10	288
7	121
7,5	113

7,9 107, 114
7,32 f. 112
7,12 115
7,14 115
7,15 115
7,34 113
14,16 114
14,20 130

II. Korinther
5,10 185
6,13 130
9,10 253
9,12 114
10,15 253
12,2 196
12,4 290

Galater
6,15 185

Epheser
1,21 285, 289, 307
3,3 ff. 290, 296, 297

Kolosser
1,10 253
1,13 183
1,26 296

I. Thessalonicher
3,10 113
4,3–8 146, 149

I. Timotheus
1,13 164
2,6 291
5,5 113
6,15 291

II. Timotheus
1,3 113

Titus
1,3 291

I. Petrus 173
1,14 164
2,1 f. 130
3,21 134
4,15–16 125, 126, 129

II. Petrus
2,12 164

I. Johannes
4,18 117

Hebräer
2,13 f. 130
6,4 164
7,1 f. 165
11,1 59
11,13 173
12,1–11 129

Apokalypse
2,6 252
2,14–15 7
16,14 88

2. Antike Quellen

2.1 Pagane Quellen

Aetius

Placita
II,1,2 196

Alexander Aphrodisiensis

Fat.
5;12 51
22 196
34 51

Alexander v. Lykopolis

Gegen die Lehre Manis
15,9–16,8 234

Alkinoos

Did.
I 128
IV 183
V 53, 285
VIII 235
X 131, 268
XII 73, 83, 131, 191
XIII 83
XVI 96, 133, 218
XXIV 91
XXV 91, 214
XXVI 51, 131, 160, 176
XXVII 185
XXX 100
XXXI 96, 188

Anonymus in EN

1118b 105

Anthologia Graeca

IX, 168 104

Antisthenes

Frgm. (Decleva-Caizzi)
82 157

Apuleius von Madaura

De Deo Socratis
VI,133 200
VIII,137 ff. 200
XII,145 f. 201
XIII,148 201
XV,150–XVI,156 201
XVIII,162 201
XIX,163 ff. 201
XX,166–167 202

De Plat.
191–192 235
197 f. 191
207 131
244–246 129

Archilochos

Frgm.
91 89

Aristophanes

Ra.
1431 89

Aristoteles

APo.
71b 20–23 53
72a 7–8 53
72b 18 ff. 53
84 a 30–33 53

APr.
64b 32–36 53

Ath.
21,2 71

Cael.
I,8–9/276a 18–279b 3 196

de An.
404a 4 309
412a 6 ff. 236
414a 14 ff. 236

EN
1094a 51
1112a 32 f. 109
1113a ff. 51
1113b ff. 51
1118b 118
1140b31–33 53
GC
314a 29 f. 309
Metaph.
980a 128
982b 251
1013b11.23 ff. 150
1072a/b 238, 315
1074a–b 194
Ph.
192a 16–19 238, 296
203a 21 f. 309
209b 11 235
Pol.
1295a 36 107
Frgm. (Gigon)
175;176 202

Ps.-Aristoteles
Magna Moralia
35/1197a 20–23 53

Atticus
Frgm. (Des Places)
11 85
23 83, 85
30 85

Aulus Gellius
Noctes Atticae
XII,5,7 245, 246

Calcidius
In Ti.
176 267
198 89
300 235

Cebes 90

Cicero
Acad. post.
VI,24 236
XI,40–41 59
Acad. pr.
X,30 53
XII,37–39 59
XLVII,144–145 59
Cat. M.
78 188
De fato
XIIf,28 ff. 52
XVII,40 51, 57
XIX,43 181
Div.
I,122 f. 201
Fin.
I,13,45 119
II,9,26 119
III,5,16 245
IV,4,9 59
V,9,24 246
N. D.
1,27 188
Off.
I,14,42–45 314
Rep.
6,15 193
Tusc.
I,16,38 205
I,17,40 ff. 74
V,33,93 118, 119

Corpus Hermeticum
Asclepius
8 288
13 251
17 235
25 268
I,12 312
I,13–15 242
I,26 169
I,29 114
II,5 307
II,12 269
III,2 73
IV,2 251
IV,5 55
V,10 f. 307
VI,4 f. 185
IX,6 f. 158
X,7.20 214, 305
X,14 269
XI,2 269
XII,8–9 268

XIII,6 185
XIII,9 171
XIII,15 169
XIV,7 135,158
XVIII,14 268
XXIV,2 184
Excerpta
XXIII,28 167
XXIV,5 61
XXVI,3 70
XXIX 92

Dio Chrysostomus
II,33–34 193

Diodorus Siculus
XL, 3(Hekataios v. Abdera) 192, 194

Diogenes Laertius
III,69ff. 236
III,72 131, 191
III,95–96 314
V,18 107
V,42 111
VI,29 111
VI,96ff 111
VI,99 107
VII,91 107
VII,112 67
VII,148 309
VIII,4 94
VIII,10 11
VIII,26 232
VIII,29–32 202
IX,19 268
IX,46 107

Epiktet
1,9,11 86
1,13,3 154
1,14 114
1,16 114
2,9,1–12 90
3,8,1 116
3,16,15 116
3,22,54 154
3,22,68ff. 111
4,1,112 86
4,12,7 118
Ench.
1f. 121
3 115, 121
4 115
7 121
12 115
Fr.25 115

Epikur
Fr.67(Bailey) 118
Fr.526(Usener) 110
ep.III
127–128 118, 119
130 118
135 118

Euripides
Supp.
531ff. 74
Frgm.(Nauck)
21 229

Galen
De meth.med.
X 91
De plac.Hipp. et Plat. 91
In Ti.
76E-77C 91, 94

Ps-Heraklit
All.
33 90

Herodot
1, 131, 2 194

Hesiod
Op.
277–279 215
Theog.
902 167

Hippocrates
Nat.Hom.
3 74

Homer
Od.
7,36 287
12,165f. 50

Horaz
Sat.I,10,18 89

Iamblichus
In Nic. 309
In Sophistam
Frgm. 1 Z. 19 182
In Timaeum
Frgm. 50 Z. 19 182
Frgm. 52 Z. 6 182
Frgm. 60 Z. 6 182
Myst.
5,20 173
Protr.
3 90
5 89, 90
13 128
Theologumena Arithmeticae 309
VP
68 11
72 11

Juvenal
Sat.
XIV,97 195
VI,73 109

Lukian
Vit. Auct.
3 135
9 111

Macrobius
In Somn. Scip.
I,6,40 207
I,12,7 83
I,12,11 240
I,12,14 84

Manilius
Astronomica
I,20–24 193

Marcus Antoninus (Mark Aurel)
II,1 115
II,12 155
II,16 155
II,17 158, 174
III,2 57
III,13 118
IV,21,2 158
IV,40 155
V,8 155
V,13 155, 158
V,30 155
VI,36a 57
VI,38 155
VI,44 57
VII,3 52
VII,9 155
VII,18 158
VII,47
IX,28 57, 158
XI,19 115
XII,3 86, 87

Martial
Epigr.
VII,82 109
XI,75 109
XIV,215 109

Maximus Tyrius
5,8 114
8 201
9 201
33,8 90

Menander Comicus
Frgm. (Kock)
117–118 111
650 111

Menander Rhetor 73

Musonius
Frgm. (Hense)
14 111

Numenius
Frgm. (Des Places)
1 204
4a 83
6 310
8 310
11 242, 244
12 242, 268
13 69, 133, 217
15 269
16 131, 268
17 268
30–35 204
33 83
37 204
39 85
43 83, 95

44 83, 85
45 60, 84
49 99, 214
50 240
52 83, 84, 239, 240, 249

Oracula Chaldaica

Frgm. (Des Places)
7 309
8 309
53 309
88 88
157 88

Orphische Fragmente (Kern)

56 286
259 94
292 215

Papyri Graecae Magicae

PMag
IV 271

Petronius

Frgm.
37 195

Pherekydes

Frgm. (Schibli/s. auch unter Vorsokratiker)
2 204, 205
7 205
11 204
18 205
24 204
28 204
38 204
41 204
43 204
51b 205
68 205
78 204
79 204, 205
80 205
84 205
87 204

Plato

Ap.
30CD 126

Grg.
478E 129
525B 129

La.
187E 128

Lg.
821A 195
870–872 208
881A 129
888E 109
896D ff. 237
896D-E 92, 240
897D 83, 240
903 217
906A 92
934A 129
966E 184

Phd.
66D 110
80E ff. 208
81C 95
81E 213
108C f. 208, 217

Phdr.
245E 5–7 240
248D 213
249A 208

Phlb.
23C-D 235
26C 5 ff. 235

Plt.
273D 83

Prm.
132D 307
269

Prt.
324B 129

R.
379A ff. 131
380A-B 129
415A 94
504D 132
505A 54
509B 267, 307
509D-511E 183
511B 6–7 53
516A 242
519AB 95
521C 6–7 128
558D 118
559A 119
571A 118
588B-589B 90, 95
591A 129
609A 157
611C-D 95

613A 129
617E ff. 131, 217
620A 213, 217
620D 217

Smp.
202D-203A 200
203C-E 229
208–212A 185

Sph.
232C 184
248E-249A 269

Tht.
155D 251
176B 185
184D 87

Ti.
28B 195, 196
28C 150
29C 184
29E-30A 131
30A 83, 240
31AB 190, 191
36D-E 150
37C 194
41C-D 150
41E 133
42A 96, 217
42B 213
42D 133
47E-48A 92
48E ff. 235
50A ff. 235
50C-D 235, 238, 242
50E ff 235
52D-53A 83, 235
69C-D 95
70E 90
76E 213
90E 208, 213, 217
91B 90
91D ff. 208, 217
92 94

Ps.-Plato

Def.
411E 119
416A 129
416C 59

Epin.
977B 195
984A f. 194, 200
986C-D 251

Plautus

Truc.
269 89

Plinius

Ep.
X,96–97 129

Plotin

En.
1,1,7 90
1,1,9 97
2,1,3 128
2,9,4 f. 310
2,9,5 97
2,9,6,1 267
2,9,10 242
2,9,11 242, 244
3,1,6,8 57
3,4,2 94
3,6,13–14 242
3,6,14,6–18 229
3,8,10 251
4,3,11 86
4,3,12 242
4,3,12,37 ff. 99
4,7,10,45 f. 158
5,1,8,6 ff. 267
5,5,6,5 ff. 307
6,7,35 269
6,9,3,37–39 307

Plutarch

De an. procr.
1012E 242
1013C 236
1014C 83
1015E 83
1024AB 83
1026C 83

De comm. not.
1084B 87

De defectu or.
24 ff. 196
435E-437C 236

De exilio
607D-F 174

De facie
944E 296

De genio Socratis
588C ff 201

De Is. et Os.
355E 46
366F 46
369A-375C 236–240
369B 229
369D ff. 249
369E 232
371B 83
372F 315
373A-B 235
373E-F 235
374C-E 229, 235
376F-377A 236
382F 237
De sera numinis vindicta
129
551D ff. 132
557E-562D 208
562A-D 130
565D 218
De soll. anim.
964B 215
De tranqu. an.
474A 229
477C ff. 193
De Virt. m.
443C 100
444B 100
Quaest. Conviv.
718A 150, 315
Quaest. Plat.
II, 1/1001 150, 315
Quomodo adolescens
25C 229

Ps.-Plutarch
De fato
572F-574A 132
574D 51, 148, 160
574E 52, 57, 148

Porphyrius
Abst.
I,5 215
I,6 94
I,57,2 77
II,26,3 195
II,32,2 194
II,34.49 77
II,46 193
III,5 77
IV,20 296

Antr.
8 f. 192
Marc.
11 88
21 88
24 251
Plot.
16 200
23 77
Sent.
29 87
Frgm. (Smith)
236F 243

Poseidonius
Frgm. (Theiler)
133 195
449 90

Proclus
In Ti.
120E f. 309

Seneca
Ben. 314
ep.
65,10 131
65,19 73
76,35 115
81 314
90,28 193
92,8–10 90, 97
95,47–50 114
113,1 90
120,16.18 174
Nat. Quaest.
2,45,3 195
7,29–31 193

Sextus Empiricus
M.
2,32 215

Simplicius
In Ph. (Diels)
181,10–30 232, 239
230,34–231,24 243

Stobaeus
I,20,2 185
II,7,11 183

IV,22 110, 111
IV,53 111

Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)
II 716 93
II 863ff. 244
II 1168ff. 155

Strabo
Geographica
XVI, 2, 34–46 195

Tacitus
Historien V, 5, 1 268

Theophrast
Frgm. (Fortenbaugh)
48b 111

Timaeus Locrus
94B 242
205B 235

Vergil
Aeneis
I,49–50 64
VI,730–751 218

Vorsokratiker (Diels-Kranz)
Anaxagoras
59 A 52 286
Anaximander
12 A 10 196
Demokrit
68 A 40 196
Empedokles
31 B 127 94
Pherekydes
7 A 1 204
7 A 2 204, 205
7 A 5 205
7 B 2 205
7 B 4 204
7 B 7 204
Xenophanes
21 A 1 196

2.2 Jüdische, christliche und gnostische Quellen

Acta Johannis
95 269
97f. 269
102 269

Adamantius
dial.
3 279
3,9 157
3,13 159

Aenaeas von Gaza
dial. 214

Ambrosius
De bono mortis 5 229
ep. 45, 15 196

Apostolische Konstitutionen
6,10,3 253

Arnobius
Adversus Nationes
II,15 309

Ascensio Iesaiae
10,7–16 270
10,31 268
11,22ff 270

Athenagoras
leg.
2 129
10,3 73, 268
15,2 73
18,2 133

Augustinus
Conf.
I,7,11f 131
Contra Adimantum
VII,2 207

Contra Felicem
I,17 72
C.Iul.op.imp.
V,64 136
Iul.
III,5,11 136
De gratia Christi et peccato originali
II,30 159
Ep.
166,7 189
190,4 189
205,19 189

Barnabasbrief
1,6 55
4,14 313
15 168
16,7 89

Canon Muratori
Z0.81–85 30
(Testimonium Nr. 9)

Clemens Alexandrinus
Ecl.
7,3 88
17,1–2 148
22,1–3 182
25,1–4 88
46,1–2 81, 89
Exc.Thdot.
1 203
4 310
5,1 f. 67
14 f. 65
16 65
(Fragment Nr. 4a)
21 52
22,3 71
24,1 65
28 206–209, 138, 141,
(Fragment Nr. 16) 143
48,1 72
50,1 97
51,3 97
56,3 188
58 203
61,3 72
61,5 71
62,1 f. 312
63,1 169
64 188
67,4 72
72,1 268
76,2 164
77,3–78,2 164, 182
78 290
80,1 169
83 88
83–84 92
Frgm.
37 150
Hypotyposen, Frgm.
4 250
8 250
9 250
24 250
Paed.
I,2 65
I,4,3 163
I,5 130
I,6 130
I,25 ff. 179
I,26,1 f. 164
I,28,1 164
III,1 65
III,12 130
Prot.
III,42,1 268
Q.d.s.
12,5 110
13,5 250
Str.
I
13,5 51
31,4 173
32,1 173
69,6 200, 205
81,2 65
81,4 149
82,1 149
83,5 51
101,2 13, 199
133,2 201
144,5 322
145,6–146-4 42–48, 331
(Fragment Nr. 1)
177,1 150
II
8–9 49
8,4 60
9,4 59
10,1–11,2 48–58, 187, 331

(Fragment Nr. 2)
11,2 141, 161, 177, 181
13,4 49
14,3 49
19,3 113
19,4 183
21,5 173
27, 1 55
27,2 58–61, 178, 331
(Fragment Nr. 3)
31 1 ff. 62
36,1 61–78, 331
(Fragment Nr. 4)
36,2–4 331,334
37,4–38,5 62, 63
38,2 71, 72, 76
41,1 59
45,4 25, 27, 251
45,5 251
45,6 150
52,4 171
54,5 55,60
61,1 f. 163
74,1 188
77,3–6 117
79,5 59
87,1 166
110,1–117,4 80
111,3–4 93, 94
112,1–114,2 78–101, 331
(Fragment Nr. 5)
112,1 315, 326
114,3–6 132, 320, 334
118,3 252
128,2 185
138,3 110
150,4 83
165,3 56
III
1,1 107, 326
1–3 82, 101–122, 187,
(Fragment Nr. 6) 188, 331
3,3 51, 187
7,2 156
7,3 106
8,3 156
12,1 ff. 156
18,2–3 217
25,6–26,3 251
25,6 252
26,1 252
26,2 252
26,3 25,27, 251–252
30,1 125
34,3 150
34,4 269
37,3 150
59,3 334
59,4 112
63,1 72, 156
63,4 72, 74, 77
64,2–3 72, 74
67,1 110
81,1–2 113
92,1 106
92,2–93,1 156
99,4 112
100,5 133
102,3 106
105,1 156
IV
1,1 125
1,2 176
35,2 250
41,2 32
52,4 150
53,1 117
56,2 107
71,1 ff. 137, 149
74,3 132
75,1 132
81,1 12
81,1–83,1 122–137, 331
(Fragment Nr. 7)
82,1 315, 27
83,2 138 f.
83,2–88,5 145–151
85,3 156
86,1 152–156, 314, 331
(Fragment Nr. 8)
86,3 132
88,2 129, 176
88,3 315
88,5 157–159, 331
(Fragment Nr. 9)
89,1 ff. 126, 269
89,4 187, 188
153,3 138, 141, 143
155,1–162, 5 165
155,2 268
153,4 159–165
(Fragment Nr. 10)
159,2–3 169
161,2 f. 171
162,1 165–171

(Fragment Nr. 11)
162,2 165
162,5 268
163–165,4 172
165,3 172–174, 187
(Fragment Nr. 12)
V
1,2–13,4 176
3,2–3 56, 60, 174–186, 187, 331
(Fragment Nr. 13)
3,3 51, 161, 316
33,6 183
48,4 107
59,6 107
60–88 191
65,2 150
71,3 183, 307
74,3 190–197, 146
(Fragment Nr. 14)
79,3 196
82,1 267
86,1 60
89,1 203
92,3 173
97,7 203
100,4 59
118,1 107
VI
53, 2–5 197–206, 28
(Fragment Nr. 15)
57,3 204
61,1 54
68,1 173
71,4 156
71,4–72,1 153
86,3 62
90,3 184
105,2 250
108,1 169
113,1 113
113,3 114
115,2 99
129,1 59
135,2–136,2 97
136,5 183
140,3 169
153,4 150
157,4–5 268
168,4 185
VII
5,2 184
5,5 310
7,1 182
8,4 150
10 58
35,4 254
40,3 113
45,2 113
48,6 113
57,5 169, 269
58,1–2 269
63,1 55
70 57
73,1 117
77,1 184, 186
77,2 110,113
78.3 113
78,4–6 116
81,1–2 153 ff.
81,7 182
82,1 25, 253
82,6 113
95,6 54
96,5 25, 32
97,2 25
98,1 25
106,4–107,1 19–23, 25
(Testimonium Nr. 5)
108, 1 24–26, 28, 176, 249, 250
(Testimonium Nr. 6)
VIII
6,7–7,2 54
27,6–28,1 149

Clemensbriefe

I Clem
9,1 128
17,4 134
20,8 196
29,1 53
49,5; 59,5 203

II Clem
2,4 313
15,5; 19,1 128

Pseudoclementinen

Ep. Clementis ad Iacobum
5,2 110

Hom.
VI,5–12 286
IX,3–4 205
XVIII,4,3 268

Rec.
II,42,4–5 268
IV,27 205

Cyrill v. Jerusalem
Catech.
6, 20 ff. 223

Epiphanius v. Salamis
exp. fid.
9,41 193
13, 5 112
haer.
21,2,4 278
21,3,1–5 278
21,5 112
23,1,6 276
23,4,1 ff. 277
24 275–280, 281–283
24,1,1 (Testimonium Nr. 13)
24,1,2 37
24,1,4 37
24,4 140
24,5,5 265
25,3,6 271
25,4,3 f. 271
25,5,3 277
26,2 13
26,4 10
26,10 207
26,17,4 37
27,2,6 276
31,2,3 37
31,5,7 267
31,7,1 37
32,3 103
32,4 103, 115, 277
39,2,1–2 268
42,4,6 217
51,22,9 f. 46
64,3,10 f. 112
66,3 199
66,6–7 224
66,25–31 224

Eusebius v. Cäsarea
d.e.
III,3 77
h.e.
I
1 6
12,2 250
12,3 250
II
15,1 f. 21
16 22
23 (Hegesipp) 11
III
25,6 250
29,2–4 251
39,1 12, 199
39,3 22
39,14 13, 250
39,15 21, 250
39,16 23
IV
7,3 36
7,5–8 5–14
(Agrippa Castor/ Testimonium Nr. 1)
7,7 15, 33, 140
13,9 250
18,5 95
22,4–6 (Hegesipp/ Testimonium Nr. 3) 11, 15–16
26,2 95
V
1,3 174
8,3 23
27 12
VI
8,1 ff. 112
13,9 166
14 322
14,5–7 21, 23
Chronik (Helm)
179,12 22
183,5 22
201,1 f. 35–36
(Testimonium Nr. 12)
p.e.
I,10,50 205
VI,6,5 176
VII,20 308
XII,46,1–6 90
XIII,12,9–16 168
XV,6,7.13 131
XV,9 129

Evagrius Ponticus
Praktikos
2–3 183

Filastrius v. Brescia
Div. haer.
XXXII 140, 280
XXXIII 13
CXIV,1–2 196

Hegemonius, Acta Archelai
62 224
63 199
67, 4–12 (Fragment Nr. 19) 219–249

Äthiopischer Henoch
56,5 268
60,14–22 68
89,59ff. 268
90,22ff. 268

Slavischer Henoch
33,1 168

Herakleon
Frgm.5 66, 217
Frgm.8 65

Hermas
Mand.
5,1,2–4 88
5,2,5–8 88
Sim.
5,7,2 253
9,29,1 130

Hieronymus
Am.
3 267, 271
Contra Luciferianos
23 38
Contra Vigilantium
6 38
Ep.
75,3 (Testimonium Nr. 14) 38–39
121,6 34
124,5,1 196
133,3 38
Iov.
I,47 110
Is. 39
Matt. 33
vir.ill.
21 36
121 39

Hippolyt v. Rom
haer.
I
2,2f 11
2,12–13 232, 233
2,18 67
19 129
19,1 235
19,4 235
19,12 208
20 293
21,3 208
IV
1 296
3–6 296
46–50 293
V
6–11 292
7,1 27, 28
7,9–10 296
7,11 296
7,30 62, 207
7,30–38 297
7,36 296
8,3 297
8,4 271
8,5 296
8,7 296
8,15 92
8,23 300
8,39 296
8,41 299, 300
9,1 296
9,4 296
9,5–6 296, 300, 308
9,6 304
9,19 296
9,21 300
10,2 269
12–18 292
12,1 28
12,3 269
15,3 297
16,3 296
17,2f. 299
17,3f. 299
17,6 297, 298
17,8 299
17,9 296
19–22 292
19,1 296
19,3 296

19,3–4 310
19,4 242
19,13ff. 242
19,14–16 269
19,17–18 296
20,10 297
21 304
21,5–9 75
21,6 300
27,3 300
21,8 296
23–27 292
VI
7–20 292
9,2 321
9,7 296
10,2 298
12,1 321
13,1 321
14,6 308
15,4 297
17,1 321
18,3 269
18,4 321
19–20 235
20,4 269
21,1f. 293
26,3 94, 208
29–36 292
30,8 286
32,1ff. 298
32,5 298
32,7 68
32,9 169
33,1 297
34,5 296
34,6 320f.
34,8 297
35,1–2 297
35,3 297
35,7 297
36,1–4 297
36,2 297
36,3 297, 298
37,7 30, 35
40,2 296
42,1 29, 320
55,2 28, 29
VII
14–19 293–295
19,9 226
20,5 27
20–27 33, 255, 284–323
20,1 24, 26–29, 249
(Testimonium Nr. 7)
23,7 169
26,2–4 63
26,6 281
27 71
27,8–12 75
27,13 29
(Testimonium Nr. 8)
28 265
29,3–31,4 293
30,1 28
33,1 29
38,1 207
VIII
8–11 292
8,4 296
9,3ff. 242, 296
10,2 70, 217
12–15 292
12,2 297
12,5 296
12,6f. 296
13,4 299
IX
9 293
10 293
13,1 200
14,1 217
18–29 296
X
6–8 296
9,3 28
13,4 293, 320
14 301
19,3 291
21,1 29

Ignatius
Smyrn.
2,4,2 269
4,1–2 264
5,2 264
Trall.
4,2 269
10 264, 269

Irenäus v. Lyon
haer.
I
pr0.1–3 264
pr.2 259
2,1 267, 269
2,4 86

2,5 311
3,4 169
3,5 67
4,1 311
5,2–3;5,6 69
6,3 7,8
6,4 52, 106
7,1 75
7,2 312
7,4–5 68, 69
11–12 259
13f. 39
13,2 286
15,5 267
17,1 267
17,2 185
22,1 259, 262
22,2 17, 257, 259
23,1 259
23,2 8, 217, 258, 259, 262
23,2–4 295
23,3 8, 268, 269
23,5 258, 259
24,1 (Testimonium Nr. 4) 17–19, 29, 36, 41, 258, 259, 261
24,1–2 68
24,2 269, 270
24,3 166, 282
24,3–4 263, 274
24,4 282, 307
24,5 106, 263, 264, 274, 275f., 282
24,6 10, 125, 140, 263–264, 282
24,3–7 7, 8, 15, 33, 256–273, 275–279
25,1–2 270
25,1–6 334
25,3 262
25,4 217, 273
27,1 258, 259
27,2 258, 263
27,3 263, 265
27,4 259
28,1–2 41, 105, 156, 257, 259, 262
26,3 7, 8
28,2 7, 8, 106
29–30 234
30,5 269
30,6 289

II
pr.1–2 264
10,4 308
14,4 75, 310
14,5 8, 28
17,11 311
18,3 311
29,1 51
32,2 8
33,1–5 148, 218

III
1,1 20, 23
3,3 258, 259
4,3 20, 258, 259
11,9 31
12,12 260
16,7 291
18,5 264

IV
praef.1 259
36,1 230
36,5 230
37,2 51, 263

V
24,2 215

Papyrus Oxyrhynchus
III,405 322

Joseph und Aseneth
9 168
11 168
14 168

Josephus
AJ
III,123 192
III,179–187 192
X,142 164

Ap.
I,14 204

BJ
V,207ff. 192

Jubiläenbuch
2,2 68
15,31f. 268

Justin
1 apol.
5,1 130
12,9 258
15,8 133
16,9 133
19,7 133
26 261

26,2 258, 259
26,4 258, 259
26,5 258
26,6 258
26,8
32,1 133
33,8 133
36,2 64
38,1 64
44,8–10 203
54,1 202
56,1 258
57,1 130
58,1 258
59,1 203
60 203
61,4 133
63,2 133

2 apol.
1,2 130
9,1 117
10,2 64
13,3 64

dial.
4,1–7 148, 218
5 217
5,5 129, 218
9,2 110
24,1 168
39,6 130
35,1 9
35,6 9, 14–15, 261
(Testimonium Nr. 2)
41,4 168
47,5 133
114,1 64
117,2 114
120,6 258, 259
138,1 168

II Makkabäer
8,4 130

Marius Victorinus
Ad Candidum
14, 5 308

Methodius v. Olymp
res.
1,37 268

symp.
I,1 112
II,7 112
II,41 62
III,13 253

Nag Hammadi Corpus
I
3,17, 30 228
5,100 69

II
1 266
1,3,20 f. 307
1,7,4.8.12 269
1,8,29 269
1,15–19 279
1,6,34 269
1,11.25 f. 267
2,38,1 f. 265
6,133,1 f. 64

III
3,84 267

V
2,24 169
3,31,6 ff. 269
4,58,14–17 269

VI
5 90
6 169

VII
2 266
2,49,25 265
2,53,32 269
2,56,5 ff. 269
2,56,14–19 269
2,56,21 ff. 270
2,57,27–58, 4 269
3,81,15–21 269
3,83,1 ff. 269

VIII
2,136,12 ff. 269
2,139,21 269

IX
3,30,24–31,5 66
3,57 40–41, 66, 67
(Testimonium Nr. 15)
3,55,1 169
3,56,3 169

XI
3,4,7 307

XIII
1,49,6 ff. 269
50,9–12 269

Nemesius
nat. hom.
2 214
21 67
43 155

Oden Salomos
25,8 310
36,1 310

Origenes
Cels.
I
16 204
24 77, 195
II
20 52
27 32
IV
39 229
62–70 241
89 ff. 202
97 204
V
26 268
29 268
39 167
41 195
62 27
VI
22 94
30 92
42–43 204, 240
44 290
65 266
99 132
VII
15 77
42 267
45 267
VIII
37 77
40 142, 209
55 241
75 167
comm. in Mt.
XV,1 ff. 111,112
comm.ser.in Mt. 32
28 32
38 (Frgm. Nr. 17) 10, 140, 142, 209–211
comm. in Rom.
V,1 (Frgm. Nr. 18) 138, 142, 212–216
VI,8 212,213
Frgm. 39 215
enarr. in Job 21,12 (Testimonium Nr. 11) 35–36
hom. in Gen
1,10 99
1,16 99
hom. in Exod.
8,6 142,209
hom. in Num.
24 135
hom. in Jer.
8,2 167
hom. in Ezech.
1,4 46
3,4 141
hom. in Lc.
1 (Testimonium Nr. 10) 26, 30–35, 250
4,5 217
8 99
14 135
16 34
Jo.
II,14 70
VI,20 66
VI,39 65
XIII,24 54
XIII,46 71
XIII,60 70
XX,36 135
XX,38 70
XXXII,31 167
or.
6,1 93
6,1–3 52
Peri pascha
34,26–29 265
princ.
I,8,4 213
II, 5,2 142, 209
II,9,4 167
III,1,2 f. 93
III,2–4 52
III,4,2 97
IV,4,1 167

Pamphilius
Apol.Or.X 211, 213, 214

Papias v. Hierapolis
Frgm.(Kürzinger)
23 268

Philo v. Alexandrien
Abr.
121–146 132
159 194
Aet.
75 93
Agr.
65 174
178 163, 164
Cher.
127 131
Conf.
76–82 174
Cong.
141 53
Decal.
142 156
Det.
114 269
133 185
Deus
35 93
69 117
Ebr.
125 163
160 164
Fug.
47 72
65 163
76 163
85 72
153 72
173 168
Gig.
40 268
Her.
75 194
133–229 73, 74
137 93
170 168
240 164
267–274 135
L. A.
II,22f. 93
II,46 267
II,81 185
II,83 269
III,116 100
III,126 100
III,132 100
Leg.
69 164
Mig.
4 268
21 117
154 128
186 268
192 268
Mos.
I,190 185
I,273 164
II,48 133
II,66ff. 192
II,89 192
II,99 132
II,147 134
Mut.
19–24 132
48–49 134
49–51 72
57 269
222 114
Op.
4 185
6 185
21 131
33f. 73
55 194
71 185
97 185
100ff. 168
171 196
Plant.
3 73, 83
Post.
19f. 269
Praem.
30 307
QE
II,62ff. 132
II,73 192
II,85 192
QG
II,12 242
II,54 135
II,56 98
III,3 242

III,47 242
IV,152 203
IV,157 135
IV,160 242

Sac.
130 163

Som.
I,163 117
I,180f. 174
I,215 194

Spec.
I,66–67 193
I,287 114
I,307 132
I,328f. 72, 73
III,129 163
III,134 163
III,136 163

Physiologus
1 267
22 267

Pistis Sophia
60 169f.
111–116 88
132 279
134 265
135 217

Polykarp v. Smyrna
ep.
3, 3 55

Psalmen Salomonis
18, 4 164

Ptolemäus
ep. ad Floram
3,8 54
7,5–6 70, 132

Sapientia Salomonis
3,1 (LXX) 126

Sextussentenzen
1 53
2 53
35 53
44 185
45 185
58 184
132 184
148 185
307 254
311 183
331 254
376a 184
381 185
403 185
433 53

Sirach
6,6 265
17,17 268
43,27 194

Sulpicius Severus
Chron.
II,46 39

Tatian
or.
4,2 267
12,1 73
13 65
15,3 54
19,1 54
19,4 157
21,4 54

Tertullian
Apol.
27,3f. 130
43,1 10
De anima
11,4 64
28,5 205
31–35 217
32f. 214
De monogamia
3,1 113
Herm.
2,1 308
1,3 241
5,1 241
7,1 241
23,1 83
35,2 241
37,1 241
38,2–4 241
39,1 243

40,3 243
41,1 83
42,1 243

Marc.
1,2,2 227
1,19 46
1,25,2 86, 96
4,5,3 21

Pat.
13,5 112

Pud.
2,1 ff. 132
12,4 f. 8

resur.
2 274

Val.
4,1 16
10,4 86

Pseudotertullian

Adverses omnes haereses
I,4 274
I,5 140, 273–274, 281 ff.

III,1 274
V,3 274
VI,5 76
VI,6 274

Theophilus v. Antiochien

Autol.
1,14 203
2,22 269

Titus v. Bostra

Man.
1,9 157
1,20–21 233

Thomasevangelium

Log.
5 251
23 265

Unbekanntes altgnostisches Werk

20 267

3. Moderne Autoren

Abramowski, L. 28, 29, 267, 286, 293, 295, 298, 304, 305, 332, 179
Aland, B. 34, 88, 95, 107, 130, 132, 133, 146, 163, 164, 174, 178- 182, 186, 265, 309
Allberry 234
Alt, K. 84, 96, 97, 236, 238, 239, 242, 310
Altaner, B./Stuiber, A. 15, 16, 36, 282
Amand, D. 52, 181
Andresen, C. 129, 131, 174, 195, 241
Anz, W. 295

Bainton, R. H. 42, 43, 43, 45, 46, 47, 65, 107, 158, 271
Baltes, M. 12, 85, 201, 215, 230, 235, 236, 237, 240
Barb, A. A. 270
Bardy, G. 5, 21, 230
Barnes, T. D. 129
Barnes, J. 102, 106
Barth, K. 181
Bauer, W. 11, 45, 111, 112, 128, 269, 333, 335
Baumstark, A. 46
Baur, F. C. 1, 68, 219, 226
Beatrice, P. F. 133, 134, 313
Beaujeu, J. 200
Beausobre, I. de 40, 89
Behm, J. 117
Benoit, A. 281
Berger, K. 97, 117, 121, 126, 155
Bergman, J. 28
Bernard, W. 204, 236, 237, 238, 247
Bernays, J. 195
Bertrand, D. A. 64
Bettencourt, S. T. 99, 268
Betz, H.-D. 3
Beutler, R. 241
Beyschlag, K. 132, 268, 269, 270, 278, 279, 283
Bianchi, U. 90, 94, 143, 213, 236, 247, 335
Bickel, E. 110
Bidez, J. 233
Bietenhard, H. 268
Bignone, E. 118
Billerbeck, M. 111
Blatz, B. 27, 249
Blumenberg, H. 227
Bock, F. 110
Böcher, O. 92
Böhlig, A. 88, 234
Bolgiani, F. 103, 104, 105, 106, 109, 113, 119, 120, 134, 156, 252
Bonner, C. 270, 271
Bousset, W. 85, 88, 90, 233, 268, 271, 305
Boyancé, P. 68, 192
Braun, H. 173, 174
Bréhier, É. 109, 135
Brenk, F. E. 236
Broudehoux, J.-P. 121
Brown, P. 115
Brox, N. 3, 130, 264, 269, 281
Büchli, J. 92
Büchner, K. 193
Bultmann, R. 270

Calderini, A. 37
Campenhausen, H. Frh. v. 13, 20, 32, 33, 34, 108, 132, 199, 203
Casel, O. 11
Cerfaux, L. 107
Chadwick, H. 27, 39, 94, 104, 183, 195, 266, 267, 279, 332
Cherniss, H. 150, 193
Courcelle, P. 310
Collins, A. Y. 168
Cox, P. 99
Crouzel, H. 99
Cullmann, O. 33
Cumont, F. 233, 287

Daniélou, J. 192, 268, 270
Deines, R. 200
Delatte, A. 169
Deuse, W. 85, 87, 91, 94, 214, 237, 239, 243
Devoti, D. 65, 66
Dibelius, M. 68
Dieterich, A. 270
Dihle, A. 51, 57, 117, 186, 244
Dillon, J. 53, 60, 74, 83, 85, 214, 235, 246

Dodds, E. R. 84, 86
Dölger, F. J. 168
Dörrie, H. 12, 94, 131–132, 157, 200, 201, 214, 215, 230, 236
Donini, P. 243, 246
Dorival, G. 213, 217
Dostojewski, F. M. 130
Drijvers, H. J. W. 28
Dudley, D. R. 111

Eckstein, H.-J. 113
Eisler, R. 89, 90, 94, 205, 213, 215
Eliade, M. 192
Elsas, C. 242
Elze, M. 3, 12, 73
Erbse, H. 86
Evang, M. 134

Faye, E. de 1, 117
Feldmeier, R. 173, 174
Ferwerda, R. 97
Festugière, A.-J. 67, 85, 155, 185, 189, 193, 200, 204, 242, 266, 267, 305
Flasch, K. 136, 181
Foerster, W. 1, 149
Fossum, J. E. 68, 269
Frede, M. 60, 84, 85, 91, 96
Fredouille, J.-C. 86
Frend, W. H. C. 131
Frick, R. 183
Frickel, J. 293, 304, 305
Froehlich, K. 12

Gager, J. G. 195
Gersh, S. 236
Gianotto, C. 66
Goodenough, E. R. 133
Grant, R. M. 7, 166, 167, 169, 170, 267, 269
Gronau, K. 130
Gross, J. 101, 136
Gundert, E. 1

Hadot, I. 115
Hadot, P. 77, 91, 115, 118, 183, 246, 308, 310
Hagedorn, D. 35, 285
Hagedorn, U. 35
Hagendahl, H. 110
Hager, F. P. 241
Hahm, D. E. 246
Harl, M. 138, 172
Harnack, A. v. 32, 39, 46, 76, 86, 112, 132, 141, 199, 210, 212, 270, 283, 284, 333
Hartke, W. 42, 47
Hauschild, W.-D. 300, 309, 310, 311
Heckel, T. K. 90
Hegermann, H. 164, 173
Heinemann, F. 242
Heinze, R. 238
Heither, T. 213
Helderman, J. 168
Helmbold, A. K. 270
Hendrix, P. 11, 33, 47, 133, 198, 270
Hengel, M. 21, 25, 31, 33, 45, 132, 168, 194, 195, 199, 200, 326
Herter, H. 130
Herzhoff, B. 98, 236
Hilgenfeld, A. 1, 13, 15, 17, 34, 59, 80, 104, 107, 150, 156, 165, 166, 175 196, 198, 199, 200, 227, 228, 252, 257, 271, 274, 283
Hörmann, W. 289, 291
Hofstede de Groot, P. 126
Hoheisel, K. 148, 217, 218
Holl, K. 36, 37, 42, 46, 47, 125
Holzhausen, J. 232, 241, 242, 299, 312
Hopfner, T. 199, 238, 268, 270
Hornschuh, M. 333
Hort, F. J. A. 119, 166, 167, 313
Hossenfelder, M. 59, 60, 87, 93, 117, 119, 121, 245

Jacobi, J. L. 1, 11, 18, 219, 221, 227, 228, 234, 247, 313, 318
Jackson, H. M. 89, 90, 92, 113
Jaeger, W. 195
Janssens, Y. 65
Johann, H.-T. 203
Jonas, H. 181
Jufresa, M. 307, 309

Kallis, A. 88
Kay, N. M. 109
Kees, H. 37
Keller, O. 89
Kelly, J. N. D. 36, 38
Kinzig, W. 215
Klein, W. W. 223
Koch, H. 128, 129, 131, 132, 136, 141, 209, 211
Köhler, W.-D. 34, 277
Körtner, U. H. J. 21
Koschorke, K. 3, 40, 66, 67, 186, 264, 269, 293, 313
Krämer, H. J. 121, 239, 299, 309
Kraft, H. 39
Krüger, G. 1, 225
Kunze, J. 18, 258, 259, 261, 262, 265

Labhardt, A. 227
Lagarde, P.de 47
Langerbeck, H. 1, 53, 54, 55, 95, 129, 175, 178, 184, 186
Layton, B. 1, 12, 21, 126
Le Boulluec, A. 3, 7, 8, 9, 14, 17, 18, 19, 24, 25, 32, 34, 52, 59, 61, 79, 96, 97, 105, 106, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 138, 139, 141, 142, 147, 148, 149, 152, 153, 157, 159, 175, 176, 178, 184, 187, 200, 252, 257–262, 332, 335
Lebreton, J. 60
Leisegang, H. 103, 104, 112, 123, 146, 227
Lenz, C. 71, 72
Lewy, H. 88, 109
Lichtenberger, H. 156, 215
Liechtenhan, R. 13, 27, 64, 198, 199, 200
Lietzmann, H. 44
Lieu, S. N. C. 223
Lilla, S. 53, 54, 59, 60, 109, 156, 169
Lipsius, R. A. 224, 257, 275, 281, 283
Löhr, G. 110, 305
Löhr, H. 164
Lorenz, R. 38, 134
Luck, G. 115
Lüdemann, G. 19, 257, 261, 283
Lundström, S. 256
Lupieri, E. 66
Luz, U. 131

Maier, J. 88
Mann, F. 46
Mansel, H. L. 1
Mansfeld, J. 28, 69, 83, 119, 232, 236, 237, 239, 240, 241, 293, 294, 295, 322
Markschies, C. 1, 2, 16, 20, 30, 35, 37, 46, 62, 64, 68, 71, 80, 86, 88, 104, 117, 126, 128, 132, 164, 183, 188, 199, 262, 269, 284, 293, 320, 321, 330–335, 337
May, G. 3, 47, 67, 73, 74, 83, 107, 233, 241, 260, 285, 287, 294, 298, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 322, 323
McCue, J. F. 188
McVey, K. 73
Méhat, A. 2, 63, 71, 72, 80, 88, 105, 160, 166, 191, 199, 203, 331, 332, 334
Meijering, E. P. 281
Merkel, H. 22, 46
Mette, H. J. 2, 194, 227
Metzger, B. M. 133
Möller, E. W. 1, 290, 291
Momigliano, A. 11
Mortley, R. 307
Mühlenberg, E. 1, 129, 227, 233
Müller, K. 268

Nautin, P. 10, 14, 32, 33, 36, 37, 124, 125, 138–143, 160, 161, 162, 207, 210, 211, 258, 262
Neander, A. 1, 166
Neuschäfer, B. 22, 33, 34
Nock, A. D. 110, 111
Norden, E. 226

Oder, E. 89
Oepke, A. 121
Oltramare, A. 111
Onuki, T. 59
Orbe, A. 42, 46, 47, 64–67, 71, 83, 86, 88, 89, 93, 135, 152, 164, 170, 207, 215, 224, 227, 228, 229, 242, 243, 247, 256, 263, 264, 270, 310, 312
Osborne, C. 293, 295
Oulton 104

Paulsen, H. 93
Pax, E. 47
Peake, A. S. 1, 166, 313
Pearson, B. A. 22
Pennacchietti, F. A. 224
Pépin, J. 155, 193–196
Peppermüller, R. 16
Perkins, P. 3, 281
Peterson, E. 67, 267, 268, 270
Pétrement, S. 1, 68, 69, 76, 167–170, 191, 232, 233, 235, 261, 267, 269, 298, 306, 319, 334
Pietschmann, R. 37
Pilhofer, P. 168, 202, 203
Pohlenz, M. 87, 88, 117, 132
Pourkier, A. 3, 36, 125, 256, 265, 267, 269, 273–276, 278, 279, 281, 283, 284
Preuschen, E. 44, 45
Prümm, K. 60
Puech, H.-C. 27, 249, 267
Przybylski, B. 267

Quispel, G. 1, 68, 88, 89, 94, 234, 309

Rabbow, P. 115, 116
Radice, R. 73, 74, 235
Regenbogen, O. 110
Reichert, A. 134, 135
Reitzenstein, R. 267
Ricken, F. 53, 183, 195, 309
Riedinger, U. 335
Rist, J. M. 183, 307

Ritter, A. M. 22, 333
Roberts, C. H. 322, 333, 335
Routh, M. 233
Rudolph, K. 323, 337
Rüther, T. 100
Runia, D. T. 73, 196, 203, 235, 238, 242, 332

Sagnard, F.-M.-M. 66, 207
Salmon, G. 295
Schenke, H. M. 90, 265
Schibli, H. S. 203, 205
Schindler, A. 3
Schlatter, A. 249, 253
Schmeller, T. 126
Schmidt, C. 269
Schneemelcher, W. 33, 36, 37, 281
Scholten, C. 170, 264, 269, 293, 295, 296, 304, 333
Schottroff, L. 186
Schrage, W. 121
Schürer, E./Vermes, G. 168
Schultz, W. 290
Schwartz, E. 11, 12, 23, 80, 165, 282, 284
Schweizer, E. 88
Segal, A. F. 270
Severus, E. V. 114
Sfameni Gasparro, G. 134, 135
Simonetti, M. 109, 110, 127, 198, 199, 219, 290, 292, 299, 303, 307, 308, 311
Siniscalco, P. 71
Smith, A. 215
Smith, M. 22
Solmsen, F. 58
Spoerri, W. 73, 75, 194
Staats, R. 168
Stähelin, H. 295, 297
Stählin, G. 174
Stauffer, E. 21
Stead, C. 86, 97, 181
Steier, A. 89
Stemplinger, E. 198, 203
Stettner, W. 208, 214, 217, 218
Stowers, S. K. 126
Strobel, A. 42, 44, 45, 47

Tardieu, M. 37, 267, 269, 336
Tengblad, E. 19, 24
Theiler, W. 69, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 155, 174, 188, 189, 308, 309
Thornton, C. J. 20, 21, 33, 258, 259
Thraede, K. 203
Tollington, R. B. 20, 322
Trautmann, C. 170, 171

Uhlhorn, G. 1, 315, 316
Urner, H. 46
Usener, H. 42, 44, 46, 291, 317

Vallée, G. 281
Van Amersfoort, J. 286
Van den Hoek, A. 332
Van der Horst, P. W. 83, 240
Van der Nat, P. G. 130
Vielhauer, P. 11, 12, 22
Vigne, D. 37, 42, 43, 44, 271, 291, 312, 317
Villey, A. 234
Völker, W. 58, 114, 154, 156, 163, 164, 198
Vogel, C. 117
Voorgang, D. 269

Walter, N. 168
Warns, R. 33, 107
Waszink, J. H. 1, 85, 241, 285
Weil, S. 206
Whittaker, J. 88, 242, 267, 285, 307
Williams, M. A. 189, 269
Windisch, H. 33, 34, 126, 127
Witte, B. 265
Wlosok, A. 164, 179
Wolfson, H. A. 285
Wyrwa, D. 80, 83, 84, 88, 191, 196, 199, 203, 241
Young, F. 285
Zahn, T. 33, 34, 127, 226, 228, 250, 313
Zaehner, R. C. 233
Zeller, E. 136, 154, 185, 195, 202, 310
Zintzen, C. 88
Zuntz, G. 21

4. Stichworte

Affekte 62, 83, 86, 99ff, 154, 156, 164f, 327, 331
Ägypten 19, 29, 36, 224, 253, 275, 333
Alexandrien 17, 19, 22, 36, 163, 183, 253, 325f, 332f, 336f
Anthropologie, basilidianische 51, 91, 121f, 128, 182, 188, 215, 218, 263, 302, 310, 312f, 317, 321f, 332, 335f
– biblische 101
– des Origenes 89
– platonische 90
– valentianische 291, 182
Apokatastasis 63, 71f
Apologeten/Apologetik 8, 129, 330
Apostel 5, 101, 107, 280
Aposteldekret 7, 8
Archon 61, 63, 64, 67ff, 146, 150, 197, 209, 272, 276, 288ff, 299ff, 309, 311, 315, 317ff, 329
Aristoteles/aristotelisch 196f, 200, 203, 235f, 294, 310, 325
Askese/Asketen 72, 108, 199
Astrologie 8, 10, 164, 184, 257, 279, 293
Auferstehung 75, 274, 300, 311f, 318, 321

Barbaren/barbarisch 5, 219, 237
Kosmogonie der ›barbari‹ 227, 230, 232ff, 241–249, 314
Barkoph u. Barkabbas, apokryphe Propheten 4–13, 29, 197
Begierde 149, 153ff, 176, 220ff, 231f, 272, 291
Bekehrung 49, 51
Buße 58, 62

Christologie/christologisch 263f, 271, 273f, 280ff, 300, 309f, 324, 334, 336f
Chronologie/Chronographisches/Festkalender 13, 20, 43f, 272, 329, 331
creatio ex nihilo 304, 306–309, 312, 314

Dämonen 39, 80, 86, 136f, 197, 201, 320, 330f, 332
Dämonologie/dämonologisch 89, 200, 236
Demiurg 65, 68ff, 132f, 205, 288, 290, 297, 308f, 312
Determinismus/deterministisch, Heils-/Naturendeterminismus 51, 57, 63, 81, 100, 106, 125, 139, 148f, 151f, 154, 157, 173f., 177, 181, 184, 186–190, 316, 325
– Marionettenvergleich 52
Diakrisiskosmogonien 73ff
Diakrisis-Eschatologie 76
Diatribe 126, 137, 305
Diebstahl, geistiger 28, 197f, 202f, 206, 293, 331f
Dihärese/dihäretisch 93ff, 109, 118ff, 236, 238, 294, 327
Doketismus/doketisch 10, 106, 264f, 269, 274, 276, 281ff, 321
Dualismus 1, 88, 133, 136, 155, 174, 197, 214, 225, 228, 231, 233, 237, 239, 247, 254, 271f, 304, 327, 329

Ehe/Heirat 41, 101–121, 123, 254, 262, 331
Ekklesiologie/ekklesiologisch 173f, 182, 314, 322
Eklektizismus, philosophischer 120, 185, 245f, 249, 326f, 329
Emanation/Emanationslehre 1, 27, 101, 308
Engel 8, 41, 69f, 166, 193, 256, 262ff, 267f, 270, 273, 275, 280, 295
– ›Abrasax‹ 257, 264, 270f, 272f, 279, 281
– ›Caulacau‹ 256, 263
– Weltschöpferengel 18, 217, 256, 261, 266ff, 274, 276, 284
Enkratiten/enkratitisch 13, 18, 72, 105ff, 117, 121, 134, 156, 174, 252ff, 334
Epikur/epikuräisch 8, 115, 118–122, 187, 241, 327
Erwählter/Erwählung/Auswahl/Ekloge 48, 52ff, 54f, 61, 72, 76, 120, 138f, 172f, 177, 187, 189, 197, 203f, 253f, 314, 319
Eschatologie/eschatologisch 51, 74, 290, 296, 299f, 311
Esoterische Lehren 28
Ethik 74, 106, 120, 149, 151f, 154, 156, 165, 197, 254, 263, 293, 313, 314f, 315, 325
›Ethica‹ (Isidor) 107, 187, 254
Eunuchen 102, 107ff, 187

Evangelienkommentar/Evangelienrezension des Basilides 12, 34, 143, 155, 157, 177, 191, 215, 230, 278, 325, 327, 329

Freiheit/Verantwortlichkeit 164f.
Friede 165ff.
Furcht 62, 113, 117, 147, 151, 158, 211, 329

Gebet 113f
Gebote 149, 160, 174, 176, 212, 314
Geist, Heiliger 88, 287, 290, 298, 300, 319
Geister 86, 88f, 332
Gerechtigkeit 131, 136f., 145, 151, 165, 332, 337
Gesetz 62, 66, 212f, 263, 280
Glauben/Glaubensbegriff 48f, 52ff, 58, 61f, 126, 141, 153, 176–186, 188f, 210, 251ff, 276, 314f, 322, 326f, 331f
Glaukias 20, 23, 27
›Gleiches zu Gleichem‹ 74, 292
Gnade/Gnadengeschenk 49, 102, 120, 180, 182
Gnostiker, wahrer 99, 105, 153ff, 177, 331
Gotteslehre 263, 271, 273, 279f
Güte Gottes 13, 131f, 136f, 151, 185, 332, 337

Häresiologie/häresiologisches Cliché/Ketzerpolemik 3, 7, 8, 10, 11, 14, 16, 40, 44, 51, 57, 81, 100, 106, 125, 142, 145ff, 172f, 176ff, 181f, 186f, 213, 224, 226, 252, 257, 273ff, 280f, 283f, 293f, 316, 320, 324f, 332, 335, 337
Häresie/Häretiker 5, 6, 13, 105, 142
Hebdomas 288ff
Hoffnung 48, 54f, 58, 117, 251

Johannes der Täufer 65ff, 77, 317, 319, 329
Jakobus 27
›imitatio Christi‹ 270, 276f
jüdisch-christlich 328, 330, 333,
jüdisch-hellenistisch 192, 326

Karpokrates/Karpokratianer 18, 70, 105, 216ff, 273, 333f
Kerinth 18
Ketzerfiliationen/Ketzersukzessionen 18f., 36, 257ff., 292
Kind 123ff, 142f, 144, 208, 213, 286
Kosmologie 122, 192f, 196, 313
Kosmos 61, 72, 154, 205
– Mikrokosmos-Makrokosmos 101
Kyniker 8, 111

Lehrsukzession 20
Libertinisten/Libertinismus 18, 41, 105f, 187, 252f, 257, 281, 324f, 335f
Logosredaktor 286, 298, 305

Magie 8, 18, 261, 262f., 270, 275, 280, 293
Manichäismus 76, 223ff, 233, 248
Markion/Markioniten 14, 18, 20, 24, 25, 28, 34, 46, 63, 64, 75, 86, 105, 136, 171, 174, 176, 209f, 225, 227, 329, 336
Märtyrer/Martyrium 6, 8–10, 13–15, 122, 125–138, 144–151, 153, 157f, 160ff, 189, 210, 216f, 257, 264, 272, 274, 276ff, 281ff, 315, 324, 325, 327, 329f, 331
Matthias/Matthiasevangelium 24, 26ff., 28, 30, 249–254, 285, 320
Melchisedek 165
Menander 6, 18, 20
Monotheismus 191
Montanisten 46, 64
Mose 190ff, 194, 196, 203, 205

Naassener 27
Naturenlehre 56
– von Natur aus gerettet 48, 175ff, 187, 190, 316
Nikolaiten 7, 18
Noah 13
Notwendigkeit 75, 101ff, 118

Ogdoas 165–170, 288ff, 300
Ophiten 40
Orientalismus 199, 206, 328

Pädagogik/göttliche Erziehung 131ff, 135f, 148f, 151, 160f, 163f, 178f, 182, 211, 215, 218, 327, 329, 332
Papias 12, 13, 21, 23, 33, 250
Paränese 129
Peraten 28
Planetengötter 92
Platonisch/platonisierend 60, 85, 91, 95f, 100, 117, 136, 157f, 164, 181, 183ff, 191, 195f, 200, 208, 214ff, 234ff, 240ff, 247f, 249, 267, 293, 299, 310, 312, 314, 327, 330, 334
– Tiermetaphorik 92
Pneumatiker 75, 300, 309
Pneumatologie 117
Prädestination 52, 179
Presbyter Johannes 13, 21, 22, 250
Prinzipienlehre, platonisierende 240–42
Prophetie des Parchor 198f, 206
Protologie 74

Protreptik 190, 204
Pythagoras/Pytagoräer 6, 10, 28, 67, 79 f, 83 f, 135, 168, 188, 196, 202, 206, 239 ff

Rechtfertigung 181

Sabbath 168
Satornil 14, 18
Saturnin 6, 18
Schöpfungslehre 311, 322, 335
Schulphilosophie 61
Seele/Seelenlehre 58, 78–101, 128, 133, 135, 157, 164, 172, 174, 182, 193, 212, 252 ff., 291, 293 f, 300, 320, 326, 327, 330, 335
– Reinkarnation/Einkörperung 206 f, 210, 217
– Präexistenz 148
– Seelenwanderung 70, 138–144, 148, 151, 162, 189, 205, 207, 209 ff., 213–218, 272, 325, 327, 328, 334
– in Tierleiber 90, 213 f, 305
– Sinne der Seele 59
– Wiederaufstieg 9, 168, 190
– Seelenführung 122, 151
– Vernunftseele 78, 82
– Weltseele 83, 237, 239, 243
– angewachsene Seele, Anhängsel 78 ff., 86, 100
– Seelenpneuma 86
– Seelenteile 79, 84, 188, 190, 301
– Unsterblichkeit 75, 129, 157, 205, 301
– vegetative Seele 84
Seelsorge/seelsorgerlich 91, 98, 113, 115–122, 126, 139, 144, 216,
– 326 f, 329, 330 f
Simon von Kyrene 256, 269, 276, 280
Simon Magus/Simonianer 18, 20
Skepsis, philosophische 179
Soteriologie 271, 277, 282, 296, 299, 301, 306, 310 f, 324, 335 ff
Stoiker/Stoa 52, 75, 114 f, 154, 181, 196, 241, 246, 249, 327
– stoische Epistemologie/Erkenntnistheorie/Wahrnehmungstheorie 53, 59, 94, 185, 244
– stoischer Fatumbegriff 60
– oikeiosis 92, 245
– scalanaturae 92 f
– Psychologie 93
– stoisch-platonische Theorie der Leidenschaften 80
Strafgerechtigkeit 228
Sünde/sündigen 123 f, 128, 145, 176, 213, 253 f, 290, 299, 302, 311, 330
– Sündenstrafe 130, 134–137, 138, 138 f, 141, 143 ff, 149, 151 ff, 208, 210 f, 217
– Erbsünde 131, 133, 136
– freiwillige Sünden 162
– Gedankensünde 131
– Tatsünde 130, 147
– Sündenvergebung 51, 116, 134, 159, 162, 193, 217
– Reinigung von Sünden 128, 132, 163, 209, 217
– Sündlosigkeit 179, 189
Synergismus 179, 182
Syntagma 15, 17
Syrien 17
Syzygien 101, 106, 210

Taufe 49, 51, 63, 75, 88, 116, 135, 160–164, 179, 186, 304, 331 f
Taufe Jesu 42 ff, 64 ff, 150, 312, 317, 329
Theodas 20, 23
Theodizee 130 ff, 135 f, 138–143, 155, 158 f, 161, 171, 197, 210, 215 f, 218, 272, 327
Tempel 190, 192, 194, 197
Teufel 70, 142, 145, 148, 209
Trinität 290, 292
Trojanisches Pferd 81

›unde malum?‹ 13, 227 ff, 240 f, 247 ff, 279, 314, 325, 327, 334, 336
Urmaterie 83, 91 f, 101, 248, 314

Valentin/Valentinianer 7, 13–15, 20, 23, 24, 25, 28, 30, 32, 40, 52, 56, 57, 64, 67 f, 72, 74 f, 88, 168, 175 ff, 181, 186 f, 199, 206 f, 210, 225, 293, 311, 316, 320 f, 332 f, 334 ff
Vorsehung/Providenz 124, 127, 131 f, 137, 145–151, 208, 274, 315 f

Wahlfreiheit 60, 93, 160, 174
Weisheit (sophia/sapientia) 67 ff, 86, 274, 290, 317 f
Weltdistanz 172 f, 272
Wille Gottes 149 f, 152

Zoroaster 200, 205, 233 f, 237
Zustimmung (Synkatathesis) 58 ff, 80, 178, 180 f

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetische Übersicht der ersten und zweiten Reihe

Anderson, Paul N.: The Christology of the Fourth Gospel. 1996. *Band II/78.*
Appold, Mark L.: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band II/1.*
Arnold, Clinton E.: The Colossian Syncretism. 1995. *Band II/77.*
Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. 1992. *Band 59.*
Baker, William R.: Personal Speech-Ethics in the Epistle of James. 1995. *Band II/68.*
Bammel, Ernst: Judaica. 1986. *Band 37.*
Bauernfeind, Otto: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Band 22.*
Bayer, Hans Friedrich: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Band II/20.*
Bell, Richard H.: Provoked to Jealousy. 1994. *Band II/63.*
Betz, Otto: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42.*
– Jesus, der Herr der Kirche. 1990. Band 52.
Beyschlag, Karlmann: Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *Band 16.*
Bittner, Wolfgang J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. 1987. *Band II/26.*
Bjerkelund, Carl J.: Tauta Egeneto. 1987. *Band 40.*
Blackburn, Barry Lee: Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Band II/40.*
Bockmuehl, Markus N. A.: Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Band II/36.*
Böhlig, Alexander: Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Band 47* – Teil 2 1989. *Band 48.*
Böttrich, Christfried: Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult. 1992. *Band II/50.*
Büchli, Jörg: Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. 1987. *Band II/27.*
Bühner, Jan A.: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Band II/2.*
Burchard, Christoph: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Band 8.*
Cancik, Hubert (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *Band 33.*
Capes, David B.: Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Band II/47.*
Caragounis, Chrys C.: The Son of Man. 1986. *Band 38.*
– siehe *Fridrichsen, Anton.*
Carleton Paget, James: The Epistle of Barnabas. 1994. *Band II/64.*
Crump, David: Jesus the Intercessor. 1992. *Band II/49.*
Deines, Roland: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Band II/52.*
Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. 1987. *Band II/22.*
Dunn, James D. G. (Hrsg.): Jews and Christians. 1992. *Band 66.*
Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45.*
Eckstein, Hans-Joachim: Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band II/10.*
– Verheißung und Gesetz. 1996. *Band 86.*
Ego, Beate: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Band II/34.*
Ellis, E. Earle: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Band 18.*
– The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Band 54.*
Ennulat, Andreas: Die ›Minor Agreements‹. 1994. *Band II/62.*
Feldmeier, Reinhard: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band II/21.*
– Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64.*
Feldmeier, Reinhard und *Ulrich Heckel* (Hrsg.): Die Heiden. 1994. *Band 70.*
Forbes, Christopher Brian: Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment. 1995. *Band II/75.*
Fornberg, Tord: siehe *Fridrichsen, Anton.*
Fossum, Jarl E.: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36.*
Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Band 1 1995. *Band II/79* – Band 2 1996. *Band II/80.*
Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. 1995. *Band II/71.*
Fridrichsen, Anton: Exegetical Writings. Hrsg. von C. C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Band 76.*

Garlington, Don B.: ›The Obedience of Faith‹. 1991. *Band II/38.*
– Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Band 79.*
Garnet, Paul: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Band II/3.*
Gräßer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Band 35.*
Green, Joel B.: The Death of Jesus. 1988. *Band II/33.*
Gundry Volf, Judith M.: Paul and Perseverance. 1990. *Band II/37.*
Hafemann, Scott J.: Suffering and the Spirit. 1986. *Band II/19.*
– Paul, Moses, and the History of Israel. 1995. *Band 81.*
Heckel, Theo K.: Der Innere Mensch. 1993. *Band II/53.*
Heckel, Ulrich: Kraft in Schwachheit. 1993. *Band II/56.*
– siehe *Feldmeier, Reinhard.*
– siehe *Hengel, Martin.*
Heiligenthal, Roman: Werke als Zeichen. 1983. *Band II/9.*
Hemer, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Band 49.*
Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. 1969, ^{3}1988. *Band 10.*
– Die johanneische Frage. 1993. *Band 67.*
Hengel, Martin und *Ulrich Heckel* (Hrsg.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58.*
Hengel, Martin und *Hermut Löhr* (Hrsg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. 1994. *Band 73.*
Hengel, Martin und *Anna Maria Schwemer* (Hrsg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55.*
– Die Septuaginta. 1994. *Band 72.*
Herrenbrück, Fritz: Jesus und die Zöllner. 1990. *Band II/41.*
Hoegen-Rohls, Christina: Der nachösterliche Johannes. 1996. *Band II/84.*
Hofius, Otfried: Katapausis. 1970. *Band 11.*
– Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *Band 14.*
– Der Christushymnus Philipper 2,6–11. 1976, ^{2}1991. *Band 17.*
– Paulusstudien. 1989, ^{2}1994. *Band 51.*
Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. 1991. *Band 57.*
Hommel, Hildebrecht: Sebasmata. Band 1 1983. *Band 31* – Band 2 1984. *Band 32.*
Hvalvik, Reidar: The Struggle of Scripture and Convenant. 1996. *Band II/82.*
Kähler, Christoph: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. 1995. *Band 78.*
Kamlah, Ehrhard: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Band 7.*
Kim, Seyoon: The Origin of Paul's Gospel. 1981, ^{2}1984. *Band II/4.*
– »The ›Son of Man‹« as the Son of God. 1983. *Band 30.*
Kleinknecht, Karl Th.: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, ^{2}1988. *Band II/13.*
Klinghardt, Matthias: Gesetz und Volk Gottes. 1988. *Band II/32.*
Köhler, Wolf-Dietrich: Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *Band II/24.*
Korn, Manfred: Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. 1993. *Band II/51.*
Koskenniemi, Erkki: Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. 1994. *Band II/61.*
Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. 1995. *Band 85.*
Kuhn, Karl G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *Band 1.*
Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, ^{2}1989. *Band II/18.*
Lieu, Samuel N. C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. ^{2}1992. *Band 63.*
Löhr, Hermut: siehe *Hengel, Martin.*
Löhr, Winrich Alfried: Basilides und seine Schule. 1995. *Band 83.*
Maier, Gerhard: Mensch und freier Wille. 1971. *Band 12.*
– Die Johannesoffenbarung und die Kirche. 1981. *Band 25.*
Markschies, Christoph: Valentinus Gnosticus? 1992. *Band 65.*
Marshall, Peter: Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians. 1987. *Band II/23.*
Meade, David G.: Pseudonymity and Canon. 1986. *Band 39.*
Meadors, Edward P.: Jesus the Messianic Herald of Salvation. 1995. *Band II/72.*
Mell, Ulrich: Die »anderen« Winzer. 1994. *Band 77.*

Mengel, Berthold: Studien zum Philipperbrief. 1982. *Band II/8.*
Merkel, Helmut: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *Band 13.*
Merklein, Helmut: Studien zu Jesus und Paulus. 1987. *Band 43.*
Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens. 1991. *Band II/44.*
Metzner, Rainer: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. 1995. *Band II/74.*
Niebuhr, Karl-Wilhelm: Gesetz und Paränese. 1987. *Band II/28.*
– Heidenapostel aus Israel. 1992. *Band 62.*
Nissen, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Band 15.*
Noormann, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. 1994. *Band II/66.*
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. 1996. *Band II/83.*
Okure, Teresa: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Band II/31.*
Park, Eung Chun: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation. 1995. *Band II/81.*
Philonenko, Marc (Hrsg.): Le Trône de Dieu. 1993. *Band 69.*
Pilhofer, Peter: Presbyteron Kreitton. 1990. *Band II/39.*
– Philippi. Band 1 1995. *Band 87.*
Pöhlmann, Wolfgang: Der Verlorene Sohn und das Haus. 1993. *Band 68.*
Probst, Hermann: Paulus und der Brief. 1991. *Band II/45.*
Räisänen, Heikki: Paul and the Law. 1983, ^{2}1987. *Band 29.*
Rehkopf, Friedrich: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Band 5.*
Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). 1995. *Band II/73.*
Reinmuth, Eckart: Pseudo-Philo und Lukas. 1994. *Band 74.*
Reiser, Marius: Syntax und Stil des Markusevangeliums. 1984. *Band II/11.*
Richards, E. Randolph: The Secretary in the Letters of Paul. 1991. *Band II/42.*
Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer. 1981, ^{3}1988. *Band II/7.*
– Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994. *Band 71.*
Rissi, Mathias: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *Band 41.*
Röhser, Günter: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Band II/25.*
Rose, Christian: Die Wolke der Zeugen. 1994. *Band II/60.*
Rüger, Hans Peter: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Band 53.*
Sänger, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5.*
– Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Band 75.*
Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. 1994. *Band II/59.*
Sandnes, Karl Olav: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band II/43.*
Sato, Migaku: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29.*
Schaper, Joachim: Eschatology in the Greek Psalter. 1995. *Band II/76.*
Schimanowski, Gottfried: Weisheit und Messias. 1985. *Band II/17.*
Schlichting, Günter: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Band 24.*
Schnabel, Eckhard J.: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Band II/16.*
Schutter, William L.: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Band II/30.*
Schwartz, Daniel R.: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Band 60.*
Schwemer, Anna Maria: siehe *Hengel, Martin*
Scott, James M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48.*
– Paul and the Nations. 1995. *Band 84.*
Siegert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil I 1980. *Band 20* – Teil II 1992. *Band 61.*
– Nag-Hammadi-Register. 1982. *Band 26.*
– Argumentation bei Paulus. 1985. *Band 34.*
– Philon von Alexandrien. 1988. *Band 46.*
Simon, Marcel: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Band 23.*
Snodgrass, Klyne: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Band 27.*
Söding, Thomas: siehe *Thüsing, Wilhelm.*
Sommer, Urs: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Band II/58.*
Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Band II/55.*
Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. 1989. *Band 50.*
Stadelmann, Helge: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Band II/6.*
Strobel, August: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *Band 21.*
Stuckenbruck, Loren T.: Angel Veneration and Christology. 1995. *Band II/70.*

Stuhlmacher, Peter (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Band 28.*
Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. 1993. *Band II/57.*
Tajra, Harry W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Band II/35.*
– The Martyrdom of St. Paul. 1994. *Band II/67.*
Theißen, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, ^{3}1989. *Band 19.*
Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Band 56.*
Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie. Hrsg. von Thomas Söding. 1995. *Band 82.*
Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. 1993. *Band II/54.*
Visotzky, Burton L.: Fathers of the World. 1995. *Band 80.*
Wagener, Ulrike: Die Ordnung des »Hauses Gottes«. 1994. *Band II/65.*
Wedderburn, A. J. M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Band 44.*
Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Band II/14.*
Welck, Christian: Erzählte ›Zeichen‹. 1994. *Band II/69.*
Wilson, Walter T.: Love without Pretense. 1991. *Band II/46.*
Zimmermann, Alfred E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, ^{2}1988. *Band II/12.*

Einen Gesamtkatalog erhalten Sie gern vom Verlag
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Postfach 2040, D-72010 Tübingen