Valentinus Gnosticus?

Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins

von

Christoph Markschies

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds der VG Wort

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Markschies, Christoph:
Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins / von Christoph Markschies.
– Tübingen: Mohr, 1992
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 65)
ISBN 3-16-145993-8
NE: Valentinus <Gnosticus>: Fragmente; Valentinus <Gnosticus>: [Sammlung] Fragmente; GT

© 1992 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 Papierfabrik Buhl in Ettlingen gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

Meinen lieben Eltern

Vorwort

Frei nach Adolf von Harnack könnte ich – wenn nicht dadurch meine Erstlingsarbeit und sein reifes Alterswerk in unziemliche Nähe zueinander gerückt würden – beginnen:

›Meine Studie über *Valentin* ist eine Monographie – patristische (*und vor allem gnostische*) Texte sind in dem letzten Menschenalter in großer Fülle herausgegeben worden, und an religionsgeschichtlichen Begriffs- und Formenuntersuchungen ist kein Mangel; aber wo bleiben die Monographien? Sie fehlen nahezu für alle bedeutenden (...) Häretiker (...). Das Verständnis aber der ältesten Kirchengeschichte und das Interesse für sie kann ohne (...) Monographien nicht geweckt und erhalten bleiben‹ (vgl. Marcion, Vf).

Und so versuche ich, wie er es schon 1924 anmahnte, der »Ehrenpflicht der jüngeren (...) Generation von Kirchenhistorikern, daß sie ihren Dank für die Texte und Vorarbeiten, die ihr bereitgestellt worden sind, in biographischen Monographien abstattet« (VI), nachzukommen, und lege hiermit die geringfügig (vor allem im Kommentar des 5. Fragmentes) überarbeitete und nochmals durchgesehene Fassung meiner Tübinger theologischen Dissertation des Jahres 1991 unter demselben Titel vor. Sie stellt einen ersten Teil von Untersuchungen zum »Ursprung des valentinianischen Systems« dar; deren natürlicher Einsatz liegt bei den Fragmenten Valentins, die hier erstmals zum Gegenstand einer Monographie gemacht werden. Als einen nächsten Abschnitt bereite ich eine Neuherausgabe der »Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis« (SQS.NF 5, 1932) von W. Völker mit Übersetzung vor (erweitert um das hier bereits im Anhang mitgeteilte Stück aus Porphyrius, Abst. I 42,2/3 und eine kaum bekannte Argumentation gegen die Valentinianer aus dem Pariser armenischen Codex 116 (= Ancien Fonds 46[1]), fol. 110^{v} Col.1–111^{r} Col.2 = J. B. Pitra, SpicSol IV, 68–70; vgl. CPG I, 1901). In ANRW II 22.2 erscheint die hier fehlende ausführliche *Forschungsgeschichte* unter dem Titel »Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der ›valentinianischen‹ Gnosis«. Eine kurze *Zusammenfassung* der Ergebnisse dieser Studie findet sich unter dem Titel »Das Problem des historischen Valentin – Neue Forschungen zu Valentinus Gnosticus« in den Akten der 11th International Conference on Patristic Studies (Oxford 1991, StP XXIV, 382–389).

Eine derartige Arbeit konnte nicht ohne mancherlei hilfreiche Gespräche mit einer ganzen Reihe von Fachleuten entstehen, die hier gar nicht alle genannt werden können. Herzlich zu danken habe ich vor allem meiner verehrten Lehrerin, Frau Professor Dr. Luise Abramowski, als deren Assistent ich seit

1988 arbeite und der ich wichtige Einsichten zu den Fragmenten verdanke, aber auch für die zahlreichen anregenden Gespräche mit Prof. Dr. Martin Hengel, dem Zweitgutachter der Fakultät, und seine Hinweise; Herrn Prof. Dr. Dr. Alexander Böhlig, der nicht nur meine Kenntnisse in den Sprachen des christlichen Orients außerordentlich bereicherte, sondern manchen freundlichen Rat gab, Frau Prof. Dr. Barbara Aland, die das Werden der Arbeit ebenfalls mit freundlichem Interesse begleitete; schließlich auch denen, die die Fundamente legten, vor allem meinem ehemaligen Berliner Griechischlehrer Dr. Claus Friedrich und Prof. Dr. Gert Jeremias, bei dem ich als wissenschaftliche Hilfskraft während des Studiums die Auslegung von Texten erlernen konnte. Dem Tübinger katholischen Patristiker, Prof. Dr. Hermann Josef Vogt, danke ich für die ökumenische Gastfreundschaft in seinem Doktoranden-Kolloqium, Herrn Prof. Dr. Otfried Hofius für die Überlassung wichtiger Literatur, ihm und Prof. Hengel nicht zuletzt auch für die Aufnahme der Arbeit in die von ihnen herausgegebene Reihe.

Kollegen und Freunde, darunter die Dr.es Winrich A. Löhr und Roland Kany, gaben mir ebenfalls wichtige Ratschläge. Besonders möchte ich aber Jens Holzhausen, den altphilologischen Kollegen in Berlin, nennen, von dessen sprachlichem und interpretatorischem Sachverstand und Scharfsinn ich oft profitieren konnte. Schließlich haben mich die Studienstiftung des deutschen Volkes während meines Studiums und der Deutsche Akademische Austauschdienst während eines unvergeßlichen Jahres in Jerusalem nicht nur durch finanzielle Unterstützung gefördert, wofür ihnen ebenfalls an dieser Stelle herzlich gedankt sei. Die Verwertungsgesellschaft »Wort« erleichterte das Erscheinen dankenswerterweise durch einen Druckkostenzuschuß. Zuletzt seien auch dem Verleger und dem Verlag, stellvertretend Frau König, für ihre engagierte Betreuung des Buches der Dank ausgedrückt; meine Kollegin Anna Maria Schwemer las dankenswerterweise die Fahnen-Korrektur, und Christa Epple-Franke half ebenso wie Barbara Müller bei der Arbeit an den *Indices*.

Tübingen, im September 1991 *Christoph Markschies*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

Kommentar zu Valentins Fragmenten

1. Fragment 1: Clemens Alexandrinus Str. II 36,2–4 11

1.1. Text und Übersetzung 11
1.2. Text und Abgrenzung 12
1.3. Die Passage im Kontext der Stromateis 12
1.4. Kommentar des Fragmentes 13
Exkurs I: Schöpfung unter Mithilfe von Engeln oder durch Engel . . 18
1.5. Gesamtinterpretation des Fragmentes 52

2. Fragment 2: Clemens Alexandrinus Str. II 114,3–6 54

2.1. Text und Übersetzung 54
2.2. Textkritik und Abgrenzung; die Passage im Kontext der Stromateis 55
2.3. Kommentar des Fragmentes 58
2.3.1. Struktur des Fragmentes 58
2.4. Gesamtinterpretation des Fragmentes 80

3. Fragment 3: Clemens Alexandrinus Str. III 59,3 83

3.1. Text und Übersetzung 83
3.2. Text, Abgrenzung und Textkritik 83
3.3. Die Passage im Kontext der Stromateis 87
3.4. Kommentar des Fragmentes 88
Exkurs II: Essen von Göttern in jüdischen und hellenistischen Texten 99
3.5. Gesamtinterpretation des Fragmentes 108

4. Fragment 4: Clemens Alexandrinus Str. IV 89,1–3 118

4.1. Text und Übersetzung 118
4.2. Textkritik und Abgrenzung; die Passage im Kontext der Stromateis 118

4.3. Kommentar des Fragmentes 122
4.3.1. Struktur des Textes 124
4.4. Gesamtinterpretation 145
4.5. Die Deutung des Fragmentes durch Clemens 146
4.6. Fragment 4a; die Interpretation bei Clemens Alexandrinus, Str. IV 89,5 149

5. Fragment 5: Clemens Alexandrinus Str. IV 89,6–90,1 153

5.1. Text und Übersetzung 153
5.2. Text, Abgrenzung und Textkritik 153
5.3. Kommentar des Fragmentes 154
Exkurs III: Zeitgenössische Aion-Vorstellungen und Valentins Aion-Begriff 157
5.4. Gesamtinterpretation 182
5.5. Kontext und Interpretation des Fragmentes bei Clemens 183

6. Fragment 6: Clemens Alexandrinus Str. VI 52,3–53,1 186

6.1. Text und Übersetzung 186
6.2. Textkritik und Abgrenzung; die Passage im Kontext der Stromateis. 186
6.3. Kommentar zum Fragment 190
6.3.1. Interpretationsmöglichkeiten zum Titel der Predigt »ΠΕΡΙ ΦΙΛΩΝ« 191
6.3.2. Struktur des Textes 193
Tabelle zum Schriftgebrauch Valentins 195
6.4. Gesamtinterpretation 203

7. *Fragment 7:* Hippolyt, Refutatio Omnium Haeresium VI 42,2 . . 205

7.1. Text und Übersetzung 205
7.2 Textkritik und Abgrenzung; die Passage im Kontext der Refutatio . 205
7.3. Kommentar des Fragmentes 207
7.5. Gesamtinterpretation 214
7.6. Ein Kommentar zum Text 216

8. Fragment 8: Hippolyt, Refutatio Omnium Haeresium VI 37,7 . . 218

8.1. Text und Übersetzung 218
8.2. Textkritik und Abgrenzung 218
8.3. Metrum und Form des Hymnus 220
8.3.1. Metrisches Schema des Hymnus 220
8.3.2. Beobachtungen zur Form des Hymnus 225
8.4. Kommentar zum Hymnus 230
8.5. Deutung des Titels; Gesamtinterpretation und Kontext 255

8.5.1. Möglichkeiten zur Deutung des Titels 255
8.5.2. Gesamtinterpretation und Kontext 258

9. (Unechte) Fragmente 9/10: Ps.-Anthimus/Photius 260

9.1. Die allgemeine Überlieferungssituation der Valentin-Fragmente . . 260
9.2. Ps.-Valentin, sogenanntes Fragment 9 264
9.2.1. Text und Übersetzung Ps.-Anthimus v. Nikomedien, De Sancta Ecclesia § 9 264
9.2.2. Die Schrift »De Sancta Ecclesia« und der Kontext des Zitates 265
9.2.3. Die Authentizität der Angaben 268
9.3. Ps.-Valentin, sogenanntes Fragment 10 270
9.3.1. Text und Übersetzung aus Photius, Cod. 230 270
9.3.2. Der Kontext des mutmaßlichen Valentin-Zitates 270

10. Fragment 11: Hippolyt, Refutatio Omnium Haeresium X 13,4 276

10.1. Text und Übersetzung 276
10.2. Textkritik und Kontext 276
10.3. Überlegungen zur Authentizität des Zitates 278
10.4. Kommentar 281
10.5. Schlußbemerkung: Eine authentische Nachricht über Valentin? 289

Untersuchungen zu Valentins Prosopographie und Doxographie

1. Valentins Prosopographie 293

1.1. Methodische Vorbemerkung 293
1.2. Die Quellen zur Biographie Valentins 294
1.2.1. Irenäus (Haer. III 4,3) 294
1.2.2. Clemens Alexandrinus (Str. VII 106,3–4) 298
1.2.3. Tertullian (De Praescr. Haer. 30,1 f. Adv. Val. 4,1 f.) 302
1.2.4. Epiphanius (Haer. 31,2,1/2. 7,1/2 [partim]) 311
1.2.4.1. Die Chronologie der Häresien 313
1.2.4.2. Geburtsort Phrebonis bei Paralios und Ausbildung in Alexandria . 314
Exkurs IV: Zur Geschichte der christlichen Gemeinde Alexandriens 318
Exkurs V: Zeitgenössischer Platonismus in Alexandria und Rom im Vergleich mit Valentin 324
1.2.4.3. Epiphanius über Valentins weiteren Weg 331
1.2.5. Kanon Muratori, Z. 81 334
1.3. Zusammenfassung: Elemente der Biographie Valentins 335

2. Valentins Doxographie 337

2.1. Methodische Vorbemerkung 337

2.2. Die Quellen für die Rekonstruktion von Valentins Lehre 337
2.2.1. Sind weitere Texte Valentins erhalten? 337
2.2.1.1. Das Evangelium Veritatis (NHC I,3/XII,2) 339
(a) W.C. van Unniks Argumente für die Autorschaft Valentins . . 347
(b) Mögliche Berührungspunkte zwischen den Fragmenten Valentins und dem EV 352
2.2.1.2. Der Rheginosbrief (NHC I,4) 356
2.2.1.3. Die Pistis Sophia 361
2.2.2. Quispels Rekonstruktion einer esoterischen Valentinschrift 362
2.3. Die Valentinreferate der Häresiologen 363
2.3.1. Das Problem des Valentin-Referates bei Irenäus, Haer. I 11,1 364
2.3.2. Der Kontext von Haer. I 11,1 365
2.3.3. Haer. I 11 als mehrfach zusammengesetzter Text: die Abschnitte . . . 366
2.3.4. Das Verhältnis von Haer. I 11,1 zu den Fragmenten Valentins 376
2.3.5. Die weiteren häresiologischen Valentinreferate und ihr Zusammenhang 379

3. Zusammenfassung und Schluß 388

3.1. Zusammenfassung: Valentin als frühchristlicher Lehrer 388
3.2. Valentin und seine Schule – ein problematisches Verhältnis 392
3.3. Schluß: Valentinus Gnosticus? 402

Anhang
1. Synopse zu den angeblichen Valentinzitaten in Ps.-Tertullian 408
2. Das angebliche Valentinreferat in Irenäus, Haer. I 11,1 409
3. Ein anonymer Valentinianer über die Speisen und den Bythos (Porphyrius, Abst. I 42,2/3) 411

Literaturverzeichnis 414

Stellenregister 466

Autorenregister 505

Sachregister 511

Einleitung

Valentinus Gnosticus? Unter diesem Titel wird in der folgenden Untersuchung nach einem Theologen des zweiten Jahrhunderts gefragt, der der »valentinianischen Gnosis«, dem wohl bedeutendsten Zweige dieser großen Häresie der Alten Kirche, den Namen gab. Dabei kommt ein altchristlicher Theologe in den Blick, der bei aller gewaltig angewachsenen Forschung auf diesem Gebiet nahezu unbeachtet blieb. In den Handbüchern und Lexika wird zumeist nur der Schatten eines »Gnostikers Valentin« gezeichnet, der dann zwar einige wenige Konturen aufweist, aber sich ansonsten im Dunkel verliert.

Valentins »Schattenexistenz« erklärt sich zu guten Teilen aus einem folgenreichen Ungleichgewicht der schriftlichen Überlieferung von Texten der valentinianischen Gnosis: Während Valentins sogenannte »Schüler« mehr oder minder ausführliche Texte hinterlassen haben[1], kennen wir vom namengebenden Häresiarchen Valentin nur wenige Fragmente, die zwar schon verschiedentlich gesammelt[2], aber noch nie wirklich selbständig und ausführlich kommentiert worden sind. So tritt der Mann, der doch angeblich die ganze Schule inauguriert haben soll, in das zweite Glied zurück, verschwindet hinter seinen bekannteren Schülern Ptolemäus, Herakleon und Theodot. Eine Darstellung dieser gnostischen Richtung aber, die noch nicht einmal etwas Erhellendes über den mutmaßlichen ersten Vertreter zu sagen weiß, würde Unbehagen auslösen.

Also muß jeder, der sich in irgendeiner Form zur valentinianischen Gnosis und ihrer Entwicklungsgeschichte zu äußern beabsichtigt, trotz der dürftigen Quellenlage mit dem »Schatten« ihres Gründers umgehen und ihm einen Platz

---

[1] Die Fragmente Valentins füllen in der Sammlung von W. Völker (Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, SQS.NF 5) ungefähr 3 Seiten (S. 57–60); die Überreste seines Schülers Herakleon dagegen fast 24 Seiten (S. 63–86); die »große Notiz« Irenäus Haer. I 1,1–8,4 mit Parallelstellen 30 Seiten (95–123); der Brief des Ptolemäus an die Flora (s. u. S. 14 Anm. 20) immerhin 6 1/2 Seiten (87–93). Nimmt man dazu die Menge der valentinianischen Texte, die in den Exc. Thdot. des Clemens Alexandrinus erhalten sind, wird das Ungleichgewicht der Überlieferung vollends deutlich. Dazu vgl. auch F. Sagnard, La Gnose Valentinienne, 119–121.

[2] Ich nenne hier nur W. Völker, Quellen, 57–60 (Texte); W. Foerster, Die Gnosis I, 312–314 und zuletzt B. Layton, The Gnostic Scriptures, 230–248. Im Grunde gehen alle diese Sammlungen auf J. E. Grabes Spicilegium SS. Patrum (50–58) und somit auf eine Sammlung des Jahres 1700 zurück, an der nur kleinere Korrekturen vorgenommen worden sind (dazu s. die Abschnitte »Die allgemeine Überlieferungssituation der Valentin-Fragmente« im Kommentar zu den unechten Fragmenten 9/10 [S. 260–264] und im 2. Hauptteil 2.2. Die Quellen für die Rekonstruktion von Valentins Lehre [S. 337–339]).

in der Entwicklung der valentinianischen Gnosis zuweisen[3]. Man kann dies, wie die Forschungsgeschichte (die hier nicht vollständig nachgezeichnet werden soll[4]) zeigt, in zwei Weisen tun: Entweder wird versucht, die wenigen Texte Valentins für sich zu verstehen und zu kommentieren, oder sie werden mit Hilfe des ausgebildeten valentinianischen Mythos, den man bei den Schülern in mehreren Varianten findet, erläutert:

Eine große Zahl von Forschern nimmt, weil sie die Fragmente Valentins für unverständlich hält, wie selbstverständlich zu den wenigen originalen Bruchstücken noch weitere Texte der Schüler hinzu; nur eine kleinere Zahl meldet Bedenken gegen dieses Verfahren an und geht nur von den Fragmenten Valentins aus. Schon Georg *Heinrici* riet 1871 davon ab, allein von den Fragmenten auszugehen:

»Vergeblich wäre der Versuch, den eigentümlichen Lehrtypus des Valentinus aus den Fragmenten vollständig herzustellen«[5].

E. Schwartz sprach von den Fragmenten als »einzelnen, kostbaren Resten«, deren exaktes Verhältnis zu den Systemen, wie sie die Ketzerbestreiter überliefern, nicht mehr geklärt werden könne, und bezeichnete den Überlieferungszustand der Lehre der valentinianischen Gnosis entsprechend als ›wüsten Trümmerhaufen‹, »der sich zu einem verständlichen Bau nicht mehr zusammenfügen will«[6].

Daneben gab es aber stets eine andere Gruppe von Forschern, die genau diesen Weg für eine Fehlentscheidung hielt, der den Zugang zu einem wirklichen Ver-

---

[3] So schon F. C. Baur, Die Christliche Gnosis, 122 Anm. 1: »Das urspruengliche System Valentins selbst kann um so weniger von den Modificationen seiner Schueler geschieden werden, da Irenaeus, ob er gleich Hauptschueler Valentins (...) besonders auffuehrt, doch in der Darstellung des valentinianischen Systems immer nur von den Valentinianern nicht aber von Valentin selbst spricht«.

[4] Dies ist aufgrund der verschiedenen ausführlichen Literaturberichte und guten Bibliographien nahezu überflüssig; zu nennen sind insbesondere die ausführlichen Forschungsberichte von K. Rudolph (Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht, ThR 34, 1969, 121–175.181–231.358–361; 36, 1971, 1–61.89–124; 37, 1972, 289–360; 39, 1973, 1–25; ders., Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung, ThR 50, 1985, 1–40); ferner die Nag Hammadi Bibliography 1948–1969 von D. M. Scholer (NHS 1, Leiden 1971) mit ihren Supplementen der Bibliographia Gnostica in den Jahrgängen der Zeitschrift NT seit 13,1971 (zuletzt: Supplementum XVIII, NT 31, 1989; genauere Angaben im Literaturverzeichnis) und schließlich die entsprechende Rubrik der Bibliographia Patristica. Bei Rudolph sind für unser Thema besonders zu beachten: 1969,121–126 (zu Quellen); 1969,194–204 (NHC I,3 EV); 1969,204–208.361 (NHC I,4 Rheg); 1973, 6–12 (Valentinianismus) und 1973,12–25 (Platonismus und Gnosis) und 1985, 30–32 (EV).

[5] Die valentinianische Gnosis, 74. Jetzt auch B. Layton, Gnostic Scriptures, 222: »Any reconstruction of Valentinus's life and teachings is inseparable from the study of his disciples and his school«.

[6] Aporien im vierten Evangelium II, NGWG.PH 1908, 127. Schwartz bezeichnet als Eigentümlichkeit der valentinianischen Gnosis, »daß sie dem Christentum selbst von allen gnostischen Secten am nächsten steht und alles daran gesetzt hat die Kirche zu erobern oder doch wenigstens darin zu bleiben« (130).

ständnis des Theologen Valentin von Anfang an verbaut. Adolf von *Harnack* gehört zu dieser zweiten Gruppe, wenn er gegen Tendenzen zeitgenössischer Forschung die Berücksichtigung der Fragmente fordert:

»Unsere Geschichtsschreibung des Gnosticismus berücksichtigt diese Fragmente, wie sie uns vor allem Clemens und Origenes bieten, noch immer viel zu wenig und hält sich mit Vorliebe an die trübseligen Berichte der Kirchenväter über die ›Systeme‹(...)«[7].

Auch Adolf *Hilgenfeld* riet dazu, »die ursprüngliche Lehre des Meisters so viel als möglich zu unterscheiden von den Fortbildungen der Schüler und Nachfolger«[8]; Erwin *Preuschen* versuchte, dieses Programm in seinem Artikel für die Realencyclopädie umzusetzen[9]:

»Jede Darstellung der Lehre Valentins hat aber von einer strengen, durch nichts beeinflußten Analyse der noch erhaltenen Worte auszugehen«[10].

Man könnte nun meinen, diese bestimmte Forderung habe die Voraussetzung geschaffen, Valentin nun endlich aus dem tiefen Dunkel etwas mehr in das Licht der Forschung zu rücken – aber diese Vermutung täuscht.

Auch über achtzig Jahre nach ihr findet sich in der reichen Literatur zur valentinianischen Gnosis noch immer keine ausführliche Untersuchung der valentinianischen Fragmente; nur drei dieser Texte wurden Gegenstand einer selbständigen Untersuchung bzw. zweier Aufsätze[11]. Natürlich wurden im Zusammenhang von allgemeinen Abhandlungen zur valentinianischen Gnosis die Fragmente häufiger auch mit in den Blick genommen, so unter anderem von *W. Foerster*[12], *F. Sagnard*, *R. M. Grant*, *S. Pétrement*[13] und zuletzt in der Disserta-

---

[7] Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 258f Anm. 3. Vor diesem Hintergrund wird man das Thema der Lizentiatsarbeit seines Seminar-Seniors und späteren Berliner Bischofs, Otto Dibelius, verstehen, auf deren Basis er 1908 in der ZNW einen Aufsatz unter dem Titel »Studien zur Geschichte der Valentinianer« publizierte. In seinen Memoiren »Ein Christ ist immer im Dienst« (Stuttgart 1961, 58) nennt er den »Gnostiker Valentin (...) den Rittelmeyer der alten Kirche«.

[8] Ketzergeschichte, 290.

[9] Art. Valentinus, RE XX, 398–402. Preuschen nennt bei seiner Auslegung der Fragmente die Aufgabe »aus diesen Bruchstücken eine zusammenhängende Darstellung von Valentins Lehre zu geben«, »eine unlösbare Aufgabe« (402); zudem werde »die Analyse dadurch erschwert, daß sich die Exegese der valentinianischen Schule bereits dieser Äußerungen bemächtigt und sie in Zusammenhänge hineingestellt hat, die ihnen ursprünglich fremd waren« (402).

[10] Art. Valentinus, 402.

[11] Frgm. 8 behandelte die Bonner altphilologische Dissertation von B. Herzhoff; Frgm. 2 ein Aufsatz des Altphilologen J. Whittaker; den Komplex der Fragmente 4 und 5 zwei Aufsätze von A. Orbe.

[12] Von Valentin zu Herakleon, 91–101.

[13] F. Sagnard, La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, 121–126 (Übersetzung und Erläuterungen); 559–561 (Conclusion. Le sens des fragments de Valentin); R. M. Grant, Gnosticism. An Anthology, 141–145; ders., Gnosticism and Early Christianity, 65.128–134.175; S. Pétrement, A Separate God, 351–386 (zu diesem Werk vgl. meinen Beitrag in ANRW [Abschnitt 2.15]).

tion von *A. M. McGuire*[14]. Aber in diesen Arbeiten wird den Fragmenten (mit François Sagnard gesprochen) kein ›konstruktiver Wert‹ zugesprochen, sie dienen lediglich als ›Verifikationspunkt‹ und ›Prüfstein‹ für das Bild der valentinianischen Gnosis, was vor allem aus der »großen Notiz« des Irenäus[15] gewonnen wurde[16]. Am deutlichsten spricht das Werner *Foerster* in der Einleitung seiner Übersetzung der Fragmente aus:

»Nunmehr kommen wir auf die Fragmente, die von dem Sektenstifter selbst erhalten sind. Von ihnen aus sich ein Bild von dem ganzen System machen zu wollen, wäre vergeblich, dazu sind die Fragmente zu wenig zahlreich, zu kurz und betreffen auch zu verschiedene Punkte. Wir können nur die einzelnen Fragmente daraufhin untersuchen, ob sie zu dem, was von Valentin und von seinen Schülern sonst überliefert ist, passen«[17].

Auf diese Weise bleibt natürlich schon in der Methode der Untersuchung angelegt, daß der »Schatten« Valentins nicht wirklich Gestalt gewinnen kann. Leider gilt das auch für die neueste ausführlichere Arbeit zu Valentin:

Anne Marie *McGuire* unternahm 1983 in ihrer schon genannten Dissertation, die unter Anleitung Bentley Laytons in Yale angefertigt wurde, nochmals den Versuch, seine »Position in the history of Gnosticism« zu bestimmen. Sie ging dabei von der Behauptung des Irenäus und Tertullian aus, Valentin habe die »Prinzipien der ›fälschlich so genannten‹ (1Tim 6,20) gnostischen Häresie in eine eigene Gestalt der Lehre transformiert«[18] bzw. »Samen gewisser alter Meinungen vorgefunden« und aufgegriffen[19]. Als Ergebnis der Untersuchungen ergab sich nach ihrer Meinung,

»that Irenaeus's statement (*in Haer. I 11,1*) offers a limited, but useful perspective on the relation between two of the major varieties of Gnosticism (*nämlich die ›sethianische‹ und ›valentinianische‹ Gnosis*)«[20].

Um das nachzuweisen, erstellte Frau McGuire zunächst aus verschiedenen Quellen einen Abriß des sethianischen Systems[21], den sie in Form von aus dem Zusammenhang gebrochenen Zitaten aus sechs Nag-Hammadi-Schriften[22]

[14] Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 74–90/94 (»Evidence for the life and thought«), bzw. 218–260 (zusammenfassende Bemerkungen zum Zusammenhang zwischen Valentins Fragmenten und der »Gnostike Hairesis« aus Iren., I 29–31). Das Herzstück der Arbeit bildet ein Vergleich von Elementen des »sethianischen« Systems mit valentinianischen Auffassungen in Form katenenartiger Zitate, darunter häufiger auch Sätze aus den Fragmenten, p. 95–217.

[15] Dazu unten, S. 367–370.

[16] So Formulierungen F. SAGNARDS, La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, 126.

[17] Die Gnosis, 309.

[18] Irenäus, Haer. I 11,1 (SC 264, 167,1197f Rousseau/Doutreleau); zu diesem Text s. besonders im 2.Hauptteil 2.3.1.-4. Das Problem des Valentin-Referates, S. 364–379.

[19] Tertullian, Val. 4,2 (SC 280, 86,10 FREDOUILLE/CChr.SL 2, 755,4f KROYMANN); zu diesem Text s. besonders im 2.Hauptteil 1.2.3. Tertullian, S. 303–311.

[20] Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, abstract, p. 2.

[21] Dabei auch zur Forschungsgeschichte: Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 55–62.

[22] AJ (NHC III,2; IV,2/ BG; NHC II,1); HA (NHC II,4); ÄgEv (NHC III,2; IV,2); ApcAd (NHC V,5); OdNor (NHC IX,2) und Protennoia (XIII,1).

bzw. einem Referat bei Irenäus[23] zusammentrug, freilich ohne die Datierungsproblematik und umstrittene Einordnung dieses sehr unterschiedlichen Materials zu berücksichtigen. Ihr Aufriß wird dann durch passende »Data« der valentinianischen Gnosis und entsprechend auch durch Sätze aus den Fragmenten Valentins ergänzt[24], wobei sie dem Leser aber nahezu jede Rechenschaft für die Details dieses Verfahrens schuldig bleibt. Aber viel schwerwiegendere Folgen zeitigt eine methodische Inkonsequenz: Obwohl sie an einer ganzen Reihe von Stellen zugibt, daß Valentins Fragmente keine Spur des Systems der Schüler enthalten[25], und auch ihrer Meinung nach von der Lehre der Schüler nicht auf den angeblichen Lehrer zurückgeschlossen werden darf[26], zieht sie aus diesem Befund keine Schlüsse. Obwohl sie bei nahezu allen Fragmenten eingestehen muß, daß zwischen ihnen und dem von ihr rekonstruierten System ›sethianischer Gnosis‹ keinerlei Beziehung besteht, umgeht sie dann die entsprechenden Konsequenzen, weil sie ohne eigene Begründung das *Evangelium Veritatis* (NHC I,3/XII,2) für ein Werk Valentins hält[27]. Ich vermag in ihrem Werk keinen eigenständigen Beitrag zur Interpretation der Fragmente und auch keine wirkliche Klärung der Position Valentins in der Geschichte der Gnosis zu erkennen; man kann es allerdings (gegen die Absicht der Verfasserin) als den bisher deutlichsten Hinweis auf die beiden tiefen Gräben zwischen Valentin und seiner Schule einerseits und ihm und den gnostischen Systemen andererseits lesen[28].

---

[23] Haer. I 29–31.

[24] Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 95–217. Zwei Beispiele: Als Beleg der Vorstellung »A. Barbelo Exists in Virgin Spirit with an Unnameable Father« erscheint in diesem »Katenen-Kommentar« unter Nr. 17 (p. 97) das »εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός« aus Valentin, Frgm. 2, Z.4 (= Clem.Al., Str. II 114,3 [GCS Clemens Alexandrinus II, 175,1 STÄHLIN]) oder für »G. Seth and Norea are Generated by the Providence of Sophia« als Nr. 383 (p. 172) Frgm. 6 (Str. VI 52,4 [458,13–16]). In der »Evaluation«, mit der die Zitat-Gruppen jeweils abschließen, zeigt sich aber dann häufig, daß die Texte doch wenig miteinander zu tun haben: »The fragments and G(*ospel of*)Tr(*uth*) provide no evidence for the pairing of the Father« (p. 97 zu Nr. 17); ähnlich zu Nr. 383 auf p. 173. Gegen dieses Verfahren der Zusammenstellung völlig disparater Texte sind doch schwere Bedenken anzumelden. Zudem entging der Verfasserin wichtige Literatur, etwa zum Problem des Syntagmas Hippolyts, wo ihr die Forschungen von E. SCHWARTZ und die Thesen K. HOLLS (*und deren Konsequenzen*) unbekannt zu sein scheinen (dazu unten S. 380–383).

[25] Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 90.222.223.229.231 und 233 – demgegenüber die Hinweise auf angebliche Bezüge auf die »Gnostike Hairesis« in p. 219.221.226f.

[26] »As a result, sources for Valentinian thought are not reliable guides to the theology of Valentinus. Though some continuity between teacher and disciples may be assumed, no method of analysis guarantees that any feature of Valentinian teaching, even the most widely exhibited, can be traced to Valentinus himself« (Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 74). Zusätzlich hält sie (ebenfalls ohne nähere Begründung) das Valentinreferat bei Irenäus, Haer. I 11,1 für ›nicht repräsentativ für Valentins ursprüngliche Lehre‹, sondern nur für das Bild, was sich Irenäus davon machte (p. 92).

[27] Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 75 – sie bezieht sich vor allem in den Anmerkungen auf die beiden Aufsätze von BENOIT STANDAERT aus dem Jahre 1976 (»Evangelium Veritatis«, VigChr 30, 1976, 138–150, bzw. ›L'Évangile du Vérité‹, NTS 22, 1976, 243–275); dazu unten 2.2.1.1. (S. 339–361).

[28] Verdienstvoll sind auch die genauen philologischen Bemerkungen, mit denen sie zum

Eine neue Untersuchung, die demgegenüber versucht, die Fragmente *soweit wie möglich* aus sich heraus zu verstehen und sie überhaupt zum ersten Male ausführlicher zu kommentieren, lag also nahe. Dabei versteht sich von selbst, daß hier bei der Kommentierung der Fragmente nicht besondere Textgruppen (etwa aus der valentinianischen Gnosis oder aus Nag-Hammadi) bevorzugt werden. Die längst von anderen wahrgenommenen Brüche und Gräben provozieren als Leitfragen einer Untersuchung und Kommentierung der Fragmente folgende: *War Valentin ein Valentinianer*? Oder gar: *War Valentin überhaupt ein Gnostiker?*

Wenn man das theologische Denken eines Mannes rekonstruieren will, von dem nicht einmal 70 Zeilen Text (nach der Ausgabe W. Völkers) erhalten sind, entstehen erhebliche methodische Probleme. Der ohnehin bestehende hermeneutische Zirkel wirkt sich verschärft aus, weil die Basis für die Urteile so schmal bleiben muß[29]. Dies erklärt zwar das verbreitete Bemühen der Gnosisforschung, sie durch Hinzunahme weiterer Texte zu verbreitern, rechtfertigt dieses Vorgehen aber noch nicht. Da nun weder der ursprüngliche Kontext der Fragmente noch gar die Interessen bekannt sind, nach denen gerade diese Bruchstücke herausgebrochen wurden, entsteht zusätzlich ein Moment der Unsicherheit in der Deutung. Außerdem wird man bei der Auslegung so kurzer Texte kaum vermeiden können, daß Ergebnisse der Deutung eines Fragmentes auch für ein anderes verwendet werden müssen.

Schließlich bleibt das hier gewählte Verfahren, sich nur auf diese Texte zu stützen, auch insofern problematisch, als hier ein weiterer Zirkelschluß auftritt: Wer nur die Fragmente zur Grundlage seiner Rekonstruktion macht, erhält, wie die Kommentare zeigen werden, eine Lehre Valentins, die durch einen breiten Graben von der seiner Schüler getrennt ist. Das kann nun entweder tatsächlich die historische Situation oder eben auch einfach nur das Bild beschreiben, was uns die Autoren vermitteln wollten, die diese Fragmente überliefert haben. Dazu tritt schließlich ein weiteres Problem: Die Texte könnten lediglich aus einem bestimmten Stadium der Entwicklung der Theologie Valentins stammen. Da zwei Drittel von ihnen durch *einen* Autor, nämlich Clemens Alexandrinus, überliefert sind, und andererseits von einem Aufenthalt Valentins in Alexandria berichtet wird[30], kann man überhaupt nicht ausschließen, daß sie alle aus dieser Zeit stammen und Valentin in Rom, wohin er später kam, andere Ansichten vertrat.

Der Versuch, Valentins ursprüngliche Lehre *allein* aus den Fragmenten zu gewinnen, wird hier also nicht unternommen, weil sich dann alle bestehenden Unsicherheiten und Unwägbarkeiten lösen, sondern weil andere Primärquellen

---

Verständnis des Satzes in Haer. I 11,1 (s. o. Anm. 18) beiträgt (Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 4–16.28).

[29] Zudem hat schon Jacob Burckhardt davor gewarnt, daß Bilder von Anfängen in der Geschichts-Wissenschaft »meist doch bloße Konstruktionen, (...) ja bloße Reflexe von uns selbst« sind (J.B., Weltgeschichtliche Betrachtungen, GA VII, 4).

[30] Dazu unten im 2. Hauptteil, S. 317–331.

nicht zur Verfügung stehen und, wie im 2. Hauptteil dieser Arbeit gezeigt werden wird, der Quellenwert der sekundären Überlieferungen als gering zu veranschlagen ist[31]. Der Rückgriff auf die Fragmente beseitigt weder die Unsicherheit darüber, was Valentin im Laufe seines Lebens nun alles lehrte, noch hilft er, das Verhältnis zu den Schülern endgültig zu klären. Dafür fehlen wie bei vielen anderen Theologen dieser Zeit die Quellen. Auch eine solche Rekonstruktion seiner Theologie trägt bis zu einem gewissen Grade hypothetische Züge. Aber die andere Vorgehensweise, die Fragmente trotz aller Differenzen durch Texte der Schüler zu ergänzen und trotz aller Widersprüche im Lichte anderer gnostischer Texte zu erklären, verwendet ein viel unsichereres und weit hypothesenträchtigeres Fundament. Die allgemeine Erfahrung, daß ein Lehrer und seine Schüler schon »irgendwie« zusammenhängen werden[32], trägt jedenfalls die Beweislast nicht, die ihr da aufgebürdet wird.

Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile:

In einem *ersten Teil* werden die Fragmente Valentins[33] ausführlich kommentiert[34]. In einem *zweiten Teil* sind Untersuchungen zu Prosopographie und Doxographie zusammengestellt. Im zweiten Teil wird auch begründet, warum Texte, die gelegentlich für Werke Valentins gehalten werden, also etwa das »*Evangelium Veritatis*« (NHC I,3 bzw. XII,2) oder der Rheginusbrief (NHC I,4) aus dem Bibliotheksfund von Nag Hammadi, hier nicht für die Rekonstruktion von dessen Lehre verwendet werden. Die Arbeit schließt mit dem Versuch einer Einordnung Valentins in die Dogmen- und Theologiegeschichte des zweiten Jahrhunderts; dort wird auch versucht, die Titelfrage »Valentinus Gnosticus?« auf der Basis seiner Fragmente zu beantworten.

Auf *drei* Punkte soll hier noch gesondert hingewiesen werden:

1) Koptische, syrische und äthiopische Texte wurden im allgemeinen nach den Richtlinien des »Tübinger Atlas des Vorderen Orients« transkribiert[35].

2) Bei den Textstellen wurden jeweils auch die Seiten- und, falls vorhanden, Zeilenzahlen der benutzen Ausgabe(n) angegeben[36].

---

[31] S.u. S. 363. 387.

[32] So etwa A. M. McGuire, Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 74.

[33] Da für die Texte vorzügliche kritische Ausgaben vorliegen, wurden sie nicht nochmals aus den Handschriften ediert, sondern lediglich an einigen Stellen neue Lesungen vorgeschlagen.

[34] Während der bisher umfangreichste Kommentar der Fragmente durch A. Hilgenfeld (Ketzergeschichte, 293–307) wenig mehr als 12 Seiten zählt, benötigten E. Preuschen (Art. Valentinus, RE XX, 398–402) ungefähr 4 Seiten; W. Foerster (Von Valentin zu Herakleon, 91–99) 6 Seiten; F. Sagnard (La Gnose Valentinienne, 121–126.559–561) 9 Seiten (ebenso H. Leisegang [Die Gnosis, 281–289]) zur Erklärung der Texte. Die Arbeit von A. McGuire kann aus den genannten Gründen nicht als eigenständiger Kommentar zu den Fragmenten gelten.

[35] Tabellen zur Umschreibung topographischer Namen und Begriffe, Arbeitsheft 15, Tübingen ^{2}1984, 4 (Koptisch; dabei wird im Koptischen aber abweichend stets nur der *reine* Buchstabenbestand [also »oy« statt »u«, »ū« und »w«] aus satztechnischen Gründen ohne den supralinearen Strich transkribiert]); 10 (Syrisch) und 11 (Äthiopisch).

[36] Für Belege aus der »*Refutatio*« des Hippolyt wurden stets die Ausgabe von P. Wendland im Berliner Corpus (GCS Hippolyt III) und die neue Edition von M. Marcovich (PTS 25; dazu kritisch D. Hagedorn, JAC 32, 1989, 210–214) verglichen; bei Tertullian ist immer die am

3) Der Autor der mittelplatonischen Einführungs-Schrift »ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΚΟΣ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ« wird hier *Alkinoos* und nicht Albinus genannt, wie sich aus den Forschungen des kanadischen Altphilologen John Whittaker ergibt[37].

Zuletzt bin ich eine kurze terminologische Rechenschaft schuldig: Ich verwende den Ausdruck »Gnosis« im Sinne der altkirchlichen Autoren für diejenige Bewegung, der der Gnosiskongreß von Messina den Namen »Gnostizismus« gegeben hat[38]. Es ist mir nämlich sehr fraglich, ob es überhaupt sinnvoll ist, im Sinne der Messina-Definition eine Geisteshaltung »Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist« (ebd.) als »Gnosis« zu bezeichnen. Dieses Element gehört in der Spätantike zu einer ganzen Reihe von Geisteshaltungen *völlig verschiedener* Herkunft und Ausrichtung. Der einheitliche Begriff verführt hier unter Umständen zu historischer Unschärfe.

Seiten-Rand der Bände des CChr.SL angegebene Zeilenzählung notiert, die sich z. T. noch auf die zugrundeliegenden Texte im CSEL bezieht. Irenäus wird nach den »Sources Chrétiennes« – Ausgaben von A. Rousseau und L. Doutreleau zitiert; falls der Text durch einen anderen Autor griechisch erhalten blieb, wird stets diese Version wiedergegeben.

[37] Die zweisprachige kritische Ausgabe dieses Textes, ein dringendes Desiderat der Forschung, erschien 1990 in der ›Collection Budé‹ (Zeilenzählung nach den Angaben Ws.); Whittakers einschlägige Studien zum Thema (*Parisinus Graecus* 1962 and the writings of Albinus, Phoenix 28, 1974, 320–354.450–456) wurden 1984 bei Variorum reproduziert. Die Richtigkeit seiner kodikologischen Argumentation soll hier nicht diskutiert werden.

[38] Le Origini dello Gnosticismo, XXIXf; vgl. dazu auch meinen Artikel »Gnosis/Gnostizismus« im ›Neuen Bibel-Lexikon‹ Bd. 1, Sp. 868.870.

Kommentar zu Valentins Fragmenten

1. Fragment 1: Clemens Alexandrinus Str. II 36,2–4[1]

1.1. Text und Übersetzung

(2) Ἔοικε δὲ καὶ Οὐαλεντῖνος ἔν τινι ἐπιστολῇ τοιαῦτά τινα ἐν νῷ λαβὼν αὐταῖς γράφειν ταῖς λέξεσι·

»καὶ ὥσπερεὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον·

(3) οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιοῦσιν ἐγένετο,

οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες καὶ πάνθ' ἃ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ·

(4) εἰς γὰρ ὄνομα ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος,

καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν.«

(2) Es scheint aber auch Valentin in einem Brief etwas derartiges im Sinn zu haben, wenn er wörtlich schreibt:

»Und genauso wie die Engel Furcht wegen jenes Gebildes befiel, als es Größeres von sich gab, als es der Bildung entsprach, dessentwegen, der unsichtbar in es den Samen der oberen Ousia gegeben hatte und offen sprach,

(3) so wurden auch in den Geschlechtern der irdischen Menschen die Werke der Menschen für die Schaffenden Schrecknisse,

wie Statuen und Standbilder und alles, was Hände auf den Namen eines Gottes herstellen.

(4) Denn der auf den Namen eines Menschen hergestellte Adam verursachte Furcht vor dem präexistenten Menschen, weil er ja in ihm vorhanden war,

und sie erschraken und verdarben geschwind das Werk.«

---

[1] *Ausgaben*: GCS Clemens Alexandrinus II, 132,6–16 Stählin; SC 38, 62,8–18 Camelot/Mondésert; (vgl. auch J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum, 50; A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 293; W. Völker, Quellen, 57f); *Übersetzungen:* K. Beyschlag, Das zweite Jahrhundert, 58; W. Foerster, Gnosis I, 312; R. Haardt, Gnosis, 105; K. Latte, Religion der Römer, 61; B. Layton, Gnostic Scriptures, 234f; H. Leisegang, Gnosis, 285; E. Preuschen, Art. Valentinus, 400; G. Quispel, La conception de l'homme, 266f; M. Simonetti, Testi Gnostici Cristiani, 127; O. Stählin, BKV Clemens III, 177.

1.2. Text und Abgrenzung

Der Text erfordert keine Änderung und kann vom überlieferten Wortbestand her verstanden werden[2]. Die Passage ist auch unproblematisch abzugrenzen, Clemens leitet sie mit einer Formel ein, die ein wörtliches Zitat ankündigt[3], auch das Ende markiert er deutlich mit einem Bekenntnis zur *Einheit* des Schöpfergottes gegen die Gnostiker[4].

1.3. Die Passage im Kontext der Stromateis

Am Beginn des 2. Buches seiner »Teppiche« kündigt Clemens an, den »Diebstahl der Hellenen«[5] aus der jüdischen Überlieferung nun in verschiedenen Punkten detailliert nachweisen zu wollen. Er will vor allem zeigen, daß die Griechen den Gedanken der Gottesfurcht[6] von Mose übernommen haben. Dabei wird aber in einem ersten Gedankengang zunächst einfach nur das Wesen des Glaubens im Gespräch mit griechischen Philosophen näher bestimmt und die Beziehung zwischen Glauben und Gottesfurcht erhellt. Furcht steht nun für Clemens in Zusammenhang der Erziehung zur Weisheit, die gleichzeitig eine Erziehung *durch* die Weisheit Gottes ist[7]: »ἔστιν οὖν ἄλλη τις τοιαύτη κατάστασις ἀληθὴς θεοσεβείας αὐτῆς, ἧς μόνος διδάσκαλος ὁ λόγος;«[8] Als biblischen Beleg dafür zitiert Clemens nun mehrfach Prov 1,7 »ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ«[9]. Furcht und Geduld sind die »Gehilfen des Glaubens«[10], als Tugenden Elemente der Erkenntnis des Glaubens[11]. Von daher darf die Furcht auch nicht aus dem Glaubensleben verbannt werden, denn sie ist vernünftig, da sie vom Logos gewirkt wird[12]. Mit der Furcht hängt aber das göttliche Gesetz zusammen; die Gottesfurcht lehrt, das Böse zu meiden[13]. Daran schließt Clemens eine Auseinandersetzung mit solchen Richtungen an, die Gottesfurcht und Gesetz wegen ihres enthusiastischen Selbstbewußtseins für sich selbst verwerfen – also mit

---

[2] Zu »πανθ' ἅ« (Z. 12) vgl. den App. bei STÄHLIN, S. 132 z. St; eine Konjektur zu Z. 8 wird unten im Kommentar zur St. diskutiert.

[3] »γράφειν ταῖς λέξεσι«: Vgl. etwa das wörtliche Zitat aus 1 Clem 48,5 bei Clemens Alexandrinus, Str. I 38,8 (25,28f STÄHLIN) und LAMPE, PGL 797 s. v.

[4] »μιᾶς δ' οὔσης ἀρχῆς, ὡς δειχθήσεται ὕστερον« Str. II 37,1 (132,17 STÄHLIN).

[5] Str. II 1,1 (113,3 STÄHLIN); zur Geschichte dieses Motives vgl. Philo Quaest in Gn IV 125 »Heracleitus, like a thief taking law and opinions from Moses« (434 MARCUS); weitere Belege bei K. THRAEDE, Art. Erfinder II (geistesgeschichtlich), RAC V, 1250f.

[6] Str. II 1,1 (113,3–11 STÄHLIN).

[7] »παιδεία σοφίας« Str. I 4,4 (115,6–9 STÄHLIN).

[8] Str. I 9,4 (117,23–118,1 STÄHLIN).

[9] Str. II 33,2 (130,19f STÄHLIN); 35,5 (131,28f) und 37,2 (132,20).

[10] »τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσιν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑπομονή« (Str. I 31,2 [129,21f STÄHLIN].

[11] Str. I 31,3 (129,25f STÄHLIN).

[12] »οὐ τοίνυν ἄλογος ὁ φόβος, λογικὸς μὲν οὖν« (Str. II 32,4 [130,11f STÄHLIN].

[13] Str. II 4,4.

gnostischen Gruppen, deren Auslegung zu Prov 1,7 er mitteilt. Ganz offensichtlich wird er durch Thesen der Basilides-Schule[14], die er unmittelbar vor dem Valentinfragment mitteilt, bewegt, nun auch Valentins Auslegung zu Prov 1,7 darzustellen, bzw. das, was er für eine solche Auslegung hält[15]. Die Anhänger des Basilides deuten das Schriftwort auf den »Archon«, den unwissenden Weltgott und Demiurgen[16]. Sein Erschrecken über die Verkündigung des Evangeliums ist »Anfang der Weisheit von der Naturenscheidung, der Absonderung, der Vollendung und der Apokatastasis«[17]. Vor allem mit dieser Ansicht setzt sich Clemens in seinen anschließenden Bemerkungen auseinander: Da es nur eine Arché gibt, würde diese Position zu der absurden Konsequenz führen, daß der höchste Gott dem Bereich der »πάθη«, der Affekte, unterworfen wird, und sich gar noch durch sie verändert, obwohl er doch unwandelbar zu denken ist. Während Clemens Valentin sonst durchaus zustimmend zitiert, führt er ihn an dieser Stelle zusammen mit den Basilidesschülern als Beispiel einer in mehreren Punkten defizienten Theologie an: Der Glaubensbegriff ist unzureichend, da in ihm das Moment der Gottesfurcht fehlt. Der Gottesbegriff wird ebenfalls seinem Gegenstand nicht angemessen gedacht, weil Gott in den Bereich menschlicher Affekte hinabgezogen wird.

1.4. Kommentar des Fragmentes

Z. 1f »Ἔοικε δὲ καὶ Οὐαλεντῖνος ἔν τινι ἐπιστολῇ τοιαῦτά τινα ἐν νῷ λαβὼν«

Clemens zitiert dieses Fragment wörtlich aus einem *Brief Valentins*[18]. Die Wahl dieser literarischen Form verbindet Valentin mit anderen altchristlichen Lehrern wie Ignatius, Polykarp und auch mit dem Autor des stadtrömischen 1.Clemensbriefes – man folgt damit dem Vorbild des Paulus[19]. Selbst Antipoden wie der

---

[14] »οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην« (Str. II 36,1 [131,30 STÄHLIN]).

[15] Ganz analog führt er etwa auch in Str. II 10,1–2 hintereinander Basilidianer und Valentinianer an, die in je verschiedener Weise nicht seine Auffassung über den Glauben als »προαιρέσεως κατόρθωμα« (11,1) teilen (118,11–14 bzw. 21 f STÄHLIN).

[16] Dieses Fragment läßt sich nur mit dem Basilides-Bericht bei Hippolyt, hier also Haer. VII 23,3–6, verbinden. In 23,6 wird ebenfalls beschrieben, daß der große Archon, »ἰδὼν οὖν τὸν υἱὸν ἐθαύμασε καὶ ἠγάπησε καὶ κατεπλάγη« (201,12 f WENDLAND/293,27 MARCOVICH) – ähnlich verwendet der Text bei Clemens »ἐκπλαγῆναι« (132,2 STÄHLIN). Dabei kann an dieser Stelle offenbleiben, wie sich dieses Systemreferat zur Lehre des historischen Basilides verhält.

[17] B. ALAND, Gnosis und Kirchenväter, 188; E. MÜHLENBERG, Art. Basilides, TRE V, 298 und A. MEHAT, ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ chez Basilide, 367–372.

[18] Ebenso entstammen Frgm. 2 und 3 Briefen Valentins: »Ἀλλὰ καὶ Οὐαλεντῖνος πρός τινας ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξεσι γράφει« (Str. II 114,3 [174,31 f STÄHLIN]) bzw. »Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ (...) φησίν« (III 59,3 [223,12 STÄHLIN]). Die Fragmente 4 und 6 zitiert Clemens aus Predigten Valentins.

[19] J. SCHNEIDER, Art. Brief, RAC II, 576. Für die historische Bewertung der Notiz bei Clemens, Valentin sei Schüler des *Paulus*schülers Theodas (Str. VII 106,4 [75,17 f STÄHLIN]; s. u.

Schüler Ptolemäus und Irenäus verfahren später ebenso, auch sie explizieren Lehre und Ermahnung in Briefen[20]. Neben Paulus und den urchristlichen Autoren haben aber vor allem auch Philosophen Lehrbriefe geschrieben, Epikur, Seneca oder auch Platon, z. T. wurden solche Texte auch unter den Namen von Heraklit, Platon und Pythagoras veröffentlicht. Leider erfahren wir nur bei einem Brief (Frgm. 3), an wen er gerichtet war – nämlich an eine Privatperson[21]. Alle sich daran anschließenden Fragen, etwa, ob Valentin auch an Schülergruppen schrieb, lassen sich nicht mehr beantworten. Wir wissen auch nicht mehr, ob Clemens eine Sammlung von Briefen Valentins vorlag[22]. Man sollte sich jedoch klarmachen, daß das Schulhaupt offenbar keine *pseudonymen* Apostelbriefe nach Art einiger Nag-Hammadi-Texte oder der *Epistula Apostolorum* abfaßte, sondern seine Lehren im eigenen Namen vortrug und sich darin in nichts von anderen zeitgenössischen Lehrern unterschied.

Clemens behauptet, daß in diesem Fragment ungefähr dasselbe gesagt sei wie im Abschnitt der Basilidesschüler. Auch Valentin sei der Meinung, daß ein Affekt, das Erschrecken, Anfang des Weltendramas und somit Anfang der Bewegung hin zur Gnosis sei. Nach der näheren Betrachtung des Fragmentes werden wir sehen, daß er damit wohl eine ursprüngliche Intention des Autors traf.

Z. 4f »φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις«

Das Fragment Valentins selbst besteht wesentlich aus einem *Vergleich*: »ὥσπερεί – οὕτω«; es wird mit der Furcht der *Engel* die Furcht der *Menschen* erklärt. Diese (damals offenbar evidente) Richtung der Erklärung bereitet einer heutigen Auslegung nicht geringe Probleme; denn das zu Erklärende ist uns relativ leicht verständlich, das, womit erklärt wird, durchaus nicht. Damit verschiebt aber der folgende Zeilen-Kommentar notwendig die Gewichtung des originalen Gedankens. Am Ende der Auslegung wird zu fragen sein, *warum* im Fragment die Furcht der Menschen *so* erklärt werden muß.

Im Text wird zu Beginn also beschrieben, daß die Engel Furcht (sprachlich auch möglich: »ὥσπερεὶ φόβος – etwas wie Furcht«) wegen des Menschen befällt, den sie zuvor selbst hergestellt haben. Der Zusammenhang dieses Satzes wird aus dem Kontext deutlich, wenn man den Vergleich umdreht: *Wie* die Werke der Menschen Furcht bei denen, die sie herstellen, auslösen (Z. 9–11), *so* geraten

---

im 2. Hauptteil, S. 300f) gewesen, kann die Tatsache, daß Valentin Briefe verfaßte, also nicht verwendet werden.

[20] Ptolemäus an Flora (Epiphanius, Haer. 33,3,1–7,10 [GCS Epiphanius I, 450, 16–457,21 Holl]) bzw. Irenäus an Florinus (Eusebius, H.E. V 20,1 [480,18–20 Schwartz]). Der ausgesprochen lehrhafte Charakter ist auch daran abzulesen, daß der Brief den Titel »Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν« trug.

[21] Siehe dazu im Kommentar, S. 88.

[22] Ein Detail von Clemens' eigenem Verständnis der Z. 4f (s. u.) legt allerdings die Vermutung nahe, daß auch er schon bei diesem Brief über nicht mehr als über Bruchstücke verfügte; vgl. auch unten S. 262 Anm. 19.

auch die Engel in Angst über ihr eigenes Gebilde. Das Gebilde der Engel wird auch als »πλασθεὶς Ἀδάμ« bezeichnet (Z. 14f); zwischen ihm und dem »προόντος Ἀνθρώπου« besteht eine Relation, die (Z. 14) mit der Formulierung »εἰς ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθείς« umschrieben ist. Die sekundäre Schöpfung der Engel soll den ersten Menschen abbilden. Vor welchem Hintergrund soll man diese Konzeption der Engelschöpfung verstehen? Diese Frage muß beantwortet sein, bevor man sinnvoll erklären kann, welche Bedeutung die Furcht von Engeln und Menschen in diesem Text hat.

Die Herstellung dieses *zweiten* Menschen durch die Engel wird mit den Worten »πλάσμα/πλάσσειν« beschrieben, also jenem Wort, das auch im zweiten Schöpfungsbericht der Genesis verwendet wird[23]. *Philo* hat aber diese Differenz der Vokabeln für seine Genesisinterpretation herangezogen:

»διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου«[24].

Philo unterscheidet ja bekanntlich *zwei* getrennte Schöpfungsakte, die er zeitlich differenziert: Es besteht ein großer Unterschied zwischen dem Menschen, der jetzt gebildet (»πλασθείς«) wird, und dem, der *früher* nach dem Ebenbild Gottes geschaffen worden war[25]. Auch Valentin macht diesen Unterschied und drückt das zeitliche Nacheinander durch seine Formulierung »προὼν Ἄνθρωπος« aus[26]. Obwohl das Wortfeld »πλάσμα/πλάσσειν« natürlich auch ohne diesen theoretischen Hintergrund einfach die Schöpfung des Menschen durch Gott bezeichnen

---

[23] Gen 2,7f.15.(19) im Gegensatz zu »ποιεῖν« (1,26f); natürlich kann es auch ganz allgemein das schaffende Handeln der Götter bezeichnen, etwa in einem Epigramm Meleagers von Gadara, AP XII 56 (40f Beckby).

[24] All I 31 (I, 69,1–6 Cohn): »Zwei Arten von Menschen gibt es: der eine ist der himmlische, der andere der irdische. Der himmlische ist im Ebenbilde Gottes geschaffen und deshalb ohne Anteil an allem Vergänglichen und Erdhaften überhaupt; der irdische ist aus einem auseinandergestreuten Stoffe, den die Schrift Staub nennt, gestaltet worden. De(s)wegen heisst es von dem himmlischen nicht, dass er gebildet, sondern dass er nach dem Ebenbilde Gottes geprägt worden sei, während der irdische ein Gebilde, nicht eine Schöpfung des Künstlers sei« (Übersetzung v. I. Heinemann, Philo Werke Deutsch Bd. 3, 26).

[25] Op 134: »ἐναργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον« (I, 46,14–16 Cohn); vgl. etwa J. B. Schaller, Gen.1.2 im antiken Judentum, 80–98; in die wissenschaftliche Diskussion führt Ch. Kannengiesser (La double création, 277–296) ein.

[26] Es geht, wenn man ganz präzise sein will, eigentlich ja nicht um eine rein *zeitliche* Relation, weil zwei verschiedene ontologische Ebenen angesprochen sind. Das Abbild partizipiert am »vollen Sein« seines Urbildes und erst in der irdischen Welt gibt es überhaupt eine »Zeit« (Op 26: »ἀναγκαῖον ἄρα καὶ τὸν χρόνον ἢ ἰσήλικα κόσμου γεγονέναι ἢ νεώτερον ἐκείνου:« [8,10f Cohn]). »Se è rischioso parlare troppo facilmente di preesistenza cronologica quando si tratta dell' opera creatrice di Dio che non conosce limiti di tempo e di spazio, bisogna ammettere che l'uomo in quanto genere, modello (*de opif. 134*) si situa logicamente e ontologicamente (e, in questo senso, anche cronologicamente) prima dell'uomo ›plasmato‹ (A. M. Mazzanti, L'aggettivo ΜΕΘΟΡΙΟΣ e la doppia creazione dell' uomo in Filone di Alessandria, 29).

kann[27], deuten auch andere Details auf die Verbindung des Fragmentes zur jüdischen, platonisierenden Genesisauslegung Alexandrias, wie sie uns bei Philo erhalten ist[28].

Valentin und Philo können nicht verstanden werden, wenn man ihren Bezug auf die platonische Ontologie von Idee und Abbild, auf den Timaios, nicht wahrnimmt[29]. Philo kommt zu seiner Theorie von der »zweifachen Schöpfung«, weil er die platonische Ontologie auch in die biblische Schöpfungsgeschichte einträgt[30]: Vor der Bildung des einzelnen Menschen wird die Gattung (»τὰ γένη«) ins Leben gerufen[31]. Mit Platon meint Philo (und wahrscheinlich eben auch Valentin), daß für ein »καλὸν μίμημα« ein »καλὸν παράδειγμα, ἀρχέτυπον«, eine Idee benötigt wird[32]; ohne einen »κόσμος νοητός« gäbe es gar keinen »κόσμος αἰσθητός« und dessen Beziehung auf den einen Schöpfergott[33]. Etwas kann überhaupt nur tadellos sein (im Rahmen dessen, wie ein Abbild tadellos sein kann), wenn es sich auf ein vollkommenes Urbild bezieht. Die defiziente irdische Wirklichkeit wäre, dächte man sie ohne Bezug auf ein besseres, vollständigeres Urbild, so unvollkommen, so beliebig, daß das Werk der Schöpfung den Meister nicht loben würde. Selbstverständlich muß Philo seine Theorie der Konstitution von Wirklichkeit auch auf seine Erklärung der *Schöpfungs*wirklichkeit beziehen. Auch er kennt eine Beteiligung der Engel an der Schöpfung; die

---

[27] Vgl. Ps 102(103),14: »ὅτι αὐτὸς ἔγνω τὸ πλάσμα ἡμῶν· μνήσθητι ὅτι χοῦς ἐσμεν«; Jes 29,16; Dtjes 43,1.7; 44,2.9f.21.24; Jer 1,5; 10,16; 18,11; 19,1; 28,19 und 2Makk 7,23; ferner ApkEsdr 1,23; 3,9; 5,16; ApkSedr 3,1.7; 4,3; 7,1; 7,4; 8,5; 10,6; 13,4; Jub 3,5; Sib III 24f; TestAbr (Kurzrezension) 8,12 (»ὁ Ἀδάμ, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ὃν ἔπλασσεν ὁ θεός« [66 SCHMIDT]) und VitAd 31,4; 37,2; 40,5.

[28] R. MCL. WILSON deutet von hier aus auch die Menschenklassenlehre der Valentinianer: »The Valentinians, however, depart from Philo in their distinction of different types of men« (The early history of the exegesis of Gen. 1.26, 429f).

[29] So jetzt vor allem D. T. RUNIA, Philo of Alexandria, 113: »Plato's third fundamental philosphical principle is that the craftsman, in making his product, must look to a model (παράδειγμα), and that when he looks to an eternal and unchanging model the product will be καλόν« (Platon, Ti. 28 a–b). »Leaving aside certain terminological innovations (...), it must be said that the intentions of Plato's principle are well brought out in the Philonic rendering« (a.a.O.); aber auch schon CHR. STEAD, In search of Valentinus, 81 und TH. H. TOBIN, The Creation of Man, 102–134, bes. 133f.

[30] Das wird etwa All I 53 ganz deutlich: »ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα καὶ τὴν ἰδέαν γεγονώς, ὥστε δύο ἀνθρώπους εἰς ἐὼν παράδεισον εἰσάγεσθαι, τὸν μὲν πεπλασμένον, τὸν δὲ κατ' εἰκόνα« (74,10–12 COHN).

[31] All II 13 (93,11–15). Diese Definition der Idee integriert aristotelische Terminologie in den Ideenbegriff (vgl. Xenokrates Frgm. 30 [170,2–4 HEINZE]), wie auch anderwärts im Mittelplatonismus zu beobachten ist: Auch Cicero versteht die platonische Idee als *species* (Orator 9f, zum Kontext vgl. J. DILLON, The Middle Platonists, 93f).

[32] Vgl. Ti. 28 a »ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν·«; zur mittelplatonischen Tradition TH. H. TOBIN, The Creation of Man, 114–119.125 (Arius Didymus bei Eusebius, P.E. XI 23,3–6 [GCS Eusebius VIII/2, 51,18–52,11 MRAS = Fr. 1 DIELS, Doxographi Graeci 447] bzw. Alkinoos, Didaskalikos 12 [166f HERMANN = 27,39–16 WHITTAKER]).

[33] Op 16 (4,21–5,6 COHN).

creatio des zweiten Menschen geschieht unter der Mitwirkung der Engel, was er ja bekanntermaßen mit dem Plural in Gen 1,26 (»ποιήσωμεν ἄνθρωπον«)[34] begründet. Wie sich leicht zeigen läßt, spielt auch hier der platonische *Timaios* eine nicht zu unterschätzende Rolle, in dem die sterblichen Geschlechter um ihrer Sterblichkeit willen durch die »jungen Götter« gestaltet werden[35]. Man muß sich an dieser Stelle klarmachen, welche *herausgehobene Rolle* der platonische Dialog nicht nur für die Entwicklung des Mittelplatonismus spielte[36] – einzelne seiner Vertreter schreiben ihn nur einfach aus[37] –, sondern seine Verbreitung in ›abgedroschenen Zitaten‹ (H. Dörrie) in Rechnung stellen. Die Vorstellung von der Beteiligung der Engel an der Menschenschöpfung braucht aber nicht allein auf eine platonisierende Exegese zurückzugehen, sie war weiter und so auch in Kreisen verbreitet, die kein explizites philosophisches Interesse hatten.

Das *fünfte Fragment* Valentins[38], dessen Kommentar hier nicht vorausgenommen werden soll, bestätigt die Auslegung des ersten, da dort die platonische Urbild-Abbild-Terminologie (»εἰκών«, »ζωγράφος«, »τύπος«) noch sehr viel deutlicher ausgedrückt wird und die sprachlichen Bezüge sowohl auf biblische Texte wie auf die platonisierende alexandrinische Bibelexegese ebenfalls gut erkennbar sind (s. u.). Auch in diesem Text behandelt Valentin die Entstehung der Schöpfung im Blick auf sein himmlisches Vorbild.

---

[34] Op 72: »'Απορήσειε δ' ἄν τις οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, τί δήποτε τὴν ἀνθρώπου μόνου γένεσιν οὐχ ἑνὶ δημιουργῷ καθάπερ τἆλλα ἀνέθηκεν, ἀλλ' ὡσανεὶ πλείοσιν· εἰσάγει γὰρ τὸν πατέρα τῶν ὅλων ταυτὶ λέγοντα· ›ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν‹« (24,11–14 Cohn).

[35] Ti. 41 c und 42 d, s. dazu unten die Erläuterung zu Z. 5f und D. T. Runia, Philo of Alexandria, 242–249.

[36] Eudorus von Alexandria (um 35 v.Chr.; s. H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 297–309 und J. Dillon, The Middle Platonists, 115–139, bes. 116) kommentierte den Text; vielleicht verfaßte auch Trasyllos (+ gegen 36 n.Chr.), der über die Prinzipienlehre schrieb, einen Kommentar (so Th.H. Tobin, The Creation of Man, 133, vgl. H. Dörrie, Der Platonismus der frühen Kaiserzeit, 183 mit Anm. 56); möglicherweise Albinus (Dillon, 270) und Atticus (É. des Places, Atticus, 9). Der »anonyme Kommentar zu Platons Theaetet« verweist auf »ὑπομνήματα εἰς τὸν Τίμαιον« (35,10–12 Diels), ähnlich ein Oxyrhynchusfragment (XIII, 1609[r] Col. II 13f [p. 96]). Der Dialog kam »als philosophische Lektüre geradezu in Mode« (Dörrie, a.a.O. 174); Dörrie zeigt, »daß sich auf eine noch laienhafte ›Timaios‹-Lektüre Versuche aufbauten, eben aus dem Timaios ein System platonischer Physik zu konstruieren« (175).

[37] »Albinus, for instance, simply summarizes the *Timaeus*, and leaves it at that« (J. Dillon, The Middle Platonists, 49); dazu auch Ch. Markschies, Platons König oder Vater Jesu Christi, 401.

[38] Str. IV 89,6–90,1 (287,22–27 Stählin).

Exkurs I: Schöpfung unter Mithilfe von Engeln oder durch Engel[39]

Offenbar konnte man im Frühjudentum im Gefolge einer reich entwickelten Angelologie[40] auch ohne direkten Bezug auf platonische Philosophie eine *Mit*wirkung der Engel an der Schöpfung lehren. Am deutlichsten wird dies an der Interpretation von Gen 1,26 im Targum Ps.-Jonathan[41] (Jeruschalmi I)[42]:

»ואמר אלקים למלאכייא דמשמשין קומוי דאתבריין ביום תניין לבריית עלמא נעבד אדם בעלמנא כדיוקננא«

Aus der Polemik, die sich etwa bei Josephus[43], aber auch in einer Reihe späterer Texte findet[44], kann man ebenfalls noch darauf rückschließen, daß einzelne jüdische Theologen die Mitwirkung der Engel gelehrt haben[45]. Als Beispiel dafür kann eine bekannte Passage aus dem Midrasch Genesis Rabba stehen[46]:

»אני י"י עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי מי אתי כתיב מי היה שותף עימי בבריית העולם: בנוהג העולם מלך בשר ודם מתקלט במדינה וגדולי מדינה מחקלין עמו, למה שנושאין עמו במשאואו, אבל הקב"ה אינו כז אלא הוא לבדו ברא העולמו הוא לתדף בראתה העולם ברשית ברא אלהים«

---

[39] Zu diesem Thema kann auf eine Reihe von Arbeiten verwiesen werden: F. ANDRES, Die Engellehre der griechischen Apologeten, 3f; P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament III, 681; J. E. FOSSUM, The Name of God, 192–238; L. JUNG, Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature, 45–51; J. MICHL, Art. Engel II (jüdisch), RAC V, 71f 82–84. 86f; Engel III (gnostisch), ebd. 97–102, bes. 105f; DERS., Art. Engel IV (christlich), ebd. 135–138; und E. E. URBACH, The Sages 203–208. Auf die Lehren der sogenannten Magarianer, die unter dem Namen »Magāriba« in Abū'l Rayḥān al-Bīrūnīs Chronologie orientalischer Völker (bzw. »Magārīya« bei Ya'qūb al-Qirqisānī) beschrieben werden, kann hier nicht eingegangen werden; alle Berichte stammen aus arabischen Quellen, die um das Jahr 1000 entstanden sind (in Übersetzung jetzt bequem zugänglich bei J. E. FOSSUM, The Magharians, 304–312). Ob es sich dabei um »a pre-Christian Jewish sect« handelt, wie JARL FOSSUM meint, wissen wir aber überhaupt nicht.

[40] Zu denken wäre etwa an die ausgebildete Engelklassenlehre in Qumran. Die Engel werden als »אלים« bezeichnet: 1QM 17,7 und die Aufstellung der reichen Belege aus 4QShir Shab bei C. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice, 23f und 392–395 s. v.

[41] P. SCHÄFER warnt vor vorschnellen Datierungsversuchen des Textes und referiert eine »Spannbreite vom Frühjudentum (...) bis zur islamischen Zeit« (Art. Bibelübersetzungen II, TRE VI, 222); zum Text s. J. B. SCHALLER, Gen. 1.2 im antiken Judentum, 32f.36f.39, dort auch zu den griechischen Übers. (42–45).

[42] »Und Elohim sprach zu den Engeln, die dienen vor ihm, die erschaffen worden waren am zweiten Tag der Schöpfung: ›Laßt uns Adam machen nach unserem Bild, nach unserer Gestalt‹« (3 GINSBURGER).

[43] Josephus, Ap II 192: »ταῦτα (*sc. die Schöpfung aller Dinge*) θεὸς ἐποίησεν οὐ χερσὶν οὐ πόνοις οὗ τινων συνεργασομένων ἐπιδεηθείς, ἀλλ' αὐτοῦ θελήσαντος καλῶς ἦν εὐθύς γεγονότα« (V, 81,12–14 NIESE). Man kann fragen, ob nicht auch Kol 2,16 und Hebr 1,10 einen solchen polemischen Nebeneffekt haben wollen.

[44] Vgl. den Abschnitt »Rabbinic Evidence« bei J. E. FOSSUM, The Name of God, 204–211.

[45] Bei J. E. FOSSUM (The Name of God, 195) werden auch samaritanische Belege für diese Vorstellung genannt.

[46] 1,3 (5,12–6,3f THEODOR/ALBECK); »Ich bin der Herr, der alle Dinge gemacht hat, der allein den Himmel ausgespannt hat, der die Erde allein ausgebreitet hat. Wer war mit mir? (»מאתי«; so Ketib, das Kere liest: »מאתי ›durch mich selbst‹). Wer war mein Helfer bei der Erschaffung der Welt ? Gewöhnlicherweise wird ein König von Fleisch und Blut in einer Provinz verherrlicht und die Großen seiner Provinz mit ihm verherrlicht. Warum ? Weil sie ihm seine Lasten tragen helfen. Aber der Heilige, gepriesen sei er, ist nicht so. Er allein schuf diese

Selbst der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi nennt unter einer Reihe von »αἱρέσεις«, die nach seiner Darstellung im zeitgenössischen *Judentum* existieren, auch die Position, daß Gott durch die Engel schuf[47].

Neben dieser allgemeinen Anschauung, die Engel wären an der Schöpfung beteiligt gewesen, gab es aber offenbar *weitergehende* und präzisere Positionen: Valentins Zeitgenosse Justin bezeugt in seinem Dialog mit dem Juden Trypho, daß »ἡ παρ' ὑμῖν (*sc. den Juden*) λεγομένη αἵρεσις«[48], behauptet, »ὅτι ἀγγέλων ποίημα ἦν τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπειον«[49]. Der Plural in Gen 1,26, so Justin, erkläre sich aus der Gesprächssituation Gottes mit dem Logos und dürfe nicht als Argument für die Assistenz der Engel bei der Schöpfung benutzt werden. Man kannte im spätantiken Judentum offenbar beide Vorstellungen, die allgemeine Beteiligung der Engel an der Schöpfung des Menschen und daneben auch deren nahezu alleinige Verantwortung für einen Teil der Menschenschöpfung.

An Philo kann man sehen, daß sich diese beiden Positionen offenbar gar nicht scharf trennen lassen. Der Satz Justins könnte sogar relativ exakt eine philonische Position wiedergeben: Der alexandrinische Philosoph schreibt, daß Gott es den Kräften (»δυνάμεις«[50]) überläßt, den »sterblichen Teil der Seele des Menschen« und somit auch den Körper herzustellen, »in Nachahmung der Kunst, die er selbst ausübte, als er den vernünftigen Seelenteil in uns formte«[51]. Philos Beschreibung zeigt auch hier eine große Nähe zum platonischen Timaios, in dem die erwähnten »jungen Götter« die unsterbliche Seele mit dem sterblichen Leib umkleiden und dazu eine zweite, sterbliche Seele herstellen, in der sich die »δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα« befinden[52]. An dieser Stelle wird besonders deutlich, daß mit dieser Theorie zugleich auch eine Antwort auf die Frage *unde malum* und

---

Welt, er allein wird gepriesen in seiner Welt, im Anfang schuf Gott« (dazu E. E. URBACH, The Sages, 204 f und J. E. FOSSUM, The Name of God, 209).

[47] NHC I,5 112,36–113,1 »eyčo mmo[s] če abal [ḥ]itn nee[ia]ggelos petafr ḥōb« (296 ATTRIDGE/PAGELS); vgl. dazu J. E. FOSSUM, The Name of God, 211. Bei der Bestimmung des Verhältnisses dieses Traktates zur Lehre Valentins wird man diese *erhebliche* Differenz zu berücksichtigen haben; s. etwa A. BÖHLIG, Zum Gottesbegriff des Tractatus Tripartitus, 314 f.

[48] Zur Auslegung der Stelle vgl. auch F. ANDRES, Die Engellehre der griechischen Apologeten, 3 f Anm. 4.

[49] Dial. 62,3 (168 GOODSPEED); vgl. auch die ausführliche Polemik bei Basilius, Hex. 9,6 (PG 29, 205 B–C = SC 26bis, 516–18 GIET) und die Kritik des Presbyters bei Irenäus (Haer.IV 32,1 [796,1–6 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]). J. E. FOSSUM (The Name of God, 212) macht zu Recht darauf aufmerksam, daß »his own interpretation, namley, that God spoke to Wisdom (...), and that the latter was God's helper in the creation of man, obviously is derived from a Jewish interpretation of *Gen.* 1.26« – etwa auf der Basis von Prov 8,22–30, wie Justin auch selbst sagt (62, 4). Auch Philo vertritt die Auffassung, daß die schlechten Teile des Menschen, seine Laster, aber auch sein sterblicher Körper, durch »ἕτεροι σύνεργοι« (Op 75 [25,15 COHN] und Fug 69 [III, 124,23–27 WENDLAND]) geschaffen worden sind, und begründet dies mit dem Plural von Gen 1,26.

[50] Zum Verhältnis dieser Kräfte zu den Engeln äußert sich D. T. RUNIA (Philo of Alexandria, 248) sehr vorsichtig: »Our conviction is that Philo *deliberately avoids* making a concrete identification of God's helpers, thus preserving to a certain extent the reticence of the Biblical text«. Jedenfalls werden auf der exegetischen Ebene die Engel von Gen 1,26 mit diesen Kräften identifiziert (so auch J. E. FOSSUM, The Name of God, 200).

[51] Fug 69 (124,24–26 WENDLAND); Übersetzung v. M. ADLER, Bd. 6, 71; zur Sache s. J. E. FOSSUM, The Name of God, 198–200.

[52] Ti. 69 c–d; vgl. auch 42.d–e und D. T. RUNIA, Philo of Alexandria, 244.

somit die Theodizeeproblematik gegeben werden soll[53]. Bei Philo kann man diese Funktion der Lehre von der doppelten Schöpfung vorzüglich studieren:

»προσηκόντως οὖν τὴν τούτου κατασκευὴν ὁ θεὸς περιῆψε καὶ τοῖς ὑπάρχοις αὐτοῦ λέγων· ›ποιήσωμεν ἄνθρωπον‹, ἵνα αἱ μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατορθώσεις ἐπ' αὐτὸν ἀναφέρωνται μόνον, ἐπ' ἄλλους δὲ αἱ ἁμαρτίαι. θεῷ γὰρ τῷ πανηγεμόνι ἐμπρεπὲς οὐκ ἔδοξεν εἶναι τὴν ἐπὶ κακίαν ὁδὸν ἐν ψυχῇ λογικῇ δι' ἑαυτοῦ δημιουργῆσαι· οὗ χάριν τοῖς μετ' αὐτὸν ἐπέτρεψε τὴν τούτου τοῦ μέρους κατασκευήν«[54].

Den Plural in Gen. 1,26 deutet er auf eine Mehrzahl von Schöpfern und präzisiert:

»διαλέγεται μὲν οὖν ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, αἷς τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος ἔδωκε διαπλάττειν μιμουμέναις τὴν αὐτοῦ τέχνην, ἡνίκα τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐμόρφου, δικαιῶν ὑπὸ μὲν ἡγεμόνος τὸ ἡγεμονεῦον ἐν ψυχῇ, τὸ ὑπήκοον πρὸς ὑπηκόων δημιουργεῖσθαι«[55].

Daher kann man bereits an dieser Stelle der Interpretation die Vermutung wagen, daß auch Valentin mit seinem Text eine zumindest implizite Antwort auf die Theodizeeproblematik gibt.

Wie D. T. Runia völlig zutreffend festgehalten hat, sollten Philos Auffassungen keinesfalls »protognostisch« genannt werden[56]. Denn die Assistenten Gottes bei der Menschenschöpfung werden nicht als bösartig beschrieben, es gibt keinen radikalen Bruch, durch den aus ursprünglich Gutem dann das Böse wird. Die Entstehung der Möglichkeit von Bösem ergibt sich vielmehr aus der *qualitativen Abstufung*, die zwischen dem himmlischen Menschen und seinem irdischen Abbild besteht. Die ontologische Verfassung der sichtbaren Welt, ihr Gegensatz zum Ideenkosmos führen zur Möglichkeit von einer irdischen, durch Leidenschaften geprägten, bösen Handlung. Die Leidenschaften markieren den Anfang allen Übels[57]; das Böse zeigt sich als ein Systemfehler im wahrsten Sinne des Wortes. Es wird sich zeigen, daß Valentin mit der Einführung der »Furcht der Engel« eine nicht unbedeutende Veränderung an diesem Konzept vornimmt und die Leidenschaft der

---

[53] So auch J. E. Fossum, The Name of God, 211 und D. T. Runia, Philo of Alexandria, 139f; zum Zusammenhang mit späteren rabbinischen Überlieferungen s. J. B. Schaller, Gen. 1.2 im antiken Judentum, 85–88. Vgl. auch schon Weish 1,13: »ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν«.

[54] Conf 179 (II, 263,20–26 Wendland). »In geziemender Weise hat Gott daher zu dessen (*sc. des irdischen Menschen*) Erschaffung auch seine Untergebenen herangezogen, indem er sprach: ›Wir wollen einen Menschen schaffen‹ (Gen 1,26), damit die rechten Taten des Menschen auf ihn (Gott) allein zurückgeführt werden, die Sünden aber auf andere. Denn Gott, dem Allenker, schien es sich nicht zu ziemen, selbst die Neigung zur Schlechtigkeit in der vernunftbegabten Seele zu schaffen. Deswegen hat er den Wesen, die ihn umgeben, die Schöpfung dieses Teiles überlassen« (Übersetzung E. Stein, Werke Deutsch Bd. 5, 146f).

[55] Fug 69 (Wendland 124,23–27) »Der Vater des Alls redet also mit seinen Kräften, denen er den sterblichen Teil unserer Seele zu bilden überließ, in Nachahmung der Kunst, die er selbst ausübte, als er den vernünftigen Seelenteil in uns formte; denn er hielt es für recht, daß der herrschende Teil in der Seele vom Herrscher, der untergeordnete von untergeordneten Kräften geschaffen würde« (M. Adler, Bd. 6, 71; vgl. auch J. Horovitz, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, 112–117 und D. T. Runia, Philo of Alexandria, 139.243f).

[56] D. T. Runia, Philo of Alexandria, 249.

[57] »ὁ δὲ πόθος οὗτος καὶ τὴν τῶν σωμάτων ἡδονὴν ἐγέννησεν, ἥτις ἐστὶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων ἀρχή, δι' ἣν ὑπαλλάττονται τὸν θνητὸν καὶ κακοδαίμονα βίον ἀντ' ἀθανάτου καὶ εὐδαίμονος« (Op 152 [53,8–11 Cohn]).

Menschen auf eine höhere ontologische Ebene hebt, so daß hier nun tatsächlich von »Prä-Gnosis« gesprochen werden könnte[58].

In gnostischen Texten findet sich nun eine *dritte* Vorstellung. Hier wird nämlich von der mehr oder minder *ausschließlichen Verantwortung* der Engel für die Menschenschöpfung gesprochen. Die ursprüngliche Beteiligung der Engel entwickelte sich zu einer ausschließlichen Tätigkeit der Engel. Ein Bericht über Kerinth wird dabei gern als frühester Beleg genannt:

»Κήρινθος δέ, ὁ ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἀσκηθεὶς αὐτὸς οὐχ ὑπὸ τοῦ πρώτου θεοῦ τὸν κόσμον γεγονέναι ἠθέλησεν, ἀλλ' ὑπὸ δυνάμεώς τινος ἀγγελικῆς, πολὺ κεχωρισμένης καὶ διεστώσης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας καὶ ἀγνοούσης τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν«[59].

Freilich sollte man aus diesem Text, der im 10. Buch von Hippolyts *Refutatio* überliefert wird, keine zu weitreichenden Schlüsse ziehen. Im 7. Buch desselben Werkes findet sich nämlich eine in dem entscheidenden Punkte des Bezuges auf Engel differierende Überlieferung:

»*Κήρινθος δέ τις, αὐτὸς* Αἰγυπτίων *παιδείᾳ ἀσκηθείς, ἔλεγεν οὐχ ὑπὸ τοῦ πρώτου* ⟨*θεοῦ*⟩ *γεγονέναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὑπὸ δυνάμεώς τινος κεχωρισμένης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας καὶ ἀγνοούσης τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν*«[60].

Beide Texte geben den Kerinth-Bericht bei Irenäus wieder[61], dessen griechisches Original leider verloren ist. Aber die entscheidende Formulierung aus der ersten Übersetzung »δυνάμεως τινος ἀγγελικῆς« hat im lateinischen »*virtute quadam ualde separata*« keine Parallele[62]. Man muß vermuten, daß die Kennzeichnung der Kraft als »engelhafte« eine nachirenäische Glosse ist, deren Angemessenheit kaum mehr zu beurteilen ist. Da ohnehin nicht explizit von der Schöpfungsbeteiligung von Engel*n* die Rede ist, scheidet dieser Text als Vergleichstext zu Valentin aus.

Dagegen taucht bei einer ganzen Reihe von Texten gnostischer Autoren, die Irenäus als »*fons et radix*« der valentinianischen Gnosis[63] deutet, die Vorstellung von einer Erschaffung der Welt durch Engel auf. Hans Jonas spricht sogar von einer »Stereotype der Engel-Schöpfungslehre«[64]. Zu diesem Topos gehört dann stets noch die Vorstellung eines hinter diesen mediokren Schöpfern liegenden unbekannten Gottes. Da Jonas die grundlegende »Revolte gegen die Welt und ihren Gott«, die sich darin ausdrückt, für ein durchgängiges Kennzeichen der Gnosis hält[65], verwundert er sich über diese Stereotypie nicht.

Man kann die formelhaften Wendungen so zusammenstellen:

---

[58] Zum terminologischen Unterschied zwischen »Proto-« und »Prägnosis« vgl. das Schlußdokument der Gnosis-Konferenz von Messina (Documento Finale, in: Le origini dello Gnosticismo, XXXI) sowie u. S. 404.

[59] Hippolyt, Haer. X 21,1 (281,4–7 WENDLAND/400,1–4 MARCOVICH); vgl. J. E. FOSSUM, The name of God, 215 f.

[60] Haer. VII 33,1 (220,12–15/317,1–4).

[61] Haer. I 26,1 (344,1–346,15 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[62] Zu den Abhängigkeiten der drei Texte s. die Einleitung von A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU, SC 263, 99: »Ce fait constitue, on le comprend, une très intéressante confirmation de la valeur de la version latine«.

[63] Haer. I 22,2 (310,36 ROUSSEAU/DOUTRELEAU); zur »übergreifenden redaktionsgeschichtlichen Verwandtschaft« im ganzen ›Ketzerkatalog‹ Haer. I 23–28 s. K. BEYSCHLAG, Simon Magus, 16 f Anm. 19.

[64] Gnosis und spätantiker Geist I, 358.

[65] Gnosis und spätantiker Geist I, 357.

Simon nach Irenäus I 23,3[66]: »*Prophetas autem a* mundi fabricatoribus Angelis *inspiratos dixisse prophetias*«.

Menander nach Irenäus I 23,5[67]: »Mundum autem factum ab Angelis, *quos et ipse similiter ut Simon ab Ennoia emissos dicit*«.

Satornin nach Irenäus I 24,1[68]: »*A* septem autem quibusdam Angelis mundum factum *et omnia quae in eo*«.

Basilides nach Irenäus I 24,4[69]: »*Eos autem qui posterius continent caelum* Angelos, *qui etiam a nobis uidetur,* constituisse ea quae sunt in mundo omnia«.

Karpokrates nach Irenäus I 25,1[70]: »*(...)* mundum *quidem et ea quae in eo sunt* ab Angelis *multo inferioribus ingenito Patre* factum *esse dicunt*«.

Während Jonas meint, diese Übersicht zeige, »daß wir es hier mit dem eigentlich stabilen Element gegenüber der Flüssigkeit seiner dynamischen Entfaltungen zu tun haben«[71], sehe ich hier eher die gestaltende Hand des Irenäus, der stets mit denselben stereotypen Formulierungen das gleiche Motiv der Engelschöpfung beschreibt. Nur der irenäische Basilidesbericht fällt schon rein sprachlich aus dem Rahmen, zeigt aber auch Parallelen zu einem anderen, nämlich dem Simonbericht.

Das *Apokryphon des Johannes* kennt wie Philo die Vorstellung, daß die Engelmächte aus den vorher geschaffenen Seelen die »ὑπόστασις τῆς ψυχῆς«, Glieder und Gelenke des ganzen Körpers (»σῶμα«) schaffen[72]. Allerdings finden wir im Fragment Valentins keinen Hinweis auf den umfangreichen mythologischen Apparat, der dieser Szene im Mythos des Johannesapokryphons vorgeschaltet wird. Er spricht einfach von »ἄγγελοι«, wo im Apokryphon zwischen der »Archontenherrschaft der sieben Gewalten«[73] und »*deren* Engeln«[74] unterschieden wird. Auch von einer dreifachen Differenzierung des gnosti-

---

[66] 318,70f Rousseau/Doutreleau (*Auf die Zitation der griechischen Paralleltexte wird um der Einheitlichkeit willen verzichtet).* Zu den abweichenden Berichten der Pseudo-Klementinen s. u. Im Basilidesbericht des Irenäus findet sich die verwandte Formulierung: »*Prophetias autem et ipsas a mundi fabricatoribus fuisse ait principibus*« (328,89f). Die »*principes*« sind aber nach I 24,4 die Engel, s. dazu G. Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, 82.

[67] 320,97f.

[68] 320,7–322,8.

[69] 326, 55–57.

[70] 332,1–3.

[71] Gnosis und spätantiker Geist I, 358.

[72] Das »ποιεῖν« aus Gen 1,27 wird in der sahidischen und bohairischen Version des AT mit »tamio« wiedergegeben (Crum, WB 413; NHC III,1 23,8–11 [78 Krause/Labib] und BG 50,5–14 [140 Till/Schenke]; vgl. NHC III,1 22,6–14 [76f] und BG 48,14–49,15 [136–38]): In diesem Text kann man den Bezug auf die platonisierende Genesisauslegung noch deutlicher erkennen: Die Engelschöpfung wird als »πλάσμα« angesprochen (22,8/48,16f), das nach dem »εἰκών« des vollkommenen (»τέλειος«) Menschen geschaffen wird (22,11–14/49,3–5). Dieser Vorgang wird mit den Worten »kata tmimēsis« bzw. »kata oymimēsis« (22,13/49,4) bezeichnet, ebenso in der Langfassung NHC II,1 15,5–11 [150f Krause/Labib], in der freilich der terminologische Bezug auf platonische Philosophie stark aufgeweicht worden ist. In dieser Rezension (NHC II,1 15,29–19,12 [153–160]/NHC IV,1 24,3–29,25[221–229]) werden die einzelnen Körperteile des Menschen jeweils einzelnen Engeln zugeordnet, so daß die Texte durch die Engelnamen ohnehin einen sehr viel mythologischeren Eindruck machen.

[73] BG 48,6f [136] »tarchontikē tērs ntsašfe nexousia«.

[74] BG 50,6 [140].

schen Textes zwischen dem geschaffenen Adam und einem »τύπος« der »εἰκών«[75], der vollkommenen »πρόνοια« des Alls und ihrer männlichen Gestalt[76], kann man bei Valentin nichts erkennen: Er scheint wie Philo im Gefolge Platons lediglich von »*zwei*« Menschen, dem Urbild und dem Abbild, auszugehen. Man lese einmal probeweise im Fragment für den ersten Menschen »Barbelo«[77] oder »männliche Gestalt der Barbelo«, wie vom Apokryphon her naheläge. Dieses Niveau mythologischer Differenzierung und Identifikation verrät der überlieferte Valentintext an keiner Stelle. Obwohl wir nur wenige Zeilen des Fragmentes besitzen und mit Schlußfolgerungen dementsprechend vorsichtig sein müssen, fällt der Unterschied doch auf.

Für unsere Fragestellung muß an dieser Stelle die reine Zusammenstellung dieses Motivs ausreichen[78], dessen Verbreitung, wie wir sahen, weit über gnostische Autoren hinausführt. Jonas' These, das Motiv sei ›das eigentlich stabile Element‹ und ein durchgängiges Kennzeichen, beschreibt aber leider nicht die Spannbreite des gnostischen Textbestands. Denn in einer ganzen Reihe von Systemen wird die Welt durch eine *selbständige Demiurgengestalt* geschaffen. Dazu zählt auch – im Unterschied zum Lehrer – das valentinianische[79]. Natürlich gilt ihnen etwa der Demiurg als »gottähnlicher Engel«[80], aber daraus darf man keine Berechtigung ziehen, nun den Unterschied beider Vorstellungen zu verwischen.

Interessanterweise kann man zu dem Unterschied zwischen Valentin und seinen Schülern, der sich anhand des Fragmentes nachweisen läßt, eine Parallele finden. Neben dem oben zitierten Bericht des Irenäus, wonach Simon lehrte, die Welt sei von Engeln geschaffen, existiert eine andere simonianische Lehrüberlieferung in den Pseudoklementinen. Unter Berufung auf dieselbe biblische Textstelle wird von einer Demiurgengestalt gesprochen:

»καὶ ὁ Σίμων· Ἐπεὶ πυκνότερόν σε ὁρῶ τὸν λόγον ποιούμενον ὑπὲρ τοῦ πλάσαντός σε θεοῦ, μάθε παρ' ἐμοῦ πῶς καὶ εἰς αὐτὸν ἀσεβεῖς. οἱ πλάσαντες δύο φαίνονται, ὡς ἡ γραφὴ λέγει· ›καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν‹ (...; Gen 1,27). τὸ ›ποιήσωμεν‹ δύο σημαίνει ἢ πλείονας, πλὴν οὐχ ἕνα«[81].

Eine vom obersten Gott gesandte Demiurgenfigur hat die Welt geschaffen und fiel von Gott ab:

---

[75] NHC III,1 22,3 [76], anders BG 48,12f [136]. Die Differenzierung wird aber durch die Langfassung bestätigt: NHC II,1 14,34 [150]/IV,1 23,14f [220f].

[76] Die eben »τύπος« genannt wird: IV,1 23,1 [220]/II,1 14,23 [149].

[77] Pronoia und Barbelo identifizieren BG 27,14 [94]/NHC III,1 7,16–19 [58] und NHC II,1 4,32–36 [120].

[78] Natürlich wären hier weitergehende Untersuchungen erforderlich (vgl. etwa ●. WINTERMUTE, Gnostic exegesis of the Old Testament, 258–264); jedenfalls kann aus dem Topos »Weltschöpfung durch Engel« allein *keine historische Abhängigkeit Valentins von anderen gnostischen Autoren* geschlossen werden (anders G. QUISPEL, The Origins of the Gnostic Demiurge, 276)!

[79] Irenäus, Haer. I 5,1–3.

[80] Haer. I 5,2 »καὶ τὸν Δημιουργὸν δὲ καὶ αὐτὸν Ἄγγελον, Θεῷ δὲ ἐοικότα« (80,506f ROUSSEAU/DOUTRELEAU). Auch Irenäus unterscheidet beides (II,1,1 [26,1–9]).

[81] Hom. XVI 11,1f (223,23–28 REHN); vgl. Recogn. II 39,7 (75,4–6 REHN):»*Sic ergo constat multos esse deos, qui hominem fecerunt, quia et initio ita dicit deus ad ceteros deos ›Faciamus hominem‹* (...)« und H.-M. SCHENKE, Der Gott »Mensch«, 125.

»ἡμεῖς (sc. Petrus), ὦ Σίμων, ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως, ἔτι τε καὶ τῆς κυρίας λεγομένης, οὐ λέγομεν δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους, τὸν μὲν ἐπὶ τῷ κτίσαι κόσμον, τὸν δὲ ἐπὶ τῷ θέσθαι τὸν νόμον«[82].

Zwischen den beiden Überlieferungssträngen, deren Verhältnis zueinander und zum historischen Simon hier nicht interessiert, bestehen nun exakt dieselben Unterschiede wie zwischen Valentin und den Valentinianern[83]. Daran kann man einerseits sehen, wie nahe sich die beiden Vorstellungen von der Schöpfung stehen, aber auch nachweisen, daß sie nicht vermischt werden dürfen.

Das Motiv von der Schöpfung der Welt unter der Mithilfe von Engeln jedenfalls kann allein für sich kein Spezifikum der Gnosis sein – dazu ist es einfach zu weit verbreitet! Anders verhält es sich bei den Texten, in denen eine separate Demiurgengestalt eine Rolle spielt[84] oder Archonten, die die irdische Welt herstellen[85]. Die Analyse der Engelschöpfungsvorstellung im ersten Fragment Valentins deutet viel eher auf alexandrinische und jüdische Wurzeln seiner Vorstellungen als auf die Abhängigkeit von einem der bei Irenäus genannten Autoren. Dies wird im folgenden noch deutlicher zu sehen sein.

Z. 4f »φόβος ἐπ' ἐκείνου (etc.)«

Die Engel geraten in Furcht über ihr Werk – dies wird zweimal im Fragment mit verschiedenen Vokabeln gesagt und erhält schon dadurch eine stark akzentuierte Stellung. Während die Erschaffung eines irdischen Adam nach Vorbild eines himmlischen Musters durch Engel gut in den Rahmen einer platonisierenden Bibelexegese paßt und mit Philo verglichen werden kann, gelingt das bei dem Motiv der *Furcht* der Engel nicht so leicht. In welchen Zusammenhang gehört dieser Zug des Textes?

Man könnte zunächst wieder von den parallelen Referaten über gnostische Theorien der Menschenschöpfung bei Irenäus ausgehen: Der Bischof von Lyon behauptet, die Welt sei durch die Engel nach Meinung der Gnostiker »*ohne Kenntnis* des Vaters«[86] erschaffen worden – und tatsächlich kann man ja die

---

[82] Hom. XVII 12,1 (246,22–24 Rehn); bzw. Recogn. II 57,3 (85,29–86,1 Rehn): »*Ipse* (sc.bonus deus) *misit creatorem deum, ut conderet mundum, sed ille, mundo condito, semetipsum pronuntiavit deum*« (s. auch J. E. Fossum, The Name of God, 213–215).

[83] Zu diesen Texten etwa K. Beyschlag, Simon Magus, 34.48f oder G. Lüdemann, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, 82.86.

[84] Sie können freilich im Rahmen dieses Kommentars ausgeblendet bleiben; vgl. J. E. Fossum, The name of God, 220 oder W. Theiler, Art. Demiurgos, RAC III, 707–709.

[85] G. Quispel, Der gnostische Anthropos, 202–204.

[86] Dieses Unwissenheitsmotiv findet sich in verschiedener Gestalt in einer Reihe von Referaten: Haer. I 26,1 (344,4/Kerinth); I 23,2 (314,46f/Simon); mit ihm wird gern, wenn es auf den Demiurgen bezogen wird, die Bibelstelle Jes 45, 5 »Ἐγὼ Θεός, πλὴν ἐμοῦ οὐδείς« verbunden: im Munde des valentinianischen Demiurgen (Ir., Haer. I 5,4 [84,536]), im Munde Jaldabaoths (Apokryphon des Johannes BG 44,14f [128]/NHC II,1 13,8f [145]/IV,1 20,22–24 [217], vgl. F. Sagnard, La Gnose Valentienne, 182) und (angespielt) durch den Archon im Basilidesbericht des Hippolyt Haer. VII 23,5 [201,7f Wendland/293,21f Marcovich]). Auch Marcion schildert den Demiurg als unwissend: »*Ignoravit creator esse aliquem super se*« (nach Tertullian, Marc. II 28,1 [CChr.SL 1, 507,26 Kroymann], weitere Belege bei A.v.Harnack, Marcion, 269f).

Ansicht, der eigentliche Schöpfer dieser Welt sei unwissend gewesen und habe den höchsten Gott nicht gekannt, als eine Art Kennzeichen sehr verschiedener gnostischer Systeme (darunter des Valentinianismus) bezeichnen. Vor diesem Hintergrund ließe sich auch bei Valentin verstehen, warum die Engel erschrekken: Sie bemerken plötzlich, daß neben ihnen selbst noch ein anderer an der schöpferischen Tätigkeit beteiligt war, den sie zuvor nicht kannten bzw. mit dessen Mitwirkung sie jedenfalls nicht gerechnet hatten. Daher geraten sie vor einem Produkt, das weit über ihr Vermögen hinausgeht, in Erschrecken. Schaffen also auch bei Valentin die Engel ohne Kenntnis des Vaters?

Interessanterweise scheint Clemens es so zu verstehen[87]: Wenn die Engel *mit Wissen* und im Auftrag Gottes den Menschen geschaffen hätten, wäre ihr Erschrecken kaum zu verstehen; wenn sie »mit der Erschaffung (*sc. des Menschen vom obersten Gott*) betraut«[88] gewesen wären, würde ihre vollständige Unwissenheit (»πᾶσα ἄγνοια«) auf dessen Weisheit zurückfallen und dieser kein gutes Zeugnis ausstellen. Muß man Clemens dann auch als einen Zeugen für die Ableitung der »Furcht der Engel« bei Valentin vom »gnostischen Unwissenheitsmotiv« interpretieren?

Damit hätte man seine Ausführungen nicht exakt wiedergegeben: Clemens sagt gar nichts darüber, ob sich die Unkenntnis der Engel auch auf den höchsten Gott erstreckt – genauso kann man im Fragment selbst ja kein Wort davon lesen, daß sie auch den, der den Samen gegeben hat, nicht kennen. Sie wissen offenbar nur nichts vom »Samen der oberen Ousia« im Menschen. Damit besteht aber ein deutlicher Unterschied zwischen diesem Text und dem »gnostischen Unwissenheitsmotiv«, wie es auch die Schüler verwenden: An der Stelle der *totalen* Unwissenheit des Demiurgen im System der Schüler stünde, wenn diese Interpretation zutrifft, hier eine *partielle* Unkenntnis der Engel. Obwohl sie doch vermutlich nicht ohne Auftrag ein Abbild des ersten Menschen herstellten, ahnten sie nichts vom Samen der oberen Welt und erschraken, als sie dessen Folgen bemerkten.

Clemens Alexandrinus scheint sich aber seiner Interpretation, die Engel seien über ihre eigene Unwissenheit erschrocken, nicht einmal ganz sicher gewesen zu sein. Nur so kann man erklären, wieso er im Text der Stromateis noch drei zusätzliche Anläufe unternimmt, um die Furcht der Engel auch anders zu erklären. Er versucht dabei, dem Leser durch Fragen und Weiterdenken zu verdeutlichen, daß in einem solchen Falle drei Möglichkeiten einer anderen Antwort bestünden, die jedesmal nach seiner Meinung in eine absurde und völlig unlogische Position führen – dieses Verfahren erscheint eigentlich nur dann sinnvoll, wenn Clemens schon nicht mehr den ganzen Brief, sondern lediglich noch dieses Textstück vorliegen hatte:

---

[87] In Str. II 38,3–5 (133,13–24 STÄHLIN) versucht er drei Deutungen unter der Voraussetzung, die Engel seien nicht unwissend gewesen, und zeigt deren Sinnlosigkeit.

[88] »ἀγγέλους δημιουργίας ἧς ἐπιστεύθησαν« (Str. II 38,3 [133,16f STÄHLIN]; zur Bedeutung

1) Die Engel irrten sich mit ihrem Erschrecken über die Samensgabe; der Mensch erhielt nie einen Samen. Damit stünde aber am Anfang der von Gott initiierten guten Schöpfung die Unwissenheit der Schöpfungsassistenten. Eine solche Schöpfungstheologie würde dann die souveräne Macht Gottes pervertieren[89].

2) Wenn sich die Engel nicht irrten, zutreffend vorher wußten, daß die Übergabe des Samens bevorstünde, hätten sie nicht plötzlich erschrecken dürfen[90].

3) Trotz ihres Vorwissens wagen die Engel die Menschenschöpfung, sie hätten dann aber wissen müssen, daß die Entwicklung nicht mehr durch ihr Tun ›aufgehalten‹ hätte werden können[91].

Diese drei Positionen setzen ja jeweils voraus, daß die Engel nicht unwissend waren; weil sie aber zu Ende gedacht nach Clemens ins Absurde führen, bleibt für ihn nur die Annahme, daß die Engel ohne Wissen über den Samen schufen. Wenn man Clemens' Argumentation und deren implizite Voraussetzungen aber kritisch betrachtet, zeigt sich, daß allein vom Fragment her die Frage, ob die Engel bei Valentin mit oder ohne Wissen Gottes tätig wurden, kaum mehr beantwortet werden kann. Bei der Beurteilung der Interpretationsansätze des Clemens muß nämlich auch bedacht werden, daß er Valentins Text von der

---

vgl. LAMPE, PGL 1083 s. v. πιστεύω L). Clemens verwendet hier wohl ein *Passivum Divinum*, um dadurch den obersten Gott zu bezeichnen.

[89] »εἰ δὲ ὁ φόβος τοῦ προόντος Ἀνθρώπου ἐπιβούλους τοῦ σφετέρου πλάσματος πεποίηκε τοὺς ἀγγέλους, ὡς ἐνιδρυμένου τῷ δημιουργήματι ἀοράτου τοῦ σπέρματος τῆς ἄνωθεν οὐσίας, ἢ ὑπολήψει κενῇ παρεζήλωσαν, ὅπερ ἀπίθανον, ἀγγέλους δημιουργίας ἧς ἐπιστεύθησαν οἷον τέκνου τινὸς αὐθέντας γενέσθαι, ἄγνοιαν πᾶσαν κατεγνωσμένους·« (Str. II 38,3 [133,13–18]); »Wenn aber die Furcht vor dem zuvor vorhandenen Menschen die Engel dazu veranlaßte, ihrem eigenen Gebilde nachzustellen in der Meinung, daß in dem Geschöpf unsichtbar der Same des höheren Wesens eingepflanzt sei, so wurden sie entweder infolge einer irrigen Vermutung eifersüchtig; das ist aber nicht glaublich, daß die Engel zu einer völligen Unkenntnis eines Geschöpfes verurteilt gewesen sein sollten, dessen Erschaffung ihnen anvertraut worden war, so daß es gleichsam ihr Kind war« (Übersetzung O. STÄHLIN, BKV Clemens III, 178f).

[90] Die logische Grundvoraussetzung für die Gültigkeit dieses Argumentes bildet natürlich Clemens' Grundthese, nicht zwischen partieller und totaler Unkenntnis zu unterscheiden! »ἢ προγνώσει ἐνεχόμενοι κεκίνηνται, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐπεβούλευσαν δι' οὗ ἐπεχείρησαν, ᾧ προέγνωσαν, οὐδ' ἂν κατεπλάγησαν τὸ ἔργον τὸ αὑτῶν, ἐκ προγνώσεως τὸ ἄνωθεν σπέρμα νενοηκότες·« (Str. II 38,4 [133,18–21]); »Oder sie ließen sich zu ihrem Tun dadurch bewegen, daß sie von ihrer Vorauskenntnis befangen waren; aber sie hätten durch das, was sie taten, dem nicht nachgestellt, das sie vorher kannten; auch wären sie vor ihrem eigenen Werk nicht erschrocken, da sie infolge des Vorherwissens den von oben stammenden Samen gekannt hätten« (STÄHLIN, 179).

[91] »ἢ τὸ τελευταῖον γνώσει πεποιθότες ἐτόλμησαν· ὃ καὶ αὐτὸ ἀδύνατον, μαθόντας τὸ διαφέρον τὸ ἐν πληρώματι Ἀνθρώπῳ ἐπιβουλεύειν, ἔτι καὶ τὸ ›κατ' εἰκόνα‹, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀρχέτυπον καὶ τὸ σὺν τῇ γνώσει τῇ λοιπῇ ἄφθαρτον παρειλήφεσαν« (Str. II 38,5 [133,21–24]); »Oder – das ist die letzte Möglichkeit – sie hätten es gewagt im Vertrauen auf ihre Kenntnis; aber auch dies ist undenkbar, daß sie dem ›Menschen‹ nachstellten, obwohl sie das im Pleroma vorhandene Ausgezeichnete kannten und ferner auch das Wort ›nach seinem Bilde‹, womit sie auch das Urbild und die mit der übrigen Kenntnis verbundene (Kenntnis von seiner) Unzerstörbarkeit erhalten hätten« (STÄHLIN, 179).

Position der Basilidesschüler her deutet, die er vorher mitgeteilt hat[92]. Er gibt selbst zu, daß eine Entsprechung zwischen der Unwissenheit des basilidianischen Archon und der Furcht der valentinschen Engel nur zu bestehen *scheint*[93], und setzt damit ein weiteres Fragezeichen hinter seine Auslegung.

Man sollte besser auch den Kommentar, den Clemens zum *fünften Fragment* Valentins[94] gibt, nicht an dieser Stelle zur Lösung des Problems verwenden[95]. Wir lesen dort zwar, daß »die Einfügung des auserlesenen Geistes ohne Wissen des Weltschöpfers geschah«[96], aber schon der griechische Satz macht deutlich, daß Clemens Valentin hier von den Valentinianern (Plural) und nicht von Valentin (Singular) her deutet. Der Gegensatz zwischen Lehrer und Schülern ist ihm offenbar hier nicht mehr recht bekannt und spiegelt sich nur an den Stellen, wo er Valentin selbst zustimmend zitiert, seine Schüler aber als Gegner behandelt[97]. Ob die Formulierung des Lehrers aus seinem Fragment (»συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου«[98]) im Sinne der Schüler gelesen werden darf: »Gott wirkte unsichtbar und ohne Wissen des Demiurgen mit«, erscheint mir doch sehr fraglich. Denn auch hier muß wieder auf die Differenz zwischen dem Demiurgen und den Engeln hingewiesen werden, die in Clemens' Zusammenschau von Lehrer und Schülern schlicht unter den Tisch fällt.

Vom platonischen Hintergrund und vom philonischen Kontext her kommt die ontologische (und moralische) Inferiorität des irdischen Menschen nicht durch einen radikalen Bruch zustande. Dort handeln die Schöpfungsassistenten im Rahmen einer gutgefügten Ordnung und selbstverständlich bleiben sie nicht völlig unwissend über ihre untergeordnete Stellung gegenüber Gott. Valentins Stellung zur Gnosis könnte viel besser bestimmt werden, wenn wir die Antwort auf die Frage, ob die Engel völlig ohne Wissen von Gott handelten, präziser geben könnten. So kann man nur vermuten: Wenn Valentin der Auffassung war, daß die Engel *auf den Namen des himmlischen Menschen* schaffen, so waren sie sich ja zumindest der mimetischen Struktur ihres Schaffens bewußt[99] und also nicht so völlig unwissend, wie sie Clemens uns ausgeben möchte. Ganz bruchlos bringt man das gnostische Motiv totaler Unwissenheit der Schöpfer und die partielle Unkenntnis der Engel bei Valentin nicht zusammen. Valentin scheint doch eher eine Vor- oder Zwischenstufe zwischen der reinen biblisch-platoni-

---

[92] Str. II 36,1 (131,30–132,6).

[93] »ἔοικε δὲ καὶ Οὐαλεντῖνος ἔν τινι ἐπιστολῇ τοιαῦτά τινα ἐν νῷ λαβών« (36,2 [132,6f]) – deutet die Formulierung »ἐν νῷ λαβών« die Schwierigkeit an, diese Entsprechung tatsächlich auch am Text zu belegen?

[94] Fragment: Str. IV 89,6–90,1 (287,22–27 STÄHLIN); Kommentar 90,2–4 (287,27–288,9).

[95] So allerdings W.-D. HAUSCHILD, Gottes Geist, 154.

[96] Str. IV 90,4 »καὶ δὴ μετάγουσι τὴν ὁμοιότητα καὶ ἐφ' ἑαυτούς, ἄγνωστον τῷ Δημιουργῷ τὴν τοῦ διαφέροντος ἐπένθεσιν πνεύματος γεγενῆσθαι παραδιδόντες« (288,7–9).

[97] So bei Frgm. 3 (s. u. S. 87f) und Frgm. 6 (s. u. S. 189f).

[98] 90,1 (287,26f).

[99] Zum platonischen Kontext dieser Vorstellung s. u.

schen Konzeption, wie sie Philo bietet, und der gnostischen Position eingenommen zu haben.

Schon Clemens hat Schwierigkeiten, das plötzliche Auftauchen eines Pathos, nämlich der Furcht, zu erklären, und wir vermögen es heute erst recht nicht mehr vollständig zu erhellen. Möglicherweise bildet aber gerade die Nichtableitbarkeit des Pathos die Pointe dieses Fragmentes! Denn mit diesem Pathos tritt, wie wir sahen, die Möglichkeit zum Bösen in den Weltablauf. Valentin verlegte gegenüber dem biblischen Konzept vom Sündenfall diesen Punkt erheblich vor – vermutlich aus philosophischen Interessen: Irdische Vorgänge müssen für den Platoniker ontologische Vorausbilder haben. Wenn das zutrifft, kann man sich so die Erklärungsschwierigkeiten verständlich machen: Man kann an eine solche Konzeption, die die Entstehung des Übels erklären will, so wenig wie an jede andere platonische Konzeption an dieser Stelle eine weitere »Warum«-Frage stellen. Bei Philo legen die Assistenten des Schöpfers die Leidenschaften und damit die Sünde in den Menschen. Auf die Frage, woher diese die »πάθη« haben, erhält der Leser begreiflicherweise keine Antwort. Valentins Erklärung geht ein Stück weiter: Die Furcht kam in die Welt, als die Engel über den irdischen Menschen erschraken. Eine Woher- oder Warum-Frage darf man da nicht mehr stellen. Schließlich geht es im letzten gar nicht um die Erklärung der Pathos-Entstehung; der Schöpfergott soll vom Bösen ferngehalten werden, ohne dabei völlig aus dem Weltenlauf verabschiedet zu werden.

Unser Interpretationsversuch kann an einem Fragment allein natürlich nicht strikt belegt werden. Aber man kann zumindest zeigen, daß er mehr erklärt als andere Deutungen. G. Quispel hat das Fragment in den Rahmen von jüdischen Adamsspekulationen gestellt und dadurch versucht, doch einen Grund für die Furcht der Engel zu rekonstruieren. Danach muß die »Furcht, wovon hier gesprochen wird, (...) wohl im religiösen Sinne verstanden werden«. Er weist auf eine Tradition hin, wonach die Engel das Geschöpf, das sie erschufen, anbeteten[100]. Aber sind die Vorstellungen von »Anbetung« und »φόβος« wirklich synonym[101]; liegt tatsächlich eine Parallele zu Valentins Vorstellungen oder

---

[100] G. Quispel, Der gnostische Anthropos, 226; ähnlich auch A.-J. Festugière, Note sur les Extraits de Théodote, 204. Beide übersetzen »φόβος« als ›religiöse Furcht‹, als ›Ehrfurcht‹ der Engel vor dem Menschen. Man könnte jetzt auch auf die ausführliche Interpretation von rabbinischen Texten dieser Tradition bei P. Schäfer (Rivalität zwischen Engeln und Menschen, 83–85) hinweisen, wo zusätzlich zu den bei Quispel genannten rabbinischen Stellen vor allem Bereschit Rabbati 9 zu Gen 5,5 ([Albeck 24,22–27]; Übersetzung bei Schäfer a. a. O.) diskutiert wird.

[101] In der Vita Adams und Evas, die Quispel zuerst nennt, berichtet der Teufel, daß ihm samt allen Engeln von Michael befohlen wurde, Adam anzubeten (14 [lat., 225,76–226,78 Meyer); im 8. manichäischen Thomaspsalm beten die Welten (κόσμος) das »Bild des Lichtes an« (Allberry 214,9f), aber auch das koptische »oyōšt« kann nicht mit »fürchten« übersetzt werden (Crum, WB 504); ebensowenig sollte die Versammlung der Planeten auf dem Berge Carmel, die Adam zu Füßen fällt, hier angeführt werden (Rechter Ginza 117,13–18 [131,16–19 Lidzbarski]), geschweige denn Slav Hen 31 (OTP I,154), wo nur von der herausgehobenen Stellung Adams die Rede ist, und der Teufel diese »versteht«. Da wir in Valentins Fragment

die Erklärung der Engelfurcht vor? In rabbinischen Texten finden sich Reste einer Tradition, daß die Engel sich vor Adam fürchten, weil er so groß geschaffen wurde, daß er »von einem Ende der Welt zum anderen« reicht[102] und sie ihn anbeten[103]. Zwischen diesem Mythos und dem Fragment besteht allerdings nur eine sehr entfernte Parallele, nämlich die Furcht der Engel vor einem Adam, der in zwei verschiedenen Hinsichten »groß« genannt wird. Einmal redet er nur »Großes«, in der anderen Tradition steht seine Körpergröße[104] im Mittelpunkt. Von einer Anbetung lesen wir im Fragment nichts, im Gegenteil: Die Engel »verderben«[105] den Menschen. Auch ihrer Furcht liegen verschiedene Motive zugrunde; um »Größeres von sich zu geben, als es seiner Bildung entspricht«, muß Valentins Adam nicht von einem Ende der Welt zum anderen reichen. Ob und wie diese beiden Genesisauslegungen je zusammenhingen, kann wohl kaum mehr aufgeklärt werden.

Z. 5f »ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως«

Mit diesem Satz begründet der Autor, *warum* sich die Engel fürchten. Wie der Esel sich dem Propheten Bileam gegenüber unerwarteterweise in menschlicher Sprache äußert[106], so äußert sich der Mensch auf eine Weise, die seine Bildung nicht hätte erwarten lassen. In einer Rede des Demosthenes findet sich eine analoge Formulierung: »μέγιστον ἁπάντων«[107]. Im Griechischen kann die Formulierung »μέγα εἰπεῖν« in einem negativen Sinn verstanden werden[108]: So wirft der Rinderhirt Philoitios einem der Freier im Hause des Odysseus vor, »groß zu

---

nichts von einer Anbetung des irdischen Menschen durch die Engel und in diesen Texten nichts von der Furcht der Engel lesen, sollte man von einem Vergleich besser absehen.

[102] Pirke d'Rabbi Elieser 11 (28 a, Übersetzung bei P. SCHÄFER, Rivalität zwischen Engeln und Menschen, 84).

[103] Diese Tradition kann, wie SCHÄFER (a. a. O. 84f) zeigt, aus einer Reihe späterer Texte rekonstruiert werden.

[104] H.-M. SCHENKE (Der Gott »Mensch«, 127–129) nennt eine größere Zahl von rabbinischen Stellen, wie etwa bSan 38b: »אמר רב יהודה רב אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו« (»[...] Der Urmensch reichte von einem Ende des Himmels zum anderen«); dazu aus dem Ophitenbericht bei Irenäus: »*formauerunt hominem immensum latitudine et longitudine*« (I 30,6 [370,102f ROUSSEAU/DOUTRELEAU]). Nach dem Sündenfall wird er verkleinert (vgl. dazu N. OSWALD, »Urmensch« und »Erster Mensch«, 131–141 [mit weiteren Texten]).

[105] Dazu Kommentar z. St.. Eine gewisse Parallele besteht aber zu der rabbinischen Auslegung, wonach Adam in seiner Klugheit (cf. »μείζονα ἐφθέγξατο« Z. 5f) den Neid der Engel erregt, diese ihn mit Feuer zu vertilgen versuchen, aber Gott das Geschöpf rettet (so L. GINZBERG, The Legends of the Jews I, 62 mit Berufung auf Avot de Rabbi Natan (A 1 [8 SCHECHTER]). Dies scheint mir ungeachtet aller Unterschiede (von einer Feuerattacke und vom Neid lesen wir bei Valentin ja nichts) noch die nächste Parallele zum Mythos von der Furcht und vom Verderben der Engel.

[106] 2Ptr 2,16: »ὑποζύγιον ἄφωνον ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον«.

[107] XIX 206.

[108] Belege bei LSJ s. v. »μέγας« II.5.

sprechen«, also zu prahlen und seine Worte nicht den Göttern anzuvertrauen[109]. Mit der Wendung kann aber auch eine Rede beschrieben werden, die über alle Erwartungen hinausgeht. Als Odysseus seinen Sohn Telemach fragt, ob sie nicht allein gegen die Freier der Penelope vorgehen könnten, entgegnet der Sohn:

»ἀλλὰ λίην μέγα εἶπες, ἄγη μ' ἔχει·«[110]

Die unerwartet *kühne* Rede des Vaters überrascht den Sohn, löst Verwunderung aus. In diesem Sinne wird wohl doch auch der Satz im Fragment zu interpretieren sein: Die »Herstellung« des Menschen durch die Engel als Abbild des Urmenschen gibt einen gewissen »Erwartungshorizont« dessen, was er sagen kann und könnte. Diesen Horizont überschreitet der Mensch, indem er etwas sagt, wörtlich »einen Laut von sich gibt«[111]. Nun erfahren wir aus dem Fragment nicht, welche Äußerung des Menschen hier gemeint sein kann. Jede weitere Interpretation muß also Vermutung bleiben. Vielleicht ist auch einfach nur seine *Fähigkeit* zur vernünftigen Rede, die Gabe der Sprache als göttliche Auszeichnung allein des Menschen gemeint (L. Abramowski).

Wenn man fragt, an welchem Punkt der biblischen Schöpfungsgeschichte eine Art »Verwunderung« über den Menschen erzählt wird, die in irgendeiner Weise vergleichbar ist, kommt man schnell auf Gen 3,22:

»καὶ εἶπεν ὁ θεός· ›Ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινγνώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν‹«.

Nach dem Bericht des Jahwisten resumiert Gott die Entwicklung des Sündenfalls: Der Mensch ist geworden »wie einer von uns«, hat sich als irdisches Wesen faktisch eine Gleichheit zu den himmlischen Mächten angemaßt[112]. Gott befürchtet, daß die Menschen nun auch ewig leben werden (bzw. will sie vor diesem Schicksal bewahren) und trifft Maßnahmen, um den unheilvollen Zwischenzustand des Menschen doch noch als heilvollen zu etablieren. Kann dieses Element der biblischen Schöpfungserzählung im Hintergrund des Fragmentsatzes stehen? Die Engel erschrecken wie Gott über den Menschen, der sich über seine Stellung als Erdenwesen (oder Abbildwesen) erhebt. Er erhebt sich durch

---

[109] Homer, Od. XXII 287–289 (»ὦ Πολυθερσείδη φιλοκέρτομε, μή ποτε πάμπαν/ εἴκων ἀφραδίῃς μέγα εἰπεῖν, ἀλλὰ θεοῖσιν/ μῦθον ἐπιτρέψαι, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰσιν«).

[110] XVI 243. W. Schadewaldt übersetzt: »Jedoch etwas gar zu Großes hast du gesprochen! Heilige Scheu faßt mich!« (Odyssee, 213); vgl. auch III 227.

[111] LSJ s. v. (1927). Nach A. Orbe (Los ›apéndices‹ de Basílides, 258 n.32) ist damit Gen 2,23 gemeint, für den Hinweis auf diese Exegese danke ich W. A. Löhr. Aber für die ganze Situation von Gen 2,21–24 gibt es doch keinerlei Hinweise im Fragment.

[112] Die Targumim entschärfen die Brisanz der Stelle allerdings. So Targum Onkelos: »הָא אָדָם הֲסֵי יְחִידִי בְּעָלְמָא« (Sperber I, 5; »Der Mensch ist geworden einzig auf der Welt«); der Targum Ps.-Jonathan (Jeruschalmi I) fügt noch hinzu »בשׁמי« (»im Himmel«, Ginsburger 6), während Neophyti 1 ergänzt, der Mensch sei allein auf der Erde, wie »ich allein im Himmel bin« »מה דאנא יחידי בשׁמי« (Díez Macho I, 19); Philo deutet die Beziehung zwischen Gott und Mensch als »likenesses and forms and images« (Quaest in Gn I 54 [Marcus 32]); dazu auch A. G. Levin, The Tree of Live, 53–62, die Targumsynopse p. 59–62 mit Kommentar und 74–101.

seine Kenntnis des Bösen und Guten, die sich ja vor allem sprachlich äußert. Während in Gen 3,22 das Motiv des neidischen Gottes, der dem Menschen solchen Erfolg nicht gönnt, nur entfernt anklingt[113], könnte hier durchaus das Motiv einer neidischen Furcht der Engel im Hintergrund stehen. Da ihr Werk nicht so ausgefallen ist, wie es sollte, fürchten sie sich. Vielleicht fürchten sie sich aber auch vor den Konsequenzen, die die keimhafte Beziehung des Menschen zur »oberen Ousia« hat. Denn es sind ja zwei Möglichkeiten denkbar: Die Engel gehören entweder auch zu dieser oberen Seinsschicht (so denkt sich Philo ihre Stellung[114]) oder sie gehören auf eine tiefere Seinsstufe. Im letzteren Fall hätten sie gar nicht die Fähigkeit gehabt, dem Menschen diesen Samen einzugeben, und müssen nun befürchten, daß der irdische Mensch sie, die himmlischen Wesen, seine Schöpfer, »ontologisch überholt« – einen Platz näher bei Gott zugewiesen bekommt als die Engel. Die Engel müssen mithin um ihr Engelsein, um ihre Dienstfunktion vor Gott fürchten. Sie vermeiden alle diese katastrophalen Folgen, wenn sie den Menschen »verderben«[115] und ihn somit in die Gottesferne stürzen. Dann haben sie den lästigen Konkurrenten aus dem Weg geräumt.

Eine Ableitung von diesem biblischen Text[116] erscheint mir wesentlich sinnvoller als der Blick auf den gnostischen Mythos, wie er etwa im Johannesapokryphon vorliegt. Zwar wird auch dort beschrieben, daß Adams Weisheit stärker wird als die der Engel[117]. Natürlich könnte man sagen, daß auch bei Valentin der Mensch aufgrund der Weisheit offen redet, aufgrund einer Weisheit, die die der Engel übertrifft. Aber bei näherem Zusehen überwiegen die Unterschiede: Zwar wird auch im Apokryphon berichtet, daß die archontischen Gewalten (und nicht die Engel!) diesen Menschen in die »Gegenden am Grunde der ganzen ›ὕλη‹ bringen«[118], aber eine *Furcht* dieser Gewalten erwähnen die Texte nicht. Als sich für sie das zu gute Wesen des Menschen herausstellt, werfen sie ihn im Gegenteil kaltblütig weg.

Wenn dagegen unsere Deutung von Gen 3,22 her zuträfe (was man nicht beweisen kann), hätte Valentin versucht, die rätselhafte Entwicklung des Menschen im Schöpfungsbericht der Genesis näher zu erklären. Aufstieg und Fall des Menschen in Gottesnähe (hier in platonischer Sprache zur und aus der »oberen Ousia«) fänden dabei eine einleuchtende Erklärung, weil zusätzlich weitere handelnde Personen eingeführt wurden, nämlich die Engel.

---

[113] C. WESTERMANN, Genesis 1–11, BKAT I/1, 371; vgl. etwa den bekannten Satz des Solon an Kroisos: »ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν« (Hdt. I 32; vgl. III 40). Der Onkel des Perserkönigs Xerxes, Artabanos, interpretiert die Sterblichkeit des Menschen als Ausdruck des göttlichen Neides (VII 46).

[114] J. MICHL, Art. Engel II (jüdisch), RAC V, 82–84 bzw. H. A. WOLFSON, Philo I, 366–385; vgl. auch Quaest in Gn I 19 (12 MARCUS).

[115] Vgl. dazu die Auslegung von »ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν« in Z. 17f unten.

[116] Ähnlich auch CHR. STEAD (In search of Valentinus, 81), der an Gen 2,19 denkt.

[117] »tačro« (BG 52,8–11 [144]; vgl. NHC II,1 20,3f [162] und IV,1 30,22–24 [230]; nach NHC III,1 24,17–19 [80] ist »sein Denken mächtiger«).

[118] BG 52,15–17 [144]/III,1 24,23f [81]/II,1 20,7–9 [162f]/IV,1 31,1–3 [230].

Z. 6f »διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας«

Auch an dieser Stelle hilft der Blick auf Philos platonisierende Genesisauslegung, diesen Satz besser zu verstehen. Nach dem platonischen *Timaeus* streut der Demiurg *den Samen* auf der Erde aus und überläßt es »den jungen Göttern, sowohl die sterblichen Leiber zu gestalten als auch für das übrige zu sorgen, was noch zur menschlichen Seele hinzugefügt werden müsse«[119]. Während Philo im Gegensatz zu Platon an der biblischen Überzeugung, daß *Gott* den Menschen schuf, unbedingt festhält[120] und nur Assistenten (die Engel) einführt, platonisiert Valentin seine Konzeption: Die Engel schaffen so selbständig wie Platons »junge Götter«. Damit hat er das sorgfältig ausgewogene Gleichgewicht Philos zwischen biblischer und philosophischer Vorstellung von Schöpfung erkennbar in Richtung auf Platon hin verschoben.

Wer ist das Subjekt dieses Partizipialausdruckes? Wer sät den Samen? Wer steht bei Valentin an Stelle des platonischen Demiurgen? Prinzipiell bestehen nun *zwei* Wege der Interpretation: Entweder stellen wir die Differenzen, die schon bis jetzt zum System der Schüler aufgetreten sind, in Rechnung und versuchen, weiter nach Muster eines bei Philo vorliegenden biblischen Platonismus zu interpretieren, oder wir lesen nun doch das System der Schüler ein. Letzteres schlagen G. Quispel und F. Sagnard vor[121]. Sie gehen von dem ptolemäischen System bei Irenäus aus: Der Demiurg (und, wie gesagt, nicht die Engel) erschafft dort den irdischen Menschen[122]. Der besteht aus zwei sehr disparaten Teilen, aus dem hylischen Teil, der Materie, und dem psychischen Teil. In diesem Punkt unterscheidet sich Ptolemäus nicht von Philo[123]. Scheinbar ganz analog zu unserem Fragment wird nun *ohne* Wissen des Demiurgen von der Sophia *ihr Same* heimlich in den irdischen Menschen gelegt, damit er in ihm wachse und er dadurch zur Aufnahme des perfekten Logos bereit würde[124]. Aber

---

[119] Ti. 42 d in der Übersetzung SCHLEIERMACHERS: »ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν (...)· τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι«. Vor diesem Hintergund dürfen vielleicht auch die oben zitierten Passagen aus dem Johannesapokryphon gelesen werden.

[120] Darauf hat D. T. RUNIA (Philo of Alexandria, 246f) hingewiesen.

[121] »Il (*sc. le fragment*) devient moins obscur quand on le compare avec le mythe ésotérique des Valentiniens« (G. QUISPEL, La conception de l'homme, 267); »Or, précisément, si nous rapprochons ce texte des autres sources de la gnose valentinienne, le passage devient lumineux« (F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 122).

[122] Irenäus, Haer. I 5,5: »τὸν ἄνθρωπον τὸν χοϊκόν/*hominem choicum*« (86,558/ 88f ROUSSEAU/ DOUTRELEAU). Wie A. ROUSSEAU in seinem Kommentar z. St. zu Recht ausführt, ist in dem Ausdruck nicht nur einfach der Gegensatz zum Anthropos der Aionenwelt (»irdischer Mensch«) gemeint, sondern auf Gen 2,7 Bezug genommen, vgl. 1Kor 15,47 »ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ« (SC 263, 200).

[123] Op 135: »Τοῦ δ' αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνεθον εἶναί φησιν ἔκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου· (...) διὸ καὶ κυρίως ἄν τις εἴποι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα« (46,19–47,1 bzw. 47,8f COHN).

[124] »Καὶ λελῃθότως κατατεθεῖσθαι εἰς αὐτὸν μή εἰδότος αὐτοῦ, ἵνα (...) κυοφορηθέν ⟨τε⟩ ἐν

man kann sich mit einer schlichten Frage klarmachen, daß es schlechterdings unmöglich ist, diese Vorstellung hier einzulesen: Sollen denn logisches Subjekt des Satzteils »διὰ τὸν« die femininen Worte Sophia oder Achamoth sein – schon sprachlich ist dies nicht möglich[125]. Schließlich lesen wir bei Irenäus nichts vom *Erschrecken* des Demiurgen, im Erschrecken liegt aber, wie wir an den letzten Zeilen des Fragmentes sehen, die *Pointe* des Zitates. Es scheint mir also ganz unwahrscheinlich, daß die ptolemäische Konzeption die Rätsel des Valentinfragmentes zu lösen vermag. Auch die etwas abweichende Fassung dieses Abschnittes in den *Excerpta ex Theodoto* hilft nicht. Hier legt zwar der Soter den Samen in die Seele des schlafenden Adam, aber der Same ist »ἀπόρροια (...) ἀγγελικοῦ«[126]. Hätte Valentin nun unter dem Samen eine solche engelhafte Emanation verstanden, wären das Erschrecken der Engel und der Singular des »Samenspenders« kaum verständlich.

Quispel hat noch eine andere Deutung vorgelegt und gefragt, ob der himmlische Anthropos »es ist, der den Samen in sie (*sc. die irdische Hülle*) gelegt hat«, aber selbst bemerkt, daß diese Lösung unklar bleibe[127]. Aus dem Kontext des Fragmentes kann diese Interpretation weder begründet noch abgelehnt werden; sie läßt sich nur im Kontext eines Gesamtverständnisses von Valentins Fragmenten prüfen. Wenn man Tertullians Notiz glauben will, daß Valentin in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Philosophie Ideen für Gedanken Gottes hielt[128], muß man den himmlischen Menschen als Idee des irdischen Menschen interpretieren; er kann dann aber als »*sensus et affectus*« der Gottheit kaum in Quispels Sinne selbständig tätig werden – wenn Valentin an diesem Punkte dem Platonismus folgte.

Die Frage nach dem Subjekt des Partizips aber hängt unmittelbar damit zusammen, wie man den Ausdruck »σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας« versteht. Schon aus dem Begriff einer »ἄνωθεν οὐσία« kann man ihn ein Stück aufhellen. Denn zu dem Begriff »ἄνωθεν« gehört natürlich sein Gegenüber »κάτωθεν«[129]. Hier werden also mindestens zwei Seinsbereiche geschieden, genauso wie das Fragment auch zwei Arten von Menschen trennt, den »κοσμικὸς ἄνθρωπος« vom »πρόων ἄνθρωπος«. Der platonische Hintergrund dieser Ontologie braucht nicht eigens nachgewiesen zu werden. So findet sich etwa bei Apuleius, einem Zeitgenossen Valentins, diese Zweiteilung der »οὐσία«:

»*οὐσίας, quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. Sed ille, quae mentis oculis conprehendi-*

τούτοις καὶ αὐξηθέν, ἕτοιμον γένηται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου ⟨Λόγου⟩« (88,572–89,577 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[125] So auch schon A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 294.

[126] 2,2 (StD 1, 40,17 CASEY/SC 23, 56,7 SAGNARD); gleichwohl schlug A. Hilgenfeld (Ketzergeschichte, 294) diese Deutung vor.

[127] Der gnostische Anthropos, 227.

[128] Val. 4,2 (SC 280, 86,11–15 FREDOUILLE), zu diesem Text s. S. 158 f.

[129] Etwa in Platon, Cra. 408 d.

tur, semper et eodem modo et sui par ac similis inuenitur, ut quae uere sit; at enim altera opinione sensibili et inrationabili aestimanda est, quam nasci et interire ait«[130].

Die »Seinsdiärese« (Theiler[131]) kennzeichnet den gesamten Mittelplatonismus und findet sich etwa auch bei Philo[132]. Den Begriff »ἄνωθεν οὐσία« selbst freilich habe ich in diesen Texten nicht finden können. Da die Wörter »ἄνω/ἄνωθεν« aber durchaus häufig zur Bezeichnung der himmlischen Welt verwendet werden[133], spricht wenig dagegen, den Terminus für eine Bezeichnung des Ideenkosmos zu halten[134]. Der Begriff drückt mit seiner Bedeutung »höheres Sein« die »Stufung« des Seins aus, kennzeichnet seine höchste Stufe im wahrhaft Seienden der Idee, die ein »παράδειγμα« (*exemplum*) der irdischen Dinge in ihren defizienteren Seinsformen bildet[135]. Platon verwirft im Timaios explizit die Einteilung des Weltganzen in »Oben und Unten« in einem räumlichen Sinne[136], aber gerade daraus hätte ja geschlossen werden können, daß eine solche Trennung auf einer höheren Ebene, zwischen der irdischen Welt und dem Kosmos der Ideen, besteht, zumal auch anderwärts der Ausdruck »Weg hinauf« die Abwendung von der Sinnenwelt zum Ideenkosmos umschreibt[137]. Auch der Einfluß biblischer Sprache auf die Formulierung darf nicht unterschätzt werden[138]. Bei diesen Stellen »bemerkt (man) leicht, daß ἄνωθεν ein Wechselbegriff

---

[130] »Platon lehrt ferner, daß die Substanzen, die wir Wesenheiten nennen, durch die alles und sogar die Welt hervorgebracht wird, von zweierlei Arten seien. Von diesen wird die eine allein durch das Denken erfaßt, die andere kann durch die Sinne sichtbar gemacht werden. Diese (Art) aber, die mit den Augen des Geistes begriffen wird, besteht immer und auf dieselbe Weise und ist sich selbst gleich und ähnlich, so daß sie wahres Sein hat. Die andere (Art) wird durch das sinnliche und ungeistige Meinen erfaßt. Von ihr sagt Platon, sie entstehe und vergehe« (De Platone I 6 [§ 193 p. 65 BEAUJEU], Übersetzung z. T. nach K. ALBERT, 26). Nach Hippolyt lehrte (in recht parallelen Formulierungen) dies Pythagoras (Haer. VI 24, 1: »Δύο οὖν κατὰ τὸν Πυθαγόραν εἰσὶ κόσμοι· εἷς μὲν νοητός (...), εἷς δὲ αἰσθητός« [150,23f WENDLAND/231,1f MARCOVICH]); wodurch nochmals die mittelplatonische Provenienz dieser Doktrin bestätigt wird.

[131] Vorbereitung des Neuplatonismus, 3–8.

[132] SpecLeg I 328 (s. u.); aus der Fülle der Literatur sei auf TH. H. TOBIN (The Creation of Man, 124f) hingewiesen.

[133] Hermes wird als »κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω« angerufen (Aischylos, Ch. 165); vgl. auch DERS., Supp. 597; Sophokles, Ant. 1070–72 und Platon, Leg. IV 717 d; natürlich auch Joh 3,3.7.31 und 19,11.

[134] Platon spricht im Phaidrosmythos vom »ὑπερουράνιος τόπος« (247 c), einem Ort, an dem »τὸ ὄν«, das Wahre, gesehen werden kann und nennt diesen Raum auch »den äußersten Raum« (248 a) und »τὸ ἄνω« (ebd.).

[135] Von Platon, Tim. 50 e her, s. Apuleius, De Platone I 6 (65 BEAUJEU); Alkinoos (Albinus), Didaskalikos 12 (166 HERMANN/27,40.10 WHITTAKER) – weitere Belege bei BEAUJEU, 260 und im Register der Ausgabe WHITTAKERS.

[136] Ti. 62 c–d; vgl. Atticus, Frgm. 6 [60f,73–83 DES PLACES].

[137] Numenius, Frgm. 18 (58,5f DES PLACES); vgl. H. J. KRÄMER, Ursprung der Geistmetaphysik, 73f und 79.

[138] In der längeren Rezension des Testaments Abraham 7,7 (116 SCHMIDT; vgl. 9,8; 14,12) taucht in Teilen der Überlieferung der Ausdruck »ἡ ἄνω βασιλεία« auf; im Hirt des Hermas wird der Geist als »τὸ πνεῦμα τὸ ἄνωθεν« bezeichnet (Man XI 8 = 43,8 [40,28 WHITTAKER]); der

zu θεῖον ist«[139]. Von hierher gelesen, könnte man für den Ausdruck Valentins auch »σπέρμα τῆς θείας οὐσίας« einsetzen. Verwandte Begrifflichkeit ist natürlich auch bei Philo zu finden: Wer vom göttlichen Pneuma erfüllt ist, läßt die Grenzen des Alls hinter sich und gelangt zur »deutlichen Schau des Seins«, er wird emporgerufen (»ἄνω καλεῖσθαι«), er wird zum »θεῖον« gerufen[140]. Der Alexandriner kann zwar auch von der Materie als »ἡ ἀνωτέρω τῶν στοιχείων οὐσία« sprechen[141], aber an der höchsten Stelle steht die Materie selbstverständlich nicht:

»οὐδὲν γὰρ ἀνωτέρω θεοῦ, πρὸς ὃν εἴ τις τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τείνας ἔφθακε, μονὴν εὐχέσθω καὶ στάσιν. αἱ μὲν γὰρ ἀνάντεις ὁδοὶ καματηραὶ καὶ βραδεῖαι (...)«[142].

Die Vorstellung, daß der irdische Mensch über einen göttlichen Samen (oder eben: einen Samen der oberen Ousia) verfügt, paßt vorzüglich in diesen Interpretationsrahmen. An einer ganzen Reihe von Stellen beschreibt Philo, wie Gott »Samenkörner« in die Seele »sät«[143]. Dieser Samen erlaubt dem Menschen, seine Tugend anzuwenden[144], er kehrt nach dem Tode zu Gott zurück:

»ἐξητασμένως γὰρ καὶ περιττῶς εἴρηται τὸ μηδὲν τῶν θείων σπερμάτων χαμαὶ πίπτειν, ἅπαντα δὲ εἰς τὸ ἄνω χωρεῖν ἀπὸ τῶν περιγείων ἐξανιστάμενα«[145].

Philo versucht, mit dieser Terminologie philosophische und biblische Anthropologie zu verbinden. Wenn er den irdischen Menschen als Zusammensetzung von hylischer Substanz und göttlichem Pneuma[146] beschreibt und »Samen« als

---

Jakobusbrief spricht in einer verwandten Stelle von »ἡ ἄνωθεν σοφία« (3,17); der johanneische Jesus erklärt: »ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τοῦτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου« (Joh 8,23) – ein halbwegs philosophisch gebildeter Zeitgenosse wird die Stelle sofort im Sinne der platonischen Seinsdiärese interpretiert haben!

[139] M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, KEK XV, 196f.

[140] Plant 22f (II, 138,6–15 Wendland).

[141] SpecLeg I 328 (V, 79,13f Cohn): »οὕτως καὶ ἡ ἀναιροῦσα δόξα ἰδέας πάντα συγχεῖ καὶ πρὸς τὴν ἀνωτέρω τῶν στοιχείων οὐσίαν τὴν ἄμορφον καὶ ἄποιον ἐκείνην ἄγει«; »(...) so bringt auch die Leugnung der Ideen alles in Verwirrung und führt alles auf jene formlose und eigenschaftslose Wesenheit zurück, die hinter den Elementen liegt« (Übersetzung I. Heinemann, Werke Deutsch II, 102).

[142] Denn »Höheres als Gott gibt es nicht, und wenn einer, das Auge der Seele auf ihn gerichtet, bis zu ihm gelangt ist, so möge er wünschen, daß dieser Zustand dauere und anhalte. Denn die Wege, die hinaufführen, sind mühsam und langsam (...)« (Abr 58f [IV, 14,11–13 Cohn], Übersetzung L. Cohn, Werke Deutsch I, 109); vgl. Plant 25 (139,1f Wendland).

[143] Index s. v. σπέρμα 4., Werke VII/2, 720; etwa All III 40 (121,24–26 Cohn).

[144] Det 60 (I, 272,4–6 Cohn) oder All III 219 (162,7f); vgl. auch Cher 46.49 (I, 181,13–15/182,10–12 Cohn); vgl. auch 1Joh 3,9.

[145] »Mit Vorbedacht nämlich wird besonders genau gesagt, daß keiner der göttlichen Samen zur Erde fällt, sondern alle nach oben wandeln, nachdem sie vom Irdischen ›erstanden‹ sind« (Post 170f [I 38,1–3 Wendland]; Übersetzung H. Leisegang, Werke Deutsch IV, 49).

[146] Op 135: »Τοῦ δ' αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθεον εἶναί φησιν ἔκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου· (46,19–47,1 Cohn); der Bezug auf Gen 2,7 (»καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς«) ist deutlich.

synonymen Ausdruck für das göttliche Pneuma versteht, bezieht er sich damit auch auf die zeitgenössische Philosophie[147].

Nun scheint es nicht abwegig, von daher auch Valentins Fragment zu verstehen: *Gott* gibt den Samen des oberen Seinsbereiches in den von den Engeln hergestellten irdischen Menschen. Wenn er das ausdrücken wollte, hätte er nichts Ungewöhnliches gesagt, sondern sich völlig im Rahmen zeitgenössischer Auffassungen bewegt. Dann kann aber die Stelle m.E. nur befriedigend verstanden werden, wenn man annimmt, daß hier eine Konstruktion vorliegt, die durch »subjektloses Activum« (G. Dalman) die direkte Bezeichnung Gottes ähnlich wie durch ein *Passivum Divinum* ersetzen will[148]. Ob Valentin unter dem Subjekt den Logos oder den höchsten Gott selbst verstand, kann nicht mehr entschieden werden; aber die Verwendung des subjektlosen Aktivs paßt ebenfalls ins Bild: Valentin gibt auch an anderer Stelle zu erkennen, daß ihm sehr viel an der schlechthinnigen Transzendenz Gottes gelegen ist[149]. Dann könnte man den erwähnten Satz aus dem *fünften Fragment Valentins* (»συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου«[150]) vorzüglich verstehen: Auch hier wirkt Gott unsichtbar im Schöpfungswerk am »πλάσμα« (s. o.) der Engel mit, um das Abbildungsverhältnis glaubhaft und »authentisch«[151] zu machen.

Die scheinbare Verwandtschaft von Valentins Gedanken zu den Auffassungen seiner Schüler über den »pneumatischen Samen« läßt sich relativ schnell als eine reine Motivparallele mit *deutlichen* Unterschieden charakterisieren. *Ptolemäus* lehrt nach Irenäus, daß der Mensch sein Pneuma von der Achamoth empfängt[152]. Der Demiurg, der für den materiellen Körper die Seele herstellte, kannte weder die »Mutter« (Achamoth) noch ihren Samen[153]. *Herakleons* Theo-

---

[147] So auch J. Dillon (The Middle Platonists, 159) »a concept borrowed from the Stoics«; vgl. Cicero, Tusc. III 2 »*sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum*« oder auch aus dem 2.Jhd. bei Galen: »ψυχή ἐστιν – κατὰ δὲ τοὺς Στωϊκοὺς σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικοὺς λόγους« (SVF II 780 p. 218,2f); s. auch SVF IV s. v. σπέρμα, 133 (etwa bei Zenon, SVF I 128 [p. 36,2–5] = Eusebius, P.E. XV 20,1 [GCS VIII/2, 384,7–13 Mras bzw. H. Diels, Doxographi Graeci, 470,17–23]); vgl. C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, 332–334; H. Leisegang, Der heilige Geist, 41f und M. Pohlenz, Stoa I 86 und II 45.

[148] Worte Jesu I, 183f mit Nachträgen 382f und die bei J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, 21 unter Nr. 17 genannten Beispiele; analog etwa die Philo-Stelle: »ἡ δὲ Θάμαρ ἐγκύμων τε γενομένη θείων σπερμάτων καὶ τὸν μὲν σπείραντα οὐκ ἰδοῦσα« (Mut 134 [III, 179,14f Wendland]); vgl. dazu im Frgm. den Ausdruck »ἀοράτως« (Z. 6).

[149] Vgl. Kommentar zu Frgm. 8, S. 250f.

[150] Fragment: Str. IV 89,6–90,1 (287,22–27 Stählin); Zitat 90,1 (287,26f).

[151] Vorher war die Gestalt nicht als authentisch gefunden worden: »οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή« (Str. IV 90,1 [287,25]).

[152] »τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς Μητρὸς τῆς Ἀχαμώθ« (Haer. I 55,6 [90,585f Rousseau/Doutreleau]) – da der Kontext die Herkunft der menschlichen Seele, seines Leibes und Fleisches, aufzählt, wird man den Text so zu verstehen haben, daß das Pneuma von der Achamoth gegeben wird, aber eben nur den pneumatischen Menschen.

[153] »Ὡς γὰρ τὴν Μητέρα ἠγνοηκέναι, οὕτω καὶ τὸ σπέρμα αὐτῆς« (ebd., [89,580f]).

rie weicht etwas ab: Der Samen wird bei den Pneumatikern durch »οἱ τῆς οἰκονομίας ἄγγελοι« gesät[154]. Dazwischen stehen die *Excerpta ex Theodoto*:

»›Δι' Ἀγγέλων‹ (Gal 3,19) οὖν τῶν ἀρρένων τὰ σπέρματα ὑπηρετεῖται, τὰ εἰς γένεσιν προβληθέντα ὑπὸ τῆς Σοφίας, καθὸ ἐγχωρεῖ γίνεσθαι (...). Πρῶτον οὖν σπέρμα πνευματικὸν τὸ ἐν τῷ Ἀδὰμ προέβαλεν ἡ Σοφία«[155].

Man muß die Gabe des Sames natürlich im Zusammenhang der eschatologischen Ausrichtung des Systems sehen: »Das ist geradezu Zweck der Welt, daß der Same, die Frucht der Achamoth, Gestalt in ihr gewinne, persönliches Wesen werde«[156]. Die Theorie der Schüler sollte nicht als Hintergrund des valentinschen Fragmentes ausgegeben werden, man kann sie eher umgekehrt als Fortentwicklung begreifen.

Valentins Vorstellung läßt sich eher noch mit dem *Satornil-Referat* des Irenäus vergleichen. Auch dort bekommt der Mensch, eine schwache Engelschöpfung[157], durch »die Kraft von oben« einen Funken, der dem Menschen die Glieder und das Leben gab[158]. Hält man den Bericht über den syrischen Gnostiker und unser Fragment nebeneinander, fällt allerdings sofort ein Unterschied im Reflexionsniveau auf. Satornil/Satornin verwendet, wenn Irenäus ihn zutreffend wiedergibt, drastischere Vorstellungen ohne jeden Bezug auf zeitgenössische Philosophie. Den valentinschen ersten Menschen, der am Anfang unsterblich geschaffen war[159], sollte man also besser nicht mit dem satornilschen *Homunculus*, der wie ein Wurm umherkriecht, in Verbindung bringen.

Z. 8f »καὶ παρρησιαζόμενον«

Auch hier stellt sich wieder die Frage nach dem Subjekt, auf das sich das Partizip bezieht: Sprachlich möglich wären »τὸ πλάσμα«, »τὸν δεδωκότα« und »τὸ σπέρμα«. Grammatisch problematisch erscheint dagegen die Konjektur von U. v. Wi-

---

[154] Frgm. 36 zu Joh 4,38 bei Origenes, Jo. XIII 50,336 (GCS Origenes IV, 278, 33–279,10 PREUSCHEN/SQS.NF 5, 79,9–19 VÖLKER); zur Interpretation B. ALAND, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre, 165–171, vgl. aber etwa Melch NHC IX,1 9,1–10. In Frgm. 2 (zu Joh 1,3c/4a bei Jo. II 21,137 [77,28f/65,1f]) wird nun allerdings von »τὰ ὑπ' ἄλλου σπαρέντα« gesprochen – wer sich hinter dieser »höheren Macht« verbirgt, bleibt an dieser Stelle unklar (W. FOERSTER, Von Valentin zu Herakleon, BZNW 7, 5; eine andere Interpretation in Gnosis I, 215). Interessanterweise erwägt B. ALAND, ob sich nicht auch hier hinter »ὑπ' ἄλλου« der oberste Gott (und nicht der Demiurg) verbirgt (a. a. O. 154).

[155] Exc. Thdot. 53,3 und 5 (168 SAGNARD/76,503–505.507f CASEY) ›Durch Engel‹, nämlich die männlichen, wurden die Samen dargeboten, die von der Sophia hervorgebracht werden, wie es passend ist. (...) Denn zuerst brachte die Sophia den pneumatischen Samen in dem Adam hervor(...)» ; vgl. dazu F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 529f.

[156] K. MÜLLER, Beiträge IV, 212.

[157] »Καὶ ⟨μὴ⟩ δυναμένου ἀνορθοῦσθαι τοῦ πλάσματος διὰ τὸ ἀδρανὲς τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ δίκην σκώληκος σκαρίζοντος« (Haer. I 24,1 [322,8–10]).

[158] »οἰκτείρασα αὐτὸν ἡ ἄνω Δύναμις διὰ τὸ ἐν ὁμοιώματι αὐτῆς γεγονέναι, ἔπεμψε σπινθῆρα ζωῆς, ὃς διήγειρε τὸν ἄνθρωπον ⟨καὶ ἀνώρθωσε⟩ καὶ ζῆν ἐποίησε« (24,1 [322,10–13]).

[159] So Frg. 4; vgl. den Kommentar unten S. 127–136.

lamowitz-Moellendorff, der angeregt hat, »παρρησιαζόμενος« für »παρρησιαζόμενον« zu lesen[160]: Zu einem maskulinen Partizip fehlt das Beziehungswort[161].

Von den drei Möglichkeiten dürfte der Bezug auf »τὸ σπέρμα« am wenigsten wahrscheinlich sein; man kann sich schließlich kaum vorstellen, daß sich ein ›Same‹ selbst ›äußert‹. Es könnte allenfalls in einer solchen Formulierung übertragen ausgedrückt werden, daß sich der Mensch aufgrund des Samens äußern konnte. Der Bezug des Partizips auf »τὸ πλάσμα« ergäbe dagegen zwar Sinn, bleibt aber der Stellung wegen sprachlich problematisch: »Wobei es (τὸ πλάσμα) auch offen sprach«. Dies wäre zu erklären, denn weil dem Menschen der Samen der oberen Ousia eingegeben wurde, kann er »offen sprechen«. Der Same der oberen Welt gibt ihm die Fähigkeit, offen vor Gott, Engeln und Menschen reden zu können[162]; es läge dann nahe, einen biblischen Hintergrund des Wortes anzunehmen[163]; auch einige spätere Kirchenväter beschreiben den Verkehr des Menschen mit Gott vor dem Fall mit diesem Wort[164].

Wenn man den Satzteil dagegen auf den »Geber des Samens« deuten will, muß man im Sinne der oben vorgenommenen Deutung das Wort als Hinweis auf eine vollmächtige Rede Gottes verstehen[165]. Für diese Erklärung spricht, daß Valentin selbst das Wort so verwendet: »εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις«[166]. Dann würde mit dem Partizip ausgedrückt, daß Gott den Engeln offen erklärte, wie er ihre Schöpfung ergänzt hatte, und damit ihre Furcht auslöste, der Mensch könne sie von ihrem Platz bei Gott verdrängen. Die letzte Möglichkeit des Partizipial-Bezuges erscheint also aus sprachlichen Gründen und wegen der Parallele bei Valentin als die wahrscheinlichste.

Clemens möchte allerdings mit seiner Darstellung bewirken, daß der Leser diese offene Verkündigungsrede unwillkürlich für eine Parallele zur Verkündigung des Evangeliums an den unwissenden Archon bei den Basilides-Schülern hält.

---

[160] Im App. der Ausgabe von STÄHLIN/FRÜCHTEL, 132 z. St.

[161] Soll dem Sinne nach »ὁ ἄνθρωπος« ergänzt werden? WILAMOWITZ muß, damit sich überhaupt sich eine korrekte Konstruktion ergibt, »καί« in Z. 8 durch Athetese tilgen. Schon allein dies spricht gegen seine Konjektur.

[162] Eliphas beschreibt Hiob die Konsequenz der Umkehr zu Gott: »εἶτα παρρησιασθήσῃ ἔναντι κυρίου« (22,26), »τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος« (Weish 5,1) bzw. 1Joh 3,21 »ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία [ἡμῶν] μὴ καταγινώσκῃ, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν«.

[163] Vgl. etwa Hiob 22,26; Prov 20,9; bes. 1Joh 2,28; 3,21; 4,17 und 5,14; LSJ s. v. 1344; im Apokryphon des Johannes tritt das Wort nicht auf; die bei F. SIEGERT genannten Stellen aus den Nag-Hammadi-Texten (Nag-Hammadi-Register, s. v. 284) helfen ebenfalls nicht weiter. Es fehlt ein Kriterium, um aus den Belegen des koptischen Wortes »oyōnḥ«, das »παρρησιάζειν« wiedergeben kann (CRUM, WB 486), auszuwählen.

[164] G.W.H. LAMPE, PGL s. v. II.A.1 1044.

[165] Vgl. dazu etwa Lev 26,13; Ps 93(94),1; Prov 1,20 und die lexikalischen Parallelen, in denen das Wort als Synonym zur »ἐξουσία« göttlichen Sprechens übersetzt werden kann: PGL s. v. IV (1045). Bei Philo werden beide Gedanken verbunden: Gottes »παρρησία« ermöglicht die Freiheit der Glaubenden (Her 27–31 [III, 7,22–8,20 WENDLAND]); vgl. auch Hebr 3,6; 4,16 und 10,19.

[166] Frgm. 2 (Clem. Al., Str. II 114,3 [175,1 f]), vgl. Kommentar z. St.

Z. 9–13 »οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιοῦσιν ἐγένετο, οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες καὶ πάνθ' ἃ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ·«

Nun folgt im Text das, was sein Autor eigentlich erklären wollte: Genauso wie die Engel Furcht befällt, nachdem sie den Menschen hergestellt haben, *so* befällt die Menschen Furcht, nachdem sie sich Götterbilder hergestellt haben. Schon der Vokabelbestand zeigt, daß Valentin hier in den Bahnen traditioneller jüdischer Götzenbildpolemik denkt, wie sie von den Apologeten und Kirchenvätern übernommen wurde. Die Götterbilder werden »von Händen gemacht«[167] – Valentin setzt natürlich mit dem Judentum und dem Urchristentum voraus, daß

»οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι« (Act 19,26)[168].

Solche Polemik gegen die Herstellung der Götterbilder mit den *Händen* findet sich schon in jüdischen Texten[169]. Valentin spricht nicht von einem »ἄγαλμα«, sondern von »ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες«[170]. Nicht nur die Terminologie, auch die argumentative Zusammenstellung von Menschenschöpfung und menschlichen Versuchen, Götterbilder herzustellen, lag offenbar nahe. Ein entsprechendes Stück findet sich bei Clemens Alexandrinus im *Protrepticus*[171]: Das wahre »ἄγαλμα« stellt Gott her, indem er den Menschen erschafft, nicht ein Götzenbildner, der bestenfalls ein »ἔργον (...) κωφὸν χειρῶν Ἀττικῶν«[172] zusammenbringt, ›ein stummes Werk attischer Hände‹ eines Phidias oder Praxiteles.

Die Götzenbilder werden »in den Geschlechtern der *kosmischen* Menschen« Gegenstand von Furcht. Interessanterweise wird hier ein Terminus zur Be-

---

[167] Vgl. etwa die Psalmenformulierung »ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων« (Ps 113,12 [115, 4]; 134 [135],15), die etwa Clemens in Protr. 46,1 (35,13 STÄHLIN) zitiert; s. etwa auch Sib. III 13 oder IV 6.11.

[168] Das Verb »ἀνύειν« tritt in der Bedeutung »herstellen« weder in der LXX, noch in den zwischentestamentlichen Werken oder im Neuen Testament auf; allerdings wird in einem Epigramm des Meleager von Gadara (dazu M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, 155f) parallel formuliert (AP XII 56 [40f BECKBY]):

»εἰκόνα μὲν Παρίην ζωογλύφος ἄνυσ' Ἔρωτος
Πραξιτέλης Κύπριδος παῖδα τυπωσάμενος».

(»Einst hat Praxiteles' Meißel in parischem Marmor ein Standbild/ von Aphrodites Sohn Eros gestaltend geformt«).

[169] Etwa: Jer 10,3; Weish 13,19; vgl. H. FUNKE, Art. Götterbild, RAC XI, 786f.

[170] Die Übersetzung des Symmachus verwendet in Dan 2,31 für das hebräische »צֶלֶם« das im griechischen Alten Testament sonst nicht bezeugte »ἀνδριάς«, während LXX mit »εἰκών« formuliert (HATCH/REDPATH, Concordance 86), einem verbreiteten Ausdruck für die Sache (vgl. etwa Jes 40,19 und Apk 13,14f; 14,9.11; 15,2; 16,2; 19,20 und 20,4), zur Begrifflichkeit auch H. FUNKE, Art. Götterbilder, RAC XI, 663–666.

[171] 98,1–3 (71,11–31 STÄHLIN); Clemens zitiert ein anonymes apokryphes Prophetenwort: »δυστυχήσειν τὰ τῇδε πράγματα, ὅταν ἀνδριᾶσι πιστεύσωσιν« (98,1 [71,14f]), um dann die Menschenschöpfung als Herstellung eines wahren »ἄγαλμα« Gottes zu schildern: »›εἰκὼν‹ μὲν γὰρ ›τοῦ θεοῦ‹ (Gen 1,26/2Kor 4,4) ὁ λόγος αὐτοῦ (...) εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ⟨ὁ⟩ ἀληθινός, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ« (98,3 [71,24–27]).

[172] 98,3 [71,24].

schreibung der irdischen Menschen verwendet, der eigentlich nur vom biblischen Sprachgebrauch her erklärbar ist[173]. Die aus der platonischen Philosophie übernommene »Seinsdiärese« wird mit biblischen Vokabeln formuliert. Valentin unterscheidet, wie wir sahen, zwei Menschen, den himmlischen und den hier »κοσμικὸς ἄνθρωπος«[174] genannten. Aber auch die andere Nuance des Wortes »κοσμικός« kommt zum Ausdruck: die Menschen, die Götzenbilder anfertigen, handeln »κοσμικῶς« mit dem »Nebensinn des Gottfeindlichen, sittl(ich) Verwerflichen«[175]. Einen Bezug auf die »ὕλη« oder die Archonten, wie er in spezifisch gnostischen Texten auftaucht, kann man bei Valentin noch nicht erkennen[176]. Herakleon sagt vom irdischen Leben (»κοσμικὴ ζωή«):

»ἄτονον καὶ πρόσκαιρον καὶ ἐπιλείπουσαν ἐκείνην γεγονέναι τὴν ζωὴν καὶ τὴν κατ' αὐτὴν δόξαν«[177].

Seine Deutung kann man kaum als spezifisch gnostisch bezeichen, da sich der Weltendualismus, der sich in solchen Entgegensetzungen ausdrückt, etwa auch bei Clemens nachweisen läßt:

»καὶ ὁ κύριος, οὐκ ὢν κοσμικός, ὡς κοσμικὸς εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν«[178].

An dem Begriff »κοσμικὸς ἄνθρωπος« kann man also wieder die Nähe Valentins zu einem philosophierenden Bibelexegeten wie Philo demonstrieren.

Die Götzenbilder werden *Gegenstand von Furcht*. Auch dabei verwendet Valentin ein traditionelles jüdisches Motiv der Polemik. Im apokryphen Brief des Jeremias werden die Exilierten in Babel gewarnt, nicht wie Heiden zu leben, die sich vor Götzen fürchten:

»εὐλαβήθητε οὖν μὴ καὶ ὑμεῖς ἀφομοιωθέντες τοῖς ἀλλοφύλοις ἀφομοιωθῆτε καὶ φόβος ὑμᾶς λάβῃ ἐπ' αὐτοῖς (*sc. den babylonischen Göttern)*«[179].

---

[173] Das Wort wird zwar schon außerhalb des jüdisch-christlichen Bereiches als Gegenbegriff, der jeweils eine Opposition zu etwas »Himmlischem« voraussetzt, verwendet (LSJ s. v. 984; H. Sasse, Art. κοσμικός, ThWNT III, 897f); in zwischentestamentlichen Texten (etwa: Test Hiob 49,1 und 50,2) taucht diese Entgegensetzung bereits auf. Für die patristischen Texte wird man den Einfluß der dualistischen Sprache des Johannesevangeliums und seines Kosmosbegriffs zu bedenken haben.

[174] Im Hebr wird ähnlich zwischen dem irdischen Heiligtum und »ἐπουράνια/οὐ χειροποίητα ἅγια« (vgl. Hebr 8,5; 9,1.11.24) differenziert.

[175] Bauer/Aland, WB 904 s. v. zu Tit 2,12 und 2Clem 17,3; wer sich vor Dämonen fürchtet, lebt abergläubisch (»δεισιδαίμων«, Clemens Alexandrinus, Str. VII 4,3 [5,11f Stählin]).

[176] Exc. Thdot. 79 (202 Sagnard/88,682 Casey); 2LogSeth NHC VII,2 52,1.12; 60, 28; Zostr NHC VIII,1 5,[2] und Melch NHC XI,1 2,18 (nach F. Siegert, Nag-Hammadi-Register, s. v. »κοσμικός« 261). Unspezifisch verwenden 2 Texte aus dem Philippus-Evangelium (II,3 53,24/54,4 = Log. 11 [PTS 2, 11f Till]) den Begriff. Natürlich trifft man auch in diesen Texten auf den Zusammenhang zwischen »kosmischen Angelegenheiten und Furcht« (2LogSeth 61,7 [52 Painchaud] bzw. 65,18 [62]).

[177] Aus seinem Kommentar zu Joh 4,12–15, Frgm. 17 bei Origenes, Jo. XIII 10,57 (234,8f Preuschen/SQS.NF 5 71,9f Völker); vgl. Frgm. 27 (XIII 31,191 [255, 30f/76,24f]) und B. Aland, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre, 165–171, bes. 165f.

[178] Str. VI 126,3 (495,25f Stählin).

[179] EpJer 4 (=Bar 6,4 Vulgata); zum Text s. auch H. Funke, Art. Götterbild, RAC XI, 767.

Am Ende eines jeden Abschnittes ruft der Brief insgesamt fünfmal seinen Lesern zu: »μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς«[180]. Damit kann auch dieser Brief als Zeugnis für den weitverbreiteten populären Gedanken verstanden werden, daß die Götterbilder in einer Beziehung zum abgebildeten Gott stehen und somit keine reinen Bilder sind. Sie haben für diese einfachen Menschen weit mehr Macht, als die aufgeklärten Zeitgenossen denken[181]. Aber auch Philosophen wie Platon oder Jamblich[182] glaubten, daß die Götterbilder von göttlicher Kraft erfüllt seien und Menschen durch eine Konsekrationshandlung diese Kraft auf eine Statue hinabbitten können[183]. Juden und Christen kämpfen gegen diese Auffassung mit der griechischen und hellenistischen philosophischen Aufklärung[184].

Valentin führt mit diesen Sätzen eine Analogie zwischen der Menschenschöpfung und der Herstellung von Götzenbildern ein. Freilich wird in dem Fragment nicht gesagt, *warum* eigentlich Furcht vor den Götterbildern entsteht. Wenn die Analogie zwischen beiden »Schöpfungsakten« auch auf diesen Punkt ausgedehnt werden darf, fällt auch das Götzenbild »größer« aus, »als es seiner Bildung entspricht«. Es verbreitet Furcht, weil es trotz aller menschlichen Arbeit doch mehr darstellt als ein reines Artefakt. Man kann sich die Furcht der Menschen leicht erklären, wenn man annimmt, daß auch Valentin die Auffassung teilte, daß *Dämonen* in den Götzenbildern tätig waren[185]. Denn Dämonen »zeigen den Menschen, was Furcht auslöst«[186]. Diese Anschauung war in der Urchristenheit so verbreitet, daß man an dieser Stelle vermuten darf, daß Valentin sie kannte und vielleicht teilte[187]. Götterbilder sind Sitz von Dämonen, vor denen die Menschen erschrecken, weil sie bei der Herstellung des Bildes mit ihren eigenen Händen natürlich damit nicht gerechnet haben. Und insofern sind sie dem Engelwerk vergleichbar, das auch etwas Größeres macht, als man erwarten konnte, und damit den Engeln ihre Ohnmacht zeigt.

Schon in der zwischentestamentlichen Literatur[188] wird die Anbetung von Götzenbildern (»εἴδωλα«) und Dämonen identifiziert (vgl. Apk 9,20[189]); ein

---

[180] 14 (6,15); 22 (6,22) var.; 28 (6,28); 64 (6,64); 68 (6,68).

[181] Eine ganze Reihe von Schriften setzen diese Furcht voraus und bekämpfen sie, so etwa der 4.(Pseudo-)Heraklit-Brief: »ἀπαίδευτοι, οὐκ ἴστε ὅτι οὐκ ἔστι θεὸς χειρόκμητος« (23,14f BERNAYS/190,16f MALHERBE); vgl. H. FUNKE, Art. Götterbild, RAC XI, 668.

[182] Platon, Leg. XI 931 a; Jamblich-Nachricht bei Photius, Bibl. Cod. 215 (III, 130,6–11 HENRY).

[183] Corp.Herm. Asclepius 23f (325,6–26,15 NOCK); vgl. W. SCOTT, Hermetica III, 151–156 und H. FUNKE, Art. Götterbild, RAC XI, 713f.

[184] J. GEFFCKEN, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, ARW 19, 1918/19, 286–315.

[185] Bzw. der *Name* dem Bild am Wesen Anteil gibt.

[186] Justin, 1Apol. 5,2: »φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν« (29 GOODSPEED/102,6 WARTELLE) oder Clemens Alexandrinus, Prot. 44,4 (34,7–9 STÄHLIN).

[187] Belege bei H. FUNKE, Art. Götterbild, RAC XI, 802–804.

[188] ÄthHen 19,1; 99,7 oder Jub 11,4; vgl. dazu P.G. VAN DER NAT, Art. Geister (Dämonen) C. III., RAC IX, 737f und bereits Dtn 32,17 LXX: »ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ«.

[189] Dort wird beides unterschieden; vgl. W. BOUSSET/H. GRESSMANN, Religion des Judentums, 305f.

Tempel, der dem Götzendienst dient, wird als »οἶκος δαιμονίων« bezeichnet[190]. Das greifen dann vor allem die Apologeten bei ihrer Argumentation gegen das Heidentum auf:

»*Isti igitur inpuri spiritus, daemones, (...) sub statuis et imaginibus consecratis delitescunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur*«[191].

Vor allem *Athenagoras* setzt sich in seiner *Supplicatio* etwa eine oder zwei Generationen nach Valentin ausführlich mit den Götterbildern auseinander. Er will nicht leugnen, daß es »Wirkungen« (»ἐνέργεια«) im Zusammenhang mit Götterbildern gibt[192], und führt die Dämonen als Urheber dieser Kräfte in den Statuen ein[193]. Vor diesem Hintergrund ergibt sich eine doppelte Analogie zwischen den schaffenden Engeln und Menschen: Beide erschrecken, weil ihr Geschöpf ungeahnte Macht entfaltet. Das Erschrecken als ein »πάθος« bringt in beiden Fällen Böses in die Welt: Die Menschen werden von den Dämonen, die sie anbeten, zu schlechten Handlungen verführt[194]. Die Theodizeefrage, die durch die Ausführungen zur Engelschöpfung hindurchschimmerte, könnte auch an dieser Stelle im Blick gewesen sein. Mit Hilfe des Dämonenkultes hätte Valentin jedenfalls auch Gründe für verwerfliche menschliche Handlungen angeben können.

Z. 14–16 »εἰς γὰρ ὄνομα ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος ἀνθρώπου, ὡς ὃν αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος«

Zunächst wiederholt der Satz nur, was Z. 4f formulierten, aus der Perspektive des Adam: Er verursacht Furcht bei den Engeln. In deutlichen Stichwortbezügen auf vorhergehende Sätze wird der Schöpfungsprozeß beschrieben: »πλασθείς« verweist auf Z. 4f und 6, die Formulierung »εἰς ὄνομα« auf den unmittelbar voraufgehenden Satz. Damit wird noch einmal die Parallelität der Schöpfungsvorgänge, die schon durch das »Furcht-Motiv« zusammengehalten werden, betont. »εἰς ὄνομα ἀνθρώπου πλασθείς« wäre wörtlich zu übersetzen: ›auf‹ oder ›im Namen eines Menschen hergestellt‹; man findet eine freiere Übersetzung der Wendung: »zur Repräsentation«[195].

Zunächst handelt es sich dabei um eine »vielfach bezeugte (...) Formel der hellenist(ischen) Rechts- und Geschäftssprache«[196], deren spezifischer Sinn, et-

[190] Barn 16,7; vgl. Justin 1Apol. 62,1 »τὰ ἱερά, ἔνθα ἱδρυνται« (71 GOODSPEED/ 184,4f WARTELLE, dazu F. ANDRES, Die Engellehre der griechischen Apologeten, 27f).

[191] Minucius Felix, Oct. 27,1 (26,1–3 KYTZLER).

[192] Athenag., Leg. 23,1 (GOODSPEED 341). Interessanterweise wird mit »ἐπ' ὀνόματι εἰδώλων« eine Formulierung verwendet, die der Valentins außerordentlich nahe kommt.

[193] 26,1 (346); vgl. F. ANDRES, Die Engellehre der griechischen Apologeten, 73–95, bes. 86–90 und H. FUNKE, Art. Götterbild, RAC XI, 802f.

[194] Belege dazu bei P.G.VAN DER NAT, Art. Geister (Dämonen) C. III., RAC IX, 734–737.742–756.

[195] R. HAARDT, Gnosis 105; ähnlich B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 235.

[196] BAUER/ALAND, WB s. v. (1160); vgl. W. HEITMÜLLER, »Im Namen Jesu«, 100–111 und weitere Belege bei E. MAYSER, Grammatik der griechischen Papyri II/2, 414f.

was »εἰς ὄνομα«, auf das Konto einer Person zu schreiben, hier natürlich nicht gemeint sein kann. Die Septuginta übersetzt zweimal das hebräische »לְשֵׁם« mit Valentins Wendung[197], aber vor allem die neutestamentlichen Belege des Wortes helfen bei der Übersetzung.

»ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήμψεται«[198].

Offenbar beschreibt das Wort immer eine Rückbeziehung auf jemanden, so in der ignatianischen Formulierung ›jemanden im Namen Jesu Christi aufnehmen‹[199]. Epiphanius beschreibt in einer Nacherzählung der Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 par.) die Pflichten des Schwagers in der Leviratsehe (Dtn 25,5–10) so:

»ἐξαναστῆσαι σπέρμα εἰς ὄνομα τοῦ κατοιχομένου«[200].

In diesem Satz ist sicher neben dem Rückbezug auf den Verwandten auch die »Repräsentation« des Gestorbenen in ›seinem‹ Sohn angelegt. Die Übersetzung der Formulierung Valentins mit den Worten »zur Repräsentation« trifft wohl genau den Sinn; die Sätze kann man also rein auf dem Hintergrund des gewöhnlichen Sprachgebrauches verstehen. Die Menschen schaffen »auf den Namen« eines Gottes, sie wollen mit ihrem Bild den Abgebildeten repräsentieren. Wahrscheinlich kann man Valentins Satz sowohl final wie kausal verstehen: Die Engel schaffen mit Hilfe des Urbildes das Abbild, sie erstellen es aber auch zum Zweck, das Urbild nachzubilden[201]. Dabei intendieren sie natürlich, daß (sozusagen ›platonisch‹) der Statue Anteil am Gott selbst zukommt. In Wahrheit hat diese Anteilnahme natürlich nichts mit platonischer Philosophie zu tun, sondern hängt mit der Vorstellung vom Götterbild als einem Fetisch oder im jüdischen Bereich mit dem hebräischen »שֵׁם«-Begriff zusammen, in dem die Repräsentation des Genannten durch den Namen mitschwingt[202].

---

[197] In Jes 55,13 und 1Chr 22,5 (freilich kann diese Wendung auch auch mit »ἐπὶ τῷ ὀνόματι« wiedergegeben werden); in der Jesajaformulierung »καὶ ἔσται κύριος εἰς ὄνομα καὶ εἰς σημεῖον αἰώνιον« ist, wie die zweite Hälfte zeigt, »ἔσται εἰς ὄνομα« als Etablierung oder Erhöhung des Gottesnamens verstanden, ebenso in der Chronik, wo es neben »εἰς δόξαν« steht.

[198] Mt 10,41; W. BAUER übersetzt: »*wer einen Propheten aufnimmt auf die Kategorie ›Prophet‹ hin,* d. h. weil er ein Prophet ist« (WB s. v. 1136) – s. etwa mAv 4,11 »כָּל־מְקַיֵּם לְשֵׁם שָׁמַיִם«, ebenso 2,2. L. HARTMANN (›Into the name of Jesus‹, 438; dort auch weitere Belege) schlägt als Übersetzung »an action takes place with, respect to someone« vor, vgl. A.-J. FESTUGIÈRE, Notes sur les extraits de Théodote, 204.

[199] »καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ« (Ign Röm 9,3), so vielleicht auch Hebr 6,10 und sicher Mt 18,20. Die Formulierung »ἐπειδὴ καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν καὶ ἀπὸ τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην εἰς ὄνομα τοῦ ἐσταυρωμένου ἐκείνου ὁρωμένων καὶ γενομένων θεοσεβῶν τὴν πειθὼ ἔχομεν« (Justin, Dial. 53,6 [153 GOODSPEED]) meint dasselbe.

[200] Epiphanius, Haer. 14,3,1 (GCS Epiphanius I, 208,13 f HOLL).

[201] Zu diesen beiden Nuancen s. H. BIETENHARD, Art. ὄνομα, ThWNT V, 262.

[202] Hier ist nun nochmals an Athenag., Leg. 23,1 (GOODSPEED 341) zu erinnern, vgl. aber auch H. BIETENHARD, Art. ὄνομα, ThWNT V, 256–58.

Daneben ist auch der platonische Hintergrund einzubeziehen: Wenn die oben entwickelte Interpretation zutrifft, geschieht die Schöpfung der Engel im Blick (»εἰς ὄνομα«) auf die vorher von Gott geschaffene Gattung, die Idee, den Archetyp[203]. Im platonischen *Timaios* wird nach dem Vorbild dieser Welt gefragt[204] und es als »Schönstes unter allem Gedachten« bestimmt[205]. Auch der Mittelplatonismus und Philo übernehmen bekanntlich die Beziehung des irdischen Kosmos auf den »κόσμος νοητός« durch Anteilgabe[206] und somit auch die Beziehung des Menschen auf sein himmlisches Urbild. Weil sich dieser Hintergrund auch anderen Stellen zur Interpretation des Fragmentes nahelegt, muß man nun wahrscheinlich auch die Erwähnung des »Namens« der Dinge in diesem Zusammenhang sehen. Für Philo tragen die irdischen Dinge keine ›ungehörigen‹ oder ›unpassenden‹ Namen, sondern zutreffende Bezeichnungen:

»ὡς ἅμα λεχθῆναί τε καὶ νοηθῆναι τὰς φύσεις αὐτῶν«[207].

Das Wort kann die Sache nachahmen[208]. Wenn in Valentins Fragment die Dinge »εἰς ὄνομα« ihres Archetyps geschaffen werden, erscheint es zumindest nicht unwahrscheinlich, daß die Anteilgabe, die der Name dem irdischen Menschen am himmlischen gibt, auch platonisch verstanden wurde. Dafür spricht auch unmittelbar eine Formulierung aus dem erwähnten *fünften* Fragment Valentins. Dort wird ja berichtet, daß das Werk das Urbild zu Anfang nicht authentisch wiedergab, aber »*der Name füllte das Fehlende in der Schöpfung auf*«[209]. Was die Engel aus eigener Macht schaffen könnten, wäre völlig defizient. Aber weil Gott mittels der Namen den irdischen Dingen Kraft gibt, ihre himmlischen Vorbilder abzubilden, und dazu noch seinen Samen in den Menschen eingibt, kann der Mensch sein Urbild soweit als möglich repräsentieren. Man muß an dieser Stelle festhalten, daß hier stets von *allen* Menschen und nicht von *einer Menschenklasse* die Rede ist, wie die Schüler lehren.

Wer verbirgt sich nun aber hinter dem »προὼν ἄνθρωπος« und wie hat man sich die »Einrichtung« des irdischen Adam in ihm vorzustellen? Zu diesen

---

[203] S. o. S. 27f.

[204] Ti. 30 c.

[205] »τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν« Ti. 30 d.

[206] Zu Philo vgl. Op 25:»δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος, ἰδέα τῶν ἰδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος« (8,2–4 COHN) und CH. KANNENGIESSER, La double création, 288f; vgl. auch J. DILLON, The Middle Platonists, 158f.

[207] Op. 150 (52,19 COHN); vgl. H. BIETENHARD, Art. ὄνομα, ThWNT V, 263f und CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, 403–405.

[208] Vgl. dazu Platon, Cra. 430 a/b: »οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος;« Auf den Satz spielt etwa auch Numenius in seinem 6.Fragment an (49,13f DES PLACES). Eine Zusammenfassung der platonischen Namenstheorie findet sich auch im Didaskalikos des Alkinoos (6 [160 HERMANN/14,4–16,41 WHITTAKER]).

[209] »οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει« (Str. IV 90,1 [287,25f STÄHLIN]); allerdings gehört dieser Satz zur Bildebene des Textes; vgl. S. 155f.

Schlüsselfragen der Fragmentenauslegung existieren eine Reihe von unterschiedlichen Meinungen[210].

Kann man, um die erste Frage zu klären, das System der Schüler zur Deutung heranziehen? Schon A. Hilgenfeld hat darauf aufmerksam gemacht, daß dabei sorgfältig zu differenzieren ist[211]: *Präexistenz* wird ja im System des Ptolemäus nur dem Bythos zugesprochen[212], ein »Ἄνθρωπος« tritt erst in der zweiten Vierheit seiner 30 Aionen auf, als Produkt von »Logos« und »Leben«[213]. Bekanntlich bringt der Aion »Ἄνθρωπος« mit seiner Syzygie, der Ekklesia, seinerseits weitere zwölf Aionen hervor[214]. Nach dem ptolemäischen System gäbe es überhaupt keinen »προὼν ἄνθρωπος« – diesen Unterschied sollte man nicht einfach unter den Tisch fallen lassen. Nun existieren in der valentinianischen Gnosis ja mehrere leicht differente Systementwürfe, und dementsprechend werden auch andere Personen als »Ἄνθρωπος« bezeichnet, nach einem Bericht des Irenäus der Bythos selbst, nach dem des Epiphanius auch der Sohn des Bythos, der Monogenes[215]. Beim Bischof von Salamis kann man auch lesen, daß auch Herakleon dies gelehrt habe[216]. Die ganze Ogdoas kann das Prädikat der Präexistenz erhalten (so nach dem »valentinianischen Lehrbrief«[217], wo Anthro-

---

[210] Gesammelt etwa bei Chr. Stead, 82.

[211] Ketzergeschichte, 294.

[212] Irenäus, Haer. I 1,1 (28,75 Rousseau/Doutreleau); vgl. aus dem valentinianischen Totenspruch ebd. I 21,5 (305,1 bzw. 304,96).

[213] Haer. I 1,1 (31,96f).

[214] I 1,2 (33,115); vgl. auch F. Sagnard, La Gnose Valentinienne, 302f, der einleuchtend das Syzygienpaar als Projektion irdischer Verhältnisse in der valentinianischen Gemeinde auf die Ideenebene erklärt – dort auch eine Skizze des Systems (145).

[215] Irenäus, Haer. I 12,4 :»ἄλλοι δὲ αὐτὸν τὸν Προπάτορα τῶν ὅλων καὶ Προαρχὴν καὶ Προανεννόητον Ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται« (188,30–34). Im »valentinianischen Lehrbrief« (s.u.) wird berichtet, daß »οἱ τέλειοι« (also Valentinianer) »den Vater der Wahrheit«, den Nous oder Monogenes, als »Menschen« bezeichen, »ὅτι ἦν ἀντίτυπος τοῦ προόντος Ἀγεννήτου« (Epiphanius, Haer. 31,5,5 [391,7 Holl]). O. Dibelius (Studien II, 334) und H.-M. Schenke (Der Gott »Mensch«, 9) nehmen an, daß sich hier eine ältere Tradition spiegelt, wonach der »Urvater ursprünglich als Urmensch bezeichnet war« (Dibelius, 338).

[216] Haer. 36,2,2 (II, 45,12 Holl); vgl. die Zusammenstellung von Bezeugungen der Gottesbezeichnung »Mensch« bei H.-M. Schenke, Der Gott »Mensch«, 6–15.

[217] Epiphanius, Haer. 31,5,2–6,10 (390,7–395,13), dazu O. Dibelius, Studien II, 329–340. Über das Alter des Textes im Verhältnis zu anderen Systembildungen war sich Dibelius, der den Text »einer späten Entwicklungsstufe der valentinianischen Theologie zuweisen« wollte (338), mit K. Holl uneins. Holl sagt: »Im Unterschied von Dibelius halte ich das Stück für eine der ältesten Urkunden des Valentinianismus« (GCS Epiphanius I, 390) und begründet seine Position mit dem »monistischen Grundzug«, der an das sogenannte System B bei Hippolyt erinnert. Die Antwort auf die Frage hängt unmittelbar mit der Auffassung zusammen, ob man die Anfänge der valentinianischen Gnosis für mythologisch hält oder mit einer zunehmenden mythologischen ›Verwilderung‹ des Systems rechnet; dementsprechend wird man den stark mythologisch aufgeladenen Lehrbrief einordnen. Das Prädikat »προοῦσα Ὀγδοάς« findet sich in 31,6,3f (393,8.10). Neuere Thesen zum Lehrbrief hat M. Tardieu (Codex de Berlin, 60.65.363f) vorgelegt (dazu s. C. Scholten, Martyrium und Sophiamythos, 249–252).

pos und Ekklesia nicht an vierter, sondern an dritter Stelle stehen). Folgt man diesen Systemversionen, müßte man unter dem »προὼν ἄνθρωπος« entweder den Urvater, Gott selbst, oder dessen erste Emanation verstehen. Dann würden die Zeilen 14 und 15 des Fragmentes dasselbe bedeuten, obwohl sie verschieden formuliert sind. In der Formulierung »εἰς γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδάμ« würde »εἰς γὰρ ὄνομα« dann wie oben »εἰς ὄνομα θεοῦ« zu verstehen sein – der Mensch wäre dann ein »Götterbild«. Die Rekonstruktion des Umfeldes der »doppelten Schöpfung« aus Texten Philos schließt eine solche Interpretation aus. Wählt man die Deutung des »προὼν ἄνθρωπος« als Gott, kann man kaum mehr eine Analogie zu Philo behaupten.

Aber sollte man überhaupt eine spätere valentinianische Systembildung zum Ausgangspunkt der Interpretation machen? Zwar fehlt bisher leider eine allgemein akzeptierte Chronologie valentinianischer Systembildungen, aber eine Art Konsens bildet die Auffassung, daß die ptolemäische Version wahrscheinlich doch früher als der Lehrbrief[218] entstanden ist; den Quellenwert der kurzen Notizen bei Irenäus und Epiphanius sollte man nicht zu hoch veranschlagen. Schließlich bleibt es eine reine These, daß die Bezeichnung des obersten Gottes als »Ἄνθρωπος« eine *alte* valentinianische Systembildung sei, die dann gar noch auf Valentin zurückginge. Denn Irenäus teilt z. B. nicht mit, *wer* nun genau den Bythos Mensch nannte. Daraus möchte ich viel eher schließen, daß er keinen der bekannten Valentinschüler noch gar den Meister selber für diese Lehre verantwortlich machen konnte und sie entsprechend eine unbedeutende Variante des valentinianischen Systems genannt werden muß, deren es viele gibt. Nun könnte man auf andere gnostische Belege der Vorstellung vom Gott »Mensch« hinweisen und daraus schließen, daß es sich nicht um eine späte Variante der Systembildung, sondern um »gnostisches Urgestein« handelt[219].

Angesichts neuer Thesen über die enge Beziehung der valentinianischen Gnosis auf eine »sethianische Urgnosis«[220] liegt es nahe, vor allem Stellen aus »sethianischen« Texten zu befragen. Natürlich können an dieser Stelle weder alle Texte besprochen noch gar die hochkomplizierte Forschungslage zum Thema »der Gott ›Mensch‹« aufgearbeitet werden[221]. Hier muß vor allem das *Johan-*

---

[218] Neben DIBELIUS (s. o.) hält das auch W. FOERSTER (Die Gnosis, 303) für wahrscheinlich.

[219] So eine ganze Reihe von Forschern, etwa W.-D. HAUSCHILD, Gottes Geist, 154 oder G. QUISPEL, Ezekiel 1:26, 7: »The *Anthropos* is here the ideal prototype of Adam, as in the Gnostic myth«, wesentlich vorsichtiger äußert sich B. LAYTON: »a knowledge of gnostic myth *may* be already presupposed in this Fragment« (Gnostic Scriptures, 220).

[220] Ich nenne nur G. QUISPEL, Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John, 118–127 stellvertretend für diese Position, vgl. aber C. SCHOLTEN, Martyrium und Sophiamythos, 265.

[221] Neben der Monographie unter diesem Titel von H.-M. SCHENKE (1962) wäre vor allem auf C. COLPES Art. Gnosis II (Gnostizismus), RAC XI, 547–550.628f zu verweisen. F. SIEGERT hat dankenswerterweise die Belege in seinem Artikel s. v. rōme (Nag-Hammadi-Register, 73f) gekennzeichnet, so daß die Belegliste bei H.-M. SCHENKE, Der Gott »Mensch«, 6–15 leicht ergänzt werden kann. Eine neuere, kurze Zusammenfassungen des *status quaestionis* findet sich bei TH. H. TOBIN, The Creation of Man, 102–108 (vgl. E. M. YAMAUCHI, Pre-Christian Gnosticism, 147f).

nesapokryphon genannt und diskutiert werden, also ein Text, der kaum datiert werden kann und dessen Verhältnis zur valentinianischen Gnosis umstritten ist.

Jaldabaoth hört in allen koptischen Fassungen eine seiner Mutter zugedachte Stimme:

»■er Mensch existiert und der Sohn des Menschen«[222]

Da kurz darauf gesagt wird, daß Jaldabaoth und seine Mutter durch den »heiligen und vollkommenen Vater, den ersten Menschen in Gestalt eines Menschen« (BG) bzw. durch den Vater »als erstem Menschen« (NHC III,1)[223] belehrt werden, scheint damit zweifelsfrei nachgewiesen, daß das Apokryphon den obersten Gott als »Menschen« bezeichnet. Da aber in der Langfassung zwischen dem »Vater des Alls« und dem »ἀόρατος«, als dessen »εἰκών« der Vater eingeführt wird, unterschieden wird[224], kann jedenfalls in dieser Fassung nur ein dem obersten Gott nachgeordnetes Wesen gemeint sein. Am Beginn der Texte wird vor der ausführlichen Schilderung des »wahren Gottes, des Vaters des Alls, des Heiligen Geistes, des Unsichtbaren«[225], eine Offenbarung über »den vollkommenen Menschen« angekündigt, damit Johannes sie seinerseits den Gleichgesinnten (»ὁμόπνευμα«) aus dem Geschlecht des vollkommenen Menschen verkündet[226]. Kann man daraus schließen, daß »Mensch« an allen diesen Stellen den höchsten Gott bezeichnet[227], oder müßte nicht sorgfältiger differenziert werden, gerade weil im Johannesapokryphon gern ein und dasselbe Epitheton auf mehrere Personen angewendet wird, so daß die Identifizierung schwierig wird?

In der ältesten schriftlichen Fassung des Mythos bei Irenäus finden wir keinen Hinweis auf einen Gott ›Mensch‹, weder der Vater noch die Barbelo/Ennoia werden dort so genannt. Nur der Adamas, den der Autogenes hervorbringt, trägt den Titel »*homo perfectus et verus*«[228]. Diese Bezeichnung findet sich, wie C. Schmidt schon 1907 zeigte[229], nun auch in den koptischen Texten wieder, in denen von der Erschaffung Adams als Abbild des Unsichtbaren, der Barbelo, berichtet wird[230]. Auch dort heißt Adam »der vollkommene (τέλειος) wahre Mensch, die erste Erscheinung«[231] und gehört in die »Fünfheit der Aionen des Vaters«[232]. Es erscheint mir nicht ganz sinnlos, zumindest zu fragen, ob nicht

---

[222] »fšoop nkⲓi prōme ayo pšēre mprōme« BG 47,14–16 (134 Till/Schenke); NHC III,1 21,17f (75 Krause/Labib) bzw. NHC II,1 14,14f (148f) und IV,1 22,17f (219).

[223] »peiōt etoyab ntelios peḫoyeit nrōme mpesmot noyrōme« (BG 48,1–4 [136]); »peiōt etoyaab ntelios n[ḫoyeit nrōme]« (NHC III,1 21,22f [76]).

[224] NHC II,1 14,19–23 (149) bzw. IV,1 22,23–23,1 (220).

[225] BG 22,19–23 (84); NHC II,1 3,28–30 (113f) bzw. IV,1 3,24–4,3 (202f).

[226] BG 22,13–16 (84); NHC II,1 2,23–25 (113) bzw. IV,1 3,19–21 (202).

[227] H.-M. Schenke, Der Gott »Mensch«, 7.

[228] Im griechischen Text dürfte »ἄνθρωπος τέλειος καὶ ἀληθής« gestanden haben, vgl. die parallele Überlieferung bei Theodoret, Haer. I 13 (IV/1, 305,88 Schulze/PG 83, 364 A).

[229] C. Schmidt, Irenäus und seine Quelle, 328f.

[230] BG 29,10 (98); NHC III,1 9,4–6 (60) bzw. II,1 6,3–5 (123).

[231] BG 35,4f (110); NHC III,1 13,1–4 (66) bzw. II,1 8,32f (132).

[232] BG 29,8f (98); NHC III,1 9,3f (60) bzw. II,1 6,2f (123).

Adam(as) der ursprüngliche und sinnvolle Träger der Bezeichnung »Mensch« gewesen ist, während alle anderen Belege für andere Personen sekundäre Wucherungen sind. Denn der Titel wird auf die Barbelo angewendet[233], Christus heißt »Sohn des Menschen«[234]. Natürlich kann man angesichts der Diskussion über das Verhältnis der verschiedenen Fassungen[235] die Frage im Rahmen dieser Untersuchungen nicht beantworten. Jedenfalls sollte man nicht einfach festlegen, daß mit dem Subjekt des oben zitierten Satzes an Jaldabaoth (»Der Mensch existiert und der Sohn des Menschen«) auf jeden Fall der oberste Gott gemeint ist. Die von Schenke und Quispel vorgenommene Herleitung der Gottesbezeichnung »Mensch« und des Motivs vom himmlischen Menschen aus jüdischen Auslegungen zu Gen 1,26f und Ez 1,26 soll damit natürlich gar nicht bestritten werden[236].

Da es aber weder für die Entstehungszeit des Johannesapokryphons noch bezüglich seines Verhältnisses zur valentinianischen Gnosis eine konsensfähige Theorie gibt, kann man an dieser Stelle nichts mit Sicherheit sagen. Allerdings scheint mir die Tatsache, daß im irenäischen Stück dieses Textes (und somit seiner frühesten Form!) nicht von einem Gott »Mensch« die Rede ist, nicht ohne Bedeutung zu sein. Nimmt man nämlich dazu die Vermutung, daß auch die valentinianischen Belege eher aus späteren Systemen zu sein scheinen, wird man diese Vorstellung nicht mehr so schnell für eine frühe gnostische Systembildung ausgeben wollen. Ein weiteres Problem der Interpretation des »προὼν ἄνθρωπος« als Bezeichnung des höchsten Gottes scheint mir aber der Satz »ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος« (Z. 15f) zu sein. Kann man sich vorstellen, daß der irdische Mensch »im höchsten Gott« ›vorhanden war‹? – gerade im Blick auf die referierten gnostischen Systeme scheint das ein völlig absurder Satz zu sein, der schon wegen der schlechthinnigen Transzendenz Gottes und seiner scharfen Trennung vom irdischen Menschen ausgeschlossen ist[237]. Es müßte dann auch unsere gesamte Herleitung aus dem platonischen Urbild-Abbild-Verhältnis falsch sein. Vor allem wegen dieser Konsequenzen halte ich die Erklärung des »προὼν ἄνθρωπος« vom (angeblichen) Gott »Mensch« her für nahezu ausgeschlossen.

Welche Alternativen bestehen für die Deutung? Ich möchte mit Christopher

---

[233] Für Barbelo in den Kurzfassungen BG 27,19f (94); NHC III,1 7,23f (59).

[234] BG 47,15f (134); NHC III,1 21,17f (75) bzw. NHC II,1 14,14f (148f) und IV,1 22,17f (219).

[235] Einen Überblick über die verschiedenen Positionen und Literatur bei C. SCHOLTEN (Martyrium und Sophiamythos, 207–209; M. TARDIEU, Codex de Berlin, 26 hat sich wieder für die Priorität der Langfassung ausgesprochen); C. SCHMIDT hielt die gnostischen Texte für die Quelle des Irenäus-Textes, vgl. DERS., Irenäus und seine Quelle, 335f.

[236] H.-M. SCHENKE, Der Gott »Mensch«, 37: »Damit legt sich eine ganz zwanglose Erklärung des Gottesnamens ›Mensch‹ (...) aus einer Interpretation von Gen. 1,26f bzw. aus dem jüdischen Theorem der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (nahe)« bzw. G. QUISPEL, Ezekiel 1:26, 1–13.

[237] STEAD (In search of Valentinus, 82) äußert diese Bedenken als Frage. Der Einwand trifft auch zu, wenn man Z. 15f anders übersetzt: »als ob geradezu der präexistente Mensch in den irdischen Menschen hineingestellt wäre« (dazu aber u. S. 49 Anm. 243).

Stead hier vorschlagen, weiter mit Blick auf Philo zu deuten, aus dessen Genesis-Exegese sich eine bisher spannungsfreie Fragmenteninterpretation entwickeln ließ[238]. Philo identifiziert bekanntlich den »κόσμος νοητός«, das Urbild des irdischen Menschen mit dem Logos:

»δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος, ἰδέα τῶν ἰδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος«[239].

Zur Herstellung der menschlichen Seele benutzt Gott kein Paradigma aus dieser Welt, sondern allein seinen Logos. Dessen »ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα« wurde der Mensch[240]. Philo kann den Logos auch als *Namen* Gottes bezeichnen, weil er Ex 23,21 »τὸ γὰρ ὄνομα μού ἐστιν ἐπ' αὐτῷ« auf den göttlichen Logos deutet[241], so daß dann die Deutung des Menschen als Logos auch von der Wendung »εἰς ὄνομα« her gedeckt wäre. Wenn diese Interpretation zutrifft, würde Valentins Auffassung, der irdische Mensch sei als Nachahmung des himmlischen Urmenschen, des Logos, hergestellt worden, so vorzüglich wie auch die anderen Sätze seines Fragmentes in »a Platonic framework« passen[242] – natürlich kann Valentin auch beide voneinander getrennt haben, das wissen wir nicht mehr. Dann könnte man auch leichter den Sinn der Formulierung »ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος« aus Z. 15f verstehen[243]. Der himmlische Mensch war »vorhanden«[244] im Abbild[245]. Auch dieser Satz kann am zwanglosesten von der platonischen »Seinsdiärese« her verstanden werden.

An dieser Stelle kann die Frage, ob Philo in seiner Applikation dieser Spaltung auf die biblische Genesis auf einen bereits vorhandenen jüdischen Mythos zurückgreift, wie G. Quispel und sein Schüler R. van den Broek behaupten[246],

---

[238] In search of Valentinus, 82.

[239] Op 25 (8,2–4 Cohn); vgl. dazu jetzt Th. H. Tobin, The Creation of Man, 57–77; Ch. Kannengiesser, La double création, 288f.294 und J. B. Schaller, Gen. 1.2 im antiken Judentum, 89f.

[240] Op 139 (48,12–15 Cohn).

[241] Migr 174 (II, 302,18–23 Wendland).

[242] Chr. Stead, In search of Valentinus, 82.

[243] Die relativ häufige Verbindung »ὡς δή« (aber nicht bei J. D. Denniston, The Greek Particles, Oxford ²1954) übersetzen R. Kühner/B. Gerth, Grammatik II/2, 130f (§ 500) (1) »dass offenbar«, (2) »wie offenbar, natürlich, ja« und (3) »offenbar in der Absicht, dass«. In diesem Bedeutungsspielraum liegen auch die insgesamt vier Belege bei Aristophanes, die hier als Beispiele dienen mögen: Eq. 693 (3); V. 1315 (2); Lys. 83 (2) und Pl. 891 (1). Damit bleibt aber nur die kausale Übersetzung des Partizips übrig. Die Übersetzung »als ob«, die sich bei R. Haardt (Gnosis, 105), bei K. Latte (Die Religion der Römer, 61), H. Leisegang (Gnosis, 285) und O. Stählin (BKV Clemens III, 177; ähnlich K. Beyschlag, Das zweite Jahrhundert, 58) findet, ist m. E. problematisch und zudem im Kontext unserer Interpretation sinnlos: Adam flößte nicht Furcht ein, *als ob* der Urmensch in ihm wäre – der himmlische Mensch *»ist«* in der Weise in ihm, wie sich in jedem Abbild die Idee realisiert.

[244] LSJ s. v. καθίστημι B.5., 855.

[245] LSJ s. v. ἐν II., 552.

[246] G. Quispel, Ezekiel 1:26, 5 und R. van den Broek, Jewish and Platonic Speculations, 195. Berndt Schaller (Gen. 1.2 im antiken Judentum, 90f) spricht vorsichtiger von einer »gnostisierenden, jüdisch-hellenistischen Deutungstradition zu Gen. 1,26.27«, von der Philo abhängig

ausgeblendet werden. Denn dieser Mythos muß aus Nag-Hammadi-Texten rekonstruiert werden, die in ihrer gegenwärtigen Form wesentlich später entstanden sind[247]. Solange ein derartiger Mythos in einer zeitgenössischen Quelle Philos nicht belegt werden kann, sollten die expliziten Anspielungen des Bibelauslegers Philo auf Platon nicht ignoriert werden[248]. Ob ein solcher Mythos die Quelle der Auffassungen Valentins bildete, kann gleichfalls an dieser Stelle noch nicht entschieden werden[249]. Wir sollten aber an dieser Stelle festhalten, daß alle Sätze des Fragmentes sich auch aus den Gedankengängen eines »philosophierenden Bibelauslegers« aufhellen lassen und dies auch für die Vorstellung von einem »himmlischen Menschen« gilt.

An dieser Stelle müssen wir kurz ein letztes Mal nach dem Subjekt des Satzes über die Gabe des Samens in Z. 7 fragen. Könnte nicht doch der Logos den Samen geben[250]? Die Antwort hängt an der Identität des himmlischen Menschen: Wenn Valentin mit Philo den himmlischen Menschen und den Logos identifizierte, kann man den Geber des Samens nicht mit dem himmlischen Menschen identifizieren. Denn wir lesen nicht, daß die Engel sich fürchten, weil der himmlische Mensch den Samen gab, sondern weil er in Adam *vorhanden* war wie das Urbild im Abbild. Nun liegt es m.E. viel mehr nahe, den, der ihn da vorhanden sein läßt, mit dem Subjekt der Formulierung in Z. 7f zu identifizieren und beide Male (ebenfalls mit Philo) Gott einzusetzen oder eben, falls Valentin Logos und himmlischen Menschen getrennt haben sollte, was wir nicht mehr wissen, den Logos.

---

sein *könnte*. »Eine einfache Entwicklung der gnostischen Überlieferungen aus der philonischen wird man dabei kaum annehmen können« (a. a. O. 86f; vgl. auch S. 180). Explizit verworfen wird diese Herleitung von TH. H. TOBIN (The Creation of Man, 132): »The purpose of this chapter«, nämlich S. 102–132, »has been to show that appearance of the figure of the heavenly man was caused by an interpretation of the text of Genesis and not by alleged influence from Iranian traditions about a Primal Man«.

[247] R. VAN DEN BROEK muß dabei voraussetzen, daß der Eugnostos-Brief aus Nag-Hammadi (III,3/ V,1) ein Zeugnis *vorchristlicher* Gnosis darstellt (Jewish and Platonic Speculations, 190f Anm. 1), weil er scheinbar »ne contiendrait aucune référence chrétienne explicite« (so auch M. TARDIEU, Codex de Berlin, 47). Aber genauso wurde auch die These vertreten, der Eugnostos ›entchristliche‹ die stellenweise parallele Sophia Jesu Christi (NHC III,4/ BG 77,8–127,13; Übersicht bei M. TARDIEU, 47); überhaupt bildet die behauptete vorchristliche Entstehung des Briefes keineswegs einen Forschungskonsens (C. SCHOLTEN, Martyrium und Sophiamythos, 241 mit Anm. 9f). TARDIEU bezeichnet beide koptischen Versionen des Briefes als »Aufguß« (›une mouture valentinienne‹, 65) einer nichtvalentinianischen Schrift, deren griechisches Orginal er auf 175 n. Chr. datiert (cf. seine Skizze S. 61; seine Hypothesen hat C. SCHOLTEN [Martyrium und Sophiamythos, 240–253]) einer ausführlichen Kritik unterzogen. SCHOLTEN und TARDIEU sind sich aber einig, daß man für den Eugnostosbrief weder vorchristliche noch (für die beiden NHC-Fassungen) vorvalentinianische Enstehung annehmen sollte. Eindeutig datierbare *Quellen* für diese Thesen existieren *nicht*.

[248] D. T. RUNIA, Philo of Alexandria, 507–519.

[249] Vgl. dazu im 2. Hauptteil S. 403–407.

[250] CHR. STEAD, In search of Valentinus, 82. Von daher könnte man auch leichter die Fassung bei Valentins ›Schüler‹ Theodot erklären, wo der Soter den Samen in die Seele des schlafenden Adam legt (s. o. S. 37; so Clemens, Exc. Thdot. 2,2 [56,7 SAGNARD/40,17 CASEY]).

Z. 17f »καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν«

Dieser Satz stellt den Interpreten des Fragmentes vor erhebliche Probleme. Wenn unsere Auslegung zutrifft, wird hier vom Schicksal des irdischen Menschen berichtet. Natürlich hängt zunächst alles an der Übersetzung. Das Wort »ἀφανίζειν« hat einen großen Bedeutungsspielraum. R. Haardt übersetzt: »Die Engel waren bestürzt und verdarben geschwind das Werk«[251]; andere greifen die Bedeutungsnuance »vernichten« auf: Und »sie erschraken und vernichteten schnell ihr Werk«[252]. Wieder andere übertragen: Und »die Engel entsetzten sich und versteckten schnell ihr Werk«[253]. Eine davon stark abweichende, eigene Deutung hat A. Orbe vorgelegt: »Und plötzlich gaben die Engel ihre Arbeit auf«[254] und diese Stelle von Gen 2,2 her erklärt[255].

Wer so übersetzt, daß vom »Verschwinden-Lassen« des irdischen Menschen durch die Engel die Rede ist (und dies auf Gen 3,8 bezieht), muß sich nach dem Sinn seiner Auslegung fragen lassen: Wie soll der Mensch »verschwinden«, der doch sichtbar präsent ist (Gen 3,10)? Dagegen bietet die zwischentestamentliche Literatur einen Beleg dafür, daß die *Engel* die Schöpfung Gottes *verdarben*:

»Καὶ ἰαθήσεται ἡ γῆ, ἣν ἠφάνισαν οἱ ἄγγελοι καὶ τὴν ἴασιν τῆς γῆς δήλωσον«[256].

Von daher bietet sich eine vorzügliche Deutungsmöglichkeit an: Valentin erklärt mit diesem Fragment die Entstehung des Bösen. Während nach der Vorstellung des Henochbuches der *Engelfall Grund* der irdischen Verderbnis und *der Bosheit ist*[257], wie nach dem Bericht über den Fall schon in Gen 6,5 festgehalten wird (»ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς«), verlegt Valentin diese Entwicklung eine ontologische Ebene höher: Die Affekte der Engel treten bei ihm bereits unmittelbar im Zusammenhang der Schöpfung des Menschen auf

---

[251] Die Gnosis, 105; vgl. auch E. de Faye, Gnostiques, 63.

[252] K. Latte, Die Religion der Römer, RGL 5, 61; so auch A.-J. Festugière, Notes sur les extraits de Théodote, 204; W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, 92 (»vernichteten oder versteckten«), A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 295 (»vernichteten [oder wenigstens entstellten]«), G. Quispel, La conception de l'homme, 267 und F. Sagnard, La Gnose Valentinienne, 122.

[253] H. Leisegang, Die Gnosis, 285, so auch M. Simonetti, Testi Gnostici cristiani, 127 »e subito celarono l'opera«.

[254] M. Simonetti, Testi Gnostici cristiani, 127 Anm. 2 »e subito (*gli angeli*) lasciarono la loro fatica«; vgl. A. Orbe, El pecado de los Arcontes, EE 43, 1968, 367–370.

[255] »Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ« – das Verb »ἀφανίζειν« kommt in diesem Zusammenhang *nicht* vor.

[256] GrHen 10,7, vgl. 12,4 »ἀφανισμὸν μέγαν ἠφανίσατε τὴν γῆν« (nach dem Text des Achmimfragmentes). Das Verb tritt außerordentlich häufig in den erhaltenen Fragmenten des GrHen auf, vgl. A.-M. Denis, Concordance Greque, 198 s. v.

[257] Nach Hen 12,4 haben *Engel* den hohen Himmel, »τὸ ἁγίασμα τῆς στάσεως τοῦ αἰῶνος«, das himmlische Heiligtum, verlassen und sich Frauen genommen (vgl. ÄthHen 6,1–8). Dieses Verständnis von Gen 6,1–5 ist auch in den Septuagintatext eingedrungen, so etwa im Codex Alexandrinus zu Gen 6,2: »ἰδόντες δὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ«, während im Targum Onkelos von »בְּנֵי רַבְרְבַיָּא« (9 Sperber) gesprochen wird. Im Text des Targum Neofiti z. St. findet sich eine Korrektur, die der Septuaginta-Lesart ähnelt: »בני מלכיא« (33 App. Díez Macho).

und verderben schon da den irdischen Menschen. Selbst wenn ein überwiegender Teil zeitgenössischer Belege des Wortes mit »vernichten« zu übersetzen wäre[258], liegt doch die hier gegebene Interpretation wesentlich näher: Sie ergibt einen Sinn, der dazu noch eine gewisse Nähe zu zeitgenössischen Vorstellungen des Judentums aufweist, wie sie in der zwischentestamentlichen Literatur niedergelegt sind[259]: Die Engel brachten den Menschen um seine δόξα.

Außerdem finden wir im *11. Fragment* den auf Eph 4,22 anspielenden Ausdruck »ἄνθρωπος φθειρόμενος« – wenn man dieses Zitat mit dem ersten Fragment verbinden darf, handelt es sich dort (s. u. S. 284–289) ebenfalls um den von den Engeln verdorbenen »παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον«.

1.5. Gesamtinterpretation des Fragmentes

Valentin will mit dem Fragment die *Furcht* vor Götterbildern erklären; offenbar versuchte er, eine Antwort auf die Frage zu geben, *warum* sich Menschen vor Götterbildern fürchten, obwohl Juden und Christen behaupteten, sie seien reine Gebilde von Menschenhand. Es liegt also eine apologetische Gesprächssituation vor; die Frage könnte von einem Heiden an jüdische und christliche Apologeten gestellt worden sein, um deren Götzenpolemik zu erschüttern. Interessanterweise antwortet er darauf mit einer Erzählung (einem Mythos, s. o. Anm. 105) aus der Urgeschichte, der Menschenschöpfung. Das ist natürlich ganz platonisch (und damit in der apologetischen Diskussion) gedacht: Die Ereignisse in der oberen Welt (der Engelwelt) determinieren das Geschehen dieser Welt.

Theologiegeschichtlich macht die Antwort das Fragment interessant, die in ihm implizit auf die Frage nach der Entstehung des Bösen gegeben wird. Denn

---

[258] So jedenfalls W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, 92. Bei den 40 Belegen, die der kalifornische ›Thesaurus Linguae Graecae‹ für »ἠφάνισαν« gibt (Stand: 5.8. 91), gilt dies ebenfalls: PsSal 17,11 beschreibt z. B. die Vertilgung des gesetzlosen Geschlechtes durch Gott; Epiphanius, Haer. 8,8,4 [I, 195,5] das Ruinieren eines biblischen Textzusammenhanges; Eusebius (?), Ps. zu Psalm 73,1 (PG 23, 853 A) die Zerstörung eines ●rtes. Schwächer wird man das Verb wohl in Philos Som II 13 (III, 261,17 Wendland) zu übersetzen haben, wo von der Überschwemmung der νοητά durch die körperlichen Lüste die Rede ist. Auch bei Platon sind die meisten Belege des Wortes »ἀφανίζειν« mit ›vernichten‹ zu übersetzen, z. B. aber Phlb. 42 a ›die Wahrheit verdunkeln‹, Tht. 184 a ›eine Frage verdrängen‹ und schließlich Smp. 217 e ›das Werk des Sokrates um den Ruhm bringen, nachdem man sich als seinen Lobredner angekündigt hat‹. Allerdings findet sich die ethische Konnotation des Wortes (»*verdorben* handeln«) auch bei einer Reihe von zwischentestamentlichen Texten: TestLev 2,3, 16,2; ebenso die Nuance »verstecken« (etwa im Ezechielapokryphon = Epiph., Haer. 64,7●,9 [II, 516, 13 Holl]). – Interessant erscheint mir vor allem die bei LSJ unter Nr. 6 gegebene Bedeutung (p. 286) »*mar* one's good name«: Die Engel brachten den Menschen um seine δόξα (so auch Smp. 217 e).

[259] Zu der Vorstellung des Johannesapokryphons, die »ἐξουσίαι« hätten Adam, der ihnen zu klug war, zu den »Gegenden am Grunde der ganzen Hyle« hinuntergebracht (BG 52,14–16 [144]; NHC III,1 24,23 [81] bzw. II,1 20,7–9 [162f] und IV,1 31,1–3 [230]), besteht nur eine entfernte Motivparallele.

Valentin versuchte eine Antwort zu geben, die gleichermaßen dem biblischen Text und den Ansprüchen eines philosophisch gebildeten Zeitgenossen gerecht werden konnte. Dabei folgte er zunächst ein gutes Stück dem alexandrinischen Judentum, dessen Genesis-Interpretation durch die platonische »Seinsdiärese« er übernahm. Da einen philosophierenden Bibelexegeten aber kaum befriedigen konnte, daß die biblische Schöpfungsgeschichte das Böse einfach als vorhanden voraussetzt und damit im Grunde auch die plötzliche Verderbtheit des Menschen für einen philosophisch Denkenden letztlich nicht erklärt, mußte Valentin vor allem an dieser Stelle den biblischen Text in einem eher philosophischen Sinne uminterpretieren: Dazu hob er das Entstehen menschlicher Verderbtheit auf eine überindividuelle Ebene *vor* der Erschaffung des Menschen, indem er die Furcht der Engel bei der Menschen-Schöpfung für die Verdorbenheit des Menschen verantwortlich machte. Man muß bezweifeln, daß er damit eine Lösung fand, die exegetischen oder philosophischen Ansprüchen seiner Zeit wirklich genügt hat.

Weil er aber als Grund der Verdorbenheit eine nichtmenschliche Instanz einführte, entlastete er zugleich den Menschen ein gutes Stück von der Schuld (und Verantwortung); bei den Schülern und anderen Gnostikern wird dieser Effekt noch viel stärker betont. In seiner Auslegung deutet sich auch schon das gnostische Motiv an, daß das *Nichtwissen* der Engel verantwortlich gemacht werden muß für die Defizienzen der Schöpfung[260].

[260] Dieses Motiv bestimmt dann die Lehre der Schüler (s. u. S. 179): »ἀπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν« (Irenäus, Haer. I 21,4 [303,931–33 Rousseau/Doutreleau]).

2. Fragment 2: Clemens Alexandrinus Str. II 114,3–6[1]

2.1. Text und Übersetzung

(3) Ἀλλὰ καὶ Οὐαλεντῖνος πρός τινας ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξεσι γράφει περὶ τῶν προσαρτημάτων·

»εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας.

(4) πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἐᾷ καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις.

(5) καί μοι δοκεῖ ὅμοιόν τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία·

καὶ γὰρ ἐκεῖνο κατατιτρᾶταί τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλάκις κόπρου πίμπλαται ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενόντων καὶ μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ ἀλλοτρίου καθεστῶτος.

(6) τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος [οὖσα], πολλῶν οὖσα δαιμόνων οἰκητήριον·

ἐπειδὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν«.

Aber auch Valentin schreibt in einem Brief an gewisse Leute über die Anhängsel wörtlich:

»*Einer aber ist gut*, dessen offenes Reden die Offenbarung durch den Sohn bildet, und durch den allein das Herz wohl rein werden könnte, indem jeder unreine Geist aus dem Herz hinausgestoßen wird.

Viele Geister nämlich, die in ihm wohnen, lassen es nicht rein sein, jeder aber von ihnen tut seine eigenen Werke, und auf viele Weise tun sie (ihm) Freveltaten durch unanständige Leidenschaften an.

Und mir scheint das Herz etwas ähnliches zu erleiden wie ein Wirtshaus.

Und jenes nämlich wird durchbohrt und durchgegraben und oft wird es gefüllt mit Unrat, wenn Menschen sich dort liederlich aufhalten und überhaupt keine Sorge gegenüber dem Ort walten lassen, weil er einem anderen gehört.

Auf diese Art ist auch das Herz, solange es nicht Fürsorge erfährt, unrein und Wohnort vieler Dämonen.

Wenn aber der allein gute Vater es heimsucht, wird es geheiligt und erstrahlt im Licht. Und so wird selig gepriesen, wer ein solches Herz hat, *weil er Gott schauen wird*«.

---

[1] *Ausgaben:* GCS Clemens Alexandrinus II, 174,31–175,14 Stählin; SC 38, 120, 18–121,7 Camelot/Mondésert; (vgl. auch J. E. Grabe, Spicilegium, 51 f; A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 296; W. Völker, Quellen, 58); *Übersetzungen:* E. Buonaiuti, Gnostic fragments, 65 f; W. Foerster, Gnosis I, 312 f; R. Haardt, Gnosis, 105 f; B. Layton, Gnostic Scriptures, 244 f; H. Leisegang, Gnosis, 288; K. Latte, Religion der Römer, 61 f; E. Preuschen, Art. Valentinus, 401; J. Quasten, Patrology I, 260 (= ANF 2,372); M. Simonetti, Testi Gnostici Cristiani, 128; O. Stählin, BKV Clemens III, 232.

2.2. Textkritik und Abgrenzung; die Passage im Kontext der Stromateis

Das weitaus längste Textzitat Valentins wird durch Clemens vermutlich zuverlässig überliefert[2]; die vorgeschlagenen Konjekturen werden im Kommentar an den entsprechenden Stellen diskutiert[3]. Durch die Einleitung wird der Text eindeutig nach vorn, durch eine rhetorische Frage eindeutig nach hinten abgegrenzt[4].

Wie schon das erste Fragment entstammt dieses Zitat dem zweiten Buch der Stromateis; angesichts der Zahl von sechs z. T. längeren wörtlichen Passagen, die Clemens in diesem Werk wiedergibt, kann man Valentins Bedeutung darin mit der Tatians, des Basilides-Sohns Isidor oder der des Henoch-Buches vergleichen, die er etwa ebensooft zitiert[5]. Man muß sich aber klarmachen, daß andere antike Autoren dort weit häufiger angeführt werden, etwa Aristoteles, Chrysipp oder Platon, Homer[6], aber auch Philo von Alexandrien[7].

In jenem zweiten Buch geht es ihm, wie wir oben (S. 12f) sahen, um den Nachweis des »Diebstahls der Hellenen«[8]. Dabei wird die Reihenfolge, in der er den Diebstahl an verschiedenen Topoi nachweisen will, nur sehr grob eingehalten[9]. Im Zusammenhang von Erörterungen über ›Tugend‹ und die Problematik freiwilliger Handlungen[10] werden die Leidenschaften (»πάθη«) als Hindernis auf dem Weg zur Tugend angesprochen[11]. Die ›einfache Sprache der christlichen Philosophie‹ versteht unter den »πάθη« »Eindrücke der weichen und nachgiebigen Seele und gleichsam Siegelabdrücke der geistlichen Mächte, mit denen wir

---

[2] Das geht aus der Zitationsformel hervor, die Clemens auch zur Einleitung des ersten und fünften Fragmentes (»γράφειν ταῖς λέξεσι (ν)« II 36,2 [132,7f] bzw. IV 89,6 [287,21]) bzw. ähnlich für das vierte und sechste (»κατὰ λέξιν γράφει« IV 89,1 [287,11] bzw. VI 52,3 [458,12]) verwendet; vgl. zu Str. II 36,2 oben S. 12 Anm. 3. J. WHITTAKER (Valentinus, Fr. 2, 455) bezeichnet den Text als »(t)he most extensive and perhaps most eloquent of the Greek fragments of Valentinus«.

[3] E. SCHWARTZ (ΤΙΣ ● ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 96 Anm. 1) nimmt zwei Athetesen vor: Z. 7f »[τῆς καρδίας]« und Z. 13f »[τῷ] πανδοχείῳ ἡ καρδία«, die den Text zwar verbessern, aber nicht unbedingt nötig sind.

[4] Str. II 115,1 »Τίς οὖν ἡ αἰτία (. . .) εἰπάτωσαν ἡμῖν« (175,15f).

[5] GCS Clemens Alexandrinus IV/1 Register, 28f. Herakleon wird häufiger als sein Lehrer zitiert, nämlich achtmal.

[6] Ebd. 33f (Aristoteles); 34–36 (Chrysipp); 50–53 (Plato) und 41f (Homer).

[7] Ebd. 47–49.

[8] Str. II 1,1 (113,3f STÄHLIN).

[9] Clemens kündigt Abschnitte »περὶ πίστεως περί τε σοφίας γνώσεώς τε καὶ ἐπιστήμης ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης περὶ τε μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ ὀϊὴ καὶ φόβου θεοῦ« an (II 1,1 [113,9–11]). Tatsächlich beschäftigt er sich nach II 23 mit ›Glauben‹, nach II 31 mit der Gottesfurcht, nach II 41 mit ›Hoffnung‹ bzw. ›Liebe‹ und nach II 48 mit ›Erkenntnis‹ und ›Buße‹. Auf jedes der Themata kommt er aber mehrfach zurück, ohne eine strikte Reihenfolge einzuhalten.

[10] II 78–96 bzw. II 60–71.

[11] II 106,2–108,4.

zu ringen haben«[12]. Gegen diese Umprägung durch dämonische Mächte, die der Grund des untugendhaften Verhaltens ist, muß der Christ *aktiv* ankämpfen. Clemens stellt neben seine eigene ›orthodoxe‹ Theorie der »πάθη« abweichende und falsche Meinungen. Die Anhänger des Basilides nennen sie »προσαρτήματα« (›Anhängsel‹), die sich der Seele nicht imprägnieren, sondern ›anhängen'[13] und sozusagen eine »*zweite* Seele«[14] bilden. Damit folgen sie, wie *H. Langerbeck* gezeigt hat, Vorstellungen, die Platon verschiedentlich entfaltet hat[15]. Bei dem Begriff »προσαρτήματα« scheint es sich aber trotzdem nicht um einen *terminus technicus* der Seelenlehre gehandelt zu haben; so findet sich das Wort selbst weder bei Platon noch bei Aristoteles oder den älteren Stoikern[16]. Die Verwendung des Wortes läßt sich auch nicht durch den biblischen Sprachgebrauch erklären, obwohl die Vorstellung davon natürlich angeregt sein könnte[17]. Die Schüler des Basilides haben noch ein weiteres einprägsames Bild gefunden, um zu beschreiben, wie die »πάθη« sich zur Seele verhalten; sie vergleichen sie mit dem Rost,

---

[12] »ὁ μὲν οὖν ἁπλοῦς λόγος τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας τὰ πάθη πάντα ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς φησιν εἶναι τῆς μαλθακῆς καὶ εἰκούσης καὶ οἷον ἐναποσφραγίσματα τῶν ›πνευματικῶν‹ (Eph. 6,12) δυνάμεων, πρὸς ἃς ›ἡ πάλη ἡμῖν‹« (Str. II 110,1 [173,6–9]).

[13] Str. II 112,1 (174,6f); vgl. dazu etwa A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 222–225; A. ORBE, Los ›apéndices‹ de Basílides (Un capitulo de filosofia gnóstica) und J. WHITTAKER, Valentinus Fr.2, 456.458f.

[14] Str. II 114,2 (174,30f), nach Clemens »καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι«; auch Origenes beschäftigt sich Princ. III 4,2–3 ausführlicher mit dieser Position. LANGERBECK hat (Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis,55–60) gezeigt, wie diese Theorie an Platon anknüpft (in Ti. 69 c wird bekanntlich neben der Seele, die eine unsterbliche »ἀρχή« hat, eine sterbliche Seele gestaltet), aber zu Schlüssen kommt, die gegen die ›griechisch-philosophische Tradition‹ stehen (vgl. auch H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I/1, 182f).

[15] A.a.O., 51–53. Nach R. 519 a/b hängen sich die »πάθη« wie »Bleikugeln« (»μολυβδίς«) an die Seele und wenden ihr Gesicht nach unten; nach R. 611 d wächst die Seele wie der Meergott Glaukos mit Muscheln und Tang zu; nach Ti. 69 d werden die »πάθη« der Seele ›beigemischt‹ (»συγκεράνυναι«). B. ALAND (Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, Anm. 81) weist auf das Platonfragment in NHC VI,5 hin; in dem dort zitierten Stück aus R. 588 c/d vergleicht er die Seele mit einem »zusammengewachsenen, verknüpften« vielköpfigen Tier (R. 588 c/d; vgl. NHC VI,5 50,9f). Valentin läßt in seinem Fragment nicht erkennen, daß er diese Bilder kennt.

[16] Auch Philo scheint es nicht als technischen Ausdruck zu kennen. Galen verwendet das Wort, um feste Verbindungen von Körperteilen zu beschreiben, die nur durch Schneiden abzutrennen sind (De uteri dissectione 4,1 [CMG V 2,1 40,6 NICKEL]). Ebenso spielt das Wort in den griechischen Kommentaren zu Aristoteles' Schrift über die Seele keine Rolle. Der zweite Beleg des TGL (›Galen, Dogm. Hipp. et Plat. 1,4,10‹) läßt sich in der Ausgabe des Werkes im CMG nicht verifizieren, der Nachweis bei LSJ (Galen, ebd. IV 5,23 [V, 396 KÜHN = CMG V 4, 1,2 264,6–8 DE LACY; dort nur noch im App.]) trägt zur Sache ebenfalls nichts bei. Bei den Stellen, auf die CHR. STEAD (In search of Valentinus, 79) hinwies, handelt es sich nur um entferntere Parallelen, da jeweils nicht von Anlagerungen an die *Seele* gesprochen wird: Marc. Ant. XII 3 (»τὰ προσηρτημένα ἐκ προσπαθείας«); bzw. Plotin, En. I 4,4 (46,39 PhB Va 14,27 HARDER; vgl. auch En. IV 7,1 [2,2 PhB Ia 26,7] sowie IV 3 11,25); schließlich aber Alkinoos, Didaskalikos, 16 »τέλος δ' αὐταῖς (sc. die Seelen) τῶν πόνων ἔσται τὸ νικῆσαι μὲν τὰ προσφύντα, εἰς δὲ τὴν οἰκείαν ἔξιν ἐλθεῖν« (172 HERMANN/37,18f WHITTAKER; vgl. Tim. 42 c).

[17] Nach Hebr 12,1 ›haftet die Sünde leicht an‹ (»εὐπερίστατος«, dazu BAUER/ALAND, WB s.v.).

der auf dem Eisen erscheint[18]. Nach der Interpretation des Clemens wollen *beide* Bilder ausdrücken, daß der Mensch für die 'Anlagerung‹ der »πάθη« nicht selbst verantwortlich zu machen ist[19]; diese Position lehnt er natürlich ab[20]: Basilides zeichne das Bild eines trojanischen Pferdes[21], in dem man sich auch ohne dessen Willen lagern würde, und gebe damit dem, der schlecht handelt, eine passable Entschuldigung in die Hand[22].

In diesen Zusammenhang ordnet Clemens nun auch *Valentin* ein und unterstellt ihm ebenfalls Theorien über die ›Anhängsel‹ und die ›zweite Seele‹. Valentins Text und den vorangegangenen Bericht über die Basilidianer verbindet die Bildhaftigkeit der Darstellung[23]. Die Einleitung zu dem Bruchstück (»Ἀλλὰ καὶ Οὐαλεντῖνος (...) γράφει περὶ τῶν προσαρτημάτων«) wird man doch so zu verstehen haben, daß auch der andere große ›Gnostiker‹ nach Meinung des Verfassers eine solche unwillentliche ›Anlagerung‹ der »πάθη« an die Seele vertritt und deswegen zu kritisieren ist. Seine einleitende Bemerkung, Valentin ‹schreibe »über die ›προσαρτήματα‹«, wirkt wie eine Art Inhaltsangabe des Zitates. Wenn man den Text allerdings näher in Augenschein nimmt, muß man zumindest in Zweifel ziehen, daß es sich um eine sonderlich passende Überschrift über das Fragment handelt[24]. Denn im Mittelpunkt des Fragmentes stehen ja gar nicht die ›Anhängsel‹, sondern das Herz des Menschen und dessen

---

[18] Clemens zitiert das Wort allerdings an einer völlig anderen Stelle, in Str. IV 88,5 (287,7f).

[19] In Str. II 112,1 geschieht das ›Anhängen‹ »infolge einer ursprünglichen Erschütterung und Verwirrung« (»κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν« [174, 8]); in IV 88,5 hebt Clemens hervor, daß die »πάθη« in Wahrheit nicht wie Rost zu Eisen, sondern »ἐκ βουλήσεως ἰδίας προσέρχεται τῇ ψυχῇ« (287,8). Im Didaskalikos des Alkinoos wird gesagt, daß die »πάθη« ›ohne unseren Willen und selbst obwohl wir uns dagegen wehren‹ zustandekommen (32 [185 HERMANN/64,31f WHITTAKER]).

[20] Er kündigt eine Widerlegung an (112,2 [174,17f]), auf die er mehrfach verweist (III 13,3; V 88,4; vielleicht auch IV 85,3). O. STÄHLIN meint nun, daß darunter nun keine eigene Abhandlung zu verstehen sei, sondere einzelne, lediglich geplante Abschnitte desselben Werkes (BKV Clemens I, 40).

[21] Str. II 113,2 (174,19–21), damit spielt er auf eine Position an, die in Platons Tht. 184 d als absurde Meinung verworfen wird.

[22] Mit dieser Meinung kann er Isidor, den Sohn des Basilides zitieren (113,3–4 [174,21–27] = Frgm. 5 VÖLKER [41,20–42,1]); zu dem Bild vgl. J. WHITTAKER, Valentinus Fr. 2, 456f.

[23] »Valentinus' Sprache ist noch bildhafter. Die abstrakte Terminologie ist ganz vermieden. Das ist sicher in erster Linie dem literarischen γένος der ἐπιστολή zuzuschreiben, gehört aber überhaupt zu dem geistigen Bilde des bedeutenden Mannes« (H. LANGERBECK, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, 51).

[24] Die Frage, ob Valentin nun auch die »πάθη« als »προσαρτήματα« bezeichnete, muß natürlich unentschieden bleiben. Nach Ausweis der Indices kommt das Wort weder im Schrifttum von Nag Hammadi noch im Corpus Hermeticum vor. Da auch in den Quellenstücken der *Excerpta ex Theodoto*, im Brief des Ptolemäus an die Flora und im Johanneskommentar des Herakleon das Wort fehlt, scheint es mir allerdings eher wahrscheinlich, daß nur Clemens diese Verbindung zwischen ihm und Basilides herstellte und weder Valentin noch die Valentinianer das Wort verwendeten. Man kann auch nicht einfach aus Z. 2f »*Epistle on Attachments*« als mutmaßliche Überschrift des Briefes rekonstruieren (so allerdings B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 244).

Reinheit, die durch Dämonen gestört werden kann. Im Text scheint es nun in Wahrheit um die Möglichkeit der Herzens-Reinigung, nicht um die »προσαρτήματα« zu gehen. Wie erklärt sich aber dann die Formulierung des Clemens? Es gibt zwei Antworten, zwischen denen man aber heute keine endgültige Entscheidung mehr fällen kann: Entweder kannte Clemens den Kontext der Zeilen, die er zitiert, besser als wir und faßte sie zutreffend mit dem Wort »προσαρτήματα« zusammen, oder auch er verfügte über keine umfangreicheren Kenntnisse des Briefes mehr und verband durch das Stichwort nur das Zitat mit dem Kontext auf eine elegante Weise. Für diese letzte Deutung spricht, daß Clemens gern nach einer Darstellung von Positionen des Basilides Positionen Valentins referiert[25]. Wir müssen vor allem fragen, ob man wie Clemens das Fragment von Basilides her lesen darf. Vertritt Valentin die Konzeption des »φύσει σωζόμενος«, einer Menschenklasse, die ›von Natur aus zur Rettung bestimmt ist‹, wie er im Anschluß an sein Zitat behauptet[26], an die sich entsprechend keine »πάθη« ›anlagern‹? Läßt sich das Fragment so verstehen?

2.3. Kommentar des Fragmentes

Auch dieses Fragment Valentins stammt aus einem Brief[27]. Leider kennen wir nur bei einem Zitat den Adressaten des Briefes[28], so daß man vermuten muß, daß auch Clemens schon über keine besseren Informationen über Charakter und Adressaten der Briefe Valentins verfügte.

2.3.1. Struktur des Fragmentes

An dem zweiten Fragment Valentins fällt, obwohl es sich doch nur um ein Bruchstück eines Briefes handelt, seine sorgfältige und zugleich kunstvolle Rahmung durch biblische Zitate und Anspielungen auf. Es beginnt mit einem Zitat aus dem Matthäusevangelium (»εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός«[29]) und endet mit einem solchen Zitat (»ὅτι ὄψεται τὸν θεόν«[30]); im letzten Satz wird zudem mit

---

[25] So ja auch im Zusammenhang mit Frgm. 1; Frgm. 4/5 und Frgm. 6 – also bei über der Hälfte aller Valentin-Zitate.

[26] »φύσις σῳζομένη« (Str. II 115,1 [175,17]).

[27] Dazu Anm. 18 zu Frgm. 1 (S. 13).

[28] Vgl. dazu Anm. 36–38 im Kommentar zu Frgm. 3 (S. 88).

[29] Mt 19,17. In den parallelen Fassungen der Synoptiker lautet der Satz »οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός« (Mk 10,18/Lk 18,19), so zitiert ihn etwa Clemens, Q.d.s. 4,5 (GCS Clemens Alexandrinus III, 162,21). Hilgenfeld zieht aus dem Artikel, der im Vergleich zum Matthäustext (»εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός«) fehlt, den Schluß, Valentin habe sich »an den alten ausserkanonischen Wortlaut« angeschlossen (Ketzergeschichte, 296), den er mit »ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν« rekonstruiert (Einleitung in das Neue Testament, 787). Aber man wird weder Anfang des 2.Jh.s einen fehlenden Artikel derartig hoch bewerten dürfen, noch ohne Not eine nirgends belegte Änderung postulieren.

[30] Mt 5,8b (»ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται«). Die Reihenfolge Verb-Objekt findet sich zwar nicht im Griechischen, aber etwa im syrischen und im sahidischen Bibeltext.

dem Ausdruck »ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ« das Thema des Beginns wieder aufgegriffen, während am Anfang mit der Wendung »das Herz könnte rein werden« die erste Hälfte des Zitats vom Ende (»μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ«) anklingt. Es läßt sich selbst in diesem verhältnismäßig kleinen Stück eine zweifache Verknüpfung beobachten, die man mit einer Ringkomposition vergleichen könnte. Die Struktur des Textes könnte einen wichtigen Hinweis für die Interpretation geben: Weil Mt 19,17 und die *sechste Seligpreisung* der matthäischen Bergpredigtfassung (»μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται« 5,8) durch die Komposition des Textes derartig hervorgehoben sind, muß man annehmen, daß sie in diesem Brief Valentins ausgelegt werden sollten[31].

An die Tatsache, daß Clemens in der Schrift »*Quis dives salvetur*« die Geschichte vom reichen Jüngling zitiert und in den folgenden Auslegungen auch auf das Problem der Veränderung des sündhaften Lebens eingeht[32], schloß Eduard *Schwartz* 1903 weitreichende Thesen an, die aber seither nahezu völlig unbeachtet geblieben sind. Er nahm an, daß Clemens auch in dieser Schrift »unleugbar« Valentins Allegorie, mithin den Brief, benutzt habe[33]. Wenn er recht hätte, könnte man also umgekehrt aus dieser Schrift den verlorenen Kontext des Fragmentes rekonstruieren.

Schwartz vermutete, Clemens setze sich, weil er auch in seiner Homilie den Weg zur Vollkommenheit (in Auslegung von Mt 19,21 »εἰ θέλεις τέλειος εἶναι«) an den *freien* Willen des Menschen koppelt[34], hier wie in den Stromateis mit demselben Gegner auseinander, der diesen Weg verstand »als eine Befreiung der Seele von Fremdkörpern, die nicht, wie Clemens verlangt, durch eine That des moralischen Willens zu Stande kommt«. Das Böse werde nach Meinung dieses Gegners »besiegt nicht durch die Busse, sondern durch die Pneumatiker, die durch ihre Natur die Welt und den dazu gehörigen Tod aufheben«[35]. Gleichzeitig greife er aber mit der Redewendung »τὰ ἀλλότρια τῆς γνώμης ἐκτεμεῖν καὶ ἐκβαλεῖν[36]« zustimmend das Bild Valentins vom Hinauswurf der Gäste aus der Herberge auf[37], während er es in den Stromateis noch als unpassend

---

[31] Die Vorsicht, in der sich W.-D. Köhler (Die Rezeption des Matthäusevangeliums, 377 Anm. 6) äußert, wenn er »Mt-Einfluß zwar als möglich, aber durchaus nicht als sicher oder zwingend« bezeichnet, scheint mir daher übertrieben. Eine Anspielung wird doch wesentlich freier gestaltet (so etwa: »τὸν μόνον τέλειον καὶ ἀγαθὸν θεόν« bei Clemens, Q.d.s. 1,2 [GCS Clemens Alexandrinus III, 159,8]; diese Formulierung wird ebenfalls als Anspielung auf Mt 19,17 par. gedeutet) als die entsprechenden Zitatpassagen des Fragmentes.

[32] 39,2 (GCS Clemens Alexandrinus III, 185,14–16 Stählin).

[33] ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 97. E. Preuschen weist auf den Aufsatz hin (Art. Valentinus, 401).

[34] 10,1 (165,25–27).

[35] ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 95. Mit dieser Formulierung spielt Schwartz auf Frgm. 4 und dessen Deutung durch Clemens (Str. IV 89,1–5 [287,10–20]) an.

[36] Q.d.s. 12,1 (167,15f Stählin). Im Zusammenhang wird deutlich, daß es tatsächlich um die »τὰ ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλότρια« (Str. IV 29,1 [261,1]) geht. Interessanterweise steht an beiden Stellen Mt 19,21 in der Nähe dieser Wendungen (Q.d.S. 11,1 [166,24] bzw. Str. IV 28,6 [260,28f]).

[37] Nämlich vor allem die Wendung »παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας« (Z. 6–8). Allerdings muß man sich klarmachen, daß die Redewendung »τὰ ἀλλότρια« auf stoische Terminologie anspielen könnte: Plutarch berichtet, daß die Stoiker die Adiaphorapaare

ablehne[38], und deute es nun in seinem Sinne um und nehme ihm so das ›Anstößige‹[39]. Daher identifizierte Schwartz den mutmaßlichen Gesprächspartner aus der kleinen Homilie mit Valentin, wobei er die Position dieses Gegners aber vorher aus zwei Fragmenten Valentins und ihrem Kommentar in Clemens 'Stromateis‹ rekonstruiert hatte, um dann zu behaupten, Clemens habe bei der Auseinandersetzung in ›*Quis dives*‹, ohne den Namen zu nennen, Valentins Texte zugrundegelegt. Da man aber in dieser ganzen Schrift m.E. nur eine Stelle findet, die man wirklich als Anspielung auf das Valentin-Fragment deuten kann[40], erweist sich die Behauptung als Ergebnis eines Zirkelschlusses, einmal ganz abgesehen von Einwänden, die im Detail möglich sind[41].

Man muß, da wir keine wirklich sicheren Aufschlüsse über den ehemaligen Kontext des Fragmentes besitzen, den Text zunächst soweit als möglich aus sich zu verstehen versuchen.

Z. 4 »εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός«

Unser Fragment beginnt, wie wir sahen, mit einem Zitat aus dem Matthäusevangelium (s. o. Anm. 29). Vermutlich spielt auch der ursprüngliche Kontext des Satzes im Evangelium eine wichtige Rolle und darf bei der Auslegung nicht vergessen werden: Wenn (nur) »einer der Gute ist«, wenn nur einer gut genannt werden darf, müssen sich die an sich bösen Menschen durch dessen Güte beschenken lassen, um »in das Leben hineinzugehen« (Mt 19,17b)[42]. (Wer das Zitat »Der Gute ist einer« übersetzt, wird es dann als Ausdruck des Gegensatzes zwischen dem *einen* Guten und den *vielen* Dämonen verstehen). Auch in Valentins Brief geht es um solche Entgegensetzungen, dort steht neben dem einen Guten das unreine Herz der bösen Menschen. Beide Texte prägt die polare Gegenüberstellung von dem *einen*, der gut genannt werden darf, und den *vielen*,

---

(etwa: ›Gesundheit-Krankheit‹) wohl unterscheiden; die Natur statte den Menschen mit ›*Unvereinbarkeit*‹ gegenüber Krankheit, Verstümmelung und Leiden, aber mit ›Verwandtschaft‹ zu Gesundheit, Kraft und Schönheit aus (»πρὸς ἃ μὲν ἀλλοτριοῦν πρὸς ἃ δ' οἰεικοῦν ἡμᾶς τὴν φύσιν« [Mor. 1060 c = SVF III, 146 p. 35,30f]); STÄHLIN (BKV Clemens II, 241 Anm. 2) nennt Arr., Epict. III 7,11.21 und IV 12,15.

[38] SCHWARTZ denkt wohl an Str. II 117,3: »οὐ γὰρ οἱ δαίμονες ἡμῶν ἀπελαύνονται, ἀλλ' αἱ ἁμαρτίαι, φησίν (sc. der Autor des Barnabasbriefes, dazu unten S. 71), ἀφίενται« (176,16f).

[39] ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 97.

[40] Nämlich 16,2 (169,34–170,2): »ὁδὸς γὰρ αὐτὸς ἤδη τῷ καθαρῷ τὴν καρδίαν γίνεται, εἰς δὲ ἀκάθαρτον ψυχὴν θεοῦ χάρις οὐ παραδύεται· ἀκάθαρτος δὲ ἡ πλουτοῦσα τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ὠδίνουσα πολλοῖς ἔρωσι καὶ κοσμικοῖς«. Clemens muß diesen Spruch »seinem Text, über den er predigt« (d. h. Mk 10,17–31), »erst accommodiren« (ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 97). Man muß aber den Satz nicht unbedingt als Paraphrase des Fragmentes deuten, sondern kann ihn genausogut auch als einen vom Thema her naheliegenden Aufgriff des Bibelverses verstehen. Die Vorstellung, daß in einem reinen Herzen Gott, nicht die Dämonen Wohnung nehmen, muß Clemens nicht von Valentin übernommen haben.

[41] Clemens verwendet die markinische, nicht wie Valentin die matthäische Fassung des Satzes »εἷς δέ ἐστιν ὁ ἀγαθός« (Q.d.s. 4,5 [162,21 STÄHLIN]); aus Mt 5,8 wird die für das Fragment wichtige zweite Hälfte (»ὅτι αὐτοὶ θεὸν ὄψονται«) nicht zitiert.

[42] Nach dem matthäischem Verständnis geschieht das durch das Halten der Gebote (so auch J. GNILKA, Das Matthäusevangelium, HThK I/2, 163).

die in Sünde und Unreinheit versklavt sind. Die Analogie geht sogar noch ein entscheidendes Stück weiter: Wie im Kontext des Matthäusverses die Gebote durch Jesus als die *Offenbarung* des Gotteswillens in der Tora[43] und als Weg zum Leben empfohlen werden, so bei Valentin die *Offenbarung* des Vaters durch den Sohn (Z. 4f), die »Heimsuchung« des Menschen (Z. 23f) durch den Vater als Weg, um das Herz zu reinigen und sich zu heiligen. Valentin »hat sich ganz für die Offenbarung entschieden«[44] und übernimmt weite Teile des theologischen Rahmens der matthäischen Perikope, aus der er zitiert.

Wie muß man aber nun den Satz und vor allem sein »εἷς δέ« verstehen? Es geht ja um mehr als nur um die einfache Prädikation Gottes als ›gut‹, die selbstverständlich eine *communis opinio* darstellt, die man in der Antike häufig finden kann, in der Bibel[45], bei Philo[46], in philosophischen[47] und natürlich auch in gnostischen Texten[48]. Valentin übernimmt die polare Entgegensetzung aus dem Evangelium und das betonte »εἷς δέ«, das, so zitiert, an die in Judentum und Hellenismus weitverbreitete »εἷς θεός«-Formel erinnert[49]. Nun wird man natürlich nicht *a priori* aus jeder »εἷς θεός« – Formulierung sofort eine strikte monotheistische Grundhaltung ihres Verfassers folgern wollen[50], aber die Frage, ob uns das Matthäuszitat nicht Hinweise auf die Stellung Valentins zur Vervielfachung Gottes im valentinianischen Mythos gibt, darf gestellt werden.

Zunächst muß man festhalten, daß im Text der Satz mit einer überraschenden Deutlichkeit zitiert wird und an keiner Stelle zu erkennen ist, daß es ein ›tieferes‹ Verständnis dieses Satzes gäbe und er nicht wörtlich genommen werden darf. Valentin spielt, wie wir sahen, im Gegenteil noch einmal am Ende des Stücks (Z. 23f) auf ihn an. Diese Beobachtung darf man andererseits aber auch nicht überbewerten: Ptolemäus, dessen System durch das Referat des Irenäus gut

---

[43] Mt 19,18f zitiert von der zweiten Tafel des Dekaloges fünf Gebote.

[44] So G. Quispel (Philo und die altchristliche Häresie, 435); allerdings mit weitreichenden Schlüssen zur geistesgeschichtlichen Einordnung dieser Beobachtung, denen ich nicht folgen kann.

[45] Z. B. Ps 117(118),1 oder Jes 39,8 (vom »λόγος κυρίου«); rabbinische Belege sammelte P. Billerbeck in seinem Kommentar (I, 809).

[46] Etwa »θεὸς ἦν, εὐθὺς δὲ κύριος ἀγαθὸς, μόνων ἀγαθῶν αἴτιος, κακοῦ δ' οὐδενός« (Decal 176 [IV, 307,6f Cohn]).

[47] Wie in den Reihen der Gottesprädikate im Didaskalikos des Alkinoos (10 [164 Hermann/ 23,34.36f Whittaker]) oder bei Apuleius, De Platone I 5 (§ 190 [p. 64 Beaujeu]).

[48] Dazu aus dem ›Tractatus Tripartitus‹ (NHC I,5): »Denn er allein, der Gute (ἀγαθός), der unerzeugte Vater und vollkommene Mangellose, er ist im eigentlichen Sinne der, der voll ist« (53,5–8 [194 Attridge/Pagels in der Übersetzung von A. Böhlig, Zum Gottesbegriff des Tractatus Tripartitus, 320]).

[49] Vgl. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ (zur jüdischen Ableitung dort S. 276–299); s. Dtn 6,4; Philo, Op 171 [I, 59,22 Cohn]; Mk 12,29.32; 1Kor 8,4; Jak 2,19 oder Hermas, Mand. I 1 = 26,1 (23,6 Whittaker) und das Zitat der Sibylle bei Theophilus von Antiochien (Autol. II 36 [= Frgm. 1 p. 227,7 Geffcken]).

[50] Vgl. etwa das orphische »Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος« (Frgm. 239 b Kern [p. 251] und Register s. v. ›εἷς‹ [p. 386]; dazu auch M. L. West, The Orphic Poems, 253).

bekannt ist, zitiert in seinem Brief an die Flora wahrscheinlich Mt 19,17[51], und erklärt trotzdem im selben Satz, daß es neben diesem Gott einen ›Demiurgen dieser Welt‹ gibt, der das Gesetz erließ und in der Mitte zwischen dem einen guten Gott und dem Teufel steht[52]. Auch Origenes bezeugt, daß gerade dieser Satz als »*scutum*« der markionitischen Aufspaltung in einen Vater Jesu Christi und in den Schöpfer der Welt diene, dem Christus ›keineswegs die Bezeichnung 'gut‹ gegeben habe[53]. Irenäus teilt eine Auslegung der Stelle durch die Anhänger des Valentinianers Markus mit: Der Herr habe den »προπάτωρ[54]« und Bythos auch mit dem Bibelvers »Εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ Πατὴρ ἐν τοῖς Οὐρανοῖς« offenbart[55], wobei unter den ›Himmeln‹ die Aionen zu verstehen seien[56]. Offenbar wurde gerade dieses biblische Bekenntnis zur Einzigartigkeit Gottes von verschiedensten Gruppen dazu verwendet, um damit ihre ›dualistische‹ Aufspaltung des Gottesbegriffes zu ›rechtfertigen‹. Gehört auch Valentin in diese Reihe; muß man nun schließen, daß auch hinter dem Monotheismus, den Valentins Zitat ausdrückt, in Wahrheit die Aufspaltung Gottes durch seine Schüler in einen Bythos und einen Demiurgen steht, die Aufspaltung Gottes in Bythos und Sige? Dann würde es sich nur um scheinbaren Monotheismus handeln.

Anhand des einen Zitates in unserem Fragment läßt sich diese Frage nicht entscheiden. Für beide Positionen lassen sich Argumente finden: Mit Berufung auf die anderen valentinianischen Zitationen von Mt 19,17f könnte man nämlich behaupten, auch Valentin habe hier kein Bekenntnis gegen eine dualistische Aufspaltung Gottes ausdrücken wollen und den Bibelvers nicht derartig wörtlich verstanden. Man müßte dann weiter annehmen, Valentin habe ein ähnlich

---

[51] »Καὶ εἰ ὁ τέλειος θεὸς ἀγαθός ἐστιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ὥσπερ καὶ ἔστιν (ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεόν, τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο, ὃν αὐτὸς ἐφανέρωσεν)« (Epiphanius, Haer. 33,7,5 [I, 456,22–24 Holl/70 Quispel]). W.-D. Köhler (Die Rezeption des Matthäusevangeliums, 560) kennzeichnet die Stelle als ›mögliches, aber nicht zwingendes Zitat‹.

[52] 7,2–4 (456,14–21/69f). Interessanterweise wird bei Epiphanius (Haer. 42,6,8 [GCS Epiphanius II 102,3 Holl]) berichtet, daß auch Marcion seinen »gerechten Gott« als ›Mittleren‹ bezeichnet (dazu auch Harnack, Marcion, 365 zum valentinianischen Hintergrund den Kommentar von Quispel in SC 24, 100).

[53] Princ. II 5,4 (138,10–14 Koetschau/352–354 Görgemanns/Karpp). Origenes schließt Schriftstellen des Alten Testamentes an, in denen der Schöpfer ›gut‹ genannt wird (ebd. [138,14–20/354f]). In den pseudoklementinischen Homilien wird dieser Gebrauch des Satzes Simon Magus zugeschrieben (XVIII 4,2 [243,2–4 Rehm]).

[54] Sophokles nennt so den Zeus: »ὦ Ζεῦ, προγόνων προπάτωρ . . .« (Aj. 387; nach Cod. Laur. XXXII.9; Paris. 2712 u. a.); in den hermetischen Fragmenten, die Stobaeus überliefert, wird der höchste Gott mehrfach so bezeichnet (Frgm. 2a,13 [III, 7,6 Nock]; Frgm. 2b,3 [14,2]; Frgm. 23,10 [IV, 4,8 Nock]; 23,32 [10,11]); ebenso in den Zauberpapyri (PGM XII 237 [Col. VII 26 Bd. 2, S. 74]: »ἔλθατέ μοι συνεργοί, ὅτι μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα, τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην κ[α]ὶ κύριον« bzw. IV 1988 [Bd. 1, S. 132]). Die Bezeichnung lag also für einen Valentinianer nahe, zumal Platon für das ›angemessenste Götterbild‹ die Statue eines »προπάτωρ« (hier: ›Großvater‹; Lg. 931 d) hielt.

[55] Haer. I 20,2 (Rousseau/Doutreleau 290,822f).

[56] Ebd. (290,823f).

›dialektisches‹ Verständis von der »Einheit« Gottes gehabt wie seine Schüler[57] und darin die Pluralität im obersten Prinzip integriert[58]. Die traditionelle sprachliche Form unseres Textes hätte er dann genauso wie sein Schüler Ptolemäus aus taktischen Gründen gewählt. Wer andererseits diese Interpretation des Matthäuszitates im Text Valentins ablehnt, könnte sich darauf berufen, daß eine derartige (für unseren heutigen Geschmack außerordentlich kühne) Uminterpretation eines biblischen Satzes in all den Texten, in denen sie auftaucht, deutliche Spuren hinterläßt, wie man auch an Valentins Schüler Theodotos sehen kann[59]. Wenn man eine solche dualistische Interpretation im Hintergrund des biblischen Wortlautes bei Valentin annehmen möchte, muß man erklären, warum sie in seinem Text selbst keine Rolle spielt. Dazu reicht der Hinweis auf den fehlenden Kontext nicht ganz aus, weil dadurch das Kompositionsprinzip des Textes Valentins, nämlich die Gegenüberstellung von *einem* Gutem und den *vielen* Bösen, innerlich paralysiert wird, wenn in Wahrheit doch unter dem »Einen« viele gemeint gewesen wären.

Wir müssen also an dieser Stelle noch offenlassen, *wer* sich hinter dem Wort »Gott« verbirgt[60], ob Valentin wie die Markioniten, Simonianer und seine Schüler das Wort unbedenklich auch ›dualistisch‹ verstehen konnte. Wenn Valentin so den einen guten Gott vom Demiurgen getrennt hätte, hätte er sich in expliziten Widerspruch zu *Platon* begeben. Denn in der Einleitung des platonischen ›Timaios‹ tauchen genau die Worte, die sich auch in Mt 19,17 finden, in anderer Zusammenstellung wieder auf, werden aber über den Demiurgen gesprochen:

»ἀγαθὸς ἦν,
ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος« (Ti. 29 e).

---

[57] Etwa so, wie seine Schüler die Vielheit der Aionen nach ihrer Einigung (cf. Iren., Haer. I 2,6) zwar ›*Einheit*‹ nennen, aber das sofort deutlich abschwächen: »*Ἐν* Πληρώματι οὖν, ἑνότητος οὔσης, ἕκαστος τῶν Αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα, τὴν συζυγίαν « (Exc. Thdot. 32,1 [128 SAGNARD/62,334f CASEY]).

[58] Die »grossen Gnostiker, die Basilidianer und Valentinianer, sowohl als Denker wie auch als Christen (*folgten*) einem streng *monistischen* Triebe und Zuge. Der Gott, den sie als Abgrund ergründen (...), ist Alles in Allem, und die Valentinianer ringen nach einer Betrachtung, in der auch das ganze Weltbild in seiner Entwicklung in dem Verhältniss seiner Teile eine große Einheit ist« (A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 261; Hervorhebung von mir).

[59] Er (bzw. der Autor der Quelle, die Clemens in § 43,2–65,2 verwendet) zitiert zwar eine »εἷς θεός« Formel (aus Gal 3,20; Exc. Thdot. 53,2–4 [168 SAGNARD/ 74,501–76,507 CASEY]: »ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν«). Weil er aber natürlich nicht im paulinischen Sinne ein Bekenntnis zur Einheit Gottes ablegen kann und will, wirkt es im Kontext völlig deplaziert; der Leser begreift zwar, daß mit dem Wort »μεσίτης« der Demiurg gemeint ist, der ohne sein Wissen den pneumatischen Samen sät, ihn sozusagen vermittelt und vielleicht auch wegen seiner Bezeichnung als der ›mittlere Gott‹ (s. o., Anm. 52) so genannt wird. »ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν« bezieht sich nun offenbar darauf, daß der Demiurg *nicht* der wirkliche Mittler des Samens ist, sondern Sophia und Engel dies bewerkstelligen. Man kann aber kaum mehr verstehen, warum dann noch Gal 3,20 b »ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν« zitiert wird.

[60] Nur am Rande sei der Vorschlag von E. SCHWARTZ (ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 96 Anm. 1) notiert, unter »εἷς« den »αἰών« (welchen?) zu verstehen.

Man darf annehmen, daß philosophisch Gebildete Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom diesen Satz selbstverständlich kannten; wenn die genannten Gruppen aber zwischen einem guten Gott und einem nicht so guten Demiurgen unterscheiden, legen sie Mt 19,17 genau gegen den ›Timaios‹-Satz aus, obwohl er dem wörtlichen Sinne nach genau dasselbe meint[61].

Natürlich findet man, wenn man umgekehrt Valentin mit dem Matthäus-Zitat in die Reihe strikter Monotheisten stellen will, auch eine Reihe von Vergleichstexten[62], die den Text nicht in einem solchen ›dualistischen‹ Rahmen deuten. Leider bedingt die Überlieferungslage dieser Literatur, daß man heute nicht mehr viele Texte besitzt, in denen die Stelle vor Irenäus zitiert wurde[63]; Justin spielt zweimal ausdrücklich auf sie an[64]. Im Diognetbrief findet sich nicht nur die Formulierung »καὶ μόνος ἀγαθός ἐστιν« (8,8), sondern auch eine ähnliche Offenbarungskonzeption wie in den folgenden Zeilen des Valentinfragmentes: Gott war den Menschen unbekannt, bis er selbst kam (8,1) und sich in seinem Sohn enthüllte und offenbarte (8,10.11).

Z. 4f »οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις«

Der uns erhaltene Text Valentins setzt mit der Offenbarungsthematik ein, die in den folgenden Zeilen (6–9) eng mit der ›ethischen‹ Diskussion über die Reinheit des Herzens verbunden wird und dadurch nicht isoliert steht, auch wenn wir natürlich den voraufgehenden Zusammenhang nicht mehr kennen. Er ergänzt seine programmatische Voranstellung des *guten* Gottes vor die (bösen) Menschen durch die Beschreibung des Weges, auf dem diese Menschen Kunde erhalten haben von ihrem Gegenüber, nämlich durch Offenbarung. Diese Fort-

---

[61] B. Aland (Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 30f) untersucht die Nähe dieser Sätze zum Valentinianismus, geht aber nicht auf Valentins Fragment oder den Gebrauch von Mt 19,17 bei den Valentinianern ein. Vgl. auch das Zitat aus Ti. 29 e im ›Didaskalikos‹ des Alkinoos (12 [167 Hermann/27,15 Whittaker]), bei Atticus (Frgm. 3 [46,18–20 des Places] = Eusebius, P.E. XV 5,2 [GCS Eusebius VIII/2, 356,6f Mras]); bei Numenius (Frgm. 20 [60,3–5 des Places] = Eusebius, P.E. XI 22,9 [VIII/2, 51,3f Mras]); Philo (Op 21 [I, 6,15f Cohn]; Cher 127 [I, 200,11]) und Seneca (Ep. 65,10 [542 Préchac/Rosenbach]).

[62] Gesammelt bei W.-D. Köhler, Die Rezeption des Matthäusevangeliums, 560 bzw. Biblia Patristica I, 271f.

[63] Dazu kommt, daß man im Einzelfall kaum entscheiden kann, ob eine wirkliche Anspielung auf den Vers oder nur das verbreitete Gottesprädikat (S. 61) vorliegt. Diskutieren kann man das etwa für Hermas, Sim. V 1,5 = 54,5 (52,15–18 Whittaker) und V 3,2 (56,2 [54,13]), wo Köhler (Die Rezeption des Matthäusevangeliums, 560) einen Bezug möglich bzw. unwahrscheinlich nennt. Allerdings vermag ich ihm nicht in allen Fällen, bei denen er Einfluß erwägt, zuzustimmen: Das gilt vor allem für die gnostischen Belege, so bei der oben zitierten Stelle im TracTrip (Anm. 48) bzw. ebd. 61,29 (208 Attridge/Pagels) – hier handelt es sich um allgemeine Gottesprädikationen ohne Bezug auf den Vers; ähnlich im EV (NHC I,3 42,30 [116]; 43,19 [ebd.]).

[64] Dial. 101,2 »εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ἐν τοῖς οὐρανοῖς« (216 Goodspeed) bzw. 1Apol. 16,7 »οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεός« (37 Goodspeed/120,20 Wartelle).

setzung bietet sich von der Logik des Gedankens her an, obwohl nicht direkt gesagt wird, daß das Herz durch die Offenbarung rein wird. Der Nebensatz über Offenheit und Offenbarung steht im Text nahezu beziehungslos neben den Zeilen über die Reinigung des Herzens; der ›allein gute Gott‹ bildet das Subjekt dieser Sätze (vor allem Z. 5f). Die biblische Terminologie des Schlusses (Z. 23–25) macht aber deutlich, daß der Nebensatz dem Sinne nach doch instrumental zu verstehen ist: *Durch* seine Offenbarung im Sohn ermöglicht Gott den Menschen, daß ihr Herz rein wird.

Valentin setzt das Zitat aus dem Evangelium, in dem von dem allein guten Gott die Rede ist, fort und ändert dadurch die Blickrichtung auf Christus hin: Die Offenbarung durch den *Sohn*[65] wird in den Blick genommen. Wenn man den Satz wörtlich nimmt, entspricht er einer biblischen Offenbarungskonzeption, wie sie bei Johannes oder ähnlich auch im Heilandsruf Mt 11,27 auftritt:

»Οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι«[66].

Gott selbst bleibt verborgen, offenbar wird er erst durch die Erscheinung des Sohnes. Während Irenäus behauptet, daß die Valentinianer aus diesem Matthäus-Satz die *grundsätzliche* Unerkennbarkeit des Vaters folgern[67], rechnet Valentin im Gegensatz zu seinen Schülern offenbar damit, daß der Sohn die »παρρησία« des *Vaters* ermöglicht. Die Formulierung, die »Offenbarung durch den Sohn« sei die »Offenheit« des Vaters, klingt zwar für unsere Ohren etwas hart, sollte aber nicht zu Änderungen am Text verführen[68], zumal Valentin auch im ersten Fragment das Wort vermutlich in diesem Sinne verwendet[69]. Im Neuen Testament kommt das Wort in der Bedeutung ›Offenheit Gottes‹ nicht vor, sondern bezeichnet Öffentlichkeit, Klarheit und Freimütigkeit der Rede

---

[65] Vor allem Paulus und Johannes verwenden das Wort »φανεροῦν« häufig: Etwa Röm 1,19; 3,21; 16,26; 1Kor 4,5 und 2Kor 2,14; 3,3; 4,10f; 5,10f; 7,12 und 11,6 und Joh 1,31; 2,11; 7,4; 9,3; 17,6; 21,1.14.

[66] Wie wichtig diese Stelle für die Gnostiker war, sieht man an Irenäus, Haer. IV 6,1–7 (436,1–454,140 Rousseau/Doutreleau), der dort über ihre Deutung berichtet (6,1 [439,9–15]) und sie bekämpft (6,4 [444,56–446,76]); vgl. dazu vor allem auch E. Norden, Agnostos Theos, 73–77 und 277–308.

[67] Haer. IV 6,4 (444,63f Rousseau/Doutreleau).

[68] Der Kodex hat anstelle von »παρρησία« (so auch Mondésert, SC 38, 120) »παρρησίαι«, was E. Schwartz beibehält (ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 96 Anm. 1). Ich würde dann schon eher annehmen, daß der Text des Codex (»ΠΑΡΡΗΣΙΑΙ«) in einen Dativ aufzulösen wäre: »παρρησίᾳ«; allerdings scheidet diese Variante aus grammatikalischen Gründen aus, so daß ich es mit Stählin für einen Schreibfehler halten möchte. J. E. Grabe (Spicilegium SS. Patrum, 52) erwog die andere Lesart »οὗ παρουσία etc.« und übersetzte »*cujus praesentiam nobis exhibuit ea quae per filium facta est manifestatio*«. Grabe meinte, daß seine Lesart besser an Z. 23f »ἐπειδὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ« anschlösse. Ähnlich entschied A. Hilgenfeld (Ketzergeschichte, 296). Der scheinbar bessere Anschluß an Z. 23f rechtfertigt aber keinen derartigen Eingriff in einen Text, der auch aus sich heraus verständlich ist.

[69] Str. II 36,2 [132,10]; vgl. oben S. 38 Anm. 162.

von menschlichen Personen und Zutrauen von Menschen[70]; während im Alten Testament mit diesem Wort sowohl Gottes Handeln wie das Rufen der Weisheit gekennzeichnet werden kann[71]. In der Sprache der Psalmen kann die Erscheinung Gottes mit diesem Begriff umschrieben werden[72].

Von einer *Begrenzung* dieser »Offenheit« Gottes für einzelne Menschenklassen lesen wir in unserem Text nichts[73]; sie gilt offensichtlich potentiell für alle Menschen[74]. Valentin unterscheidet sich mit dieser Position von seinen Schülern, er entspricht im Gegenteil darin bis in wörtliche Einzelheiten der Konzeption des Irenäus, die dieser den Valentinianern und anderen Gnostikern entgegenstellt: Der Vater offenbart sich, »indem er allen sein Wort sichtbar machte; und das Wort wiederum zeigte allen den Vater und den Sohn, da er von allen gesehen wurde«[75]. Wenn man sich die Thesen E. Nordens über die Vorstellung vom »ἄγνωστος θεός« als Kennzeichen gnostischer Häresie zu eigen machen will, darf man Valentin an dieser Stelle nicht mehr als Gnostiker bezeichnen[76].

Demgegenüber handelt es sich bei der Formulierung »ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις« nicht um ein Spezifikum einer bestimmten Gruppe[77], sondern um eine Art *communis opinio* der Theologie der ersten Jahrhunderte; auch Ptolemäus spielt mit dem Wort »φανεροῦν« in seinem Brief an die Flora auf Mt 11,27 an, um auszudrücken, daß allein der Sohn durch sein Kommen den unbekannten Vater offenbart[78].

---

[70] BAUER/ALAND, WB s. v. (1273f), so auch bei Philo, etwa in Quod Omnis Probus 95 [VI, 27,4 COHN/REITER]).

[71] »ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν (...) καὶ ἤγαγον ὑμᾶς μετὰ παρρησίας« (Lev 26, 13); »σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται, ἐν δὲ πλατείαις παρρησίαν ἄγει« (Prov 1,20; vgl. HATCH/REDPATH, s. v. [1073]).

[72] Ps 93(94),1 »Ὁ θεὸς ἐκδικήσεων κύριος, ὁ θεὸς ἐκδικήσεων ἐπαρρησιάσατο«; vgl. auch das Zitat von Ps 11,6 in 1Clem 15,7.

[73] Natürlich: All' das könnte im Kontext gestanden haben, oder aus protreptischen Gründen in diesem Brief verschwiegen worden sein – aber mit diesem *argumentum e silentio* ist wenig gewonnen. Sollte Valentin tatsächlich im Kontext oder im Hinterkopf die Pointe seines Textes wieder zurückgenommen haben? So entspricht er dem, was Paulus 1Kor 12,7 sagt: »ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον« (anders A. ORBE, La uncion del verbo, 455 n. 23).

[74] Zur Bedeutung der valentinianischen Menschenklassenlehre für das Unvermögen von ›choischen‹ Menschen, Gott zu hören, vgl. B. ALAND, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre, 176–178.

[75] »*Omnibus igitur revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibilem faciens; et rursus Verbum omnibus ostendebat Patrem et Filium, cum ab omnibus videretur*« (Haer. IV 6,5 [448,83–85] in der Übersetzung von E. KLEBBA, BKV Irenäus II, 17).

[76] Agnostos Theos, 77–83.

[77] Die Formel ›φανροῦν διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ‹ findet sich etwa bei Ign Magn 8,2 oder Barn 12,8 (»ὁ πατὴρ φανεροῖ περὶ τοῦ υἱοῦ 'Ιησοῦ«); vgl. aber auch 1Joh 4,9.

[78] »οἱ δὲ διὰ τὸ ἀγνοεῖν τὸν τῶν ὅλων πατέρα (*sc. den Vater der Aionen,* so zutreffend QUISPEL, SC 24, 55 Anm. 1), ὃν μόνος ἐλθὼν ὁ μόνος εἰδὼς ἐφανέρωσε« (Epiphanius, Haer. 33,3,7 [452,3f HOLL/54 QUISPEL]); vgl. die Anspielungen auf die Stelle im EV (NHC I,3 39,16f [112 ATTRIDGE/MACRAE]) und der SJC (BG 83,12–14 [206 TILL/SCHENKE]) bzw. NHC III,4 94,9–12.

Z. 5–8 »καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας«

Die folgenden Zeilen des Fragmentes bis zum Schluß werden gleichsam durch Mt 5,8 zusammengehalten, auf dessen erste Hälfte (»*μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*«) in Z. 6 angespielt wird, während das Fragment Z. 6 mit der zweiten Hälfte des Verses schließt, die im Singular wiedergegeben wird: »ὅτι (αὐτοὶ) τὸν θεὸν ὄψονται«. Sie geben Antwort auf die Fragen nach dem *Weg*[79] zu einem ›reinen Herzen‹ (wobei der Optativ eine Note der Unsicherheit über die *Möglichkeit* des Weges hineinträgt) und dazu Antworten auf die Frage, was diesem Zustand vorausgeht; Antworten, die, wie wir sehen werden, vollkommen mit biblischen Traditionen gegeben werden. Mit der Wendung ›reines Herzens‹ (בַּר־לֵבָב)[80] umschreibt die hebräische Bibel die persönliche Lauterkeit des Frommen. Die Wendung ist im biblischen Kontext auf die zentrale Polarität von ›Rein‹ und ›Unrein‹ bezogen, wer dem Herrn nahe sein will, muß in seinem Leibe frei von aller Unreinheit sein[81]; Gott liebt den, der reinen Herzens ist[82]. Das Urchristentum ist sich weitgehend darüber einig, daß Jesu Tod diese Reinigung für die, die an ihn glauben, bedeutet[83], obwohl Paulus trotzdem die Korinther noch zur »Reinigung von Unreinheit des Geistes und Leibes« und zum »Streben nach vollkommener Heiligung« auffordern kann (2Kor 7,1). Diesen Sprachgebrauch übernehmen auch die nachneutestamentlichen Schriften des 1. und 2. Jahrhunderts[84].

---

[79] Bekanntlich formuliert das Thomasevangelium: »Selig sind die, die verfolgt (διώκειν) worden sind in ihrem Herzen« (Log. 69 [NHC II,2 45,25f]). Diese Seligpreisung kann man als ein Zeugnis dafür verstehen, daß auch in anderen Kreisen ein Interesse daran bestand, über den *Weg* zum ›reinen Herzen‹ und dessen Vorgeschichte nachzudenken (vgl. M. Fieger, Thomasevangelium, 199f).

[80] Ps 24,4; 73,1; zu vergleichen wäre auch der Ausdruck »יִשְׁרֵי־לֵב« (Ps 7,11; 11,2; 32,11; 36,11; 64,11; 94,15; 97,11 und 2 Chr 29,34; dazu 2 Kön 10,15). Die LXX übersetzt diese Wendungen nur einmal »καθαρὸς τῇ καρδίᾳ« (Ps 23(24), 4), sonst mit »οἱ εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ«. Andererseits findet sich der Ausdruck zusätzlich noch in Hi 11,13; 33,3; Ps 50(51),12.

[81] »ἐγγὺς εἶ κυρίου καὶ σὺ ἐγγὺς τῶν ἁγίων αὐτοῦ. γίνου καθαρὸς ἐν τῷ σώματί σου ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας παντὸς ἀνθρώπου« TestLev 18 V.18 nach Zusatz der Athos-Hs. e (Charles, Appendix III, 247; zur Hs. S.XI). Der Text des Ezechielapokryphons, in dem die Wendung ebenfalls auftritt, läßt wegen seines Erhaltungszustandes keine Rückschlüsse zu (A.-M. Denis, Concordance, s. v. 444, Text 906). Natürlich wird auch in gnostischen Schriften der oberste Gott als »die heilige, lautere (καθαρόν) Reinheit« beschrieben (AJ NHC II,1 3,18 [115 Krause/Labib; zusätzlich »gereinigt/eftbbēy«]; NHC IV,1 5,1f [204] bzw. NHC III, 1 5,3 [55]; BG 24,7 [Till/Schenke 88]).

[82] »דחים אלהם דכי לבא« Targum zu Prov 22,11 (136 Lagarde).

[83] Eph 5,26; 1Joh 1,7.9; bes. aber Hebr 9,14.22f; 10,2. Die Tatsache, daß hier der *Offenbarung* (nicht dem im Kreuzestod gipfelnden Heilswerk) die Macht, die unreinen Geister zu vertreiben, zugeschrieben wird, sollte man nicht überbewerten. Gegen eine Interpretation auf einen reinen *Erkenntnisvorgang* (Erlösung durch »γνῶσις«) spricht die Vokabel »ἐπισκέψηται« in Z. 23, mit der der Vorgang näher beschrieben wird.

[84] Barn 15,6; 2Clem 11,1; vor allem häufiger im Hirten des Hermas, etwa Vis. III 9,8 = 17,8 (16,16 Whittaker); IV 2,5 (23,5 [21,5]); Vis. V 7 (25,7 [22, 25]); Mand. XII 6,5 (49,5 [46,20]);

Valentin vertritt in seinem Brief die Auffassung, daß *allein* die ›Offenheit des Vaters in der Offenbarung durch den Sohn‹ das Herz reinigen kann, wodurch nun dem Menschen seinerseits das offene Reden und Tun möglich wird[85]. Ohne dieses Handeln Gottes bleiben die Menschen unrein und sündig:

»τίς καυχήσεται ἁγνὴν ἔχειν τὴν καρδίαν;
ἢ τίς παρρησιάσεται καθαρὸς εἶναι ἀπὸ ἁμαρτιῶν« (Prov 20,9).

Valentin stellt dabei, wie wir schon oben zu zeigen versuchten[86], den einen *guten* Gott und die *vielen* gegenüber, die dieser Güte ermangeln. Damit teilt er Gott und Mensch ganz traditionell, er rezipiert eine verbreitete Form biblischer Anthropologie, wie sie uns vor allem von Paulus her vertraut ist[87]. Durch ein Zitat des Clemens wissen wir, daß auch Basilides eine derartige Konzeption vertrat[88].

Wenn man diese Konzeption ernst nehmen will (und nicht vermutet, daß an einer anderen Stelle des Briefes die strikte Trennung Gott-Mensch paralysiert wurde), bleibt wenig Platz für die Menschenklassenlehre der valentinianischen Gnosis[89]. Die Frage, wie es zu diesem Zustand kommen konnte, wird in dem erhaltenen Teil des Briefes nicht beantwortet[90]; bis zu einem gewissen Grad kann man aus dem ersten Fragment rekonstruieren, daß Valentin hier eine relativ ›traditionelle‹ Antwort gegeben haben könnte und vielleicht auf die biblische Erzählung vom Sündenfall verwiesen hätte[91].

Sim. V 1,5 (54,5 [52,14]); Sim. VI 3,6 (63,6 [62,1 f]) und Sim. VII 5 f (66,5 f [65,3.12]); dort geht es vor allem um Mahnungen zur Buße; ein reines Herz als Folge der Buße kennzeichnet den christlichen Lebenswandel. Das Buch fordert seine Leser auf, so dem Herrn zu dienen »καὶ μηδεμία ἐπιθυμία πονηρὰ ἀναβήτω ἐν τῇ καρδίᾳ σου« (54,5 [52,16]).

[85] »ὡς ἅμα τῇ τῶν χειρῶν ἐπιθέσει δυνασθαί τινα παρρησιασάμενον ἐκ καθαροῦ τοῦ συνειδότος τοιαῦτα εἰπεῖν« (Philo, SpecLeg I 203 [V, 49,7 f Cohn]). In einer Reihe von späteren Texten kennzeichnet das Wort daher den Menschen vor dem Fall (Lampe, PGL s. v. II.A.1. [1044]). Nach 1Kor 14,25 wird im Gottesdienst »das Verborgene des Herzens offenbart« und der heidnische Teilnehmer zur Anbetung Gottes geführt. Man kann G. Quispel (La conception de l'homme, 259) an diesem Punkte völlig zustimmen: »Valentin est plus catholique que ses adversaires catholiques«.

[86] S. 60 f. 65 f.

[87] Etwa Röm 1,29–2,11 und 3,10 mit Bezug auf Ps 13(14),1–3.

[88] Aus dem 23. Buch der Bibelerklärung (so Str. IV 81,1 [284,5 Stählin]): »εἰ μέντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιμι τὸν λόγον, ἐρῶ, ἄνθρωπον ὄντιν' ἂν ὀνομάσῃς ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν. καθαρὸς γὰρ οὐδείς, ὥσπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ῥύπου (Hi 14,4)« (Str. IV 83,1 [285,1–3] = Frgm. 2 Völker [41,5–7]).

[89] Das hat bereits 1948 in einer unveröffentlichten Festschrift für W. Jaeger dessen Schüler H. Langerbeck (Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis,63) herausgestellt, der für deutlich hielt, daß Valentin »insbesondere keine Gruppe, etwa die Pneumatiker, davon ausgenommen hat. Das εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός ist also in der Tat (...) strikt zu verstehen«.

[90] Daraus sollte man aber nicht wie H. Langerbeck (Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis,63) folgern, »daß sich Valentinus in dem ganzen Zusammenhang, aus dem Clemens uns leider nur die spärlichen Sätze zitiert, über die Ursache, die αἰτία, warum die Dämonen im menschlichen Herzen Raum gewinnen konnten, nicht ausgesprochen hat«.

[91] J. Maier, Art. Geister (Dämonen) B. III.b., RAC IX, 630 f; P.G. van der Nat, Art. Geister C. III., RAC IX, 718–720.

Die Reinheit des Herzens wird durch den »Hinauswurf aller unreinen Geister« hergestellt. Die Vorstellung, der Mensch werde durch Verlassen der unreinen Geister rein, war jedem Leser des Neuen Testamentes wohl vertraut[92]: Dort werden Menschen mit unreinen Geistern[93] geheilt, so daß die Geister ›ausfahren‹, sie werden hinausgetrieben[94]. Die Menschen wissen, daß Jesus, wenn er will, sie ›rein machen kann‹[95]. Diese Zusammenhänge von unreinen Geistern, Unreinheit und der erneuerten Reinheit durch Austreibung betreffen in den Evangelien zunächst nur einzelne Personen, die durch Jesus geheilt werden, obwohl es dort Ansätze gibt, den kultischen Begriff der ›Unreinheit‹ umzuprägen. So wird bekanntlich in Mt 15,10–20 die Unreinheit auf das, ›was aus dem Mund kommt‹, ›was aus dem Herzen kommt‹, bezogen[96]; das mache den Menschen unrein. Valentin folgt diesem matthäischen Verständnis von Reinheit und verbindet es mit einer biblischen Anthropologie, die in jedem Menschen zunächst den Sünder vor Gott sieht. Er weitet die Vorstellung, daß einzelne Menschen von bösen Geistern befallen sind, kosmisch als eine anthropologische Grundbefindlichkeit aus[97]. Gleichzeitig behält er aber die Terminologie und Vorstellung der Heilungswunder und Exorzismen bei, wonach Unreinheit durch böse Geister verursacht wird und durch deren Austreibung beendet wird. Die Austreibung nahm Jesus persönlich vor, nach dem Ende seines Erdenwirkens vermittelt durch die Offenbarung[98].

---

[92] Sie war nicht auf dieses Schrifttum beschränkt; C. COLPE orientiert in seinem Art. Geister III.a., RAC IX, 615–625 über die volkstümlichen zeitgenössischen Vorstellungen; J. MAIER stellt im Art. Geister III.b., RAC IX, 628f die verschiedenen bösen Geister aus der zwischentestamentlichen Literatur zusammen. Der gute und erleuchtete Geist »ist (...) ein Gnadengeschenk Gottes, das zum vollständigen Gehorsam befähigt« (a. a. O. 628).

[93] Mk 1,23; 5,2.15; 7,25; Lk 4,33 (Lukas übersetzt sonst gern diesen Ausdruck mit ›Dämonen‹: 4,35f.41; 8,29.33; 9,1.42). Die Rede von »unreinen Geistern« findet sich etwa schon Sach 13,2 (Sing.); TestBenj 5,2; die Macht dieser Geister spiegelt sich in der Schilderung der *Not* der Kranken (G. THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten, 94–98).

[94] Mk 5,13; Mt 12,43; Act 8,7 etc.

[95] Mk 1,40 (dazu G. THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten, 64f).

[96] Mt 15,18 (zur Auslegung vgl. J. GNILKA, HThK I/2, 20f.25–27), nämlich: »ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι« (V.19). Diesen Katalog konnte ein zeitgenössischer Leser gut mit Röm 1,29–32 verbinden. Die Stellen muß man natürlich vor dem Hintergrund der zwischentestamentlichen Vorstellungen von unreinen Geistern sehen, von »τὰ πνεύματα τῆς πλάνης« (TestSim 3,1; 6,6) oder »πνεῦμα ὑπερηφανείας« (TestRub 3,5; weitere Geister bei J. MAIER, Art. Geister III.b., RAC IX, 629).

[97] Wozu ihn möglicherweise Paulus anregte: 1Kor 2,8; 15,24–27; vgl. auch Eph 2,2; 6,11f.16. Auch die Vorstellung, der Sitz der unreinen Geister sei das Herz, läßt sich am zwanglosesten von Matthäus 15,10–20 her erklären, aber vgl. auch unten S. 74.

[98] Leider fehlt uns Justins Schrift »ΛΟΓΟΣ ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ«, in der er »περὶ τῆς τῶν δαιμόνων φύσεως« handelte (Eusebius, H. E. IV 18,3 [364,14f SCHWARTZ]).

Z. 9–12 »πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἐᾷ καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις«

In den folgenden Zeilen wird nun eine Beschreibung des Menschen geboten. Vom Ende des Textes her (Z. 23–26) ergibt sich, daß es sich um den Zustand von Menschen vor der ›Heimsuchung‹ durch den ›allein guten Vater‹ handelt, also offenbar um Juden und Heiden, die noch nicht Christen geworden sind oder in Kontakt mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gekommen sind.

Die Zeilen erklären die Unreinheit des Menschen mit dem Wirken der unreinen Geister. Diese Geister verfügen, wie es der antiken Auffassung bei Juden und Heiden entspricht, über Macht[99]. Ihr Tun gegen das Herz wird mit einem Wort beschrieben, mit dem ›Beleidigung‹ bzw. ›Verspottung‹ und ›Mißhandlung‹ ausgedrückt werden können[100]. Die Dämonen werden, was ebenfalls völlig traditionellen Vorstellungen entspricht, für die ›Begierden‹ (»ἐπιθυμίαι«) verantwortlich gemacht. Das schädliche Wirken dieser Kräfte äußert sich auch darin, daß »ein jeder von ihnen seine eigenen Werke vollendet«. Diese Zeilen hängen mit einer verbreiteten Vorstellung vom menschlichen Körper als einer Harmonie verschiedener Teile, die aufeinander bezogen agieren[101], zusammen. Das Tun der unreinen Geister stört diese Harmonie, weil sie ihr eigenes, dem Körper (und damit dem ganzen Menschen) schädliches Geschäft treiben.

Hinter dem Satz steht die verbreitete Vorstellung, daß die Dämonen die Seele oder das Herz des Menschen als »*Haus*« oder »*Wohnung*« nutzen[102]. Valentin konnte sie auch im Evangelium finden, wo im sogenannten »Wort vom Rückfall« berichtet wird, daß der unreine Geist, der den Menschen verlassen hat, unruhig umherstreift und zuletzt doch *in sein Haus* (sc. das Herz oder den Leib des Menschen) zurückkehrt, was er einstmals verließ (Mt 12,43–45/Lk

---

[99] »Auch er (*sc. Valentinus wie Basilides in Str. 113,4 [174,26f = Frgm. 5* p. 41,25f VÖLKER]) betont die eigene Kraft dieser πνεύματα« (H. LANGERBECK, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, 51); zur mittelplatonischen Auffassung s. u.

[100] Zu »ἐνυβρίζειν« vgl. LSJ s. v. (578). Auch dieses Moment findet sich sowohl im Platonismus (Ti. 70 e vergleicht den begehrlichen Seelenteil mit einem wilden Tier, das im Zaume gehalten werden muß) wie in der biblischen Tradition.

[101] Paulus verwendet sie in 1Kor 12,12–26; die paganen Vergleichstexte sammelte etwa H. LIETZMANN in seinem Kommentar (HNT 9, 62f). In der Fabel des Menenius Agrippa (Livius II 32,9) wird beschrieben, wie die *concordia* der Teile des Körpers dadurch gestört wird, daß einzelne Teile »τὰ ἴδια ἔργα« tun: Geschildert wird ein anarchischer Urzustand, als noch keine »*consentia*« herrschte, »*sed singulis membris suum cuique consilium, suus sermo fuerit*«.

[102] An dieser Stelle sei nur summarisch auf den Exkurs über Dämonologie Nr. 7,h bei P. BILLERBECK (IV/1, 533–535) verwiesen, der rabbinische Parallelen zusammenstellte; ferner auf Hermas, Man. V 2,7 = 34,7 (31,10–12 WHITTAKER) und auf ActThom 46, wo die Vorstellung begegnet, daß der Dämon im Menschen ›ausruht‹ (»ἀναπαύειν« [II/2, 163,2 BONNET]; vgl. dazu auch unten Anm. 138 das Zitat aus TestBenj 8,3). Diese Vorstellung ist von der Formulierung Valentins von einer ›Herberge‹ nicht sehr weit entfernt. Nach CH XVI 14 (236, 15–17 NOCK) sitzen die Dämonen in Nerven, Knochen, Venen und Arterien und durchdringen die inneren Organe (weitere Belege bei J. WHITTAKER, Valentinus Fr. 2, 458). Dämonen ziehen etwa durch die Speisen in den menschlichen Körper ein (E. PREUSCHEN, Zwei gnostische Hymnen, 54f mit Anm. 1).

11,24–26)[103]. Auch dort wird vorausgesetzt, daß Gott nach der Bekehrung die Stelle des Dämonen im Herzen einnimmt, weil der vormalige Bewohner, falls er sein ehemaliges Domizil leer findet, mit weiteren Geistern zurückkommt. Gott will in den Menschen wohnen (Ez 37,27 vgl. 2Kor 6,16); die entweder als Tempel des lebendigen Gottes (1Kor 3,17; 6,19)[104] oder Behausung der Dämonen leben. Christus wohnt durch den Glauben in den Herzen der Christen (Eph 3,17).

Man kann am *Barnabasbrief* sehen, daß Valentin in seinem Fragment damit tatsächlich verbreiteten Vorstellungen folgt[105]. In dieser zeitlich wohl nicht weit von ihm entfernten Schrift findet man eine ähnliche Vorstellung von dem Zustand, der das Herz prägt, bevor ein Mensch zum Glauben kommt:

»πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές, ὡς ἀληθῶς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός, ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων διὰ τὸ ποιεῖν, ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ«[106].

Auch Clemens von Alexandrien verwendet das Zitat; er will aber mit ihm gerade *gegen* Valentin und Basilides seine Auffassung ›von den Wirkungen des Teufels und den unreinen Geistern in der Seele des Sünders‹[107] zur Geltung bringen: Barnabas sage gerade nicht, ›daß die Geister selbst in der Seele des Ungläubigen wohnen‹[108]– angesichts des Textes, den er selbst zitiert, eine kühne Behauptung. Warum verwendet er zur Widerlegung unbedingt den Barnabasbrief, der in Wahrheit genau Valentins Auffassung entspricht? Leider wissen wir nicht mehr, ob Valentin selbst diesen Brief in Anspruch nahm. Auch ein weiteres Argument scheint uns heute außerordentlich gekünstelt: Clemens stellt die Vergebung der Sünden gegen die Austreibung der Dämonen[109]; sicher hätte der Autor des Barnabasbriefes diese beiden Schritte nicht als Alternative empfunden: Seine Rede vom »Wohnsitz« setzt, auch wenn Clemens das nicht wahrhaben will, eine Austreibung von Dämonen voraus; »wie ein heidnischer Tempel beherbergt jeder unbekehrte und ungetaufte Mensch leibhaftig Dämonen in sich«[110].

---

[103] »εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον« (Mt 12,44a).

[104] Diese Vorstellung beschränkt sich natürlich nicht auf Paulus; vgl. etwa Porphyrius, Marc. 19 »νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς. παρασκευαστέον δὲ αὐτὸν καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον« (287,5–7 Nauck).

[105] So auch J. Whittaker, Valentinus Fr. 2, 457 bzw. A. Orbe, La teologia del Espiritu Santo, 663 n. 9.

[106] 16,7: »Bevor wir unserem Gott glaubten, war die Behausung unseres Herzens der Auflösung verfallen und schwach, wie ein wirklich durch Hand hergestellter Tempel, weil es voll war von Götzendienst und ein Haus der Dämonen, weil wir taten, was Gott feindlich war« (s. auch A. Benoit, La baptême chrétien, 44).

[107] Str. II 116,3 (176,3–5); Zitat 116,4 (176,8–11).

[108] 117,1 (176,12 f).

[109] 117,3 (176,16–18).

[110] So H. Windisch in seinem Kommentar z. St. (HNT. Apostolische Väter III, 391).

Philo von Alexandrien kennt diese Bilder ebenfalls; die terminologische Verwandtschaft eines Abschnittes aus seinen Büchern ›Über die Träume‹ zu Valentins Text muß schon auffällig genannt werden, obwohl sie wahrscheinlich ja nicht durch direkte literarische Abhängigkeit entstanden ist, sondern auch wieder nur belegt, wie allgemein verbreitet diese Metaphorik war:

»ταῖς μὲν δὴ τῶν ἄκρως κεκαθαρμένων διανοίας ἀψοφητὶ μόνος ἀοράτως ὁ τῶν ὅλων ἡγεμὼν ἐμπεριπατεῖ (...), ταῖς δὲ τῶν ἔτι ἀπολουομένων, μήπω δὲ κατὰ τὸ παντελὲς ἐκνιψαμένων τὴν ῥυπῶσαν καὶ κεκηλιδωμένην ⟨ἐν⟩ σώμασι βαρέσι ζωὴν ἄγγελοι, λόγοι θεῖοι, φαιδρύνοντες αὐτὰς τοῖς καλοκἀγαθίας δόγμασιν. ὅσα δὲ ἐξοικίζεται κακῶν οἰκητόρων στίφη, ἵνα εἰς ὁ ἀγαθὸς εἰσοικίσηται, δῆλόν ἐστι. σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον· ἴσως γάρ, ἴσως ὂν ὁ κόσμος ἅπας, καὶ σὺ οἰκοδεσπότην σχήσεις ἐπιμελούμενον τῆς ἰδίας οἰκίας, ὡς εὐερκεστάτη καὶ ἀπήμων εἰσαεὶ διαφυλάττοιτο«[111].

Wie Valentin redet der große jüdische Exeget vom ›Reinigen‹ der Seele und vergleicht sie[112] mit einem Haus, aus dem ein dichter Haufen von schlechten Bewohnern ausziehen muß. Philo zitiert ebenfalls das »εἷς ὁ ἀγαθός«; die Reinigung der Seele nennt auch er ›Heiligung‹ (Valentin, Z. 24). Nun darf man über diesen deutlichen Analogien natürlich auch nicht die Unterschiede übersehen: Philo ähnelt nämlich in seiner Auffassung von der aktiven Rolle, die der Mensch bei der Reinigung des Herzens einnehmen muß, und von einem gestuften Weg mehr Clemens' Vorstellungen als Valentins Konzeption, nach der dem Menschen die Reinigung als ›Heimsuchung‹ widerfährt (Z. 23f).

Z. 13f »καί μοι δοκεῖ ὅμοιόν τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία«

Valentin faßt diese verbreiteten Vorstellungen in einem bunten und einprägsamen Bilde zusammen, vergleicht das ›Haus der Dämonen‹ mit einem »πανδοχεῖον« (›Gasthof‹)[113]. Dort »übernachtet nur, wer am Ort keinen Gastfreund hat, also nur ausnahmsweise Angehörige der oberen u. mittleren Gesellschaftsschichten. Dem schlechten Publikum entspricht der meist üble Zustand«[114].

---

[111] (Som I 148–149 [III, 236,17–237,5 WENDLAND]); »Wandelt doch in den Seelen der ganz *Gereinigten* lautlos und unsichtbar allein der Lenker des Alls (...), in den Seelen derer, die ihr schmutziges und in den beschwerlichen Körpern beflecktes Leben erst waschen, aber noch nicht völlig gereinigt haben (aber wandeln) die Engel, die sie reinigen durch ihre Lehren vom Schönen und Guten. Welche Massen schlechter *Bewohner ausziehen müssen*, damit *der eine gute* einziehen kann, ist offensichtlich. Eile darum, meine Seele, *Gottes Haus* zu werden, ein *heiliges Heiligtum*, der schönste Aufenthalt. Denn vielleicht, vielleicht wirst auch du ebenso den Hausherrn, den die ganze Welt hat, zum Hausherrn bekommen, der sich um sein eigenes Haus kümmert, daß es immer wohl verwahrt und unbeschädigt erhalten bleibe« (Übersetzung M. ADLER, Philo Werke VI, 203).

[112] Wenn Valentin stets vom ›Herz‹, nicht wie Philo von der ›Seele‹ redet, bewegt er sich damit stärker im Bereich biblischer Terminologie.

[113] Nach O. HILTBRUNNER (Art. Herberge, RAC XIV, 606) wird das Wort »nur für die gewerbliche Wirts.-H(*erberge*) gebraucht«; es handelte sich um einen so verbreiteten Ausdruck, daß er etwa als Fremdwort im Aramäischen auftrat (G. DALMAN, Grammatik, 187s. v.).

[114] O. HILTBRUNNER, Art. Herberge, RAC XIV, 607.

Über schlechte Wirtshäuser wurde in der Spätantike oft geschrieben[115]; die folgende Schilderung der verdreckten Herberge (Z. 15–19), in der sich die Räuber tummeln, übertreibt wahrscheinlich nicht.

Übernahm Valentin diesen Vergleich von anderen Autoren oder geht er auf seine eigene Phantasie zurück[116]? Ein Demokritfragment nennt die Seele »οἰκητήριον δαίμονος«[117]; auch bei Philo wird, wie wir sahen, berichtet, daß der Mensch zuerst Gäste hinauswerfen muß, bevor Gott in seine Seele gelangen kann[118]. Eine interessante Parallele zu Valentins Vergleich des Herzens mit einer schmutzigen Herberge stellen die Ausführungen des Apuleius über den dritten Seelenteil, »*cupido atque adpetitus*«[119], dar, die als ›letzter Teil des Geistes‹ im unteren Teil des Bauches lokalisiert wird, »eine Art *Küche* und verborgene *Kloake* (...), Schlupfwinkel der Liederlichkeit und der Zügellosigkeit«[120]. Die Vernunft (»*ratio*«) befindet von oben über das Wohl des Ganzen – d. h. auch hier verfolgen die ›ἐπιθυμίαι‹ Partikularinteressen, die dem Ganzen schädlich sind. Damit wiederholt der Zeitgenosse Valentins die Beschreibung des menschlichen Körpers, die Platon im ›Timaios‹ gibt[121] und die etwa auch im ›Didaskalikos‹ des Alkinoos wiederholt wird[122]. Zwischen beiden Bildern, einer ›Küche‹ und ›Kloake‹ einerseits und einer ›verdreckten Herberge‹ andererseits, besteht kein großer Unterschied, wenn man einmal davon absieht, daß wir in unserem Fragment keine Spuren der platonischen Seelenlehre finden, sondern nur ein Echo ihrer *Wertung* des dritten Seelenteils. Auch das verbreitete Bild, der Mensch befände sich während seines Erdenlebens gewissermaßen in ›Herbergen und Gasthäusern‹, die er für die Zeit seines Aufenthaltes sorgsam behandle, aber dann auch ohne Zögern verlasse[123], soll als eine etwas entferntere Parallele mit angeführt sein. Man wird also vermutlich anzunehmen haben, daß Valentin

---

[115] Dazu ●. HILTBRUNNER, Art. Herberge, 607–609; allgemein auch Arr., Epict. II 23,36 (219,1–4 SCHENKL).

[116] Zu dieser Frage vgl. vor allem auch J. WHITTAKER, Valentinus Fr.2, 456–460.

[117] »εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ, οὐδὲ ἐν χρυσῶι· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος« DK 68 B 171 (II, 179,1–3). Aus dem vorhergehenden Frgm. ergibt sich, daß Demokrit die Seele des »seligen oder unseligen Wesens« Wohnsitz nennt, ganz nach Heraklits Wort »ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων« (DK 22 B 119 [I, 177,6]).

[118] Som I 149 [III, 236,23–237,2 WENDLAND]; s. o. Anm. 111.

[119] Also »τὸ ἐπιθυμητικόν« nach der platonischen Einteilung R. 438 d- 441 c, die Aristoteles kritisch kommentiert (De An. 432 a 25–433 a 8).

[120] Platon lehrt, »*cupidinem atque adpetitus, postremam mentis portionem, infernas abdominis sedes tenere ut popinas quasdam et latrinarum latebras, deuersoria nequitiae atque luxuriae; relegatam uero idcirco longius a sapientia hanc partem uideri, ne inportuna uicinitate rationem consulturam desuper cunctorum saluti in ipsa cogitationum utilitate turbaret*« (De Platone I 13 [§ 207 p. 73 BEAUJEU], o. zit. nach der Übersetzung von K. ALBERT, 40). Vgl. Platon, R. 580 a »καὶ πάσης κακίας πανδοκεῖ«.

[121] Ti. 70 d – 71 a. Auch hier wird vom Wohnsitz (»κατοικίζειν«) für den dritten Seelenteil gesprochen, der im Bauch »wie ein wildes Tier an der Krippe« ernährt wird (70 e).

[122] 17 (173 HERMANN/39,13–15 WHITTAKER); vgl. auch Kap. 23 (176/46,27–34).

[123] Clemens, Str. IV 166,1 (322,1–8 STÄHLIN); weitere Belege bei O. HILTBRUNNER, Art. Herberge, RAC XIV, 623 f.

einen in der Luft liegenden Vergleich formulierte, ohne auszuschließen, daß er ihn direkt von einem Autor übernahm, den wir nicht kennen.

Die Vokabel »πανδοχεῖον« tritt auch in einem Abschnitt eines valentinianischen Systemreferates auf, den *Hippolyt* überliefert. Muß man daraus nun schließen, daß das Bild Valentins vom »Gasthaus« des Herzens solchen Eindruck auf seine Schüler hinterließ, daß sie es wieder aufgriffen oder gar seinen Brief paraphrasierten[124]? Oder kann man gar Rückschlüsse auf den Kontext des Fragmentes ziehen? Zunächst fällt schon einmal auf, daß ohne jeden Hinweis auf den Brief Valentins berichtet wird, daß ›der hylische Mensch nach ihnen (*sc. also den Valentinianern*) wie ein »πανδοχεῖον« und »κατοικτήριον« bald der Seele allein, dann von Seele und Dämonen, dann von Seele und Logoi‹ sei[125]. Zwischen dem Fragment Valentins und der hier entfalteten valentinianischen Dogmatik bestehen weitere erhebliche Unterschiede: Die Schüler reden vom Leib des hylischen Menschen, Valentin, wenn wir ihn richtig deuten, vom Herz *jedes* Menschen. Valentin beschreibt den Weg vom »Wirtshaus der unreinen Geister« zum »Tempel Gottes« im Herzen, seine Schüler zählen drei völlig andere Möglichkeiten auf[126]. Wenn die Schüler tatsächlich auf den Text des Lehrers anspielen wollten, hätten sie ihn gleichzeitig völlig umgedeutet. Nun können wir aber einen mutmaßlichen Weg von Valentins Fragment bis zur Quelle Hippolyts gar nicht mehr verfolgen; auch nicht sagen, ob tatsächlich eine diffuse Erinnerung (oder eine präzise, die auf dem Wege der Überlieferung diffuser wurde) an Valentins Vergleich hinter den Worten steht, oder der scheinbare Anklang an Valentin als reiner Zufall erklärt werden muß. Jedenfalls beansprucht der Text nicht, Valentin zu zitieren, wie sich ja überhaupt in den überlieferten Texten von Valentinianern *kein* wörtliches Zitat des Lehrers findet[127]. Auch scheinbar verwandte Formulierungen bei *Origenes*, auf die zuerst Hermann Langerbeck und dann John Whittaker aufmerksam machten[128], scheinen eher die allgemeine Verbrei-

---

[124] So offenbar J. Whittakers Meinung (Valentinus, Fr.2, 457); Hilgenfeld (Ketzergeschichte, 297) spricht von ›Nachklingen‹; Preuschen (Art. Valentinus, 401) von einer »spätere(n) Form dieses Gedankens bei den Valentinianern«, auch H. Langerbeck (Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, 65) erwägt Zitat »oder doch wenigstens eine Anspielung«.

[125] »ἔστι δὲ οὗτος ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος οἱονεὶ κατ' αὐτοὺς πανδοχεῖον ἢ κατοικητήριον ποτὲ μὲν ψυχῆς μόνης, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ δαιμόνων, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ λόγων, οἵτινές εἰσι λόγοι ἄνωθεν κατεσπαρμένοι ἀπὸ (Marcovich: ὑπό) τοῦ κοινοῦ τοῦ πληρώματος Καρποῦ καὶ τῆς Σοφίας εἰς τοῦτον τὸν κόσμον, κατοικοῦντες ἐν (σώμα)τι χοϊκῷ μετὰ ψυχῆς, ὅταν δαίμονες μὴ συνοικῶσι τῇ ψυχῇ« (Haer., VI 34,6 [163,13–19 Wendland/247,28–33 Marcovich]).

[126] Das folgende Zitat aus Eph 3,17 (»κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν«) wird programmatisch verändert: »ἵνα δῴη ὑμῖν ὁ θεὸς κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, τουτέστι τὸν ψυχικόν, οὐ τὸν σωματικόν« (Haer. VI 34,7 [163,21–23/247,36–38]).

[127] Vielleicht bildet der Kontext des 8.Fragmentes eine gewisse Ausnahme, s. dazu Ch. Markschies, Platons König oder Vater Jesu Christi, 429–438.

[128] Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, 54–62; Valentinus, Fr. 2, 457. Es handelt sich um »*hospitium animae nostrae*« und »*habitaculum cordis nostri*« aus Princ. III 3,6 (263,6 Koetschau/600 Görgemanns/Karpp bzw. 263,7 f/600). Die Ausdrücke können als Anspielungen auf Mt 12,44 f erklärt werden, wo die lateinischen Übersetzungen »*domum*« und »*habitare*«

tung des Bildes zu illustrieren als strenge Zitate zu sein: Origenes kennt keinen Text Valentins mehr, er stellt den Namen meist in eine Reihe von Standardgegnern[129].

Z. 15–19 »καὶ γὰρ ἐκεῖνο κατατιτρᾶταί τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλάκις κόπρου πίμπλαται ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενόντων καὶ μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ ἀλλοτρίου καθεστῶτος«

Valentin beschreibt, wie schon längst bekannt ist[130], die Verhältnisse in einer Herberge, die aus Lehmziegeln gebaut wurde, die man sich dann gern nach Analogie der orientalischen Karawansereien vorstellt[131]. Dort werden die Lehmwände von den Dieben durchbohrt und unter den Mauern durchgegraben[132], um in den Besitz der Reichtümer der Reisenden zu kommen. Ein Dieb wurde daher als »τοιχωρύχος«[133], als Mensch, der die Mauern durchgräbt, bezeichnet. Vielleicht ist aber auch daran gedacht, daß solche Löcher ausgehoben werden, um den Dreck hineinzuwerfen. Die ganze Schilderung wirkt etwas abgekürzt und »ist nur verständlich für den, der die Chans des Orients kennt«[134]. In einer Herberge im westlichen Teil des Imperiums würde ein Dieb die Ziegelwände auch nicht durchgraben, sondern die Türe einreißen (und dann das Bett gleich mit umwerfen, das der Gast zum Schutz vor die Tür gestellt hat)[135].

Man wird angesichts der wenigen Texte, die uns von Valentin erhalten sind, sehr sorgfältig auf diesen ›Lokalkolorit‹ achten; wenn er hier als Beispiel eben nicht eine der

---

(ebenso auch ›Itala‹-Überlieferungen [S. 79 JÜLICHER/MATZKOW]) verwenden; Origenes zitiert im Kontext aus diesem Vers. Zwar spricht er auch von den bösen Geistern als *Räubern*, ›die im Verborgenen lauern und einzubrechen trachten‹ (»*velut latrones ex occulto insidiantes inruere humanas mentes*« [262,25 f/600]), aber die Pointe des Bildes Valentins, die Situation einer Karawanserei, spielt dort gar keine Rolle. Vielleicht lassen sich die Worte auch von 1Petr 5,8 und dessen Bild des brüllenden Löwen erklären.

[129] S. dazu unten S. 386 mit Anm. 364.

[130] E. SCHWARTZ, ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 96; R. HAARDT, Die Gnosis, Anm. 5 zu S. 106 (S. 312) und B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 245 n. c.

[131] Verständlicherweise gibt es für diesen Bautyp praktisch keine erhaltenen zeitgenössischen Beispiele; der frühbyzantinische Khan von Resafa/Sergiopolis etwa besteht zu weiten Teilen aus dem ortsüblichen Gipsstein. Daß sich in diesen und anderen Ruinenstädten der Gegend, deren Privathäuser aus Lehmziegeln gebaut waren, auch Herbergen befanden, sollte man nicht bezweifeln.

[132] WHITTAKER (Valentinus, Fr.2, 459) macht darauf aufmerksam, daß »κατατετραίνειν« und »ὀρύσσειν« auch als medizinische Termini gebraucht werden können und Valentin vielleicht mit dieser doppelten Bedeutung auf »the whole range of imagery which we have found associated with demonic activity« (460) anspielte.

[133] Belege bei LSJ, s. v. (1802); das bei R. HAARDT, Die Gnosis 312 Anm. 5 genannte Wort ›teichorychoi‹ fehlt sowohl im TGL (auch im Thesaurus Linguae Graecae der ›University of California‹ [Irvine] nach Stand vom 5.7.1991), bei LSJ, LAMPE, PGL und in anderen Lexika und taucht auch im griechischen Register zum *Codex Justinianus* nicht auf.

[134] E. SCHWARTZ, ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 96 Anm. 1.

[135] Apuleius, Met. I 11,3–5 (SQAW 1, 36,19–28 HELM).

hauptstädtischen Gasthäuser, die es selbstverständlich in Alexandria und Rom gab[136], wählt, sondern eine Karawanenstation, auf die der Reisende in der nordafrikanischen Wüste, in Ägypten und Palästina-Syrien traf, könnte das mit seiner mutmaßlichen Herkunft aus der nordägyptischen Provinz zusammenhängen. Natürlich darf umgekehrt auch nicht zuviel Gewicht auf die Beobachtung gelegt werden, weil auch das Neue Testament dieses Bild verwendet (Mt 6,19; 24,43/Lk 12,39: »διορύττειν«).

Man darf sein Bild vielleicht so übertragen: Wie Diebe in einer Herberge durch die Wände graben und Besitz der Reisenden entwenden, so verwirren die Dämonen das Innere des Menschen, entwenden ihm gleichsam, was mit dem Wort »καρδία« umschrieben wird, seinen eigenen Verstand, die klare Erkenntnis und vor allem seinen eigenen Willen. Wie jene sich durchgraben, so dringen diese in das Herz ein und bleiben dort wohnen[137]. Die »schändlichen Leidenschaften« (Z. 11f), denen sich ein Mensch hingibt, der wegen der Dämonen die Kontrolle über sich verloren hat, vergleicht Valentin mit dem Schmutz, den Herbergenbesucher achtlos liegenlassen, weil es sich um fremden Besitz handelt[138]. Sie verhalten sich wie sorglose Menschen, weil sie »τὰ ἴδια ἔργα« (Z. 10f) ohne Rücksicht auf das gemeinsame Wohl tun, das auf der Bild-Ebene in einer sauberen Herberge besteht, auf der Sach-Ebene in einem Leben entsprechend den Gesetzen, die Gott gegeben hat. Ein solches Leben liegt natürlich nicht im Interesse der Dämonen. Wie sich der Wirt, dem die Herberge eigentlich gehört, nicht mehr mit seinen Vorstellungen von Ordnung und Sauberkeit durchsetzen kann, so verliert der Mensch die Kontrolle über das Zentrum seiner Person, die »καρδία«.

Z. 20–22 »τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος [οὖσα], πολλῶν οὖσα δαιμόνων οἰκητήριον«

Dieser Satz zieht nun den Vergleich zwischen der verschmutzten und gefährlichen Herberge und dem Herzen. Aus dem Satz vor dem Bild werden, gleichsam zur Bestätigung und Rahmung, die Stichworte »unrein« und »wohnen« aufgegriffen und dem Leser nochmals eingeprägt. Der Gedankenfortschritt liegt in

---

[136] Philostr., VA IV 39 (440,18 MUMPRECHT); vgl. auch die Erklärung des Ortsnamens »*Tres Tabernae*« (Act 28,15) durch »πανδοχεῖον« (O. HILTBRUNNER, Art. Herberge, 608). Zu Herbergen in Rom vgl. T. KLEBERG, Hôtels, 56–60. Einigermaßen gut lassen sich die Verhältnisse im Pompeji rekonstruieren; K. zählte dort etwa 20 *hospitia* und *stabula* (Karte S. 48, Text S. 49); ein durchschnittliches Gasthaus verfügt über weniger als 10 Schlafkammern, Küche und Stall (A. MAU, Pompeji, 419f), an die Wände sind z. T. Klagen über den betrügerischen Wirt geschrieben (423).

[137] E. SCHWARTZ (ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, 96 Anm. 1) macht darauf aufmerksam, daß »μένειν« hier auch mit »logiren« (wie bei Eusebius, H.E. I 13,11 [90,5 SCHWARTZ]) übersetzt werden kann. Die unreinen Geister »wohnen in ihr gewissermaassen *(sic!)* zur Miethe, gehören also nicht zu ihr« (ebd.).

[138] Der Ausdruck wird auch TestBenj 8,2f für die Leidenschaften verwendet. Dort wird beschrieben, wie ein Mensch, »ὁ ἔχων διάνοιαν καθαράν«, im Herzen nicht befleckt wird, weil der Geist Gottes in ihm ruht (»ἀναπαύειν«; vgl. oben Anm. 102 das Zitat aus ActThom 46).

dem Nebensatz »μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει«. Wer wendet aber dem Herzen Sorgfalt, Vorsorge zu? Der folgende Satz[139] und das Stichwort »προνοία«[140] legen es nahe, an ›den allein guten Vater‹ zu denken, der das Herz ›heimsucht‹. Ob der Mensch, der durch Dämonen seine freie Handlungsfähigkeit verloren zu haben scheint, nach Valentins Vorstellungen noch selbst in der Lage ist, »darauf zu achten«[141], kann man nicht mit Sicherheit entscheiden; es scheint mir wenig wahrscheinlich. Es besteht überhaupt kein Grund, an dieser Stelle »den gnostischen Mythos« (bzw. den des Johannesapokryphons)[142] oder valentinianische Texte[143] zur Interpretation heranzuziehen.

Z. 23–26 »ἐπειδὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν«

Auf diese Zeilen läuft, wie die Ringkomposition zeigt, das Fragment zu. Der Leser weiß an dieser Stelle bereits, wie das unreine Herz aussieht, er weiß, daß Gott durch die Offenbarung das Herz der Menschen reinigt. Wie auch schon in den vorhergehenden Zeilen vollständig im Rahmen einer biblischen Theologie gedacht wird, so auch hier: Mit dem Wort »ἐπισκέπτεσθαι« greift Valentin

---

[139] Die Konjektur, die E. SCHWARTZ in seinem Aufsatz (ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥ-ΣΙΟΣ, 96 Anm. 1) für Z. 20f bietet, (»μέχρι μὴ προνοίας, τυγχάνει ἀκάθαρτος [οὖσα]«), greift unnötig stark in den überlieferten Text ein.

[140] Es war in der Spätantike selbstverständlich, Gott solche Fürsorge für Welt und Menschen zuzuschreiben; die reichen Mengen der Belege dieses ursprünglich stoischen Gedankens sind gesammelt bei E. NORDEN (Agnostos Theos, 26f), bei BAUER/ALAND, WB s. v. (1419), bei G. QUISPEL (in seinem Kommentar zu Ptolemäus' Brief an die Flora, SC 23, 79; s. u. Anm. 143) und bei LAMPE, PGL s. v. (1158).

[141] So übersetzt W. F●ERSTER (Die Gnosis, 312).

[142] So B. LAYTON (The Gnostic Scriptures, 245 n.d): »In gnostic myth the savior is identified with forethought or first thought«. Wenn man den Beleg Laytons daraufhin prüft (NHC II,1 4,28–32 [120 KRAUSE/LABIB] vgl. auch IV,1 7,2–8,8 [254f] bzw. III,1 7,12–21 [58] und BG 27,5–15 [94 TILL/SCHENKE]) und die Vorstellung in das Fragment einträgt, ergäbe sich folgender Sinn: Das Herz des Menschen bleibt unrein, bis die ›Barbelo‹, die »πρόνοια« und »πρόγνωσις« heißt, entsteht. Nach der Chronologie von Schöpfung und Erlösung im AJ handelt es sich im Rahmen dieses Mythos aber um einen vollständig unsinnigen Satz, der auch zum Verständnis des Valentin-Textes nichts beiträgt. Eher könnte man noch verstehen, warum Layton auf die Protennoia hinweist (er meint vermutlich NHC XIII,1 35,1; 36,10 [26.28 SCHENKE/402.404 TURNER]): Durch sie kommt die Gnosis hervor, sie ruft einen jeden (36,10–15), befreit ihre Glieder aus den Händen der Dämonen der Unterwelt (41,6f [36/414]). Aber abgesehen von dem sprachlichen Unterschied zwischen »Protennoia« und »προνοίαι« (41,4 [36/414] spricht sie von ihrer »πρόνοια«) spielt die entfaltete Mythologie des Textes keine Rolle im Brief.

[143] Ptolemäus spricht in seinem Brief an die Flora nur allgemein von der »πρόνοια« des Weltschöpfers (Epiph., Haer. 33,3,6 [451,18 HOLL/52 QUISPEL]); nach Theodot führt der Kyrios die Menschen, wenn er zur Erde kommt, von der Heimarmene zu seiner »πρόνοια« (Exc. Thdot. 74,2 [198 SAGNARD/86,652–654 CASEY]). Allerdings handelt es sich hier um Menschen, die schon an Christus glauben (ebd.), während unser Fragment doch wohl beschreibt, welche Folgen die Bekehrung (bzw. der Kontakt mit der Offenbarung) für das Herz der Christen hat.

nochmals die biblische Offenbarungsvorstellung auf, die er schon zu Beginn verwendete[144]. In der LXX wird das Wort häufig benutzt, um ein fürsorgliches Handeln Gottes an den Menschen zu beschreiben[145]; sie übersetzt damit das hebräische »פָּקַד«[146]. Die griechisch erhaltene zwischentestamentliche Literatur verwendet das Wort überwiegend in diesem Sinne[147]; Gott steigt herab, um die Erde mit Gutem heimzusuchen[148]. Ebenso gebraucht bekanntlich der Evangelist Lukas das Wort[149], genauso Justin[150]. Wahrscheinlich darf man an dieser Stelle, wie wir sahen, die Sätze vom Anfang des Textes (Z. 4–6) hinzunehmen: Der ›allein gute Gott‹ ›sucht‹ den Menschen in Gestalt der Offenbarung durch Christus ›heim‹. Als eine Wirkung dieser ›Heimsuchung‹ war schon die Austreibung der unreinen Geister genannt worden (Z. 6–8), nun wird noch positiv beschrieben, wie sich die Offenbarung auf den Menschen auswirkt: Er wird ›geheiligt‹ und ›erleuchtet‹. Auch hier bleibt Valentin ganz im traditionellen Sprach- und Denkrahmen biblischer Theologumena, denn Heiligung und Reinigung des Herzens gehören zusammen[151]. Das gereinigte Herz, die »Wohnung unseres Herzens«, wird zu einem »heiligen Tempel (...) für den Herrn«[152]. Durch die Berufung und die Heilstat Christi[153] (bzw. durch die Taufe[154]) werden die Glaubenden geheiligt[155], heißen Heilige[156]. Wenn hier von der Heiligung

---

[144] Deswegen scheint mir die Übersetzung mit dem Wort »ansehen« (W. FOERSTER, Die Gnosis I, 313) zu schwach und unangemessen; obwohl das Wort selbstverständlich diese Bedeutung annehmen kann, aber daneben auch mit ›besuchen‹ wiedergegeben werden kann (LSJ s. v., 657). Für die patristische Literatur sind beide Bedeutungen bezeugt (LAMPE, PGL s. v. 531); in der profanen griechischen Literatur kann mit dem Wort das schützende Handeln der Götter für die Menschen beschrieben werden (ironisch: Aristophanes, Eq. 1173; weitere Belege bei H. W. BEYER, Art. ἐπισκέπτομαι, ThWNT II, 596f).

[145] Gen 21,1; 50,24; Ex 3,16; 4,31; 13,19; Ruth 1,6; 1 Sam 2,21 u. ö. (HATCH/REDPATH, s. v. 527f).

[146] Nach H. W. BEYER (Art. ἐπισκέπτομαι, ThWNT II, 597) unterscheidet sich der biblische Sinn des Wortes von dem paganen, weil er die Konzeption einer Heilsgeschichte voraussetzt, auf deren Hintergrund der besondere gnadenhafte (oder zornige) Eingriff Gottes in die Geschichte geschieht.

[147] GrHen 25,3; TestLev 4,4; 16,5; TestJud 23,5; TestIss 2,2; TestGad 5,3; TestJos 1,6 (vgl. auch A.-M. DENIS, Concordance, 348).

[148] »κύριος ὁ ἅγιος τῆς δόξης ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος ὅταν καταβῇ (*sc. auf den Zion*) ἐπισκέψασθαι τὴν γῆν ἐπ' ἀγαθῷ« (GrHen 25,3).

[149] Lk 1,68.78; 7,16 (vgl. H. W. BEYER, Art. ἐπισκέπτομαι, ThWNT II, 601).

[150] Dial. 29,1 (123 GOODSPEED).

[151] Jak 4,8; vgl. auch Eph 5,26.

[152] Barn 6,15. Dagegen wohnt (»κατοικεῖν«) im inneren Menschen nach valentinianischer Lehre das verirrte Pneuma (Hippolyt, Haer. X 13,3 [274,12/391,18]); dazu CH. MARKSCHIES, Art. 'Innerer Mensch' (1993 in RAC).

[153] Joh 17,19b; Act 20,32; 26,18; 1Kor 1,2; 7,14; 2Tim 2,21 und Hebr 10,10.

[154] 1Kor 6,11 (»ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ«) und Eph 5,26 (»ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι«).

[155] Bei dem Wort »ἁγιάζειν« handelt es sich um eine LXX-Neubildung, die auch im späteren nichtbiblischen Sprachgebrauch selten bleibt (einige wenige Belege bei BAUER/ALAND, WB s. v. [14]; O. PROCKSCH, Art. ἁγιάζω, ThWNT I, 112 Anm. 1).

ihres Herzens gesprochen wird, drückt Valentin nur genauer aus, was auch der neutestamentliche Ausdruck meint. Auch die Lichtmetaphorik entspricht den neutestamentlichen Vorbildern[157] (wenn auch nicht unbedingt der Terminologie[158]) und verdeutlicht, daß Valentin offenbar auf die Taufe anspielte, wie beispielsweise ein Text aus der syrischen Didaskalie zeigt, der ebenfalls einige dieser Termini enthält:

»Ihr nun, die ihr an ihn gläubig geworden seid, habt das große *Licht* Jesum Christum unseren Herrn *gesehen* (...) ihr seid schon gläubig geworden und auf ihn *getauft*, und ein großes *Licht* ist über euch aufgegangen«[159].

Weil Gott Licht ist[160], beleuchtet er die Menschen durch sein heilsames Handeln, der gereinigte Mensch strahlt[161] im Glanze seiner neuen Würde. Diese Menschen werden nach ihrem Tode als Selige durch die Gottesschau ausgezeichnet[162].

Die Pointe an Valentins Vorstellung liegt darin, daß die ›Heimsuchung‹ des Menschen ein Geschehen darstellt, das ihm widerfährt und ihn *passiv* läßt. Wenn man damit die Konzeption des Clemens von Alexandrien vergleicht, wird das besonders deutlich. Nach seiner Vorstellung kann das Herz nur rein werden, wenn der Mensch selbst und *aktiv* die Fehler aus der Seele entfernt[163]. Der Mensch muß nach der ›Erkenntnis‹ Gottes als des wahrhaft Seienden streben und versuchen, ihm ähnlich zu werden[164]. Natürlich wissen wir, da wir ein Fragment auslegen, nicht genau, wo Valentin genau die Grenze zwischen Gottes Handeln und menschlicher Empfänglichkeit zog. Wenn der Eindruck zutrifft, daß er den passiven, gnadenhaften Charakter der Herzensreinigung und Erleuchtung streng betont, würde er sich noch einmal weit über alle terminologischen Anklänge hinaus als ein Theologe zeigen, der wirklich von der Bibel aus zu denken versucht. Man dürfte ihn dann mit Recht als biblischen Theologen bezeichnen.

---

[156] Röm 1,7; 1Kor 1,2 u. ö.; vgl. auch 1Petr 1,16 bzw. Dan 7,21; Tob 8,15; 12,15; 1Makk 1,46 und etwa $1QS^b$ I,5

[157] »ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ (...) τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται, πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν« (Eph 5,8.13f; vgl. auch 2Kor 4,4).

[158] Joh 1,9 etwa formuliert (wie Eph 3,9) mit »φωτίζειν«; in der griechisch erhaltenen zwischentestamentlichen Literatur, bei den Apostolischen Vätern und Apologeten wie im Alten und Neuen Testament tritt das Wort »διαλάμπειν« nicht auf. Demgegenüber erbringt ein Blick auf gnostische Texte kaum Ähnlichkeiten, die über terminologische Anklänge an dieselben Bibeltexte hinausgehen.

[159] Von Juden- bzw. Heidenchristen; 21 (CSCO 407, 211,3–5.15f VÖÖBUS) in der Übersetzung von ACHELIS/FLEMMING (S. 109,30 u. 110,5 bzw. CSCO 408, 195,14–16 u. 196,8–10 VÖÖBUS).

[160] 1Joh 1,5; vgl. auch 1,7b und 1Tim 6,16; vgl. auch R. BULTMANN, Zur Geschichte der Lichtsymbolik, 344–355.

[161] Vgl. Dan 12,3 Theodotion; zu dieser Bedeutung LAMPE, PGL s. v. (355).

[162] So versteht auch Clemens in Str. V 7,7 Mt 5,8 (330,15f STÄHLIN).

[163] Q. d. s. 39,2 (GCS Clemens Alexandrinus III, 185,16–18 STÄHLIN).

[164] Q. d. s. 7,2f (164,18–23); zum Motiv der ›Homoiosis‹ aus Tht. 176 b vgl. etwa Alkinoos, Didaskalikos 2.28 (153.181 HERMANN/2,7–9.56,19f WHITTAKER mit n. 23.451 [p. 77.137f]);

2.4. Gesamtinterpretation

Wenn man das ganze Fragment überblickt, fragt man sich, was diesen Text eigentlich von einem nichtgnostischen zeitgenössischen Text, der sich mit diesem Thema beschäftigt, unterscheidet. Valentin zitiert biblische Texte und paraphrasiert fast nur biblische Vorstellungen, bleibt ihrer Anthropologie, wie sie sich etwa bei Paulus äußert, verpflichtet, vertritt schließlich eine biblische Offenbarungskonzeption. Auch A. Hilgenfeld hat schon 1884 den seltsam »konventionellen« Eindruck des Fragmentes, seine »orthodoxe« Sprache und Vorstellungen mit der Bemerkung kommentiert: »Wer so lehrte, mochte sich wohl eines Bischofsstuhls, selbst in der Welthauptstadt, für würdig halten«[165].

Die Frage nach einem ›geheimen Nebensinn‹ stellt sich vor allem, wie wir bereits sahen, bei der Interpretation der Z. 4–8[166]. Angesichts der sehr konventionellen Offenbarungsthematik, den ebenso konventionellen Anschauungen von den Dämonen, der Seele als deren Haus oder eben als geheiligter Tempel Gottes muß sich der, der hier nicht dem wörtlichen Sinn des Textes folgen will, fragen lassen, warum Valentin an keiner Stelle die Vertrautheit mit dem Mythos seiner Schüler andeutet. Die Antwort, wir hätten nur Fragmente erhalten, provoziert nämlich die Gegenfrage, warum wir nur solche, in denen der Mythos eben *keine* Rolle spielt, kennen, und sich sogar meist Aussagen finden, die mit ihm eher schlecht vereinbar sind. Man sollte auch diese Sätze zunächst so konventionell verstehen, wie sie dastehen.

Wir fragten eingangs auch nach dem Kontext bei Clemens. Er argumentiert unmittelbar nach seinem Zitat aus dem Brief Valentins mit dessen Autor: Warum, fragt er, erfährt die Seele nicht von Anfang an die »πρόνοια«, die ihr Gott zuwendet, wenn sie doch von Natur aus für die Rettung bestimmt ist[167]?

Apuleius, De Platone I 23 (§ 252 [100 BEAUJEU], Arius Didymus (Platon-Referat) bei Stob. II 7,3f (II, 50,6–10 WACHSMUTH); Philo, Op 144 (I, 50,24 COHN); Clemens Alexandrinus, Str. V 95,1–96,2 (II, 388,20–389, 14 STÄHLIN) – weitere Stellen und Literatur in den Kommentaren von WHITTAKER und BEAUJEU (p. 301 f) und bei H. MERKI, Art. Ebenbild, RAC IV, 459–462.464–466.

[165] Ketzergeschichte, 296 in Anspielung auf Tertullian, Val. 4,1 ([SC 280, 86,5 FREDOUILLE/ CChr.SL 2, 755,25f KROYMANN]; dazu unten S. 308f).

[166] »εἰς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι᾽ αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι«.

[167] »Τίς οὖν ἡ αἰτία τοῦ μὴ προνοεῖσθαι ἐξ ἀρχῆς τὴν τοιαύτην ψυχήν, εἰπάτωσαν (*sc. die Valentinianer*) ἡμῖν. ἤτοι γὰρ οὐκ ἔστιν ἀξία (καὶ πῶς ὥσπερ ἐκ μετανοίας ἡ πρόνοια πρόσεισιν αὐτῇ;) ἢ φύσις σῳζομένη, ὡς αὐτὸς βούλεται, τυγχάνει καὶ ἀνάγκη ταύτην ἐξ ἀρχῆς διὰ συγγένειαν προνοουμένην μηδεμίαν παρείσδυσιν τοῖς ἀκαθάρτοις παρέχειν πνεύμασιν, ἐκτὸς εἰ μὴ βιασθείη καὶ ἀσθενὴς ἐλεγχθείη« (Str. II 115,1 [175,15–20 STÄHLIN]); »Was nun der Grund dafür ist, daß eine solche Seele nicht gleich von Anfang an die Fürsorge erfährt, das sollen sie uns sagen. Denn entweder ist sie dessen nicht würdig (und wie ist es dann möglich, daß die Vorsehung gleichsam ihr Verhalten bereut und dann zu ihr kommt?) oder sie ist, wie er (Valentinus) selbst will, von Natur für die Rettung bestimmt; dann ist es aber notwendig, daß sie von Anfang an wegen ihres Verwandtseins die Fürsorge erfährt und den unreinen Geistern

Der Verfasser der ›Stromateis‹ eröffnet damit einen Syllogismus gegen Valentin: Entweder fielen Dämonen in die Seele ein, die sich aber bekehren könne und dann deswegen gerettet werde, oder aber der Mensch sei stets schon gerettet und müsse auch keinen Dämoneneinfall erdulden, weil die Vorsorge Gottes seine Erwählung durchhält. Daraus kann Clemens dann schließen: Wenn es aber keine andere Möglichkeit gibt und Valentin vom Einfall der Dämonen redet, muß er, »ohne es zu merken, das sagen, was die von uns vertretene Wahrheit lehrt«[168], und hat damit seinen Gesprächspartner einer schweren logischen Inkonsistenz überführt. Damit zeigt er seinem Leser, daß nur die Position, daß der Mensch nicht von Natur aus, sondern aus ›gehorsamer Bekehrung‹ gerettet wird[169], logisch konsistent und der Wahrheit angemessen ist.

An diese Argumentation kann man mehrere Fragen richten. Zur ersten leitet die Logik an: Gilt sein Schluß? Er würde nur gelten, wenn eine Person, die Gott von Anfang an erwählt hat, in Ewigkeit nicht mehr fallen könnte, nicht zumindest zeitweise unter die Herrschaft von Dämonen geraten könnte. Wenn das für Valentin gilt, kann er, so argumentiert Clemens, nicht gleichzeitig vom Dämoneneinfall sprechen, wenn er sich nicht in Widersprüche verwickeln wollte[170]. Unter dieser (und nur unter dieser) Voraussetzung bleibt die Argumentation überhaupt gültig. Die zweite Frage, die man von daher zu stellen hat, betrifft diese Voraussetzung. Vertrat Valentin eine solche Position?

Eine endgültige Antwort auf diese Frage kann man erst geben, wenn man sich um die Interpretation des schwierigen 4. Fragmentes[171] bemüht hat. Wir sollten aber schon an dieser Stelle festhalten, daß wir in unserem Fragment die Unterscheidung der Menschheit in Klassen, die valentinianische Menschenklassenlehre, nicht finden konnten. Wenn Valentin aber keine solche Unterscheidung der Menschheit, zumindest in eine Klasse von »φύσει σωζόμενοι« und eine andere Klasse von Menschen, die nicht von Natur aus gerettet sind, vertrat, hätte er mit dem Stichwort »φύσει σωζόμενος« eine radikale Allversöhnungslehre etabliert – eine reichlich absurde Konsequenz, die sich dann aus der Behauptung des Clemens ergibt[172].

Wenn er also das biblische Vokabular nicht nur zitiert, um in Wahrheit das Gegenteil zu behaupten, rechnete er nicht mit einer von Natur aus geretteten

---

keinen Zugang gestattet, es sei denn, daß sie überwältigt wird und sich als zu schwach erweist« (Übersetzung O. STÄHLIN, BKV Clemens III, 232, allerdings mit der von FRÜCHTEL zurückgewiesenen Konjektur »φύσει« [GCS p. 175,17]).

[168] Str. II 115,2 (175,21f); dazu H. LANGERBECK, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, 63.

[169] Str. II 115,2 (175,22f); zum Text vgl. auch W.-D. HAUSCHILD, Gottes Geist, 152f.

[170] Oder sein Bild göttlicher »πρόνοια« nicht zur Karikatur geraten soll. Dieses Argument drückt Clemens zwar nicht explizit aus, deutet es aber an, wenn er über die Schwachheit der Seele redet.

[171] Str. IV 89,2–3 (287,11–15 STÄHLIN).

[172] Eine Schlüsselfrage an das 4. Fragment wird also lauten: Welche Rolle spielt hier die Menschenklassenlehre?

Menschenklasse in dem Sinne, wie ihm Clemens das unterstellt. Er vertrat wohl auch nicht die stark auf menschliche Eigenaktivität ausgerichtete Sicht des Clemens. Er wäre dann mit seiner Sicht eher der paulinischen Beschreibung des Verhältnisses von Gottes Werk und dem Werk des Menschen nahegekommen[173]. Aus unserer Auslegung des zweiten Fragmentes ergibt sich also, daß man gegenüber der Rahmung des Textes in den ›Stromateis‹, der Einleitung und der folgenden Deutung des Clemens, mit der er (in bester Absicht) das Fragment in den Kontext einfügen wollte, höchste Vorsicht walten lassen sollte. Offenbar wurde Clemens verführt, zwei völlig verschiedene Konzeptionen, die Valentins und die des Basilides, zusammenzustellen. Das hat ihm möglicherweise das angemessene Verständnis des Textes völlig verbaut[174]. Allerdings legt Clemens sozusagen den Finger auf das schwierige »könnte« in Z. 6. Warum sagt Valentin nicht: »Das Herz *wird* rein, indem jeder unreine Geist hinausgestoßen wird«?

[173] Man wird daher fragen müssen, ob das 4.Fragment von paulinischen Konzeptionen der Gnadenwahl erklärbar wird.

[174] Wir sahen dies oben auch an der unsinnigen Zitation von Barn 16,7 (S. 83), die ebenfalls zu Schlüssen *gegen* den explizit im Zitat ausgedrückten Sinn führt.

3. Fragment 3: Clemens Alexandrinus Str. III 59,3[1]

3.1. Text und Übersetzung

Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ »πάντα« φησὶν »ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα.

τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.«

Valentinus sagt aber in dem Brief an Agathopus: »Während er alles ertrug, war er enthaltsam: Jesus verwirklichte seine Gottheit, er aß und trank auf eigentümliche Weise, weil er die Speisen nicht ausschied.

So groß war die Kraft seiner Enthaltsamkeit, daß die Nahrung in ihm auch nicht aufgelöst wurde, weil er keine Auflösung hatte».

3.2. Text, Abgrenzung und Textkritik

Die Frage nach Textbestand und Länge des Fragmentes stellt sich vor allem deswegen, weil die beiden Sätze Valentins auch noch in einem ganz anderen Kontext anonym überliefert werden. L. Früchtel wies in seinen Anmerkungen zur Stählinschen Clemensausgabe auf die engen textlichen Berührungen zwischen einem *Basilius v. Cäsarea zugeschriebenen Brief* und der Passage, in der Clemens das Fragment zitiert, hin[2]. Schon die Definition der Enkrateia, die am Beginn dieses Briefes an den Mönch Urbicius[3] steht, berührt sich eng mit den Worten, durch die Clemens die Enthaltsamkeit charakterisiert[4]:

»Ἐγκράτεια γάρ ἐστιν σώματος ἄρνησις καὶ ὁμολογία πρὸς Θεόν«.

»Ἐγκράτεια τοίνυν σώματος ὑπεροψία κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν«.

---

[1] *Ausgabe:* GCS Clemens Alexandrinus II, 223,12–16 STÄHLIN (vgl. auch J. E. GRABE, Spicilegium, 52f; A. HILGENFELD, 297; W. VÖLKER, Quellen, 58); *Übersetzungen:* E. BUONAIUTI, Gnostic fragments, 66f; W. FOERSTER, Gnosis I, 313; B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 238f; H. LEISEGANG, Gnosis, 287; E. PREUSCHEN, Art. Valentinus, 401; M. SIMONETTI, Testi Gnostici Cristiani, 128; O. STÄHLIN, BKV Clemens III, 292.

[2] Anmerkungen zu Str. III 4,1–3 in GCS Clemens Alexandrinus II, 197 und zu 59, 1–3 ebd. 223, ergänzt durch Nachträge a. a. O. 528. Vor FRÜCHTEL hatte schon W. VÖLKER auf die Parallelen (Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, 23–26) aufmerksam gemacht.

[3] An ihn sind auch die Briefe 123 (II, 28f COURTONNE) und 262 (III, 119f) gerichtet.

[4] In der linken Spalte: Basilius, Ep. 366 (III, 228,4f COURTONNE); in der rechten Spalte Clemens, Str. III 4,1 (197,3f).

Während für eine Reihe anderer Sätze des Briefes nur vergleichsweise nahe Parallelen bei Clemens genannt werden können[5] oder gar nur seine Gedanken frei aufgegriffen sind[6], werden die Valentin-Sätze überraschend *wörtlich* mitgeteilt. Lediglich ein Satz über die Engel, der bei Clemens dem Zitat vorausgeht, wird umgestellt, wie ein Vergleich der Texte zeigt[7]:

26 [Χάρις ἐστὶν Θεοῦ ἐγκράτεια.

Ἰησοῦς ἐγκράτεια ἐφάνη καὶ γῇ καὶ θαλάσσῃ κοῦφος γενόμενος. Οὔτε γὰρ γῆ ἐβάστασεν αὐτὸν οὔτε πελάγη, ἀλλ᾽ ὥσπερ
30 ἐπάτησεν θάλασσαν, οὕτως οὐκ | ἐβάρησεν τὴν γῆν. Εἰ γὰρ ἐκ τοῦ φθείρεσθαι τὸ ἀποθανεῖν, ἐκ δὲ τοῦ φθορὰν μὴ ἔχειν τὸ μὴ ἀποθανεῖν,]

θεότητα ὁ Ἰησοῦς εἰργάζετο, οὐ θνητότητα.

ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα.

τοσαύτη ἐν αὐτῷ ἡ ἐγκράτεια[8] *δύναμις ἦν, ὥστε μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ,*
35 *ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.*

Ὀλίγον τι ἐν ἡμῖν ἐὰν ᾖ ἐγκράτεια, ἀνώτεροι ἁπάντων ἐσμέν. Καὶ γὰρ ἀγγέλους ἠκούσαμεν ἀκρατεῖς γενομένους κατασπασθέντας οὐρανοῦ δι᾽ ἐπιθυμίαν.«

[(Str. III 57,2: »λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ θεοῦ«) / (Str. III 4,2 »δύναμις οὖσα καὶ θεία χάρις«[9])

(Str. III 59,3[10]:

Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ] πάντα [φησὶν] ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν·)]

θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο,

ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα.

τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.

(Str. III 59,2[11]:)

ἤδη δὲ καὶ ἄγγελοί τινες ἀκρατεῖς γενόμενοι ἐπιθυμίᾳ ἁλόντες, οὐρανόθεν δεῦρο καταπεπώκασιν«.

Aufälligerweise gibt der Autor des Briefes überhaupt nicht an, daß er aus der Schrift eines zu damaliger Zeit bereits mehrfach anathematisierten Ketzers zitiert. Im Gegenteil: Das Zitat des Häretikers wird viel wörtlicher mitgeteilt als andere Clemens-Sätze. Daran muß man natürlich sofort die Frage anschließen, ob Ps.-Basilius hier wirklich aus den ›Stromateis‹ exzerpiert – so hatten ja Völker und Früchtel die Parallelen interpretiert. Oder lag dem Autor noch der Brief selbst bzw. ein längerer Valentintext als Clemens vor?

Das muß man wohl verneinen: Am leichtesten läßt sich der Befund immer

---

[5] Für 228,16–18 vgl. Str. III 4,1 (197,5 f) und 59,1 (223,5–7); für 228,22 Str. III 59,2 (223,9 f); W. Völker (Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, 24) nennt darüberhinaus noch die Vorlage zu 228,3 f in Str. V 63,8 (369,1 f).

[6] Die Argumentation, daß Enthaltsamkeit frei macht, findet sich bei Clemens (44,4 [216,24–26] und Basilius (229,25).

[7] Linke Spalte: Ps.-Basilius, 229, 26–37 mit der Zeilen-Zählung Courtonnes.

[8] Also wohl »ἐγκρατείας« zu lesen.

[9] 222,18f/197,9.

[10] 223,12–16.

[11] 223,10 f.

noch als Exzerpt des Ps.-Basilius aus Clemens erklären[12]. Denn fast alle Formulierungen, die miteinander verwandt sind, stammen aus *zwei* kleinen Textpassagen bei Clemens. Zwischen diesen Partien stehen ausführliche Exkurse des Alexandriners, die Positionen der Karpokratianer, Marcioniten und der griechischen Philosophen zu Ehe und Zeugung darstellen[13]. Diese Exkurse hat der Autor des Briefes an den Mönch Urbicius ausgelassen. Formulierungen, daß Enkrateia »Θεοῦ μετουσία« sei, bzw. »Θεῷ μίσγεσθαι ποιεῖ«[14], können am besten als zusammenfassende Interpretation von einem Platonzitat bei Clemens gedeutet werden[15], wie auch andere Gedanken des Ps.-Basilusbriefes[16]: Die Bezüge auf Clemens sind so explizit, daß W. Völker den Brief als »*Mosaik von ausgeschriebenen Clemens-Stellen*« bezeichnete[17].

Die gegenteilige Position, Ps.-Basilius habe als Quelle nicht nur Clemens vorgelegen, sondern der Brief des Valentin in einer separaten, umfangreicheren Überlieferung, zwingt zu relativ unwahrscheinlichen Schlußfolgerungen. So hätte Clemens in diesem Fall den Satz über die gefallenen Engel, der eigentlich aus dem Valentinbrief stammte, vor die Zitationsformel gezogen (III 59,2) und als eigenen Gedanken ausgegeben und auch an anderen Stellen seiner Argumentation einfach nur Valentins Gedanken paraphrasiert. Auch chronologisch scheidet diese Lösung eigentlich völlig aus; bekanntlich bietet Hippolyt, der hundert Jahre, bevor Basilius geboren wurde, starb, als letzter Autor ein direktes Valentinzitat (Frgm. 8); schon Irenäus, Tertullian oder Origenes kannten keine Originaltexte des Häretikers mehr[18]. Man müßte also annehmen, daß auf irgendeine Weise lediglich hier ein größerer Zusammenhang eines Valentinbriefes überlebt hat, bis er in den Ps.-Basiliusbrief eingefügt wurde. Für ebenso unwahrscheinlich halte ich, daß der Autor des Ps.-Basiliusbriefes das Valentinzitat anhand des Originalbriefes korrigierte. Die im Brief erwähnte Vorstellung, daß Jesus »leichter als Erde und Meer war« und deswegen darüber schwebte, verlockt nur auf den ersten Blick dazu, sie Valentin zuzuschreiben[19].

---

[12] »So verlockend freilich die Aussicht an sich wäre, unser Wissen um Valentin etwas zu erweitern, so glaube ich doch nicht, dass der Schreiber des Briefes über eine selbständige Valentin-Kenntnis verfügt hat. Sein Gewährsmann ist hier Clemens (...)« (W. Völker, Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, 25).

[13] Ps.-Basilius zitiert vor allem aus Str. III 4,1 (197,5 f) und 59,1 f (223,5–7.9); dazwischen Str. III 5,1–11,2 und 12,1–22,2 die erwähnten Exkurse.

[14] 228,3.7.

[15] »μετὰ θεῶν τε οἰκήσει« (Str. III 17,3 [203,20 f = Pl., Phd. 69 c]); Völker erklärt sie von Str. V 63,8 (369,1 f) her (Basilius, EP.366 und Clemens Alexandrinus, 24).

[16] Gott selbst wird Enkrateia genannt, weil er weder einer Sache bedarf noch den ›Pathe‹ unterworfen ist (228,11–15). Der Enkratit hat Teil an der Unverweslichkeit (»ἀφθαρσία«) der göttlichen Existenz, wenn er seinen sterblichen Leib und dessen Bedürfnisse ignoriert und ablegt. Da der Autor vor allem auf diesen Gedanken Wert legt, paßt das Fragment Valentins auch vorzüglich in seinen Text.

[17] W. Völker, Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, 23.

[18] Dazu unten unter 9.1 die Bemerkungen zur allgemeinen Überlieferungssituation der Fragmente Valentins (S. 260–264).

[19] Es handelt sich um ein verbreitetes doketisches Motiv, das etwa in den Johannesakten (93

Merkwürdig bleibt trotzdem, daß er das Zitat mit solcher Aufmerksamkeit behandelt, ohne seinen Autor zu nennen. Damit bezeugt der Brief, daß man Positionen Valentins in bestimmten Kreisen auch noch längst nach seiner Verurteilung als Häretiker in Anspruch nahm, freilich ohne seinen Namen nennen zu wollen. Leider kennen wir diese Kreise nicht näher, es handelt sich nach Ausweis des Briefes um Enkratiten[20], die eine Christologie vertraten, die doketische Tendenzen zeigte. Ob sie einen Platz in der Spätgeschichte des Valentinianismus, die leider in vielen Punkten dunkel bleibt, einnehmen, wissen wir nicht.

Die *Abgrenzung* des Fragmentes bereitet keine Probleme, Clemens leitet es mit einer Zitationsformel ein. Ein hervorgehobenes »ἡμεῖς μὲν οὖν«[21] markiert den Neuanfang und somit das Ende des Zitates.

Erhebliche *sprachliche Schwierigkeiten* entstehen bei den ersten Sätzen Z. 2f »πάντα [φησὶν] ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο«, wie Stählin ihn nach dem Handschriftenbefund, gestützt auch auf die Autorität von E. Schwartz, bietet. Wilamowitz empfahl, die Worte »ἐγκρατὴς ἦν« ganz zu streichen. Da das Fehlen des Artikels bei »θεότητα« auf den ersten Blick verwundert (s. aber Anm. 23), änderte der Göttinger Kirchenhistoriker J. C. L. Gieseler in »ἐγκρατὴς τὴν θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο«[22]. R. A. Lipsius ergänzte ein durch Homoioteleuton entfallenes »τὴν«, der Satz würde dann lauten: »πάντα ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν· ⟨τὴν⟩ θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο«[23]. Der von Stählin beibehaltene Text bleibt besonders mit der Verbindung »θεότητα (...) εἰργάζετο« problematisch; die sprachlich eleganteste Lösung wäre m.E. die Konjektur: »⟨κατὰ τὴν⟩ θεότητα (...) εἰργάζετο«. Darüber kann freilich erst am Ende der Auslegung entschieden werden (S. 96f).

[II/1, 197,4–7 Bonnet/199,10–13 Junod/Kaestli]; W. Völker, Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, 25) auftritt; vielleicht übernahm es der Verfasser von daher.

[20] Der Brief bietet nicht genügend Informationen, um seine Haltung ganz mit der präzisen Definition des Mailänder Kolloqiums 1982 (La tradizione dell' Enkrateia. XXIX-XXXI) zu beschreiben; Völker plädiert wegen des ›unverkennbaren Strebens nach Systematisierung‹ (Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, 25) für eine späte Ansetzung: Der Brief »gehört vielmehr in die Welt der Florilegien hinein« (26).

[21] Str. III 59,4 (223,17 Stählin).

[22] »*Conjicio legendum esse* πάντα ὑπομείνας ἐγκρατὴς, τὴν θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο. *Quum omnia ut continens sustinuisset, Jesus divinitatem sibi comparavit*« (Commentatio, 12 Anm. 1); G. Heinrici (Valentinianische Gnosis und Heilige Schrift, 72 Anm. 1) schlug »ἐγκρατὴς ὤν« vor.

[23] (Valentinus und seine Schule, 617), L. erwog auch, »εἰργάζετο« in »εἰκάζετο« zu ändern (618), womit natürlich alle Schwierigkeiten der Stelle gelöst wären. Aber eine Ergänzung des Artikels ist, wie bereits die Parallele bei Ps.-Basilius zeigt, nicht unbedingt nötig; schon nach den klassischen Grammatikregeln (Kühner-Gerth, Grammatik II/1, 606–608 [= § 462 i]) könnte der Artikel an dieser Stelle entfallen.

3.3. Die Passage im Kontext der Stromateis

Clemens zitiert den Text im Rahmen einer sehr ausführlichen Diskussion über das rechte Verständnis der Enkrateia (λόγος περὶ ἐγκρατείας[24]), die, durch längere Exkurse unterbrochen, das dritte Buch seiner Stromateis bildet[25]. Unter Enthaltsamkeit versteht er »σώματος ὑπεροψία κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν«[26]. Längere Ausführungen widmet er dabei den falschen Auffassungen verschiedener (auch gnostischer) Gruppen: Eine libertinistische Einstellung, die von den Leidenschaften geleitet ist, verhindert wirkliche »γνῶσις θεοῦ«[27]; genauso kennt Clemens aber auch eine falsche Enkrateia, die den Schöpfer beleidigt, die generelle Enthaltsamkeit von Ehe und Kinderzeugen[28], auch von aller Nahrung[29]. Seine eigene Auffassung des Begriffs steht zwischen dem extremen Libertinismus und der radikalen Enkrateia der Sekten. Er führt biblische Belege an, um die Legitimation des falschen Enkratismus durch Berufung auf Christus und die Apostel zu widerlegen: Gegen die Verachtung der Nahrung argumentiert er beispielsweise, indem er die Bezeichnung Jesu als »Fresser und Weinsäufer« (Mt 11,19/Lk 7,34[30]) zitiert. Für das Verständnis des Zitats aus Valentins Brief an Agathopus hat nun erhebliche Bedeutung, daß er andernorts in den Stromateis schreibt, Jesus habe nur gegessen und getrunken, um die zu widerlegen, die meinen, »er sei nur zum Schein offenbart worden«[31]. Jesus hat mithin nur gegessen, um spätere Doketen zu widerlegen; seinen Körper erhielt eine »heilige Kraft«. Clemens zitiert Valentin also nicht wie die anderen Gnostiker (und übrigens auch die Valentinianer[32]), um dessen falsche Auffassung von Enkrateia zu widerlegen. Er greift vielmehr seine Anschauungen auf, um in einer Art Neuansatz der Argumentation (III 59,1[33]) den Umfang der wahren christlichen Enkrateia darzulegen und diese Haltung auf Christus selbst zurückzuführen. Wenn er das dabei nicht mit einem Bibelwort (wie etwa oben) belegt, sondern

---

[24] Str. III 22,1 (205,16).

[25] Vgl. die Darstellung seiner Argumentation gegen Enkratismus bei F. Bolgiani, La polemica, SMSR 38, 1967, 86–136 (dazu auch G. Quispel, The study of Encratism, 49) und H. Chadwick, Art. Enkrateia, RAC V, 358–360.

[26] Str. III 4,1 (197,3f Stählin); s. oben.

[27] Str. III 43,1 (215,26f Stählin).

[28] Str. III 45,1–3 (216,30–217,9). Die Valentinianer fallen nicht unter diese falsche Form der Enthaltsamkeit: »Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμῳ« Str. III 1,1 [195,3]. G. Quispel übersetzt unverständlicherweise »Valentinus *and* his followers derive couples and copulations from the divine emanations above and for this reason are *all* for marriage« (The study of Encratism, 74; Hervorhebungen von mir).

[29] Str. III 48,2 (218,11f).

[30] Str. III 52,4 (220,13).

[31] Str. VI 71,2 (»ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον·« [467,10–13 Stählin]); vgl. dazu unten S. 99 Anm. 90.

[32] Str. III 1,1 (195,3f).

[33] So auch O. Stählin, GCS Clemens Alexandrinus II, 223 Apparat z. St.

mit einem Text des »Häresiarchen«, horcht man auf. Zwei Erklärungen sind möglich: Entweder verstand er Valentin eben nicht primär als Häretiker und trennte ihn von seinen Schülern oder er wollte sein Argument besonders wirkungsvoll begründen, indem er einem Mann der Gegenseite das Wort gab.

Unabhängig von dieser Frage muß man die Übereinstimmung zwischen Clemens und Valentin festhalten: Auch Clemens muß, wenn er an der Realität von Jesu Nahrungsaufnahme festhalten will, eine Antwort geben, wie diese konkret zu denken ist. Er gibt sie mit Valentin[34] (s. dazu auch unten S. 99).

3.4. Kommentar des Fragmentes

Z. 1 »Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀγαθόποδα«

Das dritte Fragment hat Clemens wie auch das erste und zweite einem Brief Valentins entnommen[35], hier kennt man sogar den Empfänger des Briefes. Den Namen »Ἀγαθόπους« findet man auch in Texten und Inschriften des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts aus Ägypten, so wird er z. B. in einem Berliner Papyrus erwähnt, den die Herausgeber in die Zeit des Kaisers Antoninus Pius datieren[36]; aber auch auch in lateinischen und griechischen Inschriften aus den übrigen Gegenden des römischen Weltreiches[37] wird er genannt. In Rom lassen sich gegenwärtig 192 Träger dieses Namens nachweisen[38]. Mehr kann man freilich über den Empfänger des Briefes nicht sagen[39]. Vielleicht darf man aus der

---

[34] So auch G. May, Schöpfung aus dem Nichts, 90.

[35] S. die Bemerkungen zum ersten Fragment, S. 13f und unten S. 262 Anm. 19.

[36] BGU I, 85,9; ein Freigelassener des Namens wird erwähnt in CIG III, 4716d[1] (p. 1191; cf. Register Vol.IV p. 64) bzw. SGU V, 8580,5; in SGU VIII, 10173 (a),14 [vgl. W. Dittenberger, OGIS II, 660, 5]; U. Wilcken, Ostr. II, 1482; CIG III, 5103; SGU X, 10551,9. Weitere Belege nennen D. Foraboschi, Onomasticon alterum Papyrologicum, 17 und W. Bauer/H. Paulsen, Die Briefe des Ignatius, HNT 18, 88.

[37] Etwa bei Inschriften aus Dalmatien und Pannonien (CIL III, 1825.2113.3017. 3141.3959) bzw. aus Athen (CIL III, Suppl.1 7293) und Lydien (SEG 34, 1984, 1210).

[38] Sie sind gesammelt bei H. Solin, Die griechischen Personennamen in Rom, CIL. Auctarium 19/1, 10–12. Davon sind 53 sicher Sklaven und Freigelassene, 6 wahrscheinlich Freigelassene, ein jüdischer Grabstein mit einer Menorah (CIJ I, 308); drei schwer datierbare Katakombeninschriften nennen Christen dieses Namens: ILCV I, 2318 (ein Märtyrer); II, 4052 A und II, 4635 (vgl. auch CIJ I, 209 = ILCV II, 4966). – Ergänzungen und eine umfangreiche Übersicht zum Vorkommen des Namens auch in den anderen Gebieten des römischen Reiches findet sich jetzt bei H. Solin, Il nome *Agathopus* è nato in Africa, 179–182: »Come già detto, questo nome cominciò a diffondersi a Roma sin dall' inizio dell'età imperiale, per essere usato durante il I secolo prevalentemente come nome servile; tuttavia divenne più popolare anche in altri ceti sociali (ma non è attestato alcun ingenuo); molto diffuso fu, credo, in ambienti orientali, come dimostra la sua presenza nell'onomastica giudaica di Roma, nelle iscrizioni greche di Roma e la sua popolarità nell'onomastica paleocristiana romana« (ebd., 184).

[39] J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum, 53 erwägt, ob er mit dem Rheus Agathopus identisch ist, der Ignatius nachreist und von ihm in Ign Phld 11,1 und Sm 10,1 erwähnt wird

Nennung des Namens durch Clemens schließen, daß er von diesem Brief eine etwas genauere Vorstellung als von den anderen Schreiben Valentins hatte, aus denen er zitierte – aber das hilft für die Interpretation kaum weiter.

Z. 2f »πάντα ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν«

Zunächst ist nach der Übersetzung des Aorist-Partizips hinsichtlich des Tempus und der Bedeutungsnuance zu fragen: Es könnte an und für sich vorzeitig (»Nachdem er alles ertragen *hatte*, war er enthaltsam«) *oder* gleichzeitig übersetzt werden[40]. Rein sprachlich kann hier also nichts eindeutig entschieden werden; für das Verständnis des ersten Partizips ist auch dadurch nichts gewonnen, daß in Z. 4 als gleichzeitiges Partizip mit den Imperfekten (»ἤσθιεν καὶ ἔπινεν«) ein Partizip *Präsens* »ἀποδιδούς« verbunden ist. Es ist keineswegs gesagt, daß Valentin, wenn er Gleichzeitigkeit intendierte, unbedingt »πάντα ὑπομένων ἐγκρατὴς ἦν« formulieren mußte. Er hätte selbst innerhalb eines Satzes variieren können. Man kann allenfalls fragen, ob er, wenn er eine längere Gleichzeitigkeit zweier Handlungen intendierte, nicht besser statt des ›punktuellen‹ Aorist-Partizips das präsentische gewählt hätte – und die Wahl des Aorist nicht also doch einen kleinen Hinweis auf Vorzeitigkeit gibt. Aber die wenigen erhaltenen Texte Valentins verbieten ein solches Urteil, da wir dazu viel mehr von seiner Art der Tempus-Verwendung wissen müßten. Die Frage kann also (wenn überhaupt) nur am Inhalt geklärt werden.

Unter der Voraussetzung, daß man sich trotzdem für eine gleichzeitige Interpretation entscheidet, sind mehrere Übersetzungen möglich: Das Partizip könnte dann temporal, kausal, modal oder konzessiv wiedergegeben werden. Gegen die modale Variante spricht der Sinn: »Indem er alles ertrug, war er enthaltsam« übersetzt W. Foerster (S. 313). Die Enthaltsamkeit Jesu besteht ja nicht *in* seinem Ertragen aller Dinge, sondern *bei* oder *trotz* seiner »ὑπομονή«. Geduld und Enkrateia sind zwei Dinge, weswegen wohl auch die kausale Übersetzung ausscheidet. Da der Text einen konzessiven Sinn nicht explizit anzeigt, würde man dann am besten temporal übersetzen: »Während er alles aushielt, war er

---

(vgl. a. a.O. 22 und W. Bauer/H. Paulsen, Die Briefe des Ignatius, HNT 18, 88). Das ist aber schon wegen des Doppelnamens unwahrscheinlich (dazu auch A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 297).

[40] Blass/Debrunner/Rehkopf, 277 (§ 339): »Da das die Vollendung ausdrückende Ptz. Aor. meistens vor dem Verb. fin. steht, verbindet sich mit dem Ptz. Aor. bis zu *einem gewissen Grad* (Hervorhebung von mir) auch die Bedeutung der relativen Vergangenheit (vorzeitig im Verhältnis zum übergeordneten Verb. fin.)«. R. Kühner/B. Gerth, Grammatik II/1, 199 (= § 389): »Gewöhnlich wird das Partizip des Aorists von einer vergangenen Handlung gebraucht (...). Dass aber das Partizip des Aorists entsprechend seiner zeitlosen Natur (...) auch von momentan gleichzeitigen Handlungen gebraucht werden kann, beweisen viele der oben (*i. e.* S. 197–199) angeführten Beispiele. Insbesondere ist dies der Fall, wenn die Nebenhandlung nicht sachlich verschieden ist von der Haupthandlung, sondern nur eine Modifikation derselben darstellt«.

enthaltsam«. Dadurch würde deutlicher, daß hier mit der Erwähnung der Geduld Christi auf eine traditionelle Deutung seines Lebensschicksals Bezug genommen wird[41].

Die Wahl des Wortes »ὑπομένειν« liegt in christologischem Zusammenhang nahe und zeigt ein orthodoxes Christusbild: Er erträgt, wie Hebr 12,2 formuliert, geduldig das Kreuz; »nimmt auf sich, durch die Hand der Menschen zu leiden« (so im Barnabasbrief 5,5[42]). Auch an anderen Stellen werden die Worte »ὑπομένειν« und »πάσχειν« eng verbunden[43]. Irenäus schreibt die Kraft Jesu, in seinem Leiden ausharren zu können, der Verbindung von Logos und Mensch in Christus zu[44]. Damit bringt er wie Valentin die »ὑπομόνη« mit der Gottheit Jesu in Verbindung. Mit der Verbindung zwischen dem Wort und dem Passionskerygma könnte eine Option für die *vorzeitige* Übersetzung des Partizips inhaltlich begründet werden: »Nachdem er alles ertragen *hatte*«, also nachdem er gelitten hatte und gestorben war, nach seiner Auferstehung, »war er enthaltsam« (so Luise Abramowski). Unter dieser Voraussetzung beschäftigt sich das Fragment eigentlich mit der Kraft der Enkratie beim *Auferstandenen* und handelt entsprechend auch von dem Essen des Auferstandenen mit seinen Jüngern (Luk 24,42/43). Aber dies wäre nur dann ein wirklich ganz eindeutiges Argument, wenn auch das Wort »ὑπομένειν« ganz eindeutig und nur auf Passion und *Tod* bezogen wäre, was selbstverständlich nicht der Fall ist (cf. Justin, 1Apol. 16,3). Die Frage nach der temporalen Wiedergabe des ersten Partizips muß also am Ende der Auslegung erneut verhandelt werden (S. 108).

Valentin versteht Jesus als den ersten und großen göttlichen *Enkratiten*. Verwunderlich ist dabei, daß sich die Kraft seiner Enkrateia nicht etwa im Fasten, im Vegetarismus oder gar in gänzlicher Abstinenz äußert. Askese wird in seinem Fragment als fehlende Verdauung interpretiert (Z. 4). Nach Meinung H. von Campenhausens gewinnt die Frage der Speisen und Getränke »erst im Zusammenhang mit den neuartigen asketischen Bestrebungen in der hellenistischen Welt, d.h. mit der dualistischen Lebensbetrachtung der sogenannten ›Gnosis‹« grundsätzliche Bedeutung[45]. Aber so ausschließlich auf die Gnosis bezogen kann die Entwicklung m.E. nicht gedeutet werden. Dafür spricht etwa ein (von

---

[41] So auch O. Stählin, BKV Clemens III, 292 und B. Layton, Gnostic Scriptures, 238.

[42] Vgl. auch Barn 5,1.6.12 und 14,4. Es liegen wohl traditionelle Wendungen vor, so auch K. Wengst, Tradition und Theologie, 15.24. In den Apostolischen Vätern taucht die Vorstellung so häufig auf, daß man kaum annehmen kann, Valentin habe nicht auf sie anspielen wollen: Neben den zitierten Stellen Polyk 1,2; 8,1; 2Clem 1,2 die bedrängten Christen sind »μιμηταὶ οὖν (...) τῆς ὑπομονῆς ⟨αὐτοῦ⟩« (Polyk 8,2; vgl. Ign Röm 10,3).

[43] L. Abramowski weist mich auf Ign Polyk 3,2 und Melitos Pass. 69 (36,479–81 Hall/98,496–98 Perler) hin: Polykarp soll harren auf »τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα«; Christus ist leidens*fähig* und *hat* auch gelitten. Deswegen müssen auch die Christen alles ertragen: »μάλιστα δὲ ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ« (3,1; dazu jetzt W. R. Schoedel, Briefe des Ignatius, 414f).

[44] Haer. III 19,3 (379,57 Rousseau/Doutreleau); zur Stelle vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 219.

Campenhausen auch angeführtes) Fragment aus dem sogenannten »Ebionäerevangelium«, in dem Jesus das Essen von Fleisch (nämlich des Passalammes) zurückweist und damit als Vegetarier stilisiert wird[46]. Schon im Kolosserbrief werden explizit Speiseverbote zitiert und abgelehnt (2,19–21: »μηδὲ γεύσῃ«)[47]. Valentin unterscheidet sich auffällig von diesem traditionellen Bild der Askese Christi – sein Christus fastet nicht, sondern ißt! Gieseler hat schon 1837 auf eine andere Besonderheit von Valentins Enkrateia-Verständnis aufmerksam gemacht:

»Ἐγκράτεια *quidem vera neque ex Valentini neque ex Clementis sententia Christo tribui potuit: nam* ἀπάθεια, *qua ille usus est, omnem* ἐγκράτειαν *excludit. Sed quia* ἀπάθεια, *quae in Christo homine conspiciebatur,* ἐγκρατείας *speciem habuit, et* ἐγκαρτείᾳ *humanae exemplo esse debuit, illo loco* ἐγκράτεια *appellatur*«[48]

Valentin versteht die Enkrateia Christi eher von den philosophischen Begriffen der »ἀφθαρσία« oder der »ἀπάθεια« (wie Z. 6f zeigen, s. u.) her, während andere enkratische Strömungen von einer habituellen Unreinheit der Nahrung ausgehen[49]. Leider kennen wir den Kontext des Briefes nicht, um noch näher zu bestimmen, warum er überhaupt den Begriff einführte. Aber in jener Zeit galt als *communis opinio*, daß nur eine enkratische Seele »zur Kontemplation des Göttlichen« fähig ist[50] – um wieviel mehr mußte er dann die göttliche Seele als enkratische Seele denken!

Z. 3 »θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο«

Wie ist hier zu übersetzen? Da die Beziehung dieser drei Worte aufeinander in der griechischen Literatur nach dem gegenwärtigen Stand des »*Thesaurus Linguae Graecae*« in Irvine ohne jede Parallele ist, müssen wir zunächst einige bisherige Vorschläge prüfen, bevor wir nochmals die Vokabeln selbst und mögliche vergleichbare Ausdrücke diskutieren.

---

[45] Die Askese im Urchristentum, in: DERS., Tradition und Leben, 131.

[46] Epiphanius, Haer. 30,22,4 (363,5f HOLL): »μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν;« – d. i. Lk 22,15 als Frage uminterpretiert (auch E. PREUSCHEN, Antilegomena, 12,10f; W. SCHNEEMELCHER, NTApo I, 142 und H. v. CAMPENHAUSEN, Die Askese im Urchristentum, 133 mit Anm. 97). Fleischgenuß war auch in so verschiedenen Gruppen wie z. B. den Markioniten (A. v. HARNACK, Marcion, 149) und Pythagoräern (Philostrat, VA I 8 [24,25–28 MUMPRECHT]) untersagt. Aus Berichten über Vegetarismus einer Gruppe kann man schlecht Rückschlüsse auf deren Provenienz ziehen.

[47] Dazu BAUER/ALAND, WB 207 s. v. »ἅπτω«.

[48] J.C.L. GIESELER, Commentatio, 13.

[49] Etwa Apollonios von Tyana nach dem Bericht des Philostrat (VA I 8); anders der unbekannte Valentinianer, den Porphyrius zitiert (Anhang 3, S. 412f). Mit Hilfe dieses weitgehend unbekannten Textes, der schon wegen seiner literarischen Qualität große Aufmerksamkeit verdient, kann man sehr viel mehr über die Positionen der Valentinianer in dieser Frage sagen.

[50] H. CHADWICK, Art. Enkrateia, RAC V, 346.

(1) *B. Layton* hat vorgeschlagen, vor dem Hintergrund von Joh 6,27 zu übersetzen »Jesus digested divinity«[51]; Jesus »verdaute« (seine) Gottheit. Tatsächlich wird in diesem Abschnitt der johanneischen Brotrede mit der Doppelbedeutung des Wortes »ἐργάζεσθαι« gespielt, wie Layton zur Begründung anführt:

»ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην
ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον,
ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει.«

Die Wortbedeutung »verdauen« freilich, die Layton vorschlägt, ergibt angesichts der späteren Deutung der unvergänglichen Speise in V.35 die geradezu absurde Übersetzung »Brot des Lebens verdauen« und wird wohl kaum intendiert gewesen sein[52]. Wenn aber das Wort in Joh 6,27 weiterhin einfach mit »verschaffen« wiedergegeben werden muß, scheidet die Laytonsche Erklärung aus.

(2) *Layton* hat auch erwogen, mit Joh 6,27 »Jesus labored for divinity« zu übersetzen[53]; dieser Übertragung könnte man nur zustimmen, wenn die Gottheit Christi für Valentin etwas gewesen wäre, was der Gottessohn noch hätte herstellen müssen. So deutet auch *A. Hilgenfeld*: Indem »er alles enthaltsam erträgt, erarbeitet er sich die Gottheit«[54]. Diese Vorstellung wäre für einen christlichen Theologen sehr ungewöhnlich[55] – wir werden aber nochmals auf sie zurückkommen (s. u. S. 95 f).

Da keine Parallelen des Ausdruckes »θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο« zur Verfügung stehen, muß vor der Übersetzung des Wortes »ἐργάζεσθαι« die Bedeutung der beiden anderen Vokabeln geklärt werden. Wir fragen daher *zuerst, welche* Person hier mit dem Namen »Ἰησοῦς« bezeichnet wird, da die Valentinianer hier bekanntlich differenzierten: Sie trennen Jesus, den aus Maria geborenen Soter, der die »διόρθωσις« dieser Welt (τὰ ἐνθάδε) wirkt[56], von zwei anderen »Jesus

[51] Gnostic Scriptures, 239; er könnte auf die bei LAMPE (PGL s. v. ἐργάζομαι 2., 545) genannten Belege verweisen. A. NEANDER überträgt die Worte (Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, 137): »Göttliches wirkte«.

[52] Vgl. auch BAUER/ALAND, WB s. v. 622.

[53] A.a.O. 239; ähnlich auch W. FOERSTER, Die Gnosis I, 313 (»Jesus brachte Göttlichkeit zustande«).

[54] A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 297; ebenso R. A. LIPSIUS, Valentin und seine Schule, 617; O. STÄHLIN, BKV Clemens III, 292, und schon J. E. GRABE, Spicilegium SS. Patrum, 52f »divinitatem sibi acquisivit Jesus«.

[55] Mir fiele auch nur eine zeitlich und sachlich recht weit entfernte Stelle zum Vergleich ein: Athanasius behauptet, aus der Thalia des Arius mitzuteilen, daß Christus aus seiner Arete später die δόξα erreicht habe (»ἔσχε μετὰ ταῦτα«), die ihm Gott aufgrund seines Vorwissens schon vorher gegeben hatte (Ep. Aeg. Lib. 12 [PG 25, 564 B/C] – dazu R. LORENZ, Arius judaizans?, 39–41). Kerinth etwa lehrte den Abstieg des Christus auf Jesus bei der Taufe (Irenäus, Haer. I 26,1 [345,9–346, 12 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]) – von »Erarbeitung« spricht er also nicht.

[56] Dabei handelt es sich um ein Wort, das schon Platon zur Beschreibung des Wirkens Gottes an der Welt verwendet (Plt. 273 d); Athanasius zitiert diese Stelle in Inc. 43,7 (SC 199, 424,46 KANNENGIESSER).

Christus« genannten Figuren: von jenem Christus, der die äußere Sophia bessert und dann seinen Platz im Pleroma einnimmt[57], und einem Dritten, dem Gemahl der äußeren Sophia[58]. »Εἰσὶν οὖν κατ' αὐτοὺς τρεῖς Χριστοί«[59]. Diese grundlegende Unterscheidung ist im Fragment Valentins aber gar nicht erwähnt und m.E. auch nicht vorausgesetzt. Wäre sie es nämlich, stünde »Jesus« hier für den Mariensohn. Der, »γεννητὸς καὶ παθητός«, wird aber nach Theodot lediglich für die psychischen Mehrheitschristen verkündet[60]. Es wäre zumindest sehr verwunderlich, wenn Valentin dieser nachgeordneten Figur völlig bruchlos eine »Gottheit« zuschreiben würde. Möchte man das Fragment vor dem Hintergrund der Lehre seiner Schüler interpretieren, würde Jesus Christus terminologisch gar in die Nähe der Engelmächte gerückt[61]. Man würde doch dann zumindest eine vorsichtige Andeutung erwarten, daß der hier geschilderte Jesus nur ein Abbild der eigentlich wichtigen Christusfiguren ist und mit den Engelmächten nichts zu tun hat[62].

---

[57] Hippolyt, Haer. VI 31,8 (159,21–25 WENDLAND/242,38–40 MARCOVICH); vgl. Irenäus, Haer. I 2,5 (44,208–212 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[58] Auch diese Figur wird Jesus genannt: Hippolyt, Haer. VI 32,2 (160,8f/242, 9f; MARCOVICH ändert daher in VI 36,4 den Text der Pariser Handschrift »ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπὸς ἰσόζυγος τῆς ἔξω Σοφίας« in »Ἰ(ησοῦ)ς, ὁ ⟨σύ⟩ζυγος« [251,23]). So auch Irenäus, Haer. I 2,6 (48,238–243); Clemens, Exc. Thdot. 23,2 (106 SAGNARD/58,254–58 CASEY); schließlich auch in der ExpVal NHC XI,2 35,10–14 (BCNH.T 14, 46 MÉNARD/NHS 28, 132 TURNER). Dort sind äußere Sophia und ihr Gatte Jesus Bilder des Pleroma (39,14–16 [54/140]). Scheinbar völlig orthodox spricht das valentinianische Gebet über die Taufe (A) von »unserem Herrn Christus, dem Monogenes« (40,33f [56/142]). Aber diese orthodoxe Formel in liturgischem Zusammenhang wird man schlecht als Analogie zu unserem Brief und dessen explizierter Christologie werten dürfen.

[59] Hippolyt, Haer. 36,4 (166,10/251,21f); vgl. auch Tertullian, Carn. 24,3 (CChr.SL 2, 916,18–25 KROYMANN) und Irenäus, Haer. III 16,1 (SC 211, 289,18f bzw. 288,20f ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[60] Exc.Thdot. 23,3 (F. SAGNARD, SC 23, 106 mit Kommentar). Dieser Jesus Christus rettet, nachdem es allen Herrschaften und Gottheiten mißlang (»πάσης ἀπειπούσης Ἀρχῆς καὶ Θεότητος« 58,1 [176 SAGNARD/78,542 CASEY), die Auserwählten. Wie A. ORBE gezeigt hat (Cristología Gnóstica I, 122 bes. Anm. 90), sind hierunter *Engelmächte* zu verstehen. Das Verständnis des Wortes »θεότητος« bei Valentin und in den Exzerpta (ebenso Rheg NHC I,4 44,38 [»mntnoyte«, 197 LEE PEEL/DERS., NHS 12, 148]), ist also kaum zu vergleichen. Valentinianer verstehen »Gottheit« und Jesus sogar als extreme Gegensätze (Irenäus, Haer. I 21,3 [300f.902–906]), sie denken dabei von Kol 1,16 her (ebd. I 4,5 [72f. 443–445]).

[61] S. dazu vorherige Anmerkung. »And it is to be noted that θεότης applies, not to the deepest divine being, ὁ πατήρ, ὁ βυθός (...)« (H. S. NASH, Θειότης-Θεότης, 21).

[62] Nach den Kurzrezensionen des Johannesapokryphons ist Christus als Gott (noyte) über alle Dinge eingesetzt (NHC III,1 11,11 [63 KRAUSE/LABIB] bzw. BG 32,13 [104 TILL/SCHENKE] – anders in den Langrezensionen NHC II,1 7,24 und IV,1 11,18) und wohl auch die auf Erden wirkende Erlöserfigur (II,1 30,11–31,25 [195–198 KRAUSE/LABIB]). Aber nur einmal wird er Soter und *Jesus* Christus genannt (II,1 32,5f [199] bzw. IV,1 49,25f [253]). Ansonsten wird die Identifikation beider strikt vermieden. Anders im Philippusevangelium (NHC II,3): Dort ist Jesus der Geheimname des offenbaren Christus (Log. 19 = 56,3f [14 TILL/56 MÉNARD] vgl. auch 62,8–11), der nicht von dieser Welt ist (Log. 93 = 73,23f [47/90]). A. ORBE erwägt, ob die Christologie des Philippusevangeliums (vor allem 73,8–15, die Geburt Jesu von *Joseph* und

Auch das *Evangelium Veritatis* (NHC I,3) hilft bei der Interpretation der Zeile nicht; zwar wird auch dort das Jesusbild mit biblischen Vokabeln einer »orthodoxen« Christologie gezeichnet: Er erniedrigt sich nach diesem Text bis zum Tode[63] und offenbart den Vollkommenen das Evangelium[64] und wird dort wohl als Gott oder jedenfalls als Gottessohn verstanden[65]. Ganz im Gegensatz zu den Valentinianern kennt das Evangelium nur *einen* Christus, der als Logos zugleich auch die Funktion hat, das All zu reinigen und zu befestigen[66]. Nun darf man aus dieser Ähnlichkeit aber keine voreiligen Schlüsse ziehen: In der Schrift muß Jesus erst den »vergänglichen Lumpen« ablegen[67], um dann die Unvergänglichkeit anziehen zu können[68]. Valentin denkt in seinem Fragment aber *beides* gleichzeitig zusammen, den »vergänglichen Lumpen« irdischer Existenz *und* die Unvergänglichkeit Gottes in eben dieser Gestalt Christi. Mit dem Jesusbild des *Evangelium Veritatis* läßt sich das Fragment kaum harmonisieren und hilft daher nichts zum Verständnis des schwierigen Ausdruckes.

In einem *zweiten* Schritt soll nun das Wort »Θεότης« (Gottheit) in den Blick genommen werden: Im klassischen griechischen Sprachgebrauch finden sich nicht viele Belege des Wortes[69]. Umso mehr liegt es nahe, an Kol 2,9 zu denken:

»Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ
πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος
σωματικῶς.«

E. Schweizer weist in seinem Kommentar z. St. auf den Unterschied zwischen der Bedeutung »Gottsein« und dem Wort »θειότης« hin[70]. Valentin verwendet, wenn man diese nicht unproblematische Unterscheidung der Begriffe doch

---

Maria) als Lehre einer »escuela ebionizante« der valentinianischen Gnosis zu deuten sei (Cristología Gnóstica I, 379).

[63] »efsōk| mmaf apitn apmoy« (20,28f [10 Malinie/Puech/Quispel bzw. 86 Attridge/MacRae]).

[64] 18,12–21 [6/84].

[65] So kann man jedenfalls die Rede von der Sohnschaft Jesu deuten, vgl. etwa 16,33–17,4 (2–4/82); s. auch S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 62–73.

[66] So mit H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, 24 mit Anm. 22 (auch C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VII, 138 Anm. 58); vgl. 24, 3 (18/92). Zum Gesamtkomplex s. jetzt auch J. Helderman, Das Evangelium Veritatis, ANRW 25.5, 4098f.

[67] »eafbōš mmaf nniplkʲe ettekaït« 20,30f (88).

[68] »mntatteko« 20,32 (10/88).

[69] TGL Vol.IV, 313 (θεότης).277 (θειότης).

[70] Er paraphrasiert letzteres: Göttlichkeit in dem Sinne, daß etwas die *Eigenschaft* des *Göttlichen* hat (EKK XII, 107 Anm. 324). Damit steht er in einer breiten wissenschaftlichen Tradition, diese Begriffe zu unterscheiden. Allerdings hat H. S. Nash (Θειότης-Θεότης, 1–34) die Problematik dieser scheinbar selbstverständlichen Unterscheidung dargestellt. Nash zeigt, daß sie bei Plutarch und Lukian (s. u.; ders., Θειότης-Θεότης, 11–13) nicht vorausgesetzt ist. In Aufnahme der Intention Nashs kann man auf Texte hinweisen, in denen der heutige Leser »θεότης« erwartet, aber »θείοτης« findet: 163 v.Chr. ist ein ephesinisches Dekret verabschiedet worden, indem der Ruhm der Stadt Ephesus auf die *Göttlichkeit* der Diana von Ephesus zurückgeführt wird (»ἁ[πασῶν]|[τῶν πόλεων] ἐνδοξοτέραν διὰ τῆς ἰδίας θειότητ[ος πεποιη-]|[κεν« Inschriften von Ephesus Ia Nr. 24 B Z.10f = W. Dittenberger, SIG II, 867,31f). Nash

einmal gebrauchen will, den »schärferen« von beiden Begriffen: Er redet nicht von der Göttlichkeit Jesu, sondern von seiner *Gottheit*[71]; die Bedeutung dieser Auffassung Christi sollte man nicht zu gering einschätzen. Obwohl die Grenze zwischen beiden Begriffen offenbar nicht scharf gezogen war, gibt es Hinweise darauf, daß man in dieser Zeit den Unterschied zwischen den beiden Begriffen »Gottheit« und Göttlichkeit» wohl empfindet, und dies vor allem in jüdischen und christlichen Kreisen[72]. Wenn man voraussetzt, daß Valentin diese Differenz bewußt war, hat die Wortwahl erhebliche Konsequenzen für die Interpretation: Valentin weist Christus seinen Platz beim *obersten Gott* an, weist dem *irdischen* Jesus diesen Platz an. Diese Auffassung ist angesichts der zeitgenössischer Christologie wenig verwunderlich[73]; steht aber in deutlichem Gegensatz zur Lehre der Schüler.

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen zu den beiden Begriffen können wir nun nochmals nach der zweiten Übersetzung Laytons und Hilgenfelds (s. o. S. 92) fragen: Erarbeitete sich Jesus diese Stellung beim obersten Gott? Damit würde m.E. aus dem Verb »εἰργάζετο« ein falscher Schluß gezogen. Zwar berichtet Plutarch in seiner Schrift über Isis und Osiris, daß Könige und Herr-

---

zieht daraus dann schließlich sogar den Schluß, daß die gesamte traditionelle Unterscheidung beider Begriffe so nicht zu halten ist (a. a. O. 28). Aber ebenso gibt es Texte, in denen die Worte keinesfalls austauschbar sind: Josephus z. B. berichtet, wie Daniel »göttliches Ansehen« zugeschrieben wird (Ant X 268 [II, 389,1 NIESE]); mit »θειότης« kann er das wohl formulieren, mit dem anderen Wort natürlich nicht. M.E. steht die Differenz auch im Hintergrund des Vergleichs in CH IX 1 (»νοήσεως ὁ νοῦς διαφέρει τοσοῦτον, ὅσον ὁ Θεὸς θειότητος« [96,11 f NOCK]), NASH nennt selber weitere Texte (28; für den lateinischen Bereich kann er auf das Schwanken der Übersetzungen von Kol 2,9 [VL 24/2, 406–410 FREDE]) verweisen. Richtig bleibt an seinem Einspruch natürlich, daß über die Differenz im 1.Jh. nicht eigens reflektiert wird und sie darum in ihrer Bedeutung für Valentin *nicht überschätzt werden darf.*

[71] In der Sedrachapokalypse steht das Wort »θεότης« in der Gottesrede für das »Ich« Gottes: »Sie (sc. die Heiden) tun, ἃ μισεῖ μου ἡ θεότης«(14,8 [45 Wahl]; vgl. auch 7,8 und 15,2 [dort steht freilich Lk 5,32 im Hintergrund] mit Arist 95,5 [150 Pelletier]).

[72] So die These des Aufsatzes von H. S. NASH, Θειότης-Θεότης, 10f. Aber eine Textvariante bei Lukian macht klar, daß der Unterschied auch anderswo empfunden werden konnte: Lukian beschreibt die philosophische Gotteslehre seiner Zeit und spricht von der Unterscheidung zwischen dem ersten Gott und einer größeren Menge von Göttern in zweiten und dritten Rängen von »Göttlichkeit« (Icar. 9). Freilich ist dies nur in einer Handschrift so ausgedrückt. Die sonstige Textüberlieferung differenziert nicht und verwendet den einheitlichen Begriff » θεότητος« für den ersten Gott *und* die untergeordneten Gottheiten (JACOBITZ II, 406 »θεότητος«, ebenso in der Textausgabe von M. D. MACLEOD I, 294,23–25; »θειότητος« im App. z. St.). Die Austauschbarkeit beider Begriffe in verschiedenen Textzeugen zeigt sich auch bei Origenes, Cels. III 41 (237,9f KOETSCHAU mit App.). Man wird also mit Thesen über die Bedeutung und Entwicklung beider Worte noch vorsichtiger als NASH sein müssen.

[73] Als Gott bezeichnen Christus ja auch Ignatius (Eph 7,2 »ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός«; dazu A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 201), Justin (Dial. 34,2 [128 GOODSPEED]) und Melito (Pass. 96 [54,715 HALL/116,735 PERLER]). Der Bischof von Sardes steht Valentins Anliegen, zugleich Gottheit und Menschheit Jesu auszusagen, sehr nahe: »φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος« (Pass. 8 [6,53/64,58]; später wird ihm so der Satz zugeschrieben: »θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος« (Frgm. 6 [70,23 f/226,11; dazu A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 211 f mit Anm. 206]).

scher sich wegen herausragender Arete den Ruhm des »Gottseins« zuschreiben[74], und kennt damit so etwas wie eine »erarbeitete Gottheit«. Es ist trotzdem sehr unwahrscheinlich, daß sich Valentin die Gottheit Christi als einen erarbeiteten Rang vorstellt; vergleichbare Heroen stiegen ja erst nach dem Tode zu »einer göttlichen Existenzweise auf«[75] oder hatten sie schon von Anfang an und mußten sie im Leben nicht mehr »erarbeiten«[76]. Eine gewisse Ausnahme bildet dabei Herakles, dessen Leben tatsächlich als ›Erarbeitung‹ der Gottheit gedeutet wurde[77].

Da wir nur einen kurzen Ausschnitt des Briefes vorliegen haben, können wir kaum mehr mit exakter Sicherheit sagen, was genau Valentin hier dachte. Ob er sich tatsächlich vorstellte, daß Christus in Analogie zu Herakles die Gottheit erarbeitete, wissen wir nicht. Das Verb selbst mag diese Deutung bis zu einem gewissen Grade nahelegen, allerdings stünde Valentin mit dieser Christologie ziemlich allein. Alle Formen »adoptianischer« Christologie führen die Einwohnung der Gottheit im Menschen neben aller Vorzüglichkeit dieser irdischen Person auf den souveränen göttlichen Ratschluß zurück[78] und sind deswegen

---

[74] 22 (= Mor. 23, 359 D [II/3, 21,17–20 SIEVEKING]); gedacht ist doch aber offenbar an die Heroisierung und Vergottung im hellenistischen Herrscherkult, etwa bei den Ptolemäern; s. A. WLOSOK, Einführung, in: Römischer Kaiserkult, WdF 372, 7–16.

[75] H. D. BETZ, Art. Gottmensch II, RAC XII, 238. Ein schönes Beispiel dafür bietet auch das orphische Goldplättchen aus Thourioi, eine Art von »Reisepaß« (H. DIELS): »θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου« (Hervorhebung C.M.; DK 1 B 20 [17,13]), s. dazu auch den Kommentar bei G. ZUNTZ, Persephone, 329–333 (A 4) mit Abbildung Pl.27 b.

[76] Bei Pythagoras ist die Göttlichkeit bereits zu Lebzeiten anwesend; sein Biograph Jamblich erklärt jedenfalls zu einer wider Erwarten ruhigen Seefahrt »ὡς ἄν τινος παρουσία θεοῦ« (VP 16 [26 v. ALBRECHT]). Apollonius von Tyana ist Sohn des Proteus, nach Meinung anderer ein Zeussohn (Philostrat, VA I 4 bzw. I 6 [16,27–18,4 bzw. 20,17 f MUMPRECHT]). Homer stammt nach einer Aristoteles zugeschriebenen Notiz bei Ps.-Plutarch ebenfalls von einem Gott ab (Aristoteles, Fr.76 ROSE[3] [De Poet. Frgm. 8 ed. W. D. ROSS, 71 f = Ps.-Plutarch, De Homero I 3,1–4,4 ed. J. F. KINDSTRAND, 2,21–3,63. Auf einer Schreibtafel heißt es: »Θεὸς οὐδ' ἄνθρωπος Ὅμηρος« (E. ZIEBARTH, Aus der antiken Schule, KlT 65, Nr. 26; vgl. H. D. BETZ, Art. Gottmensch II, RAC XII, 253 f). Empedokles soll sich bereits zu Lebzeiten als Gott bezeichnet haben (DK 31 B 112 [I, 354,17] = D.L. VIII 62 [422,1 LONG; dazu auch G. ZUNTZ, Persephone, 191 f]). Im römischen Kaiserkult zur Zeit Valentins muß der Herrscher gestorben sein, ehe er divinisiert wird: E. BICKERMANN, Die römische Kaiserapotheose, 3.20 [5.22].

[77] Vgl. im 4. Pseudo-Heraklit-Brief: »Ἡρακλῆς δὲ οὐκ ἄνθρωπος ἐγεγόνει; ὡς μὲν Ὅμηρος ἐψεύσατο, καὶ ξενοκτόνος. ἀλλὰ τί αὐτὸν ἐθεοποίησεν; ἡ ἰδία καλοκἀγαθία καὶ ἔργων τὰ γενναιότατα τοσούτους ἐκτελέσαντα ἄθλους« (23,22–25 BERNAYS/190,25–29 MALHERBE; dazu A. J. MALHERBE, Pseudo Heraclitus, 42–64). Aber auch Herakles ist als Zeussohn (Homer, Il. XIX 105) für ein göttliches Leben prädestiniert. Während Pindar ihn »ἥρως θεός« nennt (N. III,22), hat U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF sein Heldenleben als Entwicklung vom Menschen zum Gott verstanden: »Mensch gewesen, gott geworden; mühen erduldet, himmel erworben: das ist das wesentliche an dem Herakles« (Euripides Herakles I, 38; vgl. DERS., Der Glaube der Hellenen II, 20). Freilich nennt W. kurz zuvor (p. 37) die Belege für die göttliche Abkunft, die den Weg des Heros ja erst möglich macht, in gewissem Sinne sogar schon prädestiniert.

[78] Zu erinnern wäre an die Auslegung des Weinberg-Gleichnisses im Hirten des Hermas: »ἥρεσε (*sc. Gott*) γὰρ ἡ πορεία τῆς σαρκὸς ταύτης« (Sim. V 6,6 = 59,6 [57,22 WHITTAKER]). Deswegen nimmt der Geist Wohnung in diesem Fleisch.

kaum mit Herakles zu parallelisieren. Wer Valentins Position so deutet, muß diese Schwierigkeiten in Kauf nehmen. Eine dritte Möglichkeit ist mit wesentlich weniger Problemen belastet:

(3) Mit *de Faye* und *Simonetti*[79] ist m.E. »θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο« zu übersetzen: »Jesus *verwirklichte* seine Gottheit« und darunter eine Realisierung im Sinne einer *Betätigung* der Gottheit, die schon vorhanden ist und nicht erarbeitet werden muß, zu verstehen. Diese Übersetzung wird sowohl der griechischen Vokabel[80] wie den bisherigen Ergebnissen der Analyse des Textes gerecht. Außerdem ist zumindest nicht ausgeschlossen, daß dabei auch eine biblische Anspielung auf die johanneische Vorstellung vom *Werk des Vaters* vorliegt, das der Logos und Sohn tut: Jesus praktizierte, übte die Gottheit als Werk aus[81]. Er tat dieses sein Werk im Namen des Vaters, der es ihm aufgetragen hat: In der Redeweise »τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ« ist ›Gott‹ *genitivus auctoris*. Die Werke umfassen Christi ›gesamtes Offenbarungswirken‹[82], zeugen von ihm und seiner Beziehung zum Vater. Somit zeugen sie aber auch von der *Gottheit* des Logos (Joh 1,1). Von dieser johanneischen Vorstellung her also kann man sich sowohl die Vorstellung von der Gottheit Jesu wie die eigentümliche Wahl des Verbums[83] erklären, wenn man nicht konjizieren will. Natürlich bleibt – wie der *Thesaurus* zeigt – die Redeweise ungewöhnlich.

(4) Der Übersetzungsvorschlag »Jesus handelte *gemäß* seiner Gottheit« (L. Abramowski) setzt m.E. die Konjektur »⟨κατὰ τὴν⟩ θεότητα« voraus, von der ich absehen möchte, gerade weil sie die eleganteste Art wäre, die Schwierigkeiten des ungewöhnlichen Ausdruckes zu beseitigen. Allerdings kann zu ihren Gunsten Homoioteleuton bzw. Gleichklang angeführt werden (»ἐγκρατὴς ἦν· ⟨κατὰ τὴν⟩«). Ob man doch der *lectio difficilior* den Vorzug gibt, wird ein Stück Geschmacksfrage sein, zumal die letzten beiden Übersetzungen nicht sehr weit auseinanderliegen.

Valentin fällt mit einer solchen Christologie, wie sie diese Interpretationen implizieren, kaum aus dem Rahmen zeitgenössischer Christologie. Wenn er

---

[79] E. DE FAYE, Gnostiques, 61 :»C'est ainsi qu'il a réalisé la divinité« (so übrigens auch Y. COURTONNE in seiner Basiliusübersetzung z. St. »Jésus réalisait la divinité [III, 229]«); M. SIMONETTI, Testi gnostici cristiani, 128 »Gesù agiva in maniera divina«.

[80] LSJ gibt als Bedeutung II.6. »work at, practise« (p. 681) und nennt als Beispiel »ἀρετὴν ... ἐργάζεσθαι«. Da aus sachlichen Gründen die erste Bedeutung (»an der Gottheit arbeiten«), wie wir sahen, ausscheidet, bleibt die zweite, die sich mit II.2. berührt: »do, perform«; BAUER/ALAND gibt »wirken, ausführen, tun«.

[81] Vgl. Joh 5,20.36; 7,3.21; 9,3.4; 10,25.32.37.38; 14,10.11 f und 15,24 mit G. BERTRAM, Art. ἔργον κτλ., ThWNT II, 639 f – Der kalifornische »*Thesaurus Linguae Graecae*« bietet (Stand: 7.8.91) auch nur ein Beispiel, in dem ›Gottheit‹ als Subjekt das Verb regiert; nämlich Epiph., Haer. 69,23,5: »αὐτὴ ἡ θεότης τὴν σάρκα καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν εἰργάσατο« (GCS Epiphanius III, 173,17 f).

[82] R. BULTMANN, KEK II, 200.

[83] Vielleicht sind von daher Lesarten des Bezae Cantabrigiensis in Mt 11,3 (»σὺ εἶ ὁ ἐργαζόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;«) bzw. Act 15,18 (»γνωστὸν ἀπ' αἰῶνος ἐστιν τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ«) zu erklären (Hinweis von Frau A. M. SCHWEMER).

dagegen Christus im Rahmen einer adoptianischen Christologie nach dem Vorbild des Herakles deutete, wäre er weder mit den Schülern noch mit anderen Theologen der Zeit zu verbinden.

Z. 3f »ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα« (etc.)

Für die auf den ersten Blick sehr seltsame Vorstellung, Jesus habe zwar gegessen, aber nicht verdaut und ausgeschieden, kann man keine Parallelen in der zeitgenössischen Literatur finden[84]. Es handelt sich um Valentins eigene Lösung eines Problems, das längst schon vorher aufgetaucht war und zu dem verschiedene Lösungen existierten. Um die Pointe Valentins zu verstehen, muß man sich zunächst das zugrundeliegende Problem und einige Lösungsversuche vorführen. Essen dient der Ernährung[85]; ein zeitgenössischer Mediziner bezeichnet den Verdauungs- und Ernährungsvorgang als »μεταβολή«[86]. Die Nahrung wird ohne Rest verbraucht, nährt teils den Körper und wird teils ausgeschieden[87]. Ein Wesen, das nicht verdaut, benötigt die Nahrung nicht, um die nötigen Kraftstoffe für die Aufrechterhaltung seiner Existenz aus dem Essen zu ziehen. Darauf kommt es an: Valentin will mit seiner Theorie nur ausdrücken, daß Jesus nicht essen *mußte*, nicht vom Essen abhängig war. Und das ist eine Art *Konsens* zeitgenössischer Theologie.

Valentin expliziert seine Vorstellung von der Gottheit Jesu nicht zufällig am Problem, ob Jesus wirklich *aß*. Für die zeitgenössische Theologie entscheidet sich die Wahrheit der Inkarnation und die Realität der Menschheit Jesu daran, ob der Gottessohn gegessen und getrunken hat. Das kann man sich an Irenäus und Clemens deutlich machen:

» Ἔτι τε εἰ μηδὲν εἰλήφει παρὰ τῆς Μαρίας, οὐκ ἂν τὰς ἀπὸ τῆς γῆς εἰλημμένας προσίετο τροφάς, δι' ὧν τὸ ἀπὸ τῆς γῆς λῆφθὲν τρέφεται σῶμα· οὐδ' ἂν τεσσαράκοντα ἡμέρας ὁμοίως Μωϋσῆ καὶ Ἠλίᾳ νηστεύσας ἐπείνησε, τοῦ σώματος αὐτου τὴν ἰδίαν ἐπιζητοῦντος τροφήν«[88]

---

[84] Lediglich die spezielle Bedeutung des Verbs »ἀποδιδόναι« scheint aus der zeitgenössischen medizinischen Terminologie zu stammen, wie seine Verwendung in der Arzneimittellehre des populären Pedanios Dioskurides (ca. 1.Jh.n.Chr.) zeigt (IV 82 [II, 244,3 WELLMANN/Übers. J. BERENDES, 415f]). Vgl. aber ActThom 7 (II/2, 11●,17): ›Speise, die keinen Abgang hat‹ (=Ambrosia).

[85] Sie fördert das Wachstum, wirkt fleischbildend (Ps.-Hippokrates, Über die Nahrung 1,2 bzw. 21 [14/17.36 DEICHGRÄBER]).

[86] Ps.-Hippokrates, Über die Nahrung (LSJ: Hp., Alim.; ed. J.L. HEIBERG, Corpus Medicorum Graecorum I/1, Leipzig 1927, 79–85; hier zitiert nach der kommentierten Ausgabe von KARL DEICHGRÄBER, p. 55. – Dabei wird hinsichtlich der Leichtigkeit der Veränderung zwischen »ὑγρὴ τροφή« und trockener Nahrung, »ξηρὴ τροφή«, unterschieden (p. 65). DEICHGRÄBER datiert den Text um Christi Geburt (p. 84).

[87] Ebd. »Die Nahrung muß ohne Rest verbraucht werden, so daß keine περιττώματα entstehen. Perittomata bedeuten nach allgemeiner Theorie nicht einfach Belastungen, die den Verdauungsvorgang erschweren, sondern Ursachen von Krankheiten« (p. 65 f).

[88] Haer. III 22,2 (435,30–437,34 ROUSSEAU/DOUTRELEAU): «Wenn er ferner nichts von Maria angenommen hätte (*eben das soll Valentin etwa nach der Darstellung Theodorets, Eran. Prolog*

An der Realität der Nahrungsaufnahme des Erlösers hängt auch die Wirklichkeit seines Erlösungswerkes[89]:

»Ἀλλ᾽ ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ⟨λέγειν⟩ ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη· ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ᾽ ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον·«[90].

Irenäus und Clemens insistieren so auf der Realität der Mahlzeiten Jesu, weil es doch eher selbstverständlich ist, daß ein Gott *nicht* wie ein Mensch essen und trinken muß.

Exkurs II: Essen von Göttern in jüdischen und hellenistischen Texten

Nur in archaischen Erzählungen berichten jüdische und heidnische Texte von einem Essen der Götter bzw. Gottes, als ob es sich um eine menschliche Mahlzeit handeln würde. Diese archaischen Erzählungen interpretiert eine ›aufgeklärtere‹ Theologie späterer Zeiten stets im übertragenen Sinne und entschärft den Anstoß der allzu anthropomorphen Vorstellungen. Schon der Psalmist läßt Gott fragen: »Meinst du, daß ich Fleisch von Stieren essen wollte oder Blut von Böcken trinken ?« (Ps 50,13). Gott ißt im eigentlichen Sinne nicht; diese reflektierte Auffassung setzt sich relativ früh durch. Im Alten Testament wird auch das theologische Motiv der Korrektur an allzu anthropomorphen Vorstellungen vom »Essen der Götter« ausgedrückt:

»οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς
οὐδὲ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου«[91].

[61,28f Ettlinger] *lehren*), dann hätte er auch nicht die von der Erde genommenen Speisen aufgenommen, durch die der von der Erde genommene Leib ernährt wird, noch hätte sein Leib, nachdem er vierzig Tage wie Moses und Elias gefastet hatte, gehungert, indem sein Leib nach der ihm gebührenden Speise verlangte» (Übersetzung E. Klebba, BKV Irenäus I, 308).

[89] So auch P. Weigandt, Der Doketismus, 126. Die Bedeutung der Nahrungsaufnahme belegen ferner Ign Trall 9,1, wo Jesus Christus so prädiziert wird: »ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (...)« und die Antwort des Origenes auf Celsus' nicht überraschende Ansicht: »οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ«; der Leib Gottes nehme solche Nahrung nicht zu sich (Cels. I 70 [GCS Origenes I, 124,5 Koetschau). Der alexandrinische Theologe beharrt dagegen auf dem Essen und Trinken während der irdischen (p. 124,7–11) Existenz und auch vor der Himmelfahrt (Lk 24,42f; Joh 21,13 bzw. p. 124,12).

[90] Clemens, Str. VI 71,2 (467,9–13 Stählin) »Aber von dem Herrn zu behaupten« (*Konjektur* Klostermann), »daß sein Körper als Körper zu seiner Erhaltung die nötigen Dienstleistungen verlangt habe, wäre lächerlich; denn er aß nicht wegen seines Körpers, der von einer heiligen Kraft erhalten wurde, sondern nur, damit es seiner Umgebung nicht einfalle, verkehrt über ihn zu denken, wie ja später einige meinten, seine Offenbarung sei nur Schein gewesen« (Übers. O. Stählin, BKV Clemens IV, 285; siehe auch P. Weigandt, Der Doketismus, 142f). In die Nähe dieser Auffassung gehört auch die Vorstellung der Petrusakten, die gegen Ende des 2.Jhds. entstanden sind: Jesus ißt und trinkt um unseretwillen (»*manducauit et uiuit [sc.bibit] propter nos, ipse neque esuriens neque sitiens*« Acta Petr. c.Sim. 20 [I, 67,26f Lipsius]).

[91] So wird Num 23,19 bei Philo zitiert, der den Vers als »obersten Leitsatz über den Urgrund aller Dinge« bezeichnet (Imm 53 [II, 68,15f Wendland] und 62.69 [70,15 bzw. 72,7]; vgl. Quaest in Gn I,55 [32 Marcus]) und als »ehrwürdigsten aller Gesänge« (Migr 113 [290, 10–12]; weitere Belege im Supplément der Biblia Patristica, 80).

Man kann die Bedenken gegen allzu anthropomorphe Schilderungen von Mahlzeiten Gottes paradigmatisch am Umgang mit der Erzählung vom Besuch der drei Männer bei Abraham in Mamre (Gen 18,1–15) beobachten. Der Blick auf diese Erzählung liegt nahe, weil schon früh einer der Besucher mit Christus identifiziert wurde[92]. Während die LXX berichtet, daß die Besucher Butter, Milch und das kleine Kalb, die der Gastgeber auftischt, anstandslos essen (»ἐφάγοσαν«, Gen 18,8)[93], ändern hier zwei Targumim. Im Vatikanischen Targum Neofiti I, dessen Datierung ins 1. bzw. 2.Jh.n.Chr. allerdings umstritten ist[94], ist der Versteil mit einer charakteristischen Änderung übertragen[95]:

»והוון *מתחמין* היך אכלין והיך שתיך«

Ps.-Jonathan (Jeruschalmi I) übersetzt ähnlich[96]:

»ודמי ליה כאילו אכלין«

Diese Übersetzungsvarianten waren in der zwischentestamentlichen Literatur und in der spätantiken jüdischen Umwelt vorbereitet: Ganz ähnlich wie die Targumim äußert sich der Erzengel Raphael im Buch Tobit über das Essen des Engels in menschlicher Gesellschaft und bezeichnet es als *scheinbare* Mahlzeit:

»καὶ οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον, ἀλλὰ ὅρασιν ὑμεῖς ἐθεωρεῖτε«[97].

Natürlich findet man diese Interpretation auch bei Philo und Josephus, die von scheinbarem Essen der Engel sprechen[98]. Der Midrasch Genesis Rabba, also ein wesentlich

---

[92] Justin, Dial. 56,5–11 (156f GOODSPEED); vgl. L. THUNBERG, Christian Interpretations, TU 92, 561f.564. Allerdings ist diese Sicht erst durch die erste Synode von Sirmium 351 im Canon XV(XIV) für verbindlich erklärt worden. Dort werden die, »die sagen, Abraham habe nicht den Sohn, sondern den ungeborenen Gott oder einen Teil von ihm gesehen«, anathematisiert (grch. Text der Ekthesis bei Athanasius, De Syn. 27,3 [II/1, 255,22f OPITZ], der lateinische bei Hilarius, De Syn. 38 [PL 10, 511 A = DS 140 p. 60]. Zum Verhältnis beider Fassungen, die die Sprache eines »gemäßigten antiarianischen Origenismus« aufweisen, s. H. CHR.BRENNECKE, Hilarius von Poitiers, PTS 26, 100 Anm. 41.104).

[93] So auch im masoretischen Text und im Targum Onkelos (»ואכלו«; ed. A. SPERBER I, 24). In Jub 16,1 wird die ganze Mahlzeit ausgelassen. »Religionsgeschichtlich wichtig ist, dass die Gottheit hier isst« (H. GUNKEL, Genesis, HK I/1, 179). J. DENKER, Stellung des Petrusevangeliums, EHS.T 36, 112f bespricht ebenfalls einige der Targum-Texte.

[94] P. SCHÄFER, Art. Bibelübersetzungen II, TRE VI, 219.

[95] (»Und sie erschienen, als ob sie essen und als ob sie trinken würden«; Text bei A.DÍEZ MACHO, Neophyti 1, I 97; Übersetzung auch bei R. LE DÉAUT, SC 245, 186).

[96] (»Und es erschien ihm als ob sie äßen« – nach MS Add. 27031 des Britischen Museums: Text ed. M. GINSBERGER 29; Übersetzung bei R. LE DÉAUT, SC 245, 187).

[97] Tob 12,19; anders Codex Sinaiticus: »καὶ ἐθεωρεῖτέ με ὅτι οὐκ ἔφαγον οὐθέν, ἀλλὰ ὅρασις ὑμῖν ἐθεωρεῖτο« (R. HANHART, Tobit 163) und wieder anders die Vulgata: »*sed ego cibo invisibili et potu qui ab hominibus videri non potest utor*«; vgl. auch Ri 13,15f: Der Engel will nicht essen.

[98] Abr 118 (IV, 27,9–14) bzw. Ant I 197 (I, 48,2 NIESE): »οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων«.

späterer Text[99], führt die theoretische Voraussetzung an, die hinter der Korrektur der biblischen Erzählung in den targumischen Übertragungen steht:

»Oben (im Himmel) ist kein [bzw. weder] Essen [noch Trinken]«[100].

Am Beispiel des Mose auf dem Berge Sinai, der keine Nahrung zu sich nimmt (Deut 9,9), wird deutlich gemacht, daß man, wenn man in den Himmel kommt, auch nicht ißt, ebenso wie die himmlischen Besucher des Patriarchen in Mamre nur zu essen und zu trinken *scheinen*[101].

»Vor ihm (sc. Gott) gibt es kein Essen und Trinken«[102].

Diese Form der Interpretation der Mahlzeit in Mamre findet sich aber nicht nur in jüdischen Quellen. Tertullian erwähnt in seiner Schrift gegen Marcion die Deutung der drei Engel als »Phantasmen mit Scheinleib«[103] und behauptet, der Häretiker habe mit dieser Auslegung der Erzählung seine doketische Sicht Christi begründet[104]. Auch Tertullian glaubt, daß Abraham zwischen den Engeln auch der *Herr selbst*, Christus, erschien, ohne daß eine Geburt im Fleisch vorausgegangen war[105]. Ein 431 exkommunizierter Anhänger des Nestorius, Eutherius von Tyana, wies den von daher naheliegenden Schluß zurück, daß Christus (in Mamre) in unkörperlicher Weise Essen entsprechend seiner göttlichen Natur genossen habe[106]. Christus habe, wie es »dem Fleisch entspräche«, wirklich (»ἀληθώς«) gegessen[107]. Er bestätigt dadurch, daß zumindest in dieser Zeit Gen 18 ein Argument für eine doketische Konzeption Christi gewesen sein kann[108]. In einzel-

---

[99] Vgl. H. L. STRACK/G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, 257–263.

[100] »למעלה שאין אכילה« bzw. in einigen Handschriften »ושתיה« Text: J. THEODOR/CH. ALBECK II, 491,5f; Übersetzungen bei A. WÜNSCHE, 227 bzw. H. FREEDMAN, 415.

[101] »אלא נראים כאוכלים«; die Handschriften bieten auch die Versionen »נראין כאוכלין« bzw. »כאילו אוכלין« (J. THEODOR/CH. ALBECK II, 491,7). Zur Überlieferung des Textes vgl. auch E. E. URBACH, The Sages, 150 (mit Zitat von Yom 75b) bzw. Anm. 55 [a. a. O. 750]. In seinem Kommentar zum Neuen Testament (I, 891) nennt P. BILLERBECK noch weitere Stellen aus der rabbinischen Literatur, die hier nicht ausführlich besprochen werden können. In einem Überlieferungsstrang wird das Wesen der Dämonen mit Zahlensprüchen erklärt. Danach gleichen sie in drei Dingen den Tieren: Sie essen, trinken und scheiden aus (etwa Hag 16a oder anders ARN 37 [ed. SCHECHTER, נה bzw. 109]. Aus dem Zusammenhang wird deutlich, daß damit auch gesagt wird, daß Engel all' dies *nicht* tun, wie im späten Midrasch PesR formuliert wird, auf dessen komplizierte Textüberlieferung hier nicht eingegangen werden kann: »Die Angehörigen des oberen Heeres essen und trinken nicht« (PesR 43,3 zu 1Sam 1,11 [ed. FRIEDMANN, 180/Übers. BRAUDE II, 757] vgl. auch PesR 16 [80/I, 342]).

[102] »שאין לפניו אכילה ושתיה«: So der halachische Midrasch Sif Bam § 143 zu Num 28,8 (ed. H. S. HOROVITZ, 191,17/Übers. K. G. KUHN, 591), der nach G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, 250 ab der 2. Hälfte des 3. Jhs. entstanden sein könnte. Nach K. G. KUHN liegt eine vorsichtigere Formulierung für »Gott ißt und trinkt nicht« (a. a. O. 591 Anm. 49) vor.

[103] Marc. III 9,1 (CChr.SL 1, 519,17–19 KROYMANN); freilich essen sie dessen ungeachtet wirklich, wie er auch in Res. 62,1 (2, 1010f. 1–7 BORLEFFS) bekräftigt.

[104] Zur Vorstellung Marcions von Christi »Scheinleib« auch Carn. 1,4 (2, 874,22–27 KROYMANN), vgl. A. v. HARNACK, Marcion, 124–126 und B. ALAND, Marcion, 438.

[105] Carn. 6,7 (885,46f).

[106] Antilogie (= Ps.-Athanasius, Confutationes quarundam propositionum) 15 [29,1–30,17 TETZ = PG 28, 1377 A – 1380 B]).

[107] 30,4f TETZ = PG 28,1380 A.

[108] L. THUNBERG, Christian Interpretations, 562.

nen doketischen Kreisen wurde diese Sicht Christi dann sogar auf die Apostel ausgeweitet[109]. Valentin nimmt wahrscheinlich mit seiner Position eine genau bestimmbare Zwischenstellung in dieser Diskussion ein: Er versteht Jesus Christus in seinem irdischen Wirken nicht als Gott mit einem Scheinleib, sondern bemüht sich, sowohl das *vere deus* wie das *vere homo* unter den Bedingungen vorchalzedonensischer Christologie zu denken.

Eine vergleichbare Entwicklung zwischen einer archaischen, anthropomorphen Vorstellung vom Essen der Götter und einer allegorischen Interpretation solcher Texte findet sich auch im griechischen und römischen Bereich. Schon seit ältesten Zeiten steht fest, daß die Götter durch eine *besondere* Nahrung Unsterblichkeit zu sich nehmen, durch Nektar und Ambrosia[110] ewig leben. Auch die griechische Überlieferung kennt archaische Vorstellungen von Göttermahlzeiten, bei Homer wird das Opfer als »reichliches Bankett der Götter«[111] bezeichnet. Im Prytaneion auf der Athener Agora erhalten die Dioskuren eine Art von »Frühstück« zubereitet[112]. Eine besonders feierliche Art der Speiseopfer wurden mit den Theoxenien[113] abgehalten, Fest der »Ankunft der Götter in den Städten«[114]. Noch im bitteren Spott Lukians spiegelt sich der alte Brauch; der Schriftsteller des 2. nachchristlichen Jahrhunderts karikiert das zugrundeliegende Opferverständnis mit einem absurden Fehlschluß: Wenn die Opfer wegfielen, müßten die Götter wohl hungern[115], weil sie sich ja ›kümmerlich von Opfersteuern nähren‹. Entsprechend gab es natürlich eine Anzahl von Geschichten, die ähnlich wie in der Genesis vom Besuch der Götter bei Menschen und einer Mahlzeit erzählen. Bei Homer liest man im Zusammenhang des großen Festessens der Freier im Palast des Odysseus, daß die Götter in Gestalt von Fremden die Städte durchwandern und der fremde Gast möglicherweise ein solcher sei[116].

Besonders muß man in diesem Zusammenhang natürlich an die schöne Erzählung von Philemon und Baucis in den Metamorphosen des Ovid (VIII 616–724) erinnern. Juppiter erscheint dort »*specie mortali*«[117], in der Gestalt eines Sterblichen, um die beiden uner-

---

[109] In den Thomasakten wird geschildert, daß der Apostel auf einer Hochzeit Speisen und Getränke ablehnt und auf die Frage, warum er dies täte, erklärt: »Διὰ μεῖζόν τι τῆς βρώσεως ἢ καὶ τοῦ πότου ἦλθον ἐνθάδε, καὶ ἵνα τὸ θέλημα τοῦ βασιλέως τελέσω« (ActThom A 5 [II/2, 106,8f BONNET]). Damit verhält sich Thomas nicht nur seiner enkratischen Predigt entsprechend, sondern imitiert wohl auch das Vorbild Christi (zum Doketismus der Akten P. WEIGANDT, Der Doketismus, 90–92); vgl. dazu vor allem Joh 4,34.

[110] K. WERNICKE, Art. Ambrosia 4), PRE I/2, 1809–1811 (vgl. o. S. 98 Anm. 84).

[111] Od. VIII 76: ›δαίτη θαλεία θεῶν‹.

[112] W. BURKERT, Griechische Religion, RM 15, 174–176 (Belege für das Athener Fest a. a. O. 175 Anm. 84); vgl. auch Frgm. 19 des Bakchylides (200f WERNER [= Frgm. 21 SNELL]).

[113] F. PFISTER, Art. Theoxenia, PRE V A 2, 2256–2258.

[114] So Scholion zum Titel der 3. Olympischen Ode des Pindar »ΕΙΣ ΘΕΟΞΕΝΙΑ« (ed. DRACHMANN I, 105,15f): »ἐπιδημία«.

[115] JTr. 18 (II, 358 IACOBITZ/225,26–30 MACLEOD); vgl. Sacr. 9 (I, 226/118,6–8).

[116] Od. XVII 485–487; im Zusammenhang mit Gen 18 hatte bereits HUGO GROTIUS diese Stelle genannt (Annotationes Vetum Testamentum emendatius I, 28); vgl. auch D. FLÜCKIGER-GUGGENHEIM, Göttliche Gäste, 81–124.

[117] VIII 626; vgl. Cicero, N.D. I 76 bzw. II,6. J. BEHM, Art. μορφή κτλ., ThWNT IV, 754 bietet Belege für das Wandeln der Götter in eigener und fremder Gestalt, dazu auch M. HENGEL, Der Sohn Gottes, 59–67. Bei Ovid können auch Menschen in einer derartigen Scheingestalt auftreten: In den Fasti wird beschrieben, wie Vesta Cäsar, der ihr Priester ist, kurz vor dem Moment der Ermordung entrückt und nur sein Schatten zurückbleibt (III 699–702 »*meus fuit ille sacerdos/ sacrilegae telis me petiere manus/ ipsa virum rapui simulacraque nuda reliqui/ quae cecidit ferro, Caesaris umbra fuit*«, vgl. den Kommentar von F. BÖMER z. St. – anders in den Metamorphosen

kannt[118] zu besuchen. Dabei lagert er mit Merkur zum Mahle in ihrem Hause. Ovid berichtet nun, daß die Besucher ohne Einschränkungen die reiche Menge an Speisen und Getränken zu sich nehmen, die ihnen von den Gastgebern angeboten werden[119], und formuliert damit bewußt in der Sprache des dichterisch verklärten alten Mythos. Auch in den Dionysiaka des Nonnos, die über dreihundert Jahre später entstanden sind, wird in deutlicher Anlehnung vom Besuch des Weingottes in der kleinen Hütte eines Bauern berichtet (XVII 37–86) und die Szene bei Ovid parodiert. Dionysos ißt so »unersättlich« von der einfachen Tafel, daß er sich später immer wieder daran erinnert (XVII 61 f); seine Himmelfahrt beendet die gemeinsamen Mähler und Gelage mit den Menschen (XLVIII 976). Darin und in anderen Erzählungen[120] wird erkennbar, welches Problem die anthropomorphen Vorstellungen für spätere Generationen bildeten.

In der philosophischen Diskussion gilt als Konsens, daß Götter nicht wie Menschen die Ernährung zum Überleben benötigen. Man kann sich die Verbreitung dieser Überzeugung klarmachen, wenn man sich die Verbreitung des Begriffes »ἀπροσδεής« vorführt. Sowohl die jüdisch-hellenistische Literatur wie pagane philosophische Texte verwenden den Begriff[121], um die schlechthinnige Selbstgenügsamkeit Gottes, der keiner Sache bedarf, auszudrücken. Zur Frage aber, ob Götter überhaupt essen, wenn sie nicht im menschlichen Sinne essen, beziehen die Texte durchaus keine einheitliche Position. In der Schrift »Über die Götter« des epikuräischen Philosophen Philodem aus Gadara wird die Nahrung, die die Götter zu sich nehmen, als »feinteilig und bekömmlich« beschrieben, sie kann ohne Hindernis (für den Schlaf der Himmlischen!) einverleibt werden[122]. Allerdings bemüht sich der Autor, dadurch die »ἀφθαρσία« der Götter nicht zu beschädigen[123]. Natürlich setzt er damit eine gewisse Körperlichkeit der Götter voraus. Ob Götter körperlos zu denken seien, war nämlich umstritten. Platoniker lehnten die Auffassung, daß Gott einen körperlichen Leib habe, ab[124]. Also mußte jeder einigermaßen gebildete

---

XV 845 f; dort kann Venus nur die *anima* Cäsars retten). Ovid verwendet hier, wie R. KANNICHT in seinem Kommentar zu Euripides' Helena (31–36) gezeigt hat, ein traditionelles »Eidolon-Motiv« (I, 33–38). Zum Verhältnis dieses Motivs zum christlichen Doketismus hat sich R.L.P. MILBURN im JThS 46, 1945, 68 f geäußert.

[118] Neben Gen 18 vgl. dazu Act 14,11 f.

[119] F. BÖMER sammelt im Kommentar z. St. Belege anderer Mahlzeiten, die Irdische den Göttern ausrichten (192).

[120] Ceres nimmt in Eleusis nichts von den Speisen, die ihr angeboten werden (Ovid, Fasti IV 547). Aber dies liegt doch wohl an der Trauer über den Verlust ihrer Tochter; auch vom Wein, der ihr angeboten wird, will sie nichts trinken (so im großen Demeterhymnus der Homerischen Hymen, 206; vgl. auch D. FLÜCKIGER-GUGGENHEIM, Göttliche Gäste, 81–100).

[121] 2Makk 14,35; 3Makk 2,9; Arist 211,5; aber auch Alkinoos (Albinus), Didaskalikos 10 [164 HERMANN/23,32 WHITTAKER] und Philodem, Über die Götter (ed. H. DIELS, APAW.PH 4/1916, 36,23 f); weitere Belege bei BAUER/ALAND s. v. 205; zur stoischen Verwendung s. auch E. NORDEN, Agnostos Theos, 14.

[122] Phld., D 3, Col.13,11 f »λεπτομερής« und »νόστιμος« (Text DIELS, APAW.PH 4/1916, 35; Übersetzung APAW.PH 6/1916, 47).

[123] Phld., D 3 Col.9,40 (APAW.PH 4/1916, 29); Col.12,37 (35).

[124] Lukian, Icar. 9 (II, 406 IACOBITZ/294,25 f MACLEOD); in der Philosophiegeschichte Ps.-Galens (16, ed. H. DIELS, Doxographi Graeci 608,18) wird berichtet, daß Zenon Gott körperlos gedacht habe, während Platon einen Körper Gottes annahm (so auch Hippolyt, Haer. I 19,3 [19,12 WENDLAND/76,9 MARCOVICH]; Alkinoos Didaskalikos 10 [166 HERMANN/25,1–26,14 WHITTAKER]; Apuleius, De Platone I 5 [§ 190 = p. 64 BEAUJEU]; Diogenes Laertius III 77 [I, 152,10 f LONG] bzw. V 32 [213,5 f] und Ps.-Plutarch, De Homero II 114 [56,1226 KINDSTRAND];

Christ und Theologe in Schwierigkeiten kommen, wenn er biblische Berichte vom historischen Jesus[125] aufgreifen und trotzdem vor dem Horizont des philosophisch gebildeten Zeitgenossen ein überzeugendes Bekenntnis zu dessen Gottheit sprechen wollte.

Valentin geht hier angesichts einer Alternative zwischen einer eher biblisch und einer eher philosophisch geprägten Theologie einen Weg, der vor allem den Anliegen des Bibeltextes verpflichtet ist. Ein Autor, der vor allem eine philosophisch konsistente Christologie hätte entwickeln wollen, hätte sicher zu einer »doketischeren« Lösung gegriffen und Jesus scheinbares Essen zugeschrieben[126].

Wie verhält sich Valentins Lösung zu der anderer gnostischer Autoren? Wie vor allem K. W. Tröger gezeigt hat, trifft die grundsätzliche Kennzeichnung gnostischer christologischer Vorstellungen als doketische bzw. doketistische Auffassungen nicht zu. In der »Melchisedek« betitelten Schrift aus Nag Hammadi (IX,1) wird sogar dagegen polemisiert:

»[Es] wird geschehen (oder: sie werden kommen) in seinem (sc. Christi) Namen [und] sie werden sagen von ihm, [daß] er ungeboren ist, obwohl er doch geboren ist, [daß] er nicht ißt, obwohl er doch ißt, [daß] er nicht trinkt, obwohl er doch trinkt«[127].

Andererseits gibt es natürlich auch Doketismus in Texten von Nag Hammadi[128]. Besonderes Interesse verdient vor allem das *Evangelium Veritatis*. Ob in dieser Schrift nur die »Erscheinung Jesu« im Fleisch gelehrt wird, hängt von der Übersetzung einer schwierigen Stelle ab:

»Denn er ist herausgekommen (sc. aus der himmlischen Welt) in einer fleischlichen Gestalt[129].

---

vgl. Philo, All III 73 [I, 128,19 COHN] bzw. 206 [159,10f]). Cicero kritisiert in N.D. I 30 die platonische Vorstellung.

[125] Vgl. auch Mt 11,19 bzw. Lk 7,34.

[126] Ebenso widerspricht Clemens der These, daß Christus »ἄμορφος (...) καὶ ἀσώματος« sei (Exc. Thdot. 10,1 [76 SAGNARD/48,107–109 CASEY]): »ἀλλὰ καὶ μορφὴν ἔχει ἰδίαν καὶ σῶμα ἀνὰ λόγον τῆς ὑπεροχῆς τῶν πνευματικῶν ἁπάντων«.

[127] IX,1 5,1–5 (48 GIVERSEN/PEARSON mit weiteren Literaturhinweisen). Die Schrift identifiziert Christus mit Melchisedek (ebenso Hebr 5,6; 6,20; 7,1–17 und Philo [G. SCHRENK, Art. ἀρχιερεύς, ThWNT III, 273f]); man wird also zu ihrer Interpretation die Berichte des Epiphanius über die »Melchisedekianer« (Haer. 55,1,1–9,19 [II, 324–337 HOLL/DUMMER] bes. 7,3f [334,1–5]) zu vergleichen haben (H. STORK, Die sogenannten Melchisedekianer, FGNK 8/2, 53–60).

[128] K. RUDOLPH, Die Gnosis, 182–186.

[129] 31,5f »noysarks nsmat« (100 ATTRIDGE/MACRAE): »by means of fleshly form« (NHL[3], 46); »Fleisch des Gleichnisses« (MALININE/PUECH/QUISPEL, 77); »mittels einer Fleischesgestalt« (SCHENKE, 46; ähnlich P. WEIGANDT, 94 Anm. 277); »ein scheinbares Fleisch« (W. TILL, ZNW 50, 1959, 177); »eigensoortig vlees« (R. VAN DEN BROEK, De taal van de Gnosis, 125); »übersetzt wohl *toioutos* oder *homoiōma*« (SIEGERT, Nag-Hammadi-Register, 84). Ausführlich äußerte sich S. ARAI, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 83–85 und übersetzte: »Er ist herausgekommen durch eine fleischliche Form«. Damit sind alle Übersetzungsmöglichkeiten der koptischen Partikel ⲛ̄ angewendet (A. BÖHLIG, Zu ⲛ̄- im Koptischen, GöMisz 23, 1977, 11–23 – eine Übersetzung als Genitivpartikel ist kaum möglich, da bei unbestimmtem Artikel anders konstruiert wird [W. C. TILL, Koptische Grammatik § 113.122,3]). Inhaltlich ist die Überset-

Wenn die Interpretation der Stelle zutreffend wäre, könnte sie mit dem antidoketischen Impuls des Fragmentes bei Valentin harmonisiert werden. Aber natürlich muß man diese Gemeinsamkeit vor dem Hintergrund der Unterschiede (s. o. S. 93f) als gemeinsamen Bezug auf die »orthodoxe« Christologie deuten. Ganz offenbar gibt es in der reichen Lehrentwicklung der Valentinianer immer wieder Strömungen, die eine Christologie vertreten, die der der Mehrheitskirche stark angenähert ist[130]. Diese wären dann der ursprünglichen Lehre Valentins am nächsten.

Z. 5 »τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις« (etc.)

Mit diesem Satz werden nun Enkrateia und Essen Jesu in eine Beziehung gesetzt. Während vorher das eigentümliche Essen Jesu vor allem als Folge seiner Göttlichkeit erschien, wird hier nun die fehlende Verdauung Jesu als Folge seiner »δύναμις ἐγκρατείας« gedeutet. Jesu führt seinen Lebenswandel als einen konsequent enkratitischen, aber im Unterschied zu einem rechten Asketen kann er gar nicht anders; als Gott ist es ihm nicht möglich zu verdauen: Seine »ἀφθαρσία« wäre beschädigt. Die Unverweslichkeit Christi zieht sich aber als fester Topos durch die frühchristliche Literatur, so wie die Unverderblichkeit Gottes Gemeingut verschiedenster Autoren ist: »οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ« (1Kor 15,50). Gegen Ende des 2.Jahrhunderts schreibt Theophilos von Antiochien von der Herrlichkeit des unvergänglichen und einzigen Gottes[131]. Bis in liturgische Formeln ist das Wort verbreitet:

»Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν« (1Tim 1,17)[132].

---

zung als Attribut aber unwahrscheinlich (Arai, 84; über die [seltenere] *Voranstellung* des Adjektivs und seine abgrenzende Funktion für das betroffene Nomen vgl. A. Böhlig, Autogenes, 399–413). M.E. hat Siegert mit seinem Hinweis recht; denn es wird doch wohl auf Phil 2,7 (und Röm 8,3) »ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (σαρκὸς ἁμαρτίας)« angespielt: In der sahidischen Version »nsmot nrome« (Horner, N.T. in the southern dialekt V, 282); allerdings wird in Röm 8,3 mit »oueine« formuliert (sowohl sahidisch [Horner, N.T. in the southern dialekt IV, 76] wie boharisch [Horner, N.T. in the northern dialekt III, 50]; ebenso in der bohairischen Version von Phil 2,7 [Horner, N.T. in the northern dialekt III, 388]). K. Grobel schließt u. a. aus diesem biblischen Bezug, daß der Text nicht doketisch gelesen werden darf (Gospel of Truth, 123). Aber man sieht etwa an Apollinaris, daß »μορφή« und »ὁμοίωμα« eben auch als *bloße* Erscheinungsweise verstanden werden können (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 487 mit Anm. 24).

[130] So vielleicht auch die Gestalt der Lehre, die die Quellenschrift der parallelen Berichte Ps.-Tertullians und Filastrius' referiert, vgl. die Texte unten S. 111.

[131] Thphl.Ant., Autol. III 30 (SC 20, 268 Bardy/OECT, 146 Grant).

[132] J. Roloff, EKK XV, 98f mit Anm. 234; vgl. auch Röm 1,23. CH XI 3 hypostasiert die Begriffe aus 1Tim 1,17: »δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος, (...) αἰὼν γὰρ ἄφθαρτος« (148,8–10 Nock).

Clemens Alexandrinus zitiert aus den Kerygma Petri[133]:

»ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος, ἄποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ«.

Der Diognetbrief nennt Christus unverweslich, um den Kontrast zu den vergänglichen Menschen, zu deren Heil Gott seinen Sohn gab, hervorzuheben[134]; am Beginn der Schöpfung war auch der Mensch unverweslich, denn »ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ« (Weish 2,23), verlor aber durch den Neid des Teufels dieses Zeichen der Gottebenbildlichkeit. Wenn man die Kenntnis dieser Vorstellung für Valentin voraussetzen darf, hätte sich in Christi Enkrateia Adams Wesen und Beschaffenheit *vor* dem Fall wiederhergestellt. Mit einer derartigen Adam-Christus-Typologie wäre Valentin dann Paulus gefolgt (Röm 5,14 bzw. 1Kor 15,22). Die Christen erhalten nach der Auferstehung diesen Leib ebenfalls wieder (s. u. Anm. 138).

Diese Stellen, die sich leicht vermehren lassen[135], zeigen, wie selbstverständlich die Vorstellung von der Unvergänglichkeit Gottes im jüdisch-hellenistischen[136] und im frühchristlichen Denken war. Wenn das Wort nicht im christologischen Kontext fällt, ist völlig klar, daß zur »ἀφθαρσία« weder Hunger noch Durst gehören kann. Hippolyt beschreibt so den Auferstehungsleib der Christen, der der Wesensform der Engel entspricht[137]. Von daher hat auch der Glaubende Anteil an der göttlichen Unvergänglichkeit, die ihm verheißen ist[138].

---

[133] Str. V 39,3 (451,9–11 Stählin = E. Preuschen, Antilegomena, 89,3–6): »Der Unsichtbare, der alles sieht, der Unfaßbare, der alles umfasst, der Bedürfnislose, dessen alles bedarf und um dessentwillen es da ist, der Unbegreifliche, Immerwährende, Unvergängliche, Ungeschaffene, der das All mit dem Worte seiner Macht schuf« (O. Stählin, BKV Clemens IV, 264).

[134] Diogn. 9,2 (SC 33, 74 Marrou/331 Wengst).

[135] Vgl. etwa Bauer/Aland, WB s. v. 251; H. Kraft, Clavis Patrum Apostolicorum, s. v. 70; Lampe, PGL s. v. 274f.276; L. Delatte/S. Govaerts/J. Denooz, Index du Corpus Hermeticum, s. v. 30.

[136] Weish 12,1 (vom Geist Gottes); 18,4 (vom Licht des Gesetzes).

[137] Hippolyt, Fr.Res. (GCS Hippolyt I/2, 254,5–8; vgl. schon Lk 20,36 »ἰσάγγελοι«); dazu H. Achelis, Hippolytstudien, TU 16/4, 193f. Entsprechend ordnet der Autor der Schrift »Über den Antichrist« dem menschlichen Leib das Adjektiv »φθαρτός« (Antichr. 4 [GCS Hippolyt I/2, 6,23 = 70 Norelli]) zu und kann vor dem Hintergrund der fortgeschrittenen Diskussion dadurch Valentins Schwierigkeiten vermeiden.

[138] 4Makk 17,12; 1Kor 9,25; 15,42–54; Ign Trall 11,2 etc. Von daher ist vielleicht der Gebrauch des Begriffes in der Sophia Jesu Christi (BG 77,8–127,12) zu erklären: Aus dem griechischen Fragment des Textes in POxy VIII, 1081 (= PO 18/3, 493–495 Wessely) wissen wir, daß das koptische »mntattako« mit »ἄφθαρτος« wiedergegeben wird (andere Belege bei Crum, WB 405). Gott ist nach diesen Texten »der Vater der Unvergänglichkeit« (BG 88,16f [216 Till/Schenke] bzw. NHC III,4 97,15) und somit auch der Unvergänglichen. Ähnlich Clemens (Str. V 63,8 »τὸ δὲ ἀγνοεῖν τὸν πατέρα θάνατός ἐστιν, ὡς τὸ γνῶναι ζωὴ αἰώνιος κατὰ μετουσίαν τῆς τοῦ ἀφθάρτου δυνάμεως. καὶ τὸ μὲν μὴ φθείρεσθαι θειότητος μετέχειν ἐστί, φθορὰν δὲ ἡ ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἀπόστασις παρέχει« [368,31–369,3 Stählin] – »aber den Vater nicht zu kennen, bedeutet den Tod, wie ihn zu kennen ewiges Leben bedeutet [Joh 17,3] entsprechend der Anteilnahme an der Macht des Unvergänglichen. Und dem Verderben nicht

Natürlich kann man auch eine Reihe paganer Belege für die Vorstellung von Gottes Unvergänglichkeit beibringen[139]. Dadurch wird aber der Eindruck, die Konzeption sei längst vor der Entwicklung einer eigenen christlichen Gemeinde im Judentum rezipiert, nicht entwertet[140]. Justin und sein Dialogpartner Trypho können sich schnell darüber verständigen, daß Gott Gott ist, weil er unerzeugt und unvergänglich ist[141].

Wieder bestätigt sich der Eindruck, daß schon die Wortwahl darauf hinweist, daß die Anschauungen Valentins in diesem Fragment sich im Rahmen eines breiten theologischen Konsenses der Zeit bewegen. Auch sein »δύναμις«-Begriff verrät keinerlei Ähnlichkeit mit valentinianischen Vorstellungen[142]. In seiner besonderen Dynamis erweist sich Jesus als Gott – Valentin entspricht dabei einer ganz traditionellen (jüdisch-)hellenistischen Vorstellung[143]. Auch Clemens von Alexandrien setzt bei Christus eine »heilige Kraft« an die Stelle der körperlichen Triebe, die bei einem normalen Menschen für die Erhaltung des Leibes sorgen[144]. Valentin klärt also im Rahmen zeitgenössischer Theologumena und mit ihren systematischen Mitteln die Frage, welche Bedeutung für die Gottheit Jesu seine Mahlzeiten hatten; er greift damit ein Thema auf, was erst später zentrale

---

ausgesetzt zu sein bedeutet, Anteil an göttlichem Leben zu haben; dagegen ist Verderben die Folge des Abfalls von der Erkenntnis Gottes« [Übers. O. STÄHLIN, BKV Clemens IV, 174f]).

[139] Dazu s. G. HARDER, Art. φθείρω κτλ., ThWNT IX, 96f.106.

[140] In der Zusammenfassung der Lehre Platons bei Hippolyt wird als zeitgenössische Platondeutung referiert: »τὸν δὲ θεὸν οἱ μὲν ἕνα φασὶν αὐτὸν εἶπεῖν ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον« (Haer. I 19,6 [20,11f WENDLAND/77,23 MARCOVICH]), diese Worte auch bei Alkinoos, Didaskalikos 5 (157 HERMANN/10,32.34 WHITTAKER). Hippolyt berichtet, daß auch Epikur die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Götter lehrte (Haer. I 22,3 [26,17f/84,9]; dazu sein Frgm. 65 Z.34–36 [p. 401 ARRIGHETTI]). Entsprechend muß Hippolyt natürlich die valentinianische Reihe der Gottesattribute (Haer. VI 29,2 »ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος καὶ πάντων τῆς γενέσεως αἰτία τῶν γενομένων« [155,22–24/237,8–10]) für eine Übernahme aus pythagoreischer bzw. platonischer Philosophie halten.

[141] Dial. 5,4 [97f GOODSPEED]; ebenso Aristides, Apol. 4,1 [6 GOODSPEED].

[142] Die hat G. LÜDEMANN, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, GTA 1, 47–49 z. T. in einem Exkurs zusammengestellt: Die Aionen werden als Kräfte bezeichnet; eine Gruppe nennt den höchsten Gott Kraft (Iren., Haer. I,12,4 [188,31–35 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]); Parallelen dazu finden sich bei M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion, HAW 5/2, 536; besonders zu nennen wäre noch der Begriff der ›δύναμις θεοῦ‹ in der Schrift ›*De mundo*‹ (dazu CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, 411 Anm. 123/124 [Lit.]) bes. Kap. 6 (397 b 23; 398 b 20–22; 399 b 19–22 [81.85f.89f LORIMER]; dazu auch H. STROHM, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 268f.337). Das Apokryphon des Johannes hat eine dezidiert andere Vorstellung: Die Kraft (kʾom) ist die Seele (ψυχή), sie »geht ja in alle Menschen ein, denn ohne sie können sie nicht stehen« (BG 67,4–7.12 [174 TILL/SCHENKE]/NHC III,1 34,7.14 [δύναμις; 97f KRAUSE/LABIB] bzw. NHC IV, 1 40,29–32 [242] bzw. II,1 26,13f [183] – die Langrezension trennt ›Kraft‹ und ›Seele‹ noch einmal: Die Kraft stärkt die Seele). Andere Belege der Worte sammelte F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register, WUNT 26, s. v. 192f.235f.

[143] M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion, HAW V/2, 535 mit Anm. 2; die jüdische und samaritanische Gottesbezeichnung »δύναμις μεγάλη« spiegelt sich in Act 8,10 (Belege und Literatur bei K. BEYSCHLAG, Simon Magus, 107–109).

[144] A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 264 Anm. 109.

Bedeutung für die christologischen Streitigkeiten bekömmt[145], aber schon vorher, wie das Johannesevangelium zeigt, ein Problem war – das erlaubt Rückschlüsse auf sein systematisches Bildungs- und Denkniveau.

Leider wissen wir nicht, was mit den Speisen, die Jesus zu sich nahm, nun nach Valentins Meinung in Jesu Leib passierte. Wahrscheinlich ging er davon aus, daß sie sich in irgend einer anderen Weise auflösten. Jedenfalls findet bei Jesus der für die Verdauung konstitutive Prozeß der »μεταβολή«[146] natürlich auch statt. Während ein normaler Mensch die Nahrung zum Teil für den Körper benötigt und einen anderen Teil ausscheidet[147]; bedarf Jesus der Nahrung nicht. Da er sie nicht verdaut, verwandelt er sie vollständig und auf diejenige elegante Weise, die einem Gott angemessen ist.

3.5. Gesamtinterpretation des Fragmentes

Die sprachlich nicht eindeutig lösbare Frage nach der Übersetzung des Partizips »ὑπομείνας« (Z. 2) war oben (S. 90) offen gehalten. Mir scheint es angesichts der im Exkurs ausgebreiteten apologetischen Problemlage und auch des Kontextes bei Clemens (s. o. S. 87f) bzw. Ps.-Basilius zumindest erheblich wahrscheinlicher, daß es Valentin in dem Fragment um das Essen Jesu zu Lebzeiten ging (gleichzeitige Übersetzung des Partizips). Seine antiken Leser haben ihn jedenfalls so verstanden (übrigens auch alle deutschen Übersetzer). Wenn man vorzeitig übersetzen will, deutet man den Text auf das Essen des Auferstandenen. Valentin hätte dann im Text die Frage beantwortet, wie der pneumatische Auferstehungsleib (1Kor 15,35–50) und seine »ἀφθαρσία« mit den Berichten vom Essen Jesu nach der Auferstehung zusammenzubringen gewesen sei. Damit hätte er eine viel speziellere Frage als im ersten Fall in den Blick genommen, seine spätantiken Hermeneuten hätten ihn mißverstanden und die Verbindung mit dem Enkratie-Motiv wäre überraschend. Ich halte das für unwahrscheinlich.

Hat Valentin im Fortgang des Briefes die Enkrateia »as a model for Christian behavior«[148] empfohlen? Das wissen wir nicht. Natürlich ist es möglich und angesichts der breiten Bezeugung enkratitischer Tendenzen bei zeitgenössischen Christen auch wahrscheinlich. Aber die spannende Frage, *welche* Form von Enkratismus Valentin vertrat, ist eben noch weniger zu beantworten. Um eine mögliche Nähe oder Ferne zu Vorstellungen anderer Gnostiker zu konstatieren, wissen wir zuwenig[149].

---

[145] A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 612.

[146] Ps.-Hippokrates, Über die Nahrung 49–55 (65 Deichgräber).

[147] Ebd.; s. dazu auch oben S. 98.

[148] B. Layton, Gnostic Scriptures, 238.

[149] Man kann hier also auch nicht wie B. Layton auf den enkratitischen Zug irgendeiner gnostischen Sekte verweisen (Gnostic Scriptures, 238 auf Irenäus, Haer. I 24,2 (325,28–31 Rousseau/Doutreleau): Vegetarische Speisen raten nicht nur Anhänger des Satornil nach

Das Fragment wendet sich offenbar *gegen* einen ausgeführten, platten Doketismus und versucht, eine »Mittelposition« zu finden, die sowohl die biblischen Berichte, Jesus habe gegessen[150], als auch die philosophische Kritik am Anthropomorphismus zu ihrem Recht kommen lassen will. Diese vermittelnde Position, die einen Ausgleich zwischen Forderungen einer biblischen und philosophischen Theologie versucht, darf gerade nicht als rein doketische Position mißverstanden werden[151]. Das Mißverständnis liegt freilich nahe: Auch Clemens von Alexandrien wurde ja Doketismus vorgeworfen[152].

Die große gedankliche Leistung eines solchen Brückenschlages wird deutlich, wenn man sich Elemente des zeitgenössischen Gottesbegriffes vergegenwärtigt. Dann werden die Schwierigkeiten, in die ein Gebildeter kommen mußte, wenn er zugleich von Gottheit und Menschheit Jesu reden und *beides* dabei ernst nehmen wollte, schnell deutlich. Der Mittelplatoniker Alkinoos hat in seiner (früher dem Albinos zugeschriebenen) Epitome einhellige Lehrmeinung der Zeit dargelegt[153]:

»Καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς ἀΐδιός ἐστιν, ἄρρητος, αὐτοτελὴς τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελὴς τουτέστιν ἀεὶ τέλειος, παντελὴς τουτέστι πάντη τέλειος· θειότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν«.

Für die Systematik einer Christologie stellten sich durch eine so pointierte Gotteslehre schwere Probleme: Wollte man vom Erlöser vollständige Gottheit in diesem strikten Sinne aussagen, konnte kaum zugleich seine ebenso vollständige Menschheit ausgesagt werden. Eine scheinbare Menschheit entsprach aber

---

Irenäus, sie werden etwa auch von Clemens Alexandrinus (H. CHADWICK, Art. Enkrateia, RAC V, 360 mit Belegen) empfohlen.

[150] Vor allem Mt 11,19/Lk 7,34; vgl. aber Joh 4,31 »ῥαββί, φάγε« – in dieser Stelle bleibt außer Betracht, ob »Jesus nun doch auch von der leiblichen Nahrung genoß, oder warum er es nicht tat« (R. BULTMANN, Johannesevangelium, KEK II, 144). Dagegen läßt der Evangelist keinen Zweifel, daß Jesus den Essig am Kreuz trinkt (Joh 19,30: »ἔλαβεν«). Leider kann man dem schlecht überlieferten Text des 28. Fragmentes von Herakleon, der darin Joh 4,31 auslegt, nicht entnehmen, wie der Schüler in dieser Frage dachte (Origenes, Jo. XIII 32 [257,9–11 PREUSCHEN = 76,27–29 VÖLKER]).

[151] So aber A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 297.

[152] In einem Exzerpt aus den Hypotyposen bei Photius: »καὶ μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι« (Cod. 109 [II, 80,20f HENRY/GCS III, 202,16 STÄHLIN]). Während der Patriarch die Authentizität des Werkes anzweifelt und mit dem Satz seine Behauptung, es enthalte Merkwürdigkeiten und Häresien, belegen will, geht Eusebius von der Authentizität des Werkes aus (H.E. VI 14,1); dazu CH. MARKSCHIES, »Die wunderliche Mär von den zwei Logoi ...« (erscheint 1993 in der Festschrift für L. ABRAMOWSKI in BZNW) bzw. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 264.

[153] Didaskalikos 10 (164 HERMANN/23,31–34 WHITTAKER), dazu Apuleius, De Platone I 5 (§ 190 p. 64 BEAUJEU; mit weiteren Belegen im Kommentar z. St. 256f). Durch einen genauen Vergleich könnte gezeigt werden, wie stark die Gotteslehre des *Tractatus Tripartitus* (NHC I,5) in der Tradition dieser Gotteslehre steht (52,6–57,8 [192–201 ATTRIDGE/PAGELS]; vgl. auch A. BÖHLIG, Zum Gottesbegriff des Tractatus Tripartitus, 318–324 und H. A. WOLFSON, Albinos und Plotin über göttliche Attribute, 150–168 bes. 159 zum Hintergrund der negativen Prädikationen).

umgekehrt nicht dem biblischen Zeugnis und der bewußt »antidoketischen Christologie«[154] einzelner Evangelien. Für einen philosophisch einigermaßen gebildeten Zeitgenossen lag eine doketische Lösung des Problems nahe[155]; sie war etwa auch durch die Exegese von Gen 18 vorgezeichnet. Valentin konnte diesen Weg wohl nicht mitgehen, sondern suchte nach einem Mittelweg.

Von der Gesamtintention des Fragmentes her scheint es mir daher recht unwahrscheinlich, daß Valentin »τὸ ἀσέβημα τῆς δοκήσεως« so vertrat, wie *Basilius* in einem Brief etwa zweihundert Jahre später behauptete[156]. (Freilich tritt der Vorwurf des Doketismus gegen Valentin relativ schnell als fester Topos der Ketzerpolemik auf[157], auch der Ps.-Basiliusbrief (s. o.), der das Fragment zitiert, gehört in diese Reihe, da er den Text durch einen eindeutig doketischen Satz in diese Richtung interpretiert). Nach Darstellung des Kappadoziers lehrte der Häresiarch, daß Christus nur die Knechts*gestalt* angenommen habe, nicht aber den Knecht (somit die Menschheit) selbst. Er sei nur in Menschen*gestalt* erschienen[158]. Dabei wird deutlich auf Phil 2,7b (»μορφὴν δούλου λαβών«) angespielt[159] und dieser Versteil von der gewöhnlichen spätantiken Vorstellung her gelesen, daß ein Gott Menschengestalt annehmen kann, ohne dadurch seine Göttlichkeit

---

[154] U. SCHNELLE hat unter diesem Titel das Johannesevangelium als »umfassende theologische Bewältigung des Doketismus« gedeutet (bes. 249).

[155] Dies betonen A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 189 Anm. 157; P. WEIGANDT, Der Doketismus, 29–36 und U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie, 249 Anm. 4.

[156] Basilius, Ep. 261,2 (III, 117,18f COURTONNE). Schon 1818 schrieb AUGUST NEANDER: »Valentin war kein Doket, er glaubte keineswegs, daß die sinnlichen Handlungen und Affektionen Jesu bloß scheinbar waren« (Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, 136).

[157] So bei Hippolyt in einem Fragment zu Mt 25 (CPG I, 1888 »ἐκ τοῦ λόγου« [zu Mt 25,24; GCS Hippolyt I/2, 209, 1–11 BONWETSCH/ACHELIS = Theodoret, Eran. II 172 [155,4–13 ETTLINGER]): Der Autor legt das Gleichnis von den anvertrauten Talenten aus, indem er den Knecht, der das eine Talent aus Furcht vergräbt, mit Häretikern vergleicht, die »τὸ ἓν τάλαντον ἀποβάλλονται, τὴν ἐνανθρώπησιν« (10f). Das Verwerfen der Inkarnation geschieht nach zwei Richtungen hin: Zum einen mit der Deutung Jesu als »ψιλὸς ἄνθρωπος« (4), einer u. a. von Ebioniten und Paul v. Samosata vertretenen Anschauung (Belege: LAMPE, PGL s. v. ψιλός 1542, vgl. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 185.318–322); zum anderen mit der Auffassung, nur eine »δόκησίν τινα φασματώδη« (8f), aber keinen wirklichen Menschen sehen können. Mit dieser Position wird zwar die Gottheit bekannt, aber die Menschheit verworfen. Dabei greift der Text zentrale Stichworte Marcions auf, etwa sein »*phantasma carnis*« (Tertullian, Marc. IV 42,7 [660,5 KROYMANN]). Valentin gehört historisch nicht in diese Reihe, wird aber gern in sie eingestellt: vgl. etwa Origenes, Fragment aus ›De Resurrectione‹ (cf. CPG I, 1478; ed. C.H.E. LOMMATZSCH, Bd. XVII, 61f/PL 23, 392 A / C – dazu s. unten, S. 386 mit Anm. 364) oder Athanasius, Ep. Adelph. 2 (PG 26, 1073 B), schließlich auch Theodoret, Ep. 82 (PG 83, 1264 B).

[158] »μορφὴν λέγων δούλου καὶ οὐχὶ αὐτὸν τὸν δοῦλον ἀνειληφέναι καὶ ἐν σχήματι λέγων τὸν Κύριον γεγενῆσθαι, ἀλλ' οὐχὶ αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον παρ' αὐτοῦ προσειλῆφθαι« (III, 117,21–24).

[159] Der Hymnus selbst unterscheidet selbstverständlich nicht zwischen den Bedeutungen »Gestalt« und »Wesen« für »μορφή« (O. HOFIUS, Der Christushymnus Phil 2,6–11, WUNT 17, 57).

zu verlieren[160]. Natürlich kann man weder mit Sicherheit bestätigen noch widerlegen, daß Valentin Phil 2,7b tatsächlich *so* verstanden hat. Aber wenn er es so verstanden hätte, dann darf man jedenfalls nicht wie Basilius diese Interpretation als reinen Doketismus ausgeben und in Zusammenhang mit anderen altkirchlichen »Doketen« stellen[161]. Das 3.Fragment zeigt, daß eine solche doketische Intention wohl nicht im Sinne des Autors war. Valentin bemühte sich vielmehr in diesem Text, die Menschheit Jesu *trotz* seiner Gottheit zu einem Recht kommen zu lassen. Damit hätte er bei seiner eigenen Deutung der Philipperstelle die Annahme der Knechtsgestalt eher in ihrem paulinischen Sinne verstehen müssen und nicht als Ausdruck einer reinen Epiphanie des Gottes Christus in Menschengestalt.

Peter Weigandt hat in einer Heidelberger Dissertation 1961 Valentins Stellung zum Doketismus mit Hilfe einer knappen Passage aus Ps.-Tertullians *Adversus Omnes Haereses* erläutert[162]. Neben sie sei der parallele Text aus Filastrius' *Diversarum haereseon liber* gestellt[163]:

(5) Christum autem missum *ab illo pro*patore, *qui est Bythos.*

Hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale nescio quod corpus de caelo *deferentem,* quasi aquam per fistulam, *sic per Mariam uirginem transmeasse, nihil inde uel accipientem uel mutuantem. Resurrectionem huius carnis negat, sed alterius.*

(5) Dicit autem Christum *a patre, quem Profundum nomine appellat, ad totius mundi salutem fuisse* dimissum,

(6) deque caelo *eum carnem detulisse, nihil autem accepisse de sancta uirgine, sed ut* aquam per riuum, *ita transisse per eam adfirmat. Animam ergo solam saluari, corpus autem hominis non saluari arbitratur.*

Schon R. Lipsius hatte ja nachgewiesen, daß beide Texte eine gemeinsame Quelle voraussetzen. Er hatte diese mit Hippolyts verlorenem Syntagma identifiziert[164]. An der Wiedergabe des griechischen Wortes »Bythos« mit »*profundus*« bei Filastrius und an den übrigen deutlichen Parallelen in der Wortwahl kann man leicht erkennen, daß tatsächlich ein griechischer Text die Vorlage beider Passagen war. Er beschrieb die Sendung Christi durch den Bythos[165] und das

---

[160] Vgl. etwa J. Behm, Art. μορφή κτλ. ThWNT IV, 754f und M. Hengel, Der Sohn Gottes, 64; die Kirchenväterexegese des Wortes stellt H. Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenose I, SPIB, 130–161 zusammen.

[161] So auch F. Sagnard in seiner Monographie: »Le *fragment* (...), très court, de la *Lettre à Agathopode* ne nous intéresse pas ici (il semble simplement traduire le docétisme valentinien)« (La Gnose Valentinienne, 123).

[162] Linke Spalte: 4,5 (1407,4–9 Kroymann); s. P. Weigandt, Der Doketismus, 6–9.

[163] Rechte Spalte: 38,5f (CSEL 38, 21,14–20 Marx/CChr.SL 9, 234,17–34 Heylen); vgl. auch R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, 152f.

[164] R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, 10.29 und ders., Die Quellen der aeltesten Ketzergeschichte, 177. A.v.Harnack äußert sich in seiner Dissertation vorsichtiger (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, [1874], 219); zum Problem des Syntagmas s. u. S. 380–383.

[165] Das ist zunächst merkwürdig: Den Christus der Aionen produziert der Monogenes (Iren., Haer. I 2,5 [44,208–211 Rousseau/Doutreleau]), der Gemahl der Sophia ist gemeinsa-

Herabsteigen des Körpers (bzw. Fleisches) vom Himmel. Die Rede von einem »*spiritale corpus*«, einem Geistleib Jesu, kennen wir auch aus anderen Quellen: Nach Hippolyt nahm die orientalische oder anatolische Schule der Valentinianer einen solchen pneumatischen Leib an[166]. Die Geburt durch die Jungfrau fügt dem Kind nichts hinzu, was es nicht schon gehabt hätte, verändert auch nichts an ihm. Wie Wasser durch eine Röhre fließt, so »passiert« der Christus seine Mutter. Da Körperbau und Gestalt vom Demiurgen, »οὐσία« aber vom »Heiligen Geist« (der Sophia) stammt[167], benötigt die Person Jesu keine Gestaltung durch Maria.

Auch Tertullian berichtet, daß Valentin sich »*ex privilegio haeretico*« die Freiheit genommen habe, Christus einen Geistleib zuzuschreiben[168]. Unter einem Geistleib hat man sich das genaue Gegenteil eines menschlichen Leibes vorzustellen – so erscheint Christus nicht geringer als die Engel und gerät nicht in allzu große Differenz zu Gott[169]. Ein Geistleib darf aber auch nicht mit dem reinen Scheinleib verwechselt werden; Tertullian beschreibt ihn als *realen Leib* mit einer speziellen *qualitas*[170]. Wir können also die oben zitierte Darstellung bei Filastrius und Ps.-Tertullian vorzüglich mit der Christologie der Valentinianer vergleichen. Der Bericht, der wohl ursprünglich aus Hippolyts Syntagma stammt, hat engste Berührungen mit der Lehre der anatolischen Schule; merkwürdigerweise reflektiert er nicht über den Unterschied beider Schulen, den Hippolyt selbst ja in den *Philosophumena* ausführlich darstellt. Wird aber tatsächlich *Valentins* Christologie dargestellt, wie die beiden Autoren behaupten, oder nicht nur die seiner Schule?

Die Formulierung, Jesus habe von Maria bei der Geburt nichts empfangen,

---

me Frucht der Aionen (s. o. Anm. 58). Jesus stammt von Sophia und Demiurg ab (Hipp., Haer. VI 35,4 [164,21–165,2 WENDLAND/249,17–24 MARCOVICH]). Demgegenüber klingt die Sendung Jesu vom Bythos her orthodoxer, kann aber mit den anderen Aussagen harmonisiert werden. Vielleicht handelt es sich aber auch um eine einfachere Form des valentinianischen Systems, die deswegen nicht unbedingt älter als das ptolemäische System zu sein braucht. Jedenfalls steht sie Valentins eigener Auffassung nahe (gegen LIPSIUS, Zur Quellenkritik des Epiphanios, 154; vgl. oben S. 92f).

[166] »Οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστιν Ἀξιόνικος καὶ ⟨Β⟩αρδησιάνης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος·« (Hipp., Haer. VI 35,7 [165,13f/ 249,35–250,37]). Hippolyt schreibt die Vorstellung also auch Axionikos zu, der nach Tertullian zur Zeit der Abfassung der Valentinianerschrift (nach J.-C. FREDOUILLE, SC 280, 7–12: 207–211 n.Chr.) als einziger noch die »*regulae*« des Lehrers in Ehren hielt (4,3 [86,19f FREDOUILLE]). Hinter der Verwendung des Wortes »*regula*« steht natürlich Polemik: *Regula* Valentins ist Abfall von der authentischen *regula fidei* der Mehrheitskirche (4,1 [86,7f]; auch R. BRAUN, Deus Christianorum 26f.424–426.446–453 bes. 448f).

[167] So Hippolyt, Haer. VI 35,4 (164,25–165,2/249,20–24).

[168] Carn. 15,1 (900,1f KROYMANN).

[169] Ebd. 15,3 (901,20f).

[170] Tertullian, Res. 2,3 (922,11–15 KROYMANN) »*Ideoque et Christum aliter disponere coacti, ne creatoris habeatur, in ipsa prius carne eius errauerunt, aut nullius ueritatis contendentes eam secundum Marcionem et Basiliden aut propriae qualitatis secundum heredes Valentini et Appellen*«, vgl. auch Carn. 1,3f (873,18–874,27 KROYMANN).

wie Wasser durch eine Röhre rinnt, sie »passiert«, spricht dafür, daß hier *spätere Lehrbildung* der Schule wiedergegeben ist. Das außerordentlich einprägsame Bild taucht nämlich zuerst im Ptolemäusreferat bei Irenäus auf:

»Εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει«[171].

An anderer Stelle ergänzt Irenäus die Meinung eines Flügels der Valentinschule, daß dieser so durch Maria »hindurchgeborene« Jesus trotzdem »Fleisch angenommen und gelitten habe«[172]. Sie hätte damit das »Erbteil des Fleisches« und die Ähnlichkeit zu einem reinen Menschen ausschließen wollen. Man kann sogar eine exegetische Argumentation zu dieser Position aus Tertullian rekonstruieren[173]:

Da Gott nach Joh 1,13 nicht »*aus* Blut, nicht *aus* Willen des Fleisches und auch nicht *aus* dem Willen eines Mannes, sondern *aus* Gott gezeugt ist«, kann er auch nicht *aus* Maria, sondern höchstens *durch* sie hindurch geboren sein. Er ist durch sie hindurch geboren, wie Wasser durch eine Röhre hindurch rinnt.

Das Stichwort »Röhre« gehört offenbar so unmittelbar zur valentinianischen Christologie, daß es bei Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodoret von Cyrus und in den Akten der Lateransynode 649 auftaucht[174].

Kann man nun wie Peter Weigandt Valentins Fragment damit in Zusammenhang bringen und als nähere Explikation des »pneumatischen Leibes« deuten[175]? Passen wirklich beide Konzeptionen bruchlos zusammen? Läßt sich das Bild eines Christus, der entsprechend seiner Gottheit wirkt und trotzdem wie ein Mensch lebt und ißt, mit dem eines valentinianischen Jesus mit pneumatischem Leibe harmonisieren? Dazu müßten wir zunächst exakter wissen, was ein »Geistleib« eigentlich ist. Legen wir Tertullians Definition als »realer« Leib mit einer spezifischen *qualitas* zugrunde, können wir in der Tat vermuten, daß Valentin eine solche Vorstellung zugrundelegte oder gar an einer anderen Stelle seines Briefes an Agathopus entfaltete: Christus ißt zwar real, aber seine Ernährung hat eine besondere Qualität, da das Essen nicht verdaut wird. Ganz sicher war die Rede von einem »pneumatischen Leib« eine Applikation von 1Kor 15,44 auf die christologische Diskussion:

---

[171] Iren. I 7,2 (103,697f); es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß die aus Ps.-Tertullian und Filastrius postulierbare gemeinsame Quelle (vielleicht das Syntagma Hippolyts, dazu unten S. 381) hier auf Irenäus zurückging. Vgl. auch Tertullian, Val. 27,1 (136,8–11 FREDOUILLE).

[172] Haer. III 22,1 (SC 211, 431,1–9).

[173] Carn. 19,1 und 20,1 (2, 907,1–8 bzw. 908,1–7 KROYMANN).

[174] So LAMPE, PGL 1362 s. v. »σωλήν«: Cyr.H., Catech. IV 9 (PG 33, 467 A); Chrys., Hom. IV 3 in Mt (PG 57, 43 Z.24); Thdt., Ep. 145 (PG 83, 1379 B) und Martin ap. CLater. Act.3 (HARDOUIN III, 772 B). Adamantius, Dial. V 9 (190,24–26 VAN DE SANDE BAKHUYZEN) expliziert jene oben erwähnte Argumentation: »Καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν ὅτι διὰ Μαρίας, ἀλλ' οὐκ ἐκ Μαρίας. ὥσπερ γὰρ ὕδωρ διὰ σωλῆνος διέρχεται, μηδὲν προσλαμβάνον, οὕτω καὶ ὁ λόγος διὰ Μαρίας καὶ οὐκ ἐκ Μαρίας«.

[175] A.a.O., 6f.

»σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν«

Die Theologie des 2.Jahrhunderts versteht diesen Satz auf dem Hintergrund jener apokalyptischen Vorstellung von einer himmlischen Leiblichkeit, die für die Auferstandenen bereitliegt[176]. Dabei wird (wahrscheinlich doch im Gegensatz zu Paulus[177]) unter »σῶμα πνευματικόν« ein aus Geiststoff gebildeter Leib verstanden, der nicht verweslich ist[178]. Valentin stünde keineswegs allein, wenn er, wie später die orientalische bzw. anatolische Schule, von einem »pneumatischen Leib« geredet hätte, sondern in einem breiten Konsens. Man kann sogar mit Sicherheit annehmen, daß Valentin Christus einen pneumatischen Leib zuschrieb – *vor* und *nach* seiner Erdenwirksamkeit. Wenn er unter einem pneumatischen Leib aber (wie etwa Clemens) einen Leib verstand, dem etwa Mund und Sprachwerkzeuge fehlen[179], wird er kaum bruchlos von demselben pneumatischen Leib *während* Jesu Erdenwirken geredet haben. Denn dann hätte er erhebliche logische Brüche in Kauf genommen: Engel essen nicht, Christus ißt – wie sollen sie da denselben pneumatischen Leib haben? Von daher sollte man nicht (wie etwa Weigandt) bruchlos das Fragment Valentins von der Konzeption des pneumatischen Christusleibes der orientalischen Schule her lesen. Es ist mindestens ebenso wahrscheinlich, daß Valentin, der sich so häufig auf Bibeltexte bezieht, verstanden hat, daß bei Paulus »σῶμα πνευματικόν« als Gegenbegriff zu »Fleisch und Blut« (1Kor 15,50), zur Existenzweise als »σῶμα ψυχικόν« entwickelt ist. Damit konnte er aber der Einsicht nicht ausweichen, daß für Paulus am »irdischen Leib« Jesu die Realität der Inkarnation hing. Da wir als eines seiner Anliegen aber die Wahrung dieser irdischen Realität Jesu erkannt haben, dürfen wir ihn nicht bruchlos mit der Leugnung (bzw. Uminterpreta-

---

[176] Es handelt sich dabei um die Existenzform der Engel: SyrBar 50,1–51,10. Auch Clemens versteht das so: Christus hat dieselbe pneumatische Existenzform wie die Engel (allerdings Exc.Thdot. 10,1 [76 SAGNARD/48,108f CASEY]): »ἀλλὰ καὶ μορφὴν ἔχει ἰδίαν καὶ σῶμα ἀνὰ λόγον τῆς ὑπεροχῆς τῶν πνευματικῶν ἁπάντων«); nach der Auferstehung haben auch Menschen Teil an ihr (ebd. 14,1–4 [86/ 52,163–173]).

[177] CHR.WOLFF, ThHK 7/2, 199 und jetzt G. SELLIN, Der Streit um die Auferstehung der Toten, 74–77.

[178] Vor Johannes Philoponos (und somit um die Wende des 5.Jhs.) wird das kaum philosophisch präziser erklärt, vgl. Origenes, Princ. II 3,2 (115,10–13 KOETSCHAU = 302 GÖRGEMANNS/KARPP bzw. 116,7–8 = 304) mit II 10,1–2 (173, 18–175,10 = 420–424) und III 6,4 (285,16–29 = 654), dessen Beschreibung kaum über den Satz hinausführt, daß ein solcher Leib von besonders feiner Beschaffenheit und unvergänglich (ἄφθαρτος) sei. Philoponos gibt m.W. in seinem Kommentar zu Aristoteles ›*De anima*‹ als erster die *communis opinio* wieder, daß der pneumatische Leib wie der irdische Körper aus den vier Grundstoffen zusammengesetzt sei *(insofern kann Tertullian von einem »realen« Leib sprechen!)*, aber vor allem aus *Luft* bestehe (I Proem. [CAristG XV, 17,19–24 HAYDUCK/Übersetzung bei W. BÖHM, 237). Bei Tertullian wird (vermutlich im Blick auf Apelles) von »Substanzen der höheren Welt« gesprochen, aus denen der pneumatische Leib des Christus in Analogie eines Engelkörpers gebildet ist (Carn. 6,3 [883,15–884,21]: »*et substantiis superioribus mundi⟨orem⟩ mutuatus est carnem*« [884,18f]); in den Exzerpta des Clemens wird Pneuma ebenfalls so stofflich verstanden (Exc.Thdot. 53,5 [168/76,507–509]).

[179] Str. VI 57,4 (460,29–461,1 STÄHLIN).

tion) dieser Realität in der Christologie der Schule zusammenbringen. Das gilt auch und gerade für die Beschreibung des Leibes Jesu als »pneumatischer Leib«, obwohl natürlich das kurze Fragment kaum sichere Urteile erlaubt.

Nun wäre es möglich, diese Differenz zwischen Lehrer und Schülern sozusagen als Folge einer »Taktik« zu interpretieren, wie das Irenäus auch beschreibt. Die Valentinianer lehrten in der exoterischen Verkündigung *einen* Christus, erst in der esoterischen Verkündigung entfalteten sie die ganze Lehre von den drei Trägern dieses Namens[180]. So, könnte man natürlich folgern, hat auch Valentin gelehrt. Der Brief an Agathopus ist fragmentarisch überliefert, man kann aus dem Text heraus einer solchen Auffassung kaum widersprechen – aber sie eben auch nicht belegen. Gegen sie spricht der prinzipielle Unterschied zwischen der Christologie, die im Fragment erkennbar ist, und der der Schüler. Denn im Brief des Valentin liegt kein bloß taktisches »orthodoxes Lippenbekenntnis« vor, was sich in der esoterischen Verkündigung schnell uminterpretieren ließe. Man nimmt selbst im fragmentarischen Text eine eigene christologische Position wahr, die eine deutliche Dynamik hat. Sie ist eher antidoketisch und versucht, Jesu Gottheit *und* Menschheit zugleich zu ihrem Recht kommen zu lassen. Für ein reines Lippenbekenntnis ist diese Position zu pointiert ausgefallen, zu verschieden von der valentinianischen Gnosis. Valentins Lösung verrät eine Originalität, die sich nicht in die üblichen Schemata fügen will. Im Gegensatz zum System der Schüler hat er vielleicht eben doch gelehrt, daß Jesus *von Anfang an* Gott war und sich nicht erst die Gottheit erwarb. Aber selbst dann, wenn sein Jesus die Gottheit »erarbeitete«, könnte man diese Vorstellung mit der valentinianischen Christologie kaum harmonisieren. Sein Schüler Ptolemäus ließ Jesus rechtzeitig vor der Kreuzigung vom Soter, der während der Taufe auf ihn in Gestalt einer Taube herabgestiegen war, verlassen werden[181], Valentin dagegen vertrat nach unserer Deutung das Gegenteil einer solchen »zeitweiligen Gottheit Jesu«[182]: In seinem Menschsein bleibt er doch in aller Unvergänglichkeit Gott. Dieses »zwar Mensch, aber auch Gott«, sein Festhalten an der Zweipoligkeit Jesu als Gott und Mensch, vermag ich mit der Lehre der Schüler nicht recht zusammenzubringen, denn die Schüler lösen die Zweipoligkeit in verschiedene einpolige Figuren auf. Warum aber sollte ein Vertreter der Einpoligkeit so kunstvoll Lösungen für eine systematische Aporie des zweipoligen Christusbildes suchen?

Dieser Befund überrascht dogmengeschichtlich kaum: Auch Marcions Schüler Apelles lehrte eine Christologie, die völlig vom Lehrer abwich. Statt des Scheinleibes Jesu sprach er vom »*verum et solidum Christi corpus*«[183]. Mithin hat sich in der Christologie bei Valentinianern und Markioniten eine analoge Ent-

---

[180] III 16,1 (288,20 f ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[181] Iren., Haer. I 7,2 (103,699–105,712).

[182] P. WEIGANDT zur Christologie der Valentinianer: Der »›Mensch‹ Jesus (ist) nur noch von einer nahezu völlig depotenzierten Göttlichkeit« (Der Doketismus, 17).

[183] Tertullian, Carn. 6,1 (883,6–9 KROYMANN); vgl. A. v. HARNACK, Marcion, 189.

wicklung vom Lehrer zu den Schülern vollzogen, nur exakt in der entgegengesetzten Richtung. Man sollte also nicht (wie W. Foerster) sagen, daß das Fragment »den verschiedenen Berichten über das System der Valentinianer gegenüber neutral«[184] sei – damit würde man die Gegensätze zwischen Lehrer und Schülern, die sich auch in diesem Briefstück des Valentin nachweisen lassen, ignorieren.

Im Vergleich zu den Konzeptionen Kerdons (der vom Trugbild des Leibes Christi redet[185]), Satornils (der von einer »scheinbar menschlichen Erscheinung« spricht[186]) und Markions, die man als Doketen (oder präziser: Doketisten[187]) zu bezeichnen hat, kann man Valentins Lösung kaum in diese Reihe einstellen. Nur wenn man einen sehr weiten Begriff von Doketismus zugrundelegt und so alle Christologien charakterisiert, die »in verschiedener Version von einem Leib anderer Art für Christus reden«[188], kann man von einem Doketismus Valentins sprechen. Denn es ist eben nicht gesagt, daß Jesus *zum Scheine* ißt – diesen antidoketischen Impuls des Fragmentes sollte man nicht weginterpretieren[189]. Gleichzeitig muß jede Interpretation aber auch zeigen, daß Valentin das Bekenntnis zum »*vere homo*« an einem entscheidenden Punkte nicht durchhalten kann. Obwohl das Fragment eine antidoketische Spitze hat (Markion lebte ja zeitweilig neben Valentin in Rom!), konnte Valentin sich zu keiner Lösung durchringen, die vom Christusbild des Doketismus völlig und ganz präzise getrennt war. Mit seiner Vermittlungslösung beschädigte er wie die Doketen die wahre Menschheit Christi, obwohl er ihr gerade gegen sie zum Recht verhelfen wollte.

Um Valentins Position wirklich präzise beschreiben zu können, fehlen uns die Quellen. Jedenfalls wird, wenn man sein drittes Fragment *so* verstehen möchte, verständlicher, warum Valentin längere Zeit unangefochten in Rom lehren konnte (s. u.), während ein Marcion aus der Gemeinde ausgeschlossen wurde.

Das allegorische Stück über den Bythos und die Speisen, das uns Porphyrius erhalten hat[190], wirkt wie ein spätes, sehr freies Echo auf Valentins Ansichten. Obwohl es in diesem Text gar nicht um das Essen Jesu, sondern um das Essen der Pneumatiker geht, entwickelt der unbekannte Valentinianer wie Valentin eine ganz eigene Lösung des Problems. Die beiden Autoren lassen sich darin vergleichen, daß sie beide durch eine originelle Theorie die Schwierigkeiten zu bewältigen suchen, die durch die unbestreitbare

---

[184] Von Valentin zu Herakleon, BZNW 7, 93. Besser hat m.E. M. Kundera in seinem Roman »Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins« (235) paraphrasiert, von welchem Problem Valentin ausgeht.

[185] »*in phantasmate*« Ps.-Tertullian, Adv. Haer. 6,1 (1408,23).

[186] »δοκήσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον« Irenäus, Haer. I 24,2 (323,18).

[187] N. Brox, »Doketismus« – eine Problemanzeige, ZKG 95, 1984, 305.

[188] N. Brox lehnt diese Ausweitung des Begriffes ab (a. a. O. 308).

[189] Auch Basilides war ja kein Doket: A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 189 mit Anm. 157 (Literatur).

[190] Abst. I 42,2/3; Text und Übersetzung im Anhang 3, 412f.

Realität der Nahrungsaufnahme Jesu bzw. durch das Essen von unreinen Speisen bei den Pneumatikern entstehen. Beide rekurrieren auf die besonderen Fähigkeiten dessen, der ißt: Valentin auf die des Gottes, der Valentinianer auf die der Pneumatiker[191]. Der Vergleich dieser beiden Texte zeigt, daß u.U. ohne eine direkte Abhängigkeit von Valentin in seiner »Schule« immer wieder schöpferische Lehrer auftraten. Sie repristinierten dabei nicht die alten Lösungen Valentins, sondern entwickelten eigene Gedanken.

[191] Nämlich mit der Rede vom »Bythos der Freiheit« (Z. 24, S. 413) in ihnen.

4. Fragment 4: Clemens Alexandrinus Str. IV 89,1–3[1]

4.1. Text und Übersetzung

Οὐαλεντῖνος δὲ ἔν τινι ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει·

(2) »ἀπ᾽ ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι᾽ ὑμῶν.

(3) ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλυήσθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.«

Valentinus aber schreibt in einer Predigt wörtlich:

»Von Anfang an seid ihr unsterblich und seid Kinder des ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch aufteilen, damit ihr ihn aufreibt und vernichtet und damit der Tod in euch und durch euch stürbe.

Denn wenn ihr den Kosmos auflöst, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, so seid ihr Herren über die Schöpfung und über die ganze Vergänglichkeit.«

4.2. Textkritik und Abgrenzung; die Passage im Kontext der Stromateis

Der Text, den die Handschrift für das Fragment und seine Einleitung bietet, erfordert keine Konjekturen und kann ohne Änderung übernommen werden. Auch die Abgrenzung des Fragmentes unterliegt keinem Zweifel; es wird mit einer Zitationsformel eingeleitet[2]; in 89,4 fängt ein Satz des Clemens an, in dem Valentin als Subjekt fungiert, wodurch das Ende des Zitates eindeutig feststeht.

Der Blick auf den Kontext des Fragmentes lohnt in diesem Falle besonders, weil Clemens in unmittelbarer Nachbarschaft hier gleich *zwei* Texte Valentins zitiert, nämlich neben dem Ausschnitt aus der Homilie auch noch einen weiteren Text über die Erschaffung des Menschen, Fragment 5[3]. Zwischen beiden Texten steht in 89,5 eine weitere Nachricht über Valentin, nämlich über die Auslegung eines Schriftwortes (Ex 33,20) durch ihn. Alle drei Informationen müssen

[1] *Ausgabe:* GCS Clemens Alexandrinus II, 287,10–15 Stählin (vgl. J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum, 53; A. Hilgenfeld, 298; W. Völker, Quellen 58,23–28; *Übersetzungen:* K. Beyschlag, Das zweite Jahrhundert, 58f; E. Buonaiuti, Gnostic fragments, 67 mit 60f; W. Foerster, Gnosis I, 313; R. Haardt, Gnosis, 106; B. Layton, Gnostic Scriptures, 240f; H. Leisegang, Gnosis, 286; K. Latte, Religion der Römer, 61; E. Preuschen, Art. Valentinus, 400f; M. Simonetti, Testi Gnostici Cristiani, 129; O. Stählin, BKV Clemens IV, 61f.

[2] S. dazu den Kommentar zu Frgm. 2, S. 55 Anm. 2.

[3] Str. IV 89,6–90,1 (287,22–27).

separat in den Blick genommen werden; man kann nicht einfach anhand der Interpretation, die Clemens schon durch diese Zusammenstellung und die Kommentierung vornimmt, den Text durchgehen[4]. Daher werden wir den traditionell seit A. Hilgenfeld als Fragment 4 (89,1–3) und als Fragment 5 (89,6–90,1) bezeichneten Texten, deren Identifizierung auf J. E. Grabe zurückgeht[5], zusätzlich noch *89,5 als Fragment 4a* hinzufügen[6] und dies nach dem vierten Fragment in einem eigenen Abschnitt kommentieren.

Am Beginn des 4. Buches der ›Teppiche‹ legt Clemens ausführlich über Inhalt und Struktur des Werkes und der folgenden Bücher Rechenschaft ab. Er kündigt dem Leser an, welche Gegenstände er im Folgenden behandeln will, und erklärt, warum sein Werk diesen Titel trägt[7]. Weil sich am Beginn des zweiten und fünften Buches nur eine relativ kurze[8], am Beginn des dritten Buches gar keine Inhaltsangabe findet[9], markieren diese ausführlichen Angaben einen Einschnitt des Werkes, den man damit erklären könnte, daß Clemens die ungefähre Mitte seines auf sieben oder acht Bände angelegten Werkes[10] besonders herausheben wollte. Der Alexandriner will, wie er am Beginn dieses vierten Buches programmatisch ankündigt, zuerst vom Martyrium handeln und fragen, wer ein »τέλειος« genannt werden kann[11]. Dann will er unter anderem auch darstellen, was die Griechen und Barbaren, Philosophen und die Heilige Schrift über das Wesen des Urgrundes aller Dinge, der Arché, sagen[12], und denen entgegentreten, die die Einheit Gottes bestreiten[13].

Interessanterweise verknüpfen sich nun in unserem Großabschnitt Str. IV 89,1–90,4, dem die drei Fragmente 4,4a und 5 entstammen, alle drei Interessen, die Clemens in diesem Buch seines Werkes verfolgen will. Valentin rückt in Clemens' Blickfeld, weil er die Positionen der Gnostiker zum *Martyrium* dar-

---

[4] So aber W.-D. Hauschild, Gottes Geist, 153f; W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, 94–96; A. Orbe in seinem Aufsatz ›Los hombres y el creador‹ und G. Quispel, La conception de l'homme, 261–263.

[5] Spicilegium SS. Patrum, 53 bzw. Ketzergeschichte, 298f.

[6] Da ohnehin durch A. Hilgenfeld (Ketzergeschichte, 302; das Frgm. 7) und W. Völker (Quellen, 60; das Frgm. 9) mutmaßliche indirekte Zitate und Nachrichten in die Fragmentsammlungen geraten sind und es mir nicht sinnvoll erscheint, die eingebürgerten Nummern zu ändern, bietet sich dieses Verfahren an.

[7] Str. IV 1,1–3,4 (Inhalte [248,3–249,18]) und 4,1–7,4 (Titel des Werkes [249, 19–251,8]).

[8] II 1,1–2,4 (113,3–114,7; dazu Abschnitt 1.3. im Kommentar zu Frgm. 1, S. 12f); V 1,1 (326,3–6).

[9] Nach II 147,5 (194,6f; vgl. III 110,3 [247,12–16]) scheint die Trennung eher an der »Länge und Menge der Kapitel« zu liegen; auch Buch VI und VII ordnet Clemens zusammen (VI 1,1 [422,3]).

[10] Vgl. dazu Str. VI 1,1 (423,3) und VII 111,4 (III, 79,9f); eine kurze Einleitung in die Schrift gibt der Herausgeber O. Stählin in seiner Übersetzung (BKV Clemens I, 26–35), s. dazu auch Th. Zahn, Supplementum Clementinum, 111–113.

[11] IV 1;1 (248,3f).

[12] Str. IV 2,1–2 (248,15–25).

[13] Str. IV 2,2 (248,23–25); vgl. das Zitat daraus unten Anm. 32.

stellt[14]; er interpretiert sein zweites Valentinzitat als valentinianische Äußerung über den »τέλειος ἄνθρωπος« und leitet es gleichzeitig ein als Valentins Beitrag zum Wesen Gottes, der *Arché*. Dieser zentrale Abschnitt wird vorbereitet, indem Clemens schon wichtige Elemente seiner Argumentation gegen die ›gnostische‹ Ablehnung des Martyriums[15] nennt bzw. wiederholt. Er wirft diesen Gegnern vor, nicht wie wahre ›Gnostiker‹, die den Tod in Ruhe auf sich nehmen[16], die Leiden des Martyriums geduldig zu ertragen[17]. Clemens nennt dagegen das Martyrium die wahre Vollendung; der kirchliche Gnostiker wird wahrer »τέλειος ἄνθρωπος« im Martyrium[18]. Ein Mensch wird zu einem solchen Gnostiker nicht, wie Clemens' Gegner offenbar meinen, durch seine natürliche Zugehörigkeit zu einer bestimmten Menschenklasse, sondern durch »Übung in dem der Erkenntnis entsprechenden guten Leben«[19]. Zur Vollkommenheit führen zwei Wege: die Werke und die Erkenntnis[20]. Am Anfang jenes erwähnten Neuansatzes und Abschnittes über das Martyrium in Str. IV 70 steht nun bemerkenswerterweise ein ausführliches Zitat des Valentinschülers Herakleon, den Clemens als den ›angesehensten Vertreter der Schule‹ bezeichnet[21]. Und ebenso bemerkenswert muß man es nennen, daß Herakleon genau jene Einheit von Wort und Werk, die für Clemens zur Vollkommenheit gehört, für das Bekenntnis verlangt[22]: »Diese Stelle macht darum die Annahme unmöglich, daß Her(*akleon*) (...) libertinistische Folgerungen aus seinem System gezogen hat«[23]. Es geht Clemens dann um eine Antwort auf die heidnische Frage, warum Gott das Martyrium seiner Christen zuläßt oder gar veranlaßt[24]. In diesem Zusammenhang kommt dann Basilides mit einem ausführlichen Stück aus dem

---

[14] Nach längeren Exkursen zu anderen Themata greift Clemens in 70,1–4 das Thema ›Martyrium‹ wieder mit Bibelzitaten auf (279,27–280,9 Stählin; mit Zitaten von Mt 10,32; Lk 12,8 f. 11 f und Mk 8,38).

[15] Dazu aber H. Kraft, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 162 f und jetzt C. Scholten, Martyrium und Sophiamythos, 117–119.

[16] IV 12,5 (253,29–254,3); dazu unten im Kommentar zu Z. 2 f. S. 132 f.

[17] 14,1–4 (254,19–255,9).

[18] 14,3 (255,1 f).

[19] »ὡς δι' εὐζωίας γνωστικῆς εἰς ἕξιν ἀιδίου συνασκηθῆναι ζωῆς« (Str. IV 32,1 [262,11 f]).

[20] 39,1 (265,25 f). Clemens zitiert darauf Mt 5,8 (265,26 f) – hier kann man den Unterschied zu Valentin ebenfalls gut auf den Punkt bringen: Während dieser das ›reine Herz, das Gott schaut‹, im 2. Fragment an die passive Widerfahrnis der Offenbarung bindet, spricht Clemens im Zusammenhang mit aktiven Bemühungen um gutes Handeln und Erkenntnis vom ›reinen Herzen‹. Unter ›Reinigung‹ versteht Clemens schon die Korrektur des vernünftigen Seelenteiles, nicht mehr den ›Hinauswurf‹ der Dämonen (39,2 [265,28]). Die Gedanken, nicht das Herz, sollen rein und heilig werden (39,4 [266,2–5]). Schließlich: »ἔοικεν οὖν τὸ μαρτύριον (und nicht eine Offenbarung vor allem verdienstlichen Werk) ἀποκάθαρσις εἶναι ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης« (Str. IV 74,3 [281,25 f; auch bei Jo. D., Parall. Nr. 241 p. 100 Holl]).

[21] »ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος« (Str. IV 71,1 [280,10 f]) – Ptolemäus erwähnt er in seinem ganzen œuvre nicht.

[22] Herakleon, Frgm. 50 (85,15–86,21 Völker = Str. IV 71,2–72,4 [280,10–281,3]) – für die Einheit von Wort und Tat vgl. IV 71,4 (280,19 f Stählin = 85,28–86,1 Völker).

[23] W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, 43.

[24] So die Fragen, die er IV 78,1 (283,1 f) und 80,1 (283,23) aufgreift.

23. Buch seiner Bibelerklärung zu Wort[25]. Clemens weist seine Position, daß die Sünde eines Menschen Grund für sein Martyrium sei, heftig zurück – sie widerspricht ja auch diametral dem, was er zuvor über das Martyrium als Akt der vollkommenen Reinigung von Sünde gesagt hatte[26], und führt zur absurden Konsequenz, daß der Christenverfolger recht handelt[27]. Darauf folgt, ohne eine rechte Überleitung, nun die Position Valentins; auch an dieser Stelle scheint wieder der unmittelbare Grund der beiden Zitate der vorausgehende ausführliche Basilides-Text gewesen zu sein: Clemens zitiert, wie wir bereits sahen, Valentin gern nach Basilides, ohne daß wir noch genau einen Grund dafür angeben könnten[28].

Da, wie wir schon zeigten, nun in diesem Abschnitt 89,1–90,4, der in etwa die Mitte des vierten Buches bildet, alle drei Themen, die Clemens in ihm behandeln wollte, aufgegriffen werden, kann man ihn ohne Zweifel als einen Zentralabschnitt dieses Buches und damit des ganzen Werkes ansprechen. Leitmotiv seiner Deutung scheint die Grundthese zu sein, daß Valentin eine falsche Interpretation des neutestamentlichen Begriffes »τέλειος« vertritt. Von daher deutet Clemens alle Texte; er versteht sie vor dem Hintergrund einer Menschenklassenlehre als Texte über die besonders ausgezeichneten Pneumatiker[29]. Dabei verliert er aber gleichzeitig auch das Thema ›Einheit Gottes‹ nicht aus dem Auge und fügt einen Exkurs über Valentins Gottesvorstellung ein[30]. Darin verbindet er das Fragment und sein Hauptstichwort »θάνατος« mit dem, was Valentin seiner Meinung nach über Gott und den Tod lehrt[31]. Schließlich fügt er dann ein weiteres (das fünfte) Fragment an, an dem er Valentins Gotteslehre und seine Menschenklassenlehre im Zusammenhang noch einmal gut erläutern zu können meint. Er verwendet diesen Text, weil er seinem Leser deutlich machen will, daß auch Valentin (wie Marcion) die Einheit Gottes auflöst[32]. Die Auswahl der

---

[25] Str. IV 81,1–83,1 (284,5–285,3 Stählin = Frgm. 2 40,3–41,7 Völker); vgl. dazu etwa E. Mühlenberg, Art. Basilides, TRE V, 297f.

[26] Str. IV 74,3 (281,25f), zitiert oben in Anm. 20.

[27] Str. IV 88,4 (287,4f).

[28] Vgl. dazu oben Frgm. 2, S. 58 Anm. 25. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß der Alexandriner Clemens beide mit dieser Stadt in Verbindung brachte, obwohl wir nicht sicher wissen, daß Valentin in dieser Stadt erzogen wurde (s. u., S. 317f). Clemens vertrat, wie seine Interpretationen solcher benachbarten Fragmente zeigen, die (offenbar irrige) Annahme, beide hätten auch ähnliches gesagt.

[29] Vgl. Str. IV 93,1 (289,12f), wo er sich gegen die Bezeichnung der Kirchenchristen als ›Psychiker‹ zur Wehr setzt.

[30] Dieser Exkurs verbindet das vierte Fragment und sein Thema »Tod« mit dem folgenden Fragment 5 über die Schöpfung des Menschen. Clemens legt es dann wieder im Blick auf das Thema seines Buches so aus, als ob in dem Fragment von der schöpfungsbedingten Ähnlichkeit des valentinianischen gnostischen »τέλειος ἄνθρωπος« zum wahren Gott die Rede sei (IV 90,4 [288,7–9]).

[31] »θανάτου δὲ γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον« (IV 89,4 [287, 18f]).

[32] Er will aber in seinem 4. Buch denen entgegentreten, die leugnen, daß es nur »ἕνα (...) θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ μακαρίου εὐαγγελίου γνησίως κεκηρυγμένον« gäbe (Str. IV 2,2 [248,23–25]).

Fragmente scheint also eher von einem sachlichen Interesse bestimmt zu sein; die Annahme, sie gehörten auch ursprünglich in denselben Text Valentins, weil sie derartig eng verbunden seien[33], berücksichtigt das m.E. zu wenig. Man kann sogar vermuten, daß die Verbindung der inhaltlich völlig disparaten Themata der Fragmente durch sorgfältige Komposition eher das Gegenteil beweist und gegen die Herkunft der anderen beiden Fragmente (4a und 5) aus derselben Homilie spricht.

Die ganze folgende Polemik des Clemens richtet sich gegen eine Gruppe von Valentinianern, er verwendet den Plural[34]; Valentin selbst spielt merkwürdigerweise in der ganzen folgenden Argumentation keine Rolle mehr. Offenbar will Clemens in unserem Abschnitt den argumentativ entscheidenden Schlag gegen die Menschenklassenlehre der valentinianischen Gnosis (und nicht gegen Valentin) führen, die seiner Meinung nach zum Sündigen geradezu anleitet[35], zu ethischem Libertinismus gegenüber dem Martyrium führt[36] und einer falschen Schöpfungs- und Gottesvorstellung entspringt. Die Parole, in der diese zu bekämpfende Haltung zusammengefaßt ist, lautet: »φύσει σῳζόμενος«[37]. Wir müssen am Ende unserer Auslegung vor allem fragen, ob Valentins Texte wirklich so in eine Kronzeugenrolle für diese Ansichten passen, wie es Clemens wünscht.

4.3. Kommentar des Fragmentes

Dieses und ein weiteres Fragment Valentins[38] stammen aus Homilien. Damit wissen wir sicher, daß Valentin außer Briefen auch noch schriftliche Predigten verfaßte oder gehaltene Predigten aufschreiben ließ. Auch mit dieser Gattung reiht er sich wieder unter die frühchristlichen Lehrer ein, die durch Briefe und Predigten wirken, steht in der Tradition der Predigten in den griechischsprachigen Synagogen[39], von denen leider wohl nur zwei armenisch überlieferte und Philo zugeschriebene Texte erhalten sind[40]. Das Wort »ὁμιλία«/»*sermo*« zeigt

---

[33] B. Layton (Gnostic Scriptures, 240) rechnet offenbar damit, daß Clemens in Str. 89,4f weitere Textabschnitte derselben Homilie zusammenfaßt, ebenso W.-D. Hauschild, Gottes Geist, 153 Anm. 5. Selbstverständlich verfügen wir auch über keine Möglichkeit, zu prüfen, ob diese Predigt ›möglicherweise in Alexandria‹ gehalten wurde (so Layton, a. a. O.).

[34] Etwa bei »λέγουσι« (Str. IV 93,3 [288,7 Stählin]); oder wenn er etwa davon spricht, daß »οἱ προειρημένοι« die kirchlichen Christen ›Psychiker‹ nennen (93,1 [289,12f]).

[35] Str. III 3,3 (196,18–21).

[36] Obwohl (s. o. Anm. 22) Herakleon das gar nicht lehrt!

[37] Dazu s. unten S. 148f.

[38] Frgm. 6 (Str. VI 52,3 [458,12]).

[39] Vgl. etwa Act 13,15.42; zur Gattung jetzt die Darstellung von K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW 25.2, 1363–1371. Ignatius richtet z. B. an Polykarp die Aufforderung, die »κακοτεχνίαι« zu fliehen oder noch besser über sie zu predigen (Ign Pol 5,1).

[40] F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten, WUNT 20, Tübingen 1980.

nach E. Norden an, daß in »der Predigt das lehrhafte Moment im Mittelpunkt stand«, »mit demselben Wort wurde seit alter Zeit von den Griechen die persönliche Belehrung bezeichnet, welche die Philosophen ihren Schülern (τοῖς ὁμιληταῖς) zuteil werden ließen«[41]. Man wird schon angesichts der biographischen Nachrichten über Valentin und seine Lehrtätigkeit in Rom[42] voraussetzen dürfen, daß diese Homilien für einen gottesdienstlichen Rahmen bestimmt waren, vielleicht dort gehalten wurden, und daß er sie nicht wie ein umherziehender Wanderprediger öffentlich vortrug[43]. Clemens will also mit dem Begriff »ὁμιλία« zunächst nur sagen, daß der Text einer Bibelauslegung für gottesdienstliche Zwecke entstammt. Aus der Beschreibung des christlichen Gottesdienstes bei Valentins Zeitgenossen Justin wissen wir, daß solche Predigten nach der Lesung bzw. den Lesungen gehalten wurden[44]. Wenn Justin das Halten dieser Ansprache dem ›Vorsteher‹ der gottesdienstlichen Feier (und nicht dem Lektor) zuweist, erlaubt uns das – immer vorausgesetzt, die Predigt wurde auch gehalten – Rückschlüsse auf die Position Valentins in der Gemeinde, in der er sich zur Abfassungszeit aufhielt. Da der römische ›Hirt des Hermas‹ diese Aufgabe den Presbytern zuweist[45], fällt zumindest ein interessantes Licht auf die herkömmlich als reine Polemik erklärte Notiz des Tertullian, Valentin habe sich Hoffnungen auf die Bischofswürde der Welthauptstadt gemacht[46], obwohl die darin vorausgesetzte Situation des monarchischen Episkopats nicht die Zustände der Mitte des 2. Jahrhunderts trifft[47]. Wenn sich Valentin tatsächlich Hoffnungen auf ein Bischofs- bzw. Vorsteheramt machte, dann vielleicht deswegen, weil er Autorität als Lehrer in der Gemeinde besaß.

Leider existieren nur wenige Vergleichstexte zum Bruchstück der Homilie Valentins. Von der ursprünglich gewiß reichlicheren nachneutestamentlichen

---

[41] E. NORDEN, Antike Kunstprosa II, 541. N. verweist u.a. auf Xenophon, Mem. I 2,6.12.15.48 und Porphyrius, Plot. 8(45) und 18(90) [PhB 276, Bd. Vc 22,13 bzw. 38,6 HARDER]; weitere Beispiele für die profane Verwendung des Wortes bei BAUER/ALAND, WB s. v. 1146. Aber auch Justin kann das Wort noch ohne seinen liturgischen Hintergrund verwenden: Dial. 28,2 (122 GOODSPEED) oder 47,2 (145); 68,8 (178) und 127,4 (249); zu solchen Stellen vgl. auch E. J. GOODSPEED, Index Apologeticus s. v. (190).

[42] Dazu unten S. 298.388 f.

[43] Schon der Inhalt macht unwahrscheinlich, daß hier ein Wanderprediger »δημοσίᾳ στὰς ἐβόα λέγων« (Ps.-Clem., Hom. I 7,1 [26,8 REHM]).

[44] 1Apol. 67,4: »εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγιγνώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται« (75 GOODSPEED/ 192,8 f WARTELLE); vgl. dazu 2Clem 17,3 »καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πιστεύειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων« und jetzt die Tübinger Dissertation (1990) von J. CHR. SALZMANN, Lehren und Ermahnen – Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten.

[45] »σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν περεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας« (Vis. II 4,3 = 8,3 [7,16–18 WHITTAKER]), weitere Stellen bei P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 336.

[46] Val. 4,1 (SC 280, 86,5 FREDOUILLE), dazu unten S. 307–310.

[47] A. v. HARNACK, Marcion, 18 f Anm. 2 oder P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 334 f.

Predigt-Überlieferung sind nur wenige Texte[48], so der zweite Clemensbrief[49], die Passahomilie des Melito von Sardes[50], der in keinem großen zeitlichen Abstand zu Valentin anzusetzen ist[51], und die erwähnte Homilie »*Quis dives salvetur*« des Clemens[52], schließlich kurze Predigten in größeren Werken[53] auf uns gekommen und bezeugen, wie verschieden solche Predigten ausfallen konnten[54]. Natürlich muß hier auch das *Evangelium Veritatis* genannt werden, bei dem es sich wohl ebenfalls um eine Art von Homilie handelt[55].

4.3.1. Struktur des Textes

Nach A. Hilgenfeld zeigt dieser Text »jene hinreissende Beredtsamkeit, welche selbst ein Tertullianus anerkennen musste«[56]. Wenn man den Text daraufhin näher betrachtet, fallen vor allem zwei Dinge auf, die man als Zeichen der »*eloquentia*« ansprechen könnte. Zum einen durchzieht den Text wegen seiner knappen Sätze eine starke Spannung, zum anderen bewirken der proklamatorische Sprachgestus und die enthusiastischen Vorstellungen einen starken Eindruck auf Leser und Hörer[57]:

---

[48] Vgl. die Hinweise bei A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 11.17; E. Norden, Antike Kunstprosa II, 541 Anm. 1 und R. Warns, Untersuchungen zum 2.Clem, 66f Anm. 3015 (Literatur).

[49] Dazu vgl. jetzt R. Warns, Untersuchungen zum 2.Clem, 65–76, der den Brief als »συμβουλία« deutet.

[50] Es wird dabei ausdrücklich gesagt, daß vor der Homilie der Text Ex 12 gelesen wurde (»μικρῷ πρόσθεν« 11 [6,67 Hall/66,72 Perler]) und nun kommentiert wird (»διηγήσομαι δὲ τὰ ῥήματα τῆς γραφῆς« ebd. [6,68/66,73]).

[51] Vgl. Eusebius, H.E. IV 26,10 (GCS Eusebius II/1 386,8 Schwartz); St.G. Hall (Melito, XII) grenzt die Entstehung der Apologie, die an Kaiser Marc Aurel gerichtet war, auf die Jahre 169–177 n.Chr. ein.

[52] Eusebius (H.E. VI 13,3 [II/2, 546,18 Schwartz]) nennt zwei weitere, verlorene Predigten desselben Autors mit dem Wort »διάλεξις« (zu diesem Begriffe E. Norden, Antike Kunstprosa II, 541 mit Anm. 2 und aus den Nachträgen S. 4 z. S. 541).

[53] Beispielsweise ActJoh 106/107 (II/1, 203,18–206,5 Bonnet/293,1–297,18 Junod/Kaestli), dann die beiden unechten Schlußkapitel des Diognet-Briefes (11/12).

[54] R. Warns, Untersuchungen zum 2.Clem, 66f Anm. 3015.

[55] H.-Ch. Puech/B. Blatz, NTApo I, 288; H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, 10; ; eine ältere Übersicht bei S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 13f. J. Helderman (Das Evangelium Veritatis, ANRW 25.5, 4069–4072) versucht, die Gattungsbestimmung, die er für »viel zu vage« hält (4070), zu präzisieren und spricht von ›Lehrrede der geoffenbarten Gnosis‹ bzw. ›laudatorischer Ansprache‹ (4072). A. Böhlig (mdl.) weist allerdings darauf hin, daß dem Text ein liturgischer Schluß fehlt.

[56] Ketzergeschichte, 298 in Anspielung auf Tertullian, Val. 4,1 »*Sperauerat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio*« (86,5f Fredouille). Von »exaggerated artistic rhetoric« bei Valentins Fragment sprechen auch B. Layton (Gnostic Scriptures, 240) und E. Norden (Antike Kunstprosa II, 546).

[57] E. Norden bemerkt: Nur »an Stellen, wo sich an die Auslegung eine παραίνεσις oder eine Lobpreisung anschließt, wird begreiflicherweise der Ton wärmer, die Sprache gewählter, die Rhetorik höher« (Antike Kunstprosa II, 543). In der Tat liegt hier ja ein derartig lobpreisender Abschnitt vor.

»ἀπ' ἀρχῆς
ἀ-θάνατοί ἐστε
καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας
καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς,
ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν
καὶ ἀναλώσητε,
καὶ ἀπο-θάνῃ
ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν
καὶ δι' ὑμῶν.
ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε,
ὑμεῖς δὲ
μὴ κατα-λύησθε,
κυριεύετε τῆς κτίσεως
καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.«

Wenn man diese schematische Zergliederung des Textes ansieht, erkennt man die stilistischen Mittel des ›*genus sublime*‹, die die eindringliche Wirkung des Textes auf seinen Rezipienten bewirken. Die ›*variatio*‹ des Ausdrucks und die rhetorischen Stilmittel entsprechen den schulmäßigen Prinzipien einer Rede, wie man sie etwa auch bei zeitgenössischen Autoren der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte wie Dion Cocceianus, dem später ›Chrysostomus‹ genannten großen Redner, oder bei Maximus von Tyrus findet[58]. Darunter zählen die Wiederholungen (Anadiplosis) von Wörtern, die mehrfachen synonymen Umschreibungen von Begriffen in analog gebauten Sätzen, die Aufnahme ähnlich klingender oder verwandter Worte (etwa durch Paronomasie: »λύητε/κατα-λύησθε«) in verschiedenen Zusammenhängen und Bedeutungen. So wird hintereinander das Wort »κόσμος« durch die Synonyma »κτίσις« und »φθορὰ ἅπασα« ersetzt; das Wort »θάνατος« wird paronomastisch in »ἀθάνατος« und »ἀποθνήσκειν« variiert. Die kurzen knappen Sätze widersprechen zwar dem isokratischen Ideal einer längeren, wohlgestaltete rhythmischen Periode[59], folgen aber durchaus dem Stilideal einiger altertümelnder Attizisten[60] und natürlich den Stilgesetzen einer asianischen Rhetorik. In allen diesen Stilmitteln zeigt Valentin seine Vertrautheit mit den rhetorischen Techniken und Diskussionen seiner Zeit; sie lassen Rückschlüsse auf die Solidität seiner Ausbildung zu. Trotz der starken Rhythmisierung des Textes scheinen die Klauseln (im Gegensatz zur Homilie an die Freunde, aus der das 6.Fragment stammt[61],) keine Rolle zu spielen[62].

[58] Beispiele sammelte A. Wifstrand in seinem Aufsatz ›The Homily of Melito‹, 203–214; auf diese stilistische Verwandtschaft weist E. Norden (Antike Kunstprosa II, 544) hin, nennt allerdings auch »das unterscheidende Moment (...), daß die christliche Predigt (...) auf der Grundlage der Schrift sich erhob und darin nie ihren Ursprung verleugnet hat« (ebd.).

[59] E. Norden, Antike Kunstprosa I, 118.

[60] L. Früchtel, Art. Attizismus, RAC I, 901.

[61] S.u. S. 194.

[62] Lediglich bei Z. 3f »καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας« könnte man fragen, ob eine Klausel vorliegt.

Auch der inhaltliche Aufbau des Textes verrät sorgfältige Überlegungen des Autors: Am Anfang des Textes steht das proklamatorische »Von Anfang an« wie eine Variante des biblischen »ἐν ἀρχῇ«, mit dem Genesis und Johannesevangelium beginnen. Während dort nach diesem Anfang auf Gott und seinen Christus geblickt wird, redet Valentin seine Hörer an: »*Ihr* seid seit Anfang an«, ein wirkungsvoller Einsatz, wo er nun auch immer in der Homilie stand. Die Proklamation, die ja aller Lebenserfahrung der Hörer widerspricht, die sich vermutlich im Gegenteil ›seit Anfang sterblich‹ fühlen, gibt das Leitmotiv des Textes vor: Tod und Unsterblichkeit. Mit einem knappen Satz wird das »ἀθάνατοί ἐστε« positiv gewendet: »τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας«. Valentin verbindet diesen Satz wie die folgenden zwei mit »καί«, so daß die Worte ähnlich einer Kaskade fallen. Die Kühnheit der Eingangsproklamation wird fast noch übertroffen durch das »ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν« – nicht der Tod als des Menschen Tod, sondern der Mensch als des Todes Tod. Der Abschluß der dreifachen Staffel der anaphorisch mit »καί« eingeleiteten Sätze knüpft wieder an die Anfangsproklamation an: ›Ihr seid ohne Tod – der Tod stirbt durch Euch‹. Die Kühnheit steigert sich im letzten Konditionalsatz noch, da nun auch der ganze Kosmos in den Blick genommen wird. Während die Formulierung »ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε« den unmittelbar voraufgehenden Satz vom Tod des Todes zur Auflösung des ganzen Kosmos radikalisiert, rekapituliert der Nebensatz »ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε« nur die erste Aussage »ἀθάνατοί ἐστε«, die allerdings feinsinnig auf die neue Thematik umformuliert wird; das Stichwort »λύειν« taucht wieder auf. Mit den Worten »φθορὰ ἅπασα« wird der Kreis geschlossen; das Wort kann auch ›Sterblichkeit‹ bedeuten[63], und variiert damit das »ἀθάνατοί ἐστε« des Anfangs und knüpft zugleich an den Ausdruck »κτίσις« unmittelbar davor an. Durch die positive Wendung der kombinierten Aussagen von Römer 6,9 und 14 (bes. »θάνατος αὐτοῦ [sc. Christus] οὐκέτι κυριεύει«) auf die Gemeinde endet das Fragment mit einer nochmaligen Steigerung.

Wenn die ganze Homilie derartig strukturiert war und wir nicht nur eine besonders hervorgehobene und singuläre Passage vor uns haben, könnte man vermuten, daß diese enthusiastische sprachliche Form dem Prediger Valentin half, durch Mittel der Sprache sein Publikum zu lenken und ihm dadurch seine eigenen theologischen Auffassungen äußerst eindringlich zu präsentieren[64]: Der enthusiastische Inhalt und Stil[65] reißt den Hörer (oder Leser) mit[66], der dann nicht mehr an die so ganz anderen eigenen Lebenserfahrungen denkt.

---

[63] LSJ s. v. (1930). Da Valentin aber die Ausdrücke variiert, scheint mir das deutsche Wort ›Vergänglichkeit‹ für die Übersetzung besser zu passen.

[64] Ob dem Text wirklich eine ethische Paränese fehlte, wie A. Orbe (Los hombres y el creador, 6) meint, wissen wir natürlich nicht.

[65] A. Orbe (Los hombres y el creador, 6) spricht von einer »lenguaje dogmático«, in der Valentin die Seinen anrede. Damit trifft er das spezifische und hervorstechende Element des Textes nicht.

[66] Als das beschreibt Quintilian auch den rhetorischen Zweck der Figuren (IX 1,21 [II, 137,15–23 Radermacher]): Die Affekte ließen sich durch nichts besser leiten (137,15 f).

Formal ähnelt die Homilie in ihrer erhaltenen Passage einer Lobrede, einem »ἐγκώμιον« bzw. »*eulogium*«[67] (auf die Gemeinde der angeredeten Hörer), obwohl die spezifische religiöse Thematik dieses Textes in den konventionellen Reihen der zu lobenden Topoi verständlicherweise nicht auftaucht[68]. In diesem Genus ist sie mit der Passahomilie des Melito[69] verwandt, zu der sie auch eine Reihe von stilistischen Parallelen aufweist[70].

Z. 3f »ἀπ᾽ ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας«

Der Text beginnt: »ἀπ᾽ ἀρχῆς« – von Anfang an; der Leser fragt sich sofort, *was* für ein Anfang gemeint ist: der individuelle Anfang (sc. die Geburt) derjenigen Menschen, die als Zuhörer angesprochen sind, der schlechthinnige Anfang aller Schöpfung oder wieder ein anderer Anfang, der ihres Christ-Seins, etwa durch die Taufe. Es fehlt unserem Text leider das erläuternde Attribut »ἀπ᾽ ἀρχῆς κόσμου« bzw. »ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως« oder eben »ἀπ᾽ ἀρχῆς ἡμῶν bzw. ὑμῶν«. Kann man diese Frage trotzdem entscheiden? Wird in dem Satz ausgesagt, daß Pneumatiker von Anfang an unsterblich sind (und es nicht wie die übrigen Christen möglicherweise irgendwann werden), oder daß Menschen durch ihre Begegnung mit Christus zu solchen unsterblichen Pneumatikern werden, oder wird gesagt, daß der Mensch am Anfang, von seiner anfänglichen Bestimmung her, nicht sterblich war? Allein am Text kann man die Frage nicht mehr klären.

Es bleibt zunächst der Blick auf die biblische Tradition: Im Alten Testament kann der Ausdruck »ἀπ᾽ ἀρχῆς« schon auf das »ἐν ἀρχῇ« von Gen 1,1 bezogen werden[71], in der griechischen zwischentestamentlichen Literatur überwiegt diese Bedeutung sogar leicht[72]: »καὶ σὺ ὁ θεὸς ἡμῶν ἀπ᾽ ἀρχῆς« (Ps Sal 8,31). Auch das Neue Testament kennt beide Verständnismöglichkeiten der Verbindung »ἀπ᾽ ἀρχῆς«, es bezeichnet mit ihr den individuellen Anfang von Personen und

---

[67] Nach Quintilian (III 7,4 [159,29–31]) benötigt auch eine Lobrede Beweise; als solche könnte man V.5–9 deuten. Zum Lobe der Götter gehört, daß sie »als Unsterbliche geboren wurden, bei manchen wieder, daß sie Unsterblichkeit durch ihre Leistung erreicht haben« (7,9 [160,18–20]). Dieser Topos wird nun durch Valentin in die »*laus hominum*« gezogen.

[68] Solche bietet etwa der Rhetor Theon in den Progymnasmata (8 [II, 109,28–110,10 Spengel], Übersetzung bei H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung, 377f).

[69] Vgl. dazu die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers O. Perler (SC 123, 24–29).

[70] Dort finden sich ebenfalls die anaphorischen und sich steigernden Ketten, teilweise durch Homoioteleuton verbunden (beispielsweise in 9 [6,54–62 Hall/64,59–67 Perler]: »ὅς ἐστιν τὰ πάντα· καθ᾽ ὃ κρίνει νόμος, καθ᾽ ὃ διδάσκει λόγος, καθ᾽ ὃ σῴζει χάρις, καθ᾽ ὃ γεννᾷ πατήρ, καθ᾽ ὃ γεννᾶται υἱός, καθ᾽ ὃ πάσχει πρόβατον, καθ᾽ ὃ θάπτεται ἄνθρωπος, καθ᾽ ὃ ἀνίσταται θεός«) und Synonymreihen (z. B. 32 [16,203–206/76,216–223]). A. Wifstrand (The Homily of Melito, 201–223) wies auf die stilistischen Parallelen dieser Figuren zu Dio Chrysostomus und Maximus von Tyrus hin.

[71] Vgl. auch Ps 73(74),2; 76(77),12; Koh 3,11; Weish 6,22; 9,8; 12,11; 14,13; Sir 24,9; 36,16; 39,25; Jes 22,11; 43,12(13) und 63,16.

[72] GrHen 2,2; PsSal 17,30; griech. Frgm. Jub 4,15; 12,26 (zitiert nach A.-M. Denis, Concordance, 902f).

deren Geschichte[73], aber formuliert auch: »οὐκ ἀνέγνωτε, ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς;« (Mt 19,4)[74] oder »Ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ παντότε περὶ ὑμῶν (...), ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας«[75]. Da aber in diesen Texten in den allermeisten Fällen das Attribut oder der Kontext den Bezug verdeutlichen, hilft also hier der Blick auf biblische Text leider nicht, die Frage zu entscheiden.

Weil alle diese Bedeutungsmöglichkeiten auch Sinn ergeben, kann m.E. die Frage, *welchen* Anfang Valentin meint, nur noch in Form einer Hypothese beantwortet werden. Dafür bestehen *vier* Möglichkeiten: Der Ausdruck »von Anfang an« läßt sich *erstens* im Rahmen der valentinianischen Menschenklassenlehre verständlich machen. Pneumatiker können, wie Herakleons Auslegung des Gesprächs Jesu mit der Samaritanerin am Brunnen zeigt, in der Begegnung mit Jesus Unsterblichkeit gewinnen[76], ihr Leben »ist *dann* ewig und geht nicht zugrunde«[77]. Wer diese Deutung für zutreffend hält, wird unter »ἀρχή« hier also den Anfang der pneumatischen Existenz durch die Erkenntnis Christi verstehen. Davon muß man als eine *zweite* Interpretation die Deutung des Clemens abheben. Wenn er mit dem Ausdruck »φύσει σῳζόμενος« umschreibt, daß Pneumatiker von Anfang an durch ihre natürliche Anlage unsterblich sind, unterscheidet sich das von Herakleons Meinung beträchtlich[78]. »Anfang« würde dementsprechend die ›Zeugung‹ eines Pneumatikers umschreiben, der durch sie und seitdem unsterblich ist. *Drittens* könnte »ἀρχή« auch den *Anfang* des Christseins nach der Taufe meinen, der den Christen die Gabe der Unsterblichkeit verleiht[79], etwa auch durch die Eucharistie (Ign Eph 20,2). Schließlich gibt es noch eine *vierte* Möglichkeit, die vor allem für einen zeitgenössischen christlichen Theologen nahe lag: Beim Lesen der biblischen Paradiesesgeschichte fragt sich der Leser, ob Gott die Menschen tatsächlich ursprünglich sterblich schuf, worauf die Rede vom ›Baum des Lebens‹ (Gen 2,9) deutet[80]. Man könnte die Geschichte

---

[73] Lk 1,2 »καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς (*sc. der Geschichte Jesu Christi*) αὐτόπται«; ebenso Joh 15,27; Act 11,15; dagegen ein Grenzfall Joh 8,44 (vom Teufel).

[74] Par. Mk 10,6: »ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως«; vgl. Mt 24,21 par.

[75] Lesart einiger Handschriften in 2Thess 2,13; vgl. auch 2Petr 3,4 und 1Joh 1,1; 2,7; 3,8.

[76] So B. Alands Auslegung des Frgm. 17 (Origenes, Jo. XIII 10 [234,7–235,15 Preuschen bzw. 71,8–72,3 Völker]) in ihrem Aufsatz ›Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre‹, 167–171.

[77] »αἰώνιος γὰρ ἡ ζωὴ αὐτοῦ καὶ μηδέποτε φθειρομένη, ὡς καὶ ἡ πρώτη ἡ ἐκ τοῦ φρέατος, ἀλλὰ μένουσα« (Frgm. 17 [234,21–23 Preuschen/ 71,16f Völker]), s.u. Anm. 135.

[78] Er trifft aber jene Interpretation, die seit Origenes gern auch Herakleon einen solchen »φύσις«-Begriff zuschreibt (zu deren Kritik B. Aland, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre, 148–150.178–181).

[79] Vgl. Sib VIII 315 [162 Geffcken] und etwa 1Clem 35,1f, wo unter die »δῶρα τοῦ θεοῦ« auch » ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ« gerechnet wird; nach Justin, Dial. 46,7 (144 Goodspeed) wird sie erst bei der Auferstehung verliehen, ebenso 117,3.

[80] In VitAd [griech.] 28,2 bittet Adam, vor der Vertreibung aus dem Paradies vom Baum des Lebens essen zu dürfen; Gott verweigert das, »ὅπως μὴ γεύσῃ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀθάνατος ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα« (28,3). Wenn sich Adam allerdings des Bösen enthält, wird er auferweckt und ihm vom

aber auch so lesen, daß die Menschen von Gott ursprünglich unsterblich geschaffen worden waren[81] und erst durch den Sündenfall ihre ursprüngliche Qualität verloren[82]:

»(. . .) ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ
καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν·
φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον,
πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες«[83].

Nach dieser Deutung der Schöpfungserzählung gerieten die sterblichen Menschen erst *nach* dem Fall in den schlechthinnigen Gegensatz zu Gott: »οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου« (Sir 17,30), der aber überwunden werden kann: So bringt etwa das Leben mit der Weisheit dem Menschen wieder Unsterblichkeit[84]; nach Philo muß die Seele des Weisen, weil er nur »auf der Grenze zwischen sterblicher und unsterblicher Natur steht«, nach Unsterblichkeit streben[85]. Auch Paulus' Äußerungen im Römerbrief, wonach der Tod durch die Sünde Adams Herrschaft über den Menschen gewann, setzen die Deutung voraus, daß der Mensch ursprünglich unsterblich geschaffen wurde[86]. Justin schreibt ebenfalls, daß die Menschen einst in ihrer Gottähnlichkeit »zur Freiheit von Leiden und Tod erschaffen wurden«, aber sich, indem sie Adam und Eva ähnlich wurden, wie diese »den Tod erwirkten«[87]. Weil der, der an Christus glaubt, durch dessen Überwindung des Todes den verlorenen Urstand zurück-

---

Baum des Lebens gegeben, »καὶ ἀθάνατος ἔσει εἰς τὸν αἰῶνα« (28,4); zum Baum des Lebens vgl. auch 4Esr 8,52; ÄthHen 24,4–25,4 und TestLev 18,10f; »τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ« (Apk 2,7; vgl. auch 22,2.14.19).

[81] So etwa Clemens in Str. II 102,6 [169,16–20]; weitere Belege bei LAMPE, PGL s. v. ἀθάνατος C.2.c.-d, darunter besonders im Bericht des Hippolyt über Basilides (Haer. VII 27,2 [206,5 WENDLAND/299,8 MARCOVICH]). Herakleon, Frgm. 40 (= Or., Jo. XIII 60 [291,32–292,4 PREUSCHEN/ 80,30–81,6 VÖLKER]) hält die Seele (des Psychikers) *per se* nicht für unsterblich, sondern nur für »fähig, gerettet zu werden«. Darin könnte ein Unterschied zu Valentin liegen. Vgl. auch die Polemik bei Theophilus, Autol. II 27 (164 BARDY/68–70 GRANT) und A. ORBE, EN LOS ALBORES, 86 N.12.

[82] Sie irren aber vom »unsterblichen Wege« ab (Sib. III 721 [85 GEFFCKEN]); das Phokylides zugeschriebene jüdische Lehrgedicht wiederholt dagegen die griechische Doktrin: »ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ζῆι διὰ πάντος« (115 [104 YOUNG]); vgl. dazu auch 4Makk 14,6; 18,23 und die Diskussion der These bei Justin, Dial. 1,5–6,2.

[83] Weish 2,23f; vgl. auch Sir 25,24; 4 Esra 3,7; SyrBar 23,4; 48,42–46; 54,15 und 56,6.

[84] Weish 8,17; vgl. auch 15,3 und die Lesart von Prov 3,18 bei Clemens: »δένδρον ἀθανασίας ἐστὶ τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς (*sc. der Weisheit*)« (Str. V 72,4 [375,5f STÄHLIN]).

[85] »ὁ δὲ σπουδαῖος ὀλιγοδεής, ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος, τὸ μὲν ἐπιδεὲς ἔχων διὰ σῶμα θνητόν, τὸ δὲ μὴ πολυδεὲς διὰ ψυχὴν ἐφιεμένην ἀθανασίας« (Virt 9 [V, 269,1–3 COHN]; vgl. auch Op 135).

[86] »τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν« (Röm 6,23; zitiert bei Clemens, Str. IV 11,3 [253,14–16]); vgl. aber auch 1Kor 15,53f.

[87] Dial. 124,4 (245 GOODSPEED); Justin stellt das interessanterweise in den Zusammenhang der Gotteskindschaft und der Bezeichnung ›Söhne Gottes‹ (124,1f).

gewinnt und ihm die Unsterblichkeit geschenkt wird[88], könnte man von daher den Satz »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« so lesen: ›Ihr, liebe Christen, seid von Anfang der Schöpfung an unsterblich – wenn ihr es durch Christus wieder werdet, dann stellt Gott diesen Urzustand wieder her‹. Mit ›gnostischen‹ Vorstellungen hat diese Deutungsmöglichkeit der Sätze Valentins nichts zu tun[89].

Man könnte eine Hypothese darüber, welche dieser vier Möglichkeiten wahrscheinlich von Valentin gemeint war, nur gewinnen, wenn eindeutig zu klären wäre, was Valentin eigentlich unter »dem Tod« genau verstand. Wie *wörtlich* soll man denn den Satz »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« verstehen? Heißt »ἀθάνατοί ἐστε« »ihr müßt nicht sterben« oder »ihr werdet leben, obwohl ihr sterben müßt« (vgl. Joh 11,25c)? Meinte Valentin es im Sinne des Jesuswortes »Es stehen einige (*sc. die Pneumatiker unter den Hörern*) hier, die werden den Tod nicht schmecken« (Mt 16,28 par.)? Steht seine euphorische Anrede in einer Reihe mit persönlichen Zusicherungen wie »Zwar scheidest Du von dieser Erde, doch nicht zum Tod«[90]? Rechnete der Prediger gar noch mit einer Parusie zu Lebzeiten seiner Gemeinde und sagte deswegen seiner Gemeinde, sie müsse nicht sterben? Es wäre aber ebensogut möglich, daß Valentin diesen Satz nicht so wörtlich meinte und an die durch Christus wiederhergestellte Gabe eines ewigen Lebens dachte, die ein Christ vollständig erst nach seinem individuellen Tod erhält. Weil er aber durch seinen Glauben schon eine Art ›Angeld‹ erworben hat, würde dann trotzdem schon zu seinen Lebzeiten gelten: »ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας«.

(a) »ἀθάνατοί ἐστε«: Das wörtliche Verständnis des Satzes

Gibt es denn zeitgenössische Analogien zu der Vorstellung, einige Menschen seien unsterblich und würden daher tatsächlich nicht sterben? Zuerst sind hier im christlichen Rahmen sicherlich die Enthusiasten zu nennen, deren Parole »ἡ ἀνάστασις ἤδη γέγονεν« in 2Tim 2,18 zitiert wird[91]; auch Enkratiten behaupteten, wie Clemens berichtet, die Auferstehung bereits erlangt zu haben[92]. Man könnte

---

[88] Did 10,2 und 1Clem 35,2; vgl. die Christus-Anrede »ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας« (ActJoh 109 [II/1, 208,6 Bonnet/303,12f Junod/Kaestli]; vgl. Weish 15,3).

[89] Im Philippusevangelium wird berichtet, daß der, der die Menschen schaffen wollte, sie unvergänglich und unsterblich (ἀθάνατος) schaffen wollte, aber dabei scheiterte (Log. 99 = NHC II,3 75,4f [50 Till]); in der SJC wird zwar der erste, mannweibliche Mensch »ἀθάνατος« genannt (BG 94,9–11 [228 Till/Schenke], aber nicht die übrigen Menschen, denen er das Heil bringen soll (dazu BG 113, 11 [266]). Einen solchen unsterblichen ersten Menschen kennt auch der Eugnostosbrief (NHC III,3 89,16; 101,10); vgl. auch die unter dem Stichwort ›atmoy‹ bei F. Siegert, Nag-Hammadi-Register, 39 notierten Belege und A. Orbe, La teologia del Espiritu Santo, 670 n.32.

[90] SyrBar 76,2 (OTSPV IV/3, 42 Dedering); vgl. auch 13,3–5 (6f); 25,1 (14); 4Esra 4,26; 7,28; 14,9 und Äth Hen 70,1. Zur Formulierung »οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου« den Kommentar von P. Billerbeck Bd. 1, 751f; zum Problem auch 1Thess 4,17.

[91] In den ActPaul wird von den Paulusbegleitern behauptet, die Auferstehung sei schon in den Kindern geschehen (14 [I, 245,4f Lipsius]).

[92] Str. III 48,1 (218,8f Stählin).

nun annehmen, daß diese Menschen daher meinten, nicht mehr sterben zu müssen. Justin berichtet, daß auch der Gnostiker *Menander* in Antiochia seine Anhänger zu dem Glauben brachte, daß sie nicht sterben würden. Er fügt hinzu: »Und noch jetzt gibt es einige von seinen Anhängern, die dies glauben«[93] – die anderen sind offenbar schon gestorben. Bei Irenäus lesen wir dann aber, daß die Schüler durch eine *Taufe* die Auferstehung empfingen und daher zukünftig nicht sterben könnten und ewig jung und unsterblich seien[94]. Weil diese Mitteilung wie eine mißglückte Paraphrase des paulinischen Taufverständnisses in Röm 6,3f klingt, darf man die Historizität der Mitteilung nicht überschätzen. Genausogut könnten Justin und Irenäus eine (möglicherweise überspitzte) Form gewöhnlicher urchristlicher Theologie einfach nur falsch interpretiert haben[95] und aus paulinischen Sätzen nachgebildeter Verkündigung nur falsche Schlüsse gezogen haben. Ob es wirklich zur Zeit Valentins oder vorher sonderlich viele Christen gab, die glaubten, nicht mehr sterben zu müssen, bleibt danach sehr unsicher[96]. Die Möglichkeit, daß ausgerechnet Valentin dieser Auffassung war, hat eine äußerst geringe Wahrscheinlichkeit, zumal auch die meisten paganen Texte mit dem Begriff »Unsterblichkeit« natürlich nur auf das Schicksal *nach* dem Tode bezugnehmen. Die Vorstellung, der Mensch müsse nicht sterben, findet man nur sehr selten[97].

(b) »ἀθάνατοί ἐστε«: Das übertragene Verständnis des Satzes

Wenn man dagegen einen spiritualisierten Sinn der Worte »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« annehmen möchte, kann man zunächst fragen, ob dafür nicht *biblische* Texte Grundlage sein konnten. Es erscheint mir nämlich möglich, daß diese Zeilen in der Tradition des Johannesevangeliums und der paulinischen Theolo-

---

[93] 1Apol. 26,4: »Μένανδρον δέ τινα (...) οἴδαμεν, ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε· καὶ νῦν εἰσί τινες ἀπ' ἐκείνου τοῦτο ὁμολογοῦντες« (43 GOODSPEED/132,13–17 WARTELLE; Eusebius zitiert diesen Text H.E. III 26,3 [254,12–17 SCHWARTZ]). Daraus schließt A. HILGENFELD (Ketzergeschichte, 298): »Um so weniger braucht Valentinus diesen Gedanken (*sc. der Unsterblichkeit der Menschen*) entlehnt zu haben aus dem Johannes-Evangelium«. Allerdings muß er dazu erst einmal voraussetzen, daß Valentin Menander kannte. Da würde ich doch für wahrscheinlicher halten, daß er das Evangelium kannte.

[94] »*Resurrectionem enim per id quod est in eum baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseuerare non senescentes et immortales*« (Haer. I 23,5 [320,101–104 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]). Auf diese Nachricht bezieht sich offenbar Tertullian in An. 50,2 (68,2–6 WASZINK [Text, Kommentar S. 404f.518f]); er spricht allerdings noch zusätzlich von der »sofortigen Auferstehung«. Eine weitere Quelle wird man deswegen nicht postulieren (WASZINK, 404f).

[95] So auch H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 25.

[96] Auch die Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Parusie Jesu dürfte nicht mehr sonderlich lebendig gewesen sein.

[97] So läßt Philostrat offen, ob Apollonius von Tyana überhaupt starb (VIII 29 [964,3 MUMPRECHT]) und erzählt eine Himmelfahrt des Wundertäters im Tempel (VIII 30 [966,24–26]); dieses Motiv parodiert Lukian, Peregr. 39. Bekanntlich wurde auch über die Art, wie Empedokles starb, diskutiert (D.L. VIII 69f).

gewinnt und ihm die Unsterblichkeit geschenkt wird[88], könnte man von daher den Satz »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« so lesen: ›Ihr, liebe Christen, seid von Anfang der Schöpfung an unsterblich – wenn ihr es durch Christus wieder werdet, dann stellt Gott diesen Urzustand wieder her‹. Mit ›gnostischen‹ Vorstellungen hat diese Deutungsmöglichkeit der Sätze Valentins nichts zu tun[89].

Man könnte eine Hypothese darüber, welche dieser vier Möglichkeiten wahrscheinlich von Valentin gemeint war, nur gewinnen, wenn eindeutig zu klären wäre, was Valentin eigentlich unter »dem Tod« genau verstand. Wie *wörtlich* soll man denn den Satz »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« verstehen? Heißt »ἀθάνατοί ἐστε« »ihr müßt nicht sterben« oder »ihr werdet leben, obwohl ihr sterben müßt« (vgl. Joh 11,25c)? Meinte Valentin es im Sinne des Jesuswortes »Es stehen einige (*sc. die Pneumatiker unter den Hörern*) hier, die werden den Tod nicht schmecken« (Mt 16,28 par.)? Steht seine euphorische Anrede in einer Reihe mit persönlichen Zusicherungen wie »Zwar scheidest Du von dieser Erde, doch nicht zum Tod«[90]? Rechnete der Prediger gar noch mit einer Parusie zu Lebzeiten seiner Gemeinde und sagte deswegen seiner Gemeinde, sie müsse nicht sterben? Es wäre aber ebensogut möglich, daß Valentin diesen Satz nicht so wörtlich meinte und an die durch Christus wiederhergestellte Gabe eines ewigen Lebens dachte, die ein Christ vollständig erst nach seinem individuellen Tod erhält. Weil er aber durch seinen Glauben schon eine Art ›Angeld‹ erworben hat, würde dann trotzdem schon zu seinen Lebzeiten gelten: »ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας«.

(a) »ἀθάνατοί ἐστε«: Das wörtliche Verständnis des Satzes

Gibt es denn zeitgenössische Analogien zu der Vorstellung, einige Menschen seien unsterblich und würden daher tatsächlich nicht sterben? Zuerst sind hier im christlichen Rahmen sicherlich die Enthusiasten zu nennen, deren Parole »ἡ ἀνάστασις ἤδη γέγονεν« in 2Tim 2,18 zitiert wird[91]; auch Enkratiten behaupteten, wie Clemens berichtet, die Auferstehung bereits erlangt zu haben[92]. Man könnte

---

[88] Did 10,2 und 1Clem 35,2; vgl. die Christus-Anrede »ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας« (ActJoh 109 [II/1, 208,6 Bonnet/303,12f Junod/Kaestli]; vgl. Weish 15,3).

[89] Im Philippusevangelium wird berichtet, daß der, der die Menschen schaffen wollte, sie unvergänglich und unsterblich (ἀθάνατος) schaffen wollte, aber dabei scheiterte (Log. 99 = NHC II,3 75,4f [50 Till]); in der SJC wird zwar der erste, mannweibliche Mensch »ἀθάνατος« genannt (BG 94,9–11 [228 Till/Schenke], aber nicht die übrigen Menschen, denen er das Heil bringen soll (dazu BG 113, 11 [266]). Einen solchen unsterblichen ersten Menschen kennt auch der Eugnostosbrief (NHC III,3 89,16; 101,10); vgl. auch die unter dem Stichwort ›atmoy‹ bei F. Siegert, Nag-Hammadi-Register, 39 notierten Belege und A. Orbe, La teologia del Espiritu Santo, 670 n.32.

[90] SyrBar 76,2 (OTSPV IV/3, 42 Dedering); vgl. auch 13,3–5 (6f); 25,1 (14); 4Esra 4,26; 7,28; 14,9 und Äth Hen 70,1. Zur Formulierung »οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου« den Kommentar von P. Billerbeck Bd. 1, 751f; zum Problem auch 1Thess 4,17.

[91] In den ActPaul wird von den Paulusbegleitern behauptet, die Auferstehung sei schon in den Kindern geschehen (14 [I, 245,4f Lipsius]).

[92] Str. III 48,1 (218,8f Stählin).

nun annehmen, daß diese Menschen daher meinten, nicht mehr sterben zu müssen. Justin berichtet, daß auch der Gnostiker *Menander* in Antiochia seine Anhänger zu dem Glauben brachte, daß sie nicht sterben würden. Er fügt hinzu: »Und noch jetzt gibt es einige von seinen Anhängern, die dies glauben«[93] – die anderen sind offenbar schon gestorben. Bei Irenäus lesen wir dann aber, daß die Schüler durch eine *Taufe* die Auferstehung empfingen und daher zukünftig nicht sterben könnten und ewig jung und unsterblich seien[94]. Weil diese Mitteilung wie eine mißglückte Paraphrase des paulinischen Taufverständnisses in Röm 6,3f klingt, darf man die Historizität der Mitteilung nicht überschätzen. Genausogut könnten Justin und Irenäus eine (möglicherweise überspitzte) Form gewöhnlicher urchristlicher Theologie einfach nur falsch interpretiert haben[95] und aus paulinischen Sätzen nachgebildeter Verkündigung nur falsche Schlüsse gezogen haben. Ob es wirklich zur Zeit Valentins oder vorher sonderlich viele Christen gab, die glaubten, nicht mehr sterben zu müssen, bleibt danach sehr unsicher[96]. Die Möglichkeit, daß ausgerechnet Valentin dieser Auffassung war, hat eine äußerst geringe Wahrscheinlichkeit, zumal auch die meisten paganen Texte mit dem Begriff »Unsterblichkeit« natürlich nur auf das Schicksal *nach* dem Tode bezugnehmen. Die Vorstellung, der Mensch müsse nicht sterben, findet man nur sehr selten[97].

(b) »ἀθάνατοί ἐστε«: Das übertragene Verständnis des Satzes

Wenn man dagegen einen spiritualisierten Sinn der Worte »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« annehmen möchte, kann man zunächst fragen, ob dafür nicht *biblische* Texte Grundlage sein konnten. Es erscheint mir nämlich möglich, daß diese Zeilen in der Tradition des Johannesevangeliums und der paulinischen Theolo-

---

[93] 1Apol. 26,4: »Μένανδρον δέ τινα (...) οἴδαμεν, ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε· καὶ νῦν εἰσί τινες ἀπ' ἐκείνου τοῦτο ὁμολογοῦντες« (43 GOODSPEED/132,13–17 WARTELLE; Eusebius zitiert diesen Text H.E. III 26,3 [254,12–17 SCHWARTZ]). Daraus schließt A. HILGENFELD (Ketzergeschichte, 298): »Um so weniger braucht Valentinus diesen Gedanken (*sc. der Unsterblichkeit der Menschen*) entlehnt zu haben aus dem Johannes-Evangelium«. Allerdings muß er dazu erst einmal voraussetzen, daß Valentin Menander kannte. Da würde ich doch für wahrscheinlicher halten, daß er das Evangelium kannte.

[94] »*Resurrectionem enim per id quod est in eum baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseuerare non senescentes et immortales*« (Haer. I 23,5 [320,101–104 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]). Auf diese Nachricht bezieht sich offenbar Tertullian in An. 50,2 (68,2–6 WASZINK [Text, Kommentar S. 404f.518f]); er spricht allerdings noch zusätzlich von der »sofortigen Auferstehung«. Eine weitere Quelle wird man deswegen nicht postulieren (WASZINK, 404f).

[95] So auch H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 25.

[96] Auch die Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Parusie Jesu dürfte nicht mehr sonderlich lebendig gewesen sein.

[97] So läßt Philostrat offen, ob Apollonius von Tyana überhaupt starb (VIII 29 [964,3 MUMPRECHT]) und erzählt eine Himmelfahrt des Wundertäters im Tempel (VIII 30 [966,24–26]); dieses Motiv parodiert Lukian, Peregr. 39. Bekanntlich wurde auch über die Art, wie Empedokles starb, diskutiert (D.L. VIII 69f).

gie zu verstehen sind. Nach der Auffassung des vierten Evangelisten werden alle an Christus Glaubenden vom Tod verschont, obgleich er selbstverständlich mit ihrem leiblichen Ableben rechnet. Auch dort wird unter dem »Tod« ein Geschehen jenseits des leiblichen Endes des Menschen verstanden, auch dort sind Sätze zu lesen, in denen der Begriff ›Tod‹ nicht in einem schlichten Sinne wörtlich gemeint sein kann:

»Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν« bzw. »ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα« bzw. »ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα«[98].

Nach der Auffassung des vierten Evangelisten ist, wie das perfektische Tempus in 5,24b zeigt, der Glaubende schon aus dem Tod ins Leben hinübergeschritten und *hat* das ewige Leben, er wird nicht sterben. Angesichts der johanneischen Bevorzugung des Ausdruckes »ζωὴ αἰώνιος«[99] wird man die Zeile 3 »καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας« als Umbildung des biblischen »τέκνα θεοῦ« aus dem Geiste dieses Evangeliums erklären können[100]. Vor einem solchen johanneischen Hintergrund wirkt der Satz Valentins »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας« nicht nur sinnvoll, sondern bis zu einem gewissen Grade sogar auch nicht mehr enthusiastisch in einem Sinn, wie ihn Paulus und die Deuteropaulinen bekämpfen.

Auf die Nähe zur paulinischen Tauftheologie hatten wir schon hingewiesen: In Röm 6,4 redet Paulus zwar vom ›Mitbegrabensein‹, aber nicht von dem Parallelbegriff, den man möglicherweise erwartet, nämlich vom ›Mitauferstandensein‹. An dieser Stelle steht: »οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν«; die »künftige Auferstehung will also jetzt im Wandel der von der Sünde Befreiten schon offenbar werden«[101]. Man kann fast sicher sein, daß diese sorgfältige paulinische Differenzierung zwischen künftiger Auferstehung und gegenwärtigem neuen Leben überlesen wurde und der Text als Beleg für die Realität der Auferstehung mitten im Leben genommen wurde.

Das zeigt sich an *Clemens*, bei dem man ein derartiges metaphorisches Verständnis des Todes paulinisch begründet finden kann[102]: Einige Kapitel, bevor er Valentin zitiert, wird deutlich, daß er mit dem Wort ›Tod‹ keineswegs aus-

---

[98] Joh 5,24 bzw. 8,51 und 11,25f; die Zuhörer reagieren so verwundert (und empört, Joh 8,52f) wie ein heutiger Leser auf Valentins Satz »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε«; vgl. auch 1Joh 3,14.

[99] Vgl. Joh 1,4; 3,15f.36; 4,14.36; 5,24.26.39f; 6,27.40.47.54; 10,28; 11,25. 50; 14,6; 17,2f bis hin zu 20,31 und 1Joh 1,1f; 2,25; 3,14f; 5,11–13.20.

[100] So auch A. Orbe, Los hombres y el creador, 7. Eine vergleichbare Bildung wäre: ›τέκνα φωτὸς ἀληθείας‹ (Ign Phld 2,1), oben (Anm. 87) war schon auf die Verbindung zwischen ›Gotteskindschaft‹ und ›Unsterblichkeit‹ bei Justin, Dial. 124,4 (245 Goodspeed) hingewiesen worden.

[101] So G. Bornkamm, Taufe und neues Leben bei Paulus, 38. Auch in den Exc.Thdot. wird die Taufe als ›Tod und Ende des alten Lebens‹ (77,1 [200 Sagnard/86,668f Casey]) bezeichnet.

[102] Str. IV 11,3; 27,3.

schließlich den leiblichen Exitus eines Menschen meint. Er beschreibt dort den Tod als »die durch den Körper vermittelte Gemeinschaft der Seele, die zum Sündigen geneigt ist; Leben aber ist die Trennung (der Seele) von der Sünde«[103]. Den »natürlichen Tod« kann man angesichts dessen leicht und freudig ertragen, er wird dann bedeutungslos[104], weil man Gottes Unvergänglichkeit hingibt, »was sterblich an uns ist«[105]. Der (kirchliche) Gnostiker verfügt über die Erkenntnis Gottes, »und diese ist Gemeinschaft mit seiner Unvergänglichkeit«[106]. Valentin könnte natürlich seinen Satz »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« (Z. 3) ebenfalls so gemeint haben, daß die Menschen trotz ihres Todesloses stets die Möglichkeit hatten, von ihrer Sünde durch die Gnosis zum wahren Leben umzukehren.

Man müßte dann nach dem Unterschied beider fragen: Clemens meint ihn zu kennen; er läge, wenn er recht hätte, in der physischen Determination zur Unsterblichkeit (»φύσει σῳζόμενος«), die Valentin lehre, während er sie verwirft. Die Differenz zwischen Clemens und Valentin bestünde dann nicht in ihrem Verständnis des Todes, läge auch nicht im Enthusiasmus eines Satzes »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε«, mit dem sie die Überlegenheit ihrer vollkommenen Gnostiker über das menschliche Todesschicksal beschreiben, sondern offenbar nur im unterschiedlichen Verständnis, wie der Pneumatiker die Unsterblichkeit erreichen könne. Aus dem Fragment allein wird man eine solche Interpretation aber nicht erhärten können.

Der übertragene (spiritualisiertere) Sinn der Worte »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« läßt sich selbstverständlich aber auch auf der Grundlage von *profanen* Vorstellungen erklären, obwohl man den exakten Grad eines möglichen Einflusses auf Valentin trotz einer Menge verwandter Formulierungen und Vorstellungen kaum mehr sicher bestimmen kann. Für einen Vergleich kommen wegen der sprachlichen Anklänge vor allem ein Heraklitwort, die Isismysterien, ein orphischer und ein hermetischer Text in Frage; dagegen scheiden gern genannte spätere gnostische Texte für den Vergleich nahezu völlig aus, da sie Spuren eines umfangreichen mythologischen Hintergrundes verraten, der für Valentin keine Rolle spielt[107]:

---

[103] »Κινδυνεύει τοίνυν δεδεῖχθαι θάνατος μὲν εἶναι ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἁμαρτητικῆς οὔσης, ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας« (Str. IV 12,1 [253, 17–19]; Übersetzung O. Stählin, BKV Clemens IV, 17f). Clemens greift den bekannten Satz »Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;« (Phd. 67 d) auf und ›christianisiert‹ ihn gleichzeitig durch Einfügung des Sündenbegriffes.

[104] »ὁ τοίνυν ἀπὸ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς χωρισμὸς ὁ παρ' ὅλον τὸν βίον μελετώμενος τῷ φιλοσόφῳ προθυμίαν κατασκευάζει γνωστικὴν εὐκόλως δύνασθαι φέρειν τὸν τῆς φύσεως θάνατον, διάλυσιν ὄντα τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν· ›ἐμοὶ‹, γὰρ ›κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ τῷ κόσμῳ‹ λέγει, βιῶ δὲ ἤδη ἐν σαρκὶ ὢν ὡς ἐν οὐρανῷ πολιτευόμενος« (Str. IV 12,5 [253,29–254,5]). »Dadurch, daß der Philosoph sein ganzes Leben hindurch sich auf die Trennung der Seele vom Leibe vorbereitet (Phd. 67 d/80 e), gewinnt er die gnostische Freudigkeit, den natürlichen Tod leicht und ruhig ertragen zu können, der ja nur die Lösung der Fesseln ist, mit denen die Seele an den Körper gebunden ist« (*es folgen Zitate bzw. Paraphrasen von Gal 6,14; 2,20 und Phil 3,20*; Übersetzung O. Stählin, BKV Clemens IV, 18).

[105] IV 27,2 (260,9f).

[106] 27,2 (260,11).

[107] Zu nennen wäre vor allem eine Stelle aus dem Codex Brucianus: »Und ich sage euch, dass

Jacob Bernays hat gezeigt, wie das *Heraklitwort* »ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι«, das uns Hippolyt überliefert[108], in der Spätantike zu dem Satz »θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι« umgebildet wird[109]. Dieser Satz »ἄνθρωποι ἀθάνατοι« ähnelt dem Beginn unseres Fragmentes, ohne daß man sagen könnte, ob Valentin darauf anspielt. E. Norden deutete den ersten Satz unseres Fragmentes vom *stoischen* Ideal der Gottgleichheit des Weisen her: »θείους τε εἶναι τοὺς σοφούς«[110]; aber auch ein solcher Einfluß läßt sich im strengen Sinne weder beweisen noch widerlegen. Man wird schließlich – gerade bei einem Lehrer, dessen Biographie mit den Weltstädten Alexandria und Rom in Verbindung gebracht wird – einen Einfluß der Mysterienkulte der Kaiserzeit nicht *a limine* ausschließen wollen. Auch dort findet sich vielleicht die Anschauung, daß der Neugeweihte Tod und Auferstehung durchlebe und somit im Verlauf der Initiation Unsterblichkeit erworben habe: Apuleius berichtet, daß die Unterweisung in den *Isiskult* »ganz als freiwilliger Tod und eine durch Gnade gewährte Rettung« vollzogen wurde[111], wobei allerdings damit zunächst rein metaphorisch der veränderte Lebenswandel beschrieben werden sollte[112]. Die orphischen Goldplättchen erinnern ebenfalls an das »ἀθάνατοί ἐστε« Valentins; danach soll der Verstorbene am Eingang des Hades zu den Wächtern sagen:

»Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον·«[113].

---

sie, seit sie auf der Erde sind, bereits das Reich Gottes ererbt haben (κληρονομεῖν); sie haben Anteil (μερίς) an dem Lichtschatze (-θησαυρός) und sind *unsterbliche* (ἀθάνατοι) Götter« (Kap. 44 [GCS 306,40–307,2 Schmidt]), auf die E. Norden (Antike Kunstprosa II, 546 Anm. 3) hinwies. Von der ganzen Lichtmetaphorik dieses Werkes finden wir aber bei Valentin keine Spur.

[108] »λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν ἀθάνατον διὰ τῶν τοιούτων λόγων· ›ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι· ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες‹« (Haer. IX 10,6 [243,16–19 Wendland/ 346,24–26 Marcovich] = DK 22 B 62 (I, 164,9 f]); Platon umschreibt den Satz Phd. 72 a; Clemens gibt das Wort in Paed. III 2,1 in der Formulierung: »ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι« (236,26).

[109] Die heraklitischen Briefe, 38–40; mit Bezug auf Heracl., All. 24,4 (30 Buffière) und Max. Tyr. 10,4 (= 4,4 [45,9 Hobein]), dort als Heraklit-Zitate.

[110] D.L. VII 119; E. Norden, Antike Kunstprosa II, 546 Anm. 3 mit Bezug auf Darstellungen dieses Themas bei J. Bernays, Die heraklitischen Briefe, 135–137 und A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 138 f Anm. 1 über den Begriff ›θεός‹.

[111] Apuleius, Met. XI 21,6 (SQAW 1, 342,23 f Helm, vgl. M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius, 32–34.50–55); für den Mithraskult wären Inschriften, in denen der Myste sich *»in aeternum renatus«* nennt (etwa aus Rom CIL VI,510 = CIMRM I,520 [Bd. 1, S. 207]), anzuführen.

[112] H. Krämer, Die Isisformel des Apuleius, 98–101. Auf die religionsgeschichtliche Frage nach der exakten Bedeutung der ›Wiedergeburt‹ kann hier nicht eingegangen werden; zu den Mysterienkulten vgl. etwa M. Hengel, Der Sohn Gottes, 46–49 mit Anm. 56 (Literatur); zur Mysterien-Sprache Ch. Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, UaLG 26, Berlin, New York 1987.

[113] »Ich bin ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels, aber mein Geschlecht stammt vom Himmel« (DK 1 B 17 [I, 15,26 f]; Text auch bei G. Zuntz, Persephone 358 f). In einer anderen Reihe dieser Texte wird der Verstorbene angeredet: »ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο« (DK 1 B 18 [16,17] bzw. Zuntz, 300 f; dort auch ein Kommentar zur Zeile

Vielleicht hätte sich ein zeitgenössischer heidnischer Hörer der Sätze Valentins auch an einen ähnlichen Aufruf aus dem ›*Corpus Hermeticum*‹ erinnert:

»Τί ἑαυτούς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός· μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν«[114].

Wenn Valentin seinen Text mit einem ähnlichen Aufruf zur »μετάνοια« fortsetzte, berührt sich seine Proklamation sehr eng mit diesem Aufruf, endlich die »μετάνοια« durchzuführen[115] und die (bereitliegende) Unsterblichkeit zu ergreifen.

Wir wissen zwar von Valentins Position zu wenig, um sie exakt mit diesen verschiedenen Vorstellungen von einem »ἄνθρωπος ἀθάνατος«, »γένος οὐράνιον« oder »*homo renatus*« zu vergleichen, aber können immerhin Vermutungen über die Rezeption seiner Ansichten anstellen: Mit seiner Proklamation »ἀθάνατοί ἐστε« stieß Valentin vermutlich in weiten Kreisen auf außerordentliches Wohlwollen, weil sie in der Spätantike für eine große Gruppe eine Art kleinsten gemeinsamen Nenner ihrer Anschauungen darstellte[116]. Solche Menschen hätten, unabhängig davon, woher Valentin zu diesen Vorstellungen gekommen war, zumindest weitergelesen oder weiter zugehört. Nur ausgebildete Philosophen, etwa Mittelplatoniker, für die der Mensch von Anfang an sterblich geschaffen wurde[117], hätten vermutlich mit den Worten wenig anfangen können, sondern sie für eine etwas dubiose Aussage einer neuen enthusiastischen religiösen Sekte gehalten und sich über die unpräzise Ausdrucksweise (z. B. in Z. 4–7) gewundert.

Die oben angeschnittene Frage, ob Valentin ›Tod‹ im Sinne eines Johannes, Paulus oder Clemens metaphorisch oder in einem naiven Sinne wörtlich verstand, ist kaum eindeutig zu klären, zumal auch die zeitgenössische profane Umwelt offenbar beide Vorstellungen kannte. Bei einem Autor dieses Niveaus

---

[322–327]). Eine interessante Parallele liegt in der Äußerung vor, die die Markosianer nach dem Tode tun sollen; Irenäus überliefert sie Haer. I 21,5: »καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια ὅθεν ἐλήλυθα« (306,5f Rousseau/Doutreleau), dort fällt ebenfalls der Ausdruck »τὸ γένος (ἐκ τοῦ προόντος)« (306,5).

[114] CH I 28 [16,25–17,3 Nock]: »Was habt ihr euch, erdgeborene Männer, dem Tod ausgeliefert, wo ihr Macht habt, der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden? Kehrt um, die ihr mit dem Irrtum auf dem Wege seid und mit der Unwissenheit gemeinsame Sache macht. Trennt euch von dem finsteren Licht, laßt das Verderben und nehmt Anteil an der Unsterblichkeit« (Übersetzung W. Foerster, Gnosis I, 427). Die Stelle zitiert schon O. Stählin im App. zum Valentinfragment (S. 287).

[115] Das Wort tritt im CH nur an dieser Stelle auf (Index du Corpus Hermeticum, s. v. [117]); vgl. dazu etwa E. Norden, Agnostos Theos, 6.134–140.

[116] Die pessimistischen Zitate der griechischen Philosophen und Klassiker zum bitteren, unabänderlichen Todeslos des Menschen, die Clemens in Str. III 14,1–16,4 sammelt, verblassen demgegenüber.

[117] Deswegen beauftragt der oberste Gott Untergötter; vgl. Alkinoos, Didaskalikos 16 (171 Hermann/36,41f Whittaker) in Anspielung auf Ti. 40 a und 42 e.

wird man aber kaum damit rechnen, daß er seinen Satz derart naiv wörtlich gemeint hat, wie Justin und Irenäus es von Menander berichteten. Da die klarste Deutung seiner Sätze m.E. von den johanneischen und paulinischen Sätzen her gelingt, halte ich es auch für wahrscheinlich, daß Valentin die Formulierung »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« im Sinne der oben vorgestellten vierten Variante (S. 128) als schlichte Paraphrase biblischer Vorstellungen meinte: Die »von Anfang« (sc. der Welt) »unsterblich« geschaffenen Menschen verloren durch den Sündenfall ihre ursprüngliche Qualität, erhielten durch Christus aber die Gelegenheit, diesem Todeslos wieder zu entrinnen. Derartige Bezüge auf biblische Vorstellungen finden sich in seinen Fragmenten auch an vielen anderen Stellen[118]. Einen sicheren Boden erreicht die Interpretation seines Fragmentes damit allerdings noch nicht. Ob der Satz für die zeitgenössischen Leser oder Hörer überhaupt hart und ungewöhnlich gewirkt bzw. geklungen hat, wird wohl wesentlich von ihrem religiösen und philosophischen Hintergrund abgehangen haben. Christen dürften die Anrede »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας« eher im Sinne der erwähnten paulinischen und johanneischen Texte verstanden haben, Heiden eher im Sinne des auf Heraklit zurückgeführten Satzes »ἄνθρωποι ἀθάνατοι«.

Z. 4–7 »καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα ἀπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν«

Diese Zeilen bilden in dem an sich schon rätselhaften Fragment noch einmal einen Höhepunkt an offensichtlicher Unklarheit. Hier wird vom Wollen der angeredeten Menschen gesprochen. Diese sind aber, wie wir aus dem letzten Satz wissen, »von Anfang an unsterblich« – wozu müssen sie dann den Tod unter sich verteilen? Es bestehen wieder mindestens zwei Möglichkeiten der Interpretation: Entweder wußten die Menschen gar nicht, daß sie von Anfang an unsterblich waren, und kämpften mit dem Tod, um ihn zu besiegen. Ihr Kampf war also völlig vergeblich, da er schon niedergerungen war (zumindest: über sie keine Macht hatte). Eine andere Möglichkeit bestünde darin, anzunehmen, daß die Menschen wohl von ihrer Unsterblichkeit wissen, aber gerade deswegen den Kampf mit dem Tod aufnehmen, um ihre Unsterblichkeit allen Menschen zukommen zu lassen[119]. Wenn diese Interpretation zuträfe, hätten wir einen deutlichen Beleg für die gnostischen Vorstellungen Valentins, weil dann hier das Werk Christi, den Tod zu besiegen und zu zerstören, mit dem Werk der Menschen verwechselt würde. Im Rahmen einer kirchlichen Verkündigung und neutestamentlichen Textauslegung erwartet man zu diesem Thema eigentlich andere Sätze, etwa in der Art, wie sie der auferstandene Christus in der Passahomilie des Melito spricht:

[118] Vgl. die Tabelle im Kommentar zu Frgm. 6, S. 195.

[119] So geben nach Heraklēon (Frgm. 17 Or., Jo. XIII 10 [234,31–33 PREUSCHEN/ 71,23–26

»Ἐγὼ τὸν νεκρὸν ἐζωογόνησα.
Ἐγὼ τὸν τεθαμμένον ἀνίστημι (. . .).
Ἐγώ, φησίν, ὁ Χριστός,
ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον,
καὶ θριαμβεύσας τὸν ἐχθρὸν,
καὶ καταπατήσας τὸν ᾅδην,
καὶ δήσας τὸν ἰσχυρὸν,
καὶ ἁφαρπάσας τὸν ἄνθρωπον εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν,
ἐγώ, φησίν, ὁ Χριστός«[120].

Ob zwischen Melitos und Valentins Vorstellungen ein solcher fundamentaler Widerspruch besteht[121], liegt an der Interpretation der Z. 4–7 unseres Fragmentes: In Melitos Text rühmt sich Christus der Auflösung des Todes als seines *eigenen* Werkes[122]. Im Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* wird als Werk Christi bezeichnet, »*ut mortem soluat (. . .) et resurrectionem manifestet*«[123]. Rühmt nun Valentin seine Hörer dieses Werkes?[124]

Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob Valentin mit dem »ἠθέλετε« (Z. 4) sagen wollte, daß der Wille der Menschen, daß der Tod »ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν« stürbe, tatsächlich zu einem Erfolg führte, und zur Schilderung dieser Handlung Imperfekt verwendete. Dann wäre der Tod tatsächlich nicht durch Christi Werk am Kreuz, sondern (auch?) durch das Werk der Menschen besiegt worden. Oder soll das Imperfekt als »*de conatu*«, als Bezeichnung einer versuchten und nicht vollendeten Handlung verstanden werden[125]? Dann hätte man das »ἠθέλετε« als implizite Kritik aufzufassen: Die Menschen wollten etwas so Unsinniges unternehmen, den Tod unter sich aufzuteilen, um ihn zu verbrauchen und zu vernichten, weil sie meinten, der Tod könne dadurch unter ihnen

---

VÖLKER]) die Pneumatiker das Geschenk des ewigen Lebens weiter; vgl. dazu B. ALAND, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre, 166f.

[120] 101f (56,756f.759–58,765 HALL/120,776–777.779–122,786 PERLER, allerdings statt ›ἐζωογόνησα‹ ›ἐζωοποίησα‹; cf. Anm. p. 200f). Auch in den Exc.Thdot. vernichtet der Soter den Tod (61,7 [182 SAGNARD/80,576 CASEY]).

[121] Allerdings muß man auch gleich auf die deutlich erkennbaren formalen Ähnlichkeiten (s. o. Anm. 58) hinweisen; wir finden in beiden Texten *inclusio* und die parataktische Reihung der Partikel »καί«, die die Diatribe kennzeichnet (vgl. auch H. THYEN, Der Stil der jüdisch-hellenistische Homilie, 48f).

[122] Vgl. aus der Rückübersetzung eines Bekenntnisses in der armenisch erhaltenen Epideixis des Irenäus: »ὅρατος καὶ ψηλαφητός, ἵνα καταργήσῃ θάνατον (*vgl. 1Kor 15,26*) καὶ δείξῃ ζωὴν καὶ ἐργάσῃ κοινωνίαν θεοῦ καὶ ἀνθρώπου« (6 [L. M. FROIDEVAUX, SC 62, S. 40 Anm. 9 = PO XII/5, 664,8 TER MĔKĔRTTSCHIAN/WILSON]).

[123] § 4 (lat. Übers. [SC 11bis, 50 BOTTE = 224,14–19 GERLINGS]).

[124] So W. FOERSTER (Von Valentin zu Herakleon, 94): »Bei Valentin aber befreien sich die Pneumatiker selbst, offenbar wie der ›Heiland‹ sich befreit, dieser ist dann der erste Erlöste, nicht der Erlöser«. Foerster zeigt damit, daß auch Valentin den ›Mythos vom erlösten Erlöser‹ lehrt, womit er nach dem damaligen Stande der Wissenschaft eindeutig als Gnostiker einzuschätzen wäre.

[125] F. BLASS/A. DEBRUNNER/F. REHKOPF, Grammatik, § 326 (S. 268).

und durch sie sterben. Hilft ein näherer Blick auf die Verben, mit denen das Wollen der Menschen in Z. 5f charakterisiert wird?

Auf den ersten Blick handelt es sich in jedem Falle um die Beschreibung einer völlig unsinnigen und deswegen kaum verstehbaren Handlung. Die Formulierung »καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε« (Z. 5f) wirkt völlig rätselhaft. Die Präposition »εἰς« zeigt, daß »μερίζεσθαι« tatsächlich mit ›verteilen‹ wiederzugeben ist[126]; die Hörer (bzw. Leser) wollten den Tod »teilen«. Natürlich wird ein Gegenstand durch Teilung aufgelöst[127]; etwas, wie beispielsweise Geld, kann verteilt werden[128]. Aber wie will man aus einem Wesen, dem man nur entweder unterliegen kann (indem man stirbt), oder obsiegt (indem man noch leben bleibt), ein Stück herausbrechen? Wie soll der Tod verteilt werden? Denkt Valentin bildlich an eine Spaltung des Todes, die Marduk zu vergleichen wäre, der die Tiâmat entzweischneidet »wie einen getrockneten Fisch«[129], oder Tantalos, der seinen Sohn ›mit dem Messer Glied für Glied zerschneidet‹ und den Göttern zum Mahle vorsetzt[130]? Erzählt Valentin vom (vergeblichen?) Kampf der Menschen wirklich in solchen mythischen Bildern? Wenn er den Tod so als personifizierte Macht verstehen würde, mit der die Menschen in dieser Welt zu kämpfen hätten, stünde er in guter neutestamentlicher Tradition[131]. Oder spielt Valentin nur in besonders kunstvoller Weise mit der Formulierung, daß wir des Todes *Teil* sind, wie wir sie in der *Sapientia* finden:

»φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον,
πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ ἐκείνου μερίδος ὄντες« (2,24)?

Oder spricht er vom Teilen, um auf die Sentenz anzuspielen, daß jedes Reich, jede Stadt, jedes Haus, was unter sich zerteilt (»μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς«) ist, nicht bestehen kann (Mt 12,25), und entsprechend auch der Tod zerteilt werden muß?

Was bedeuten die Vokabeln des Final-Satzes[132]? »δαπανᾶν« wird hier in der übertragenen Bedeutung ›aufreiben, erschöpfen‹ im Sinne einer Zerstörung verwendet[133], die beispielsweise im Neuen Testament fehlt. Auch das Wort »ἀναλίσκειν« bzw. »ἀναλοῦν« bezeichnet eine Zerstörung mit dem speziellen

---

[126] LSJ s. v. (1103) und LAMPE, PGL, 843.

[127] Etwa ein Begriff: Platon, Prm. 131 c; von daher könnte man annehmen, hier sei an die Teilung des Begriffes Tod gedacht, etwa in einen ›leiblichen‹ und einen ›geistlichen‹ Tod. Aber die Möglichkeit, daß hier die Sache für den Begriff der Sache steht, scheitert doch wohl am »εἰς ἑαυτούς«.

[128] Din. 1,10 und die anderen Belege bei LSJ.

[129] Enuma Elisch, Tafel IV, 130–140 (zitiert nach Schöpfungsmythen, 142).

[130] Pindar, O. I, 49f.

[131] Vgl. etwa Röm 5,12–14.

[132] Der Vollständigkeit halber sei angefügt, daß ein Blick auf die Register zu Texten der Valentinschüler nicht bei der Beantwortung der Frage hilft. Auch das Nag-Hammadi-Register und die Indices zu den Schriften des Codex Askewianus und Brucianus wurden geprüft.

[133] LSJ s. v. 2. (369) gibt die Bedeutungen »consume, use up, destroy«.

Aspekt der Auflösung des Gegenstandes in seine Elemente[134], die wiederum für die Verteilung der Elemente nötig ist. Vom Wortbestand her besteht kein Zweifel, daß hier die Zerstörung und Zerstückelung des Todes in Elemente und deren Verteilung beschrieben wird[135]. Nur: Was will dieses kuriose Bild dann besagen?

Wenn man die Vokabeln noch einmal betrachtet, scheint es sich um die Schilderung einer *verkehrten* Welt zu handeln: Hier wird nicht der Mensch, wie es zu seinem unausweichlichen Schicksal gehört, aufgelöst und im Augenblick seines Todes in Leib und Seele getrennt[136], hier wird er nicht aufgerieben und zerstört und in seine Elemente aufgelöst[137], sondern tut all das dem Tod an, was der ihm normalerweise selbst antut[138]. Vollkommen zutreffend lautet der folgende Satz in unserem Text ja: »ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι᾽ ὑμῶν«. Der Mensch läßt den Tod sterben, weil er dem Tod alles antut, was dieser normalerweise im Augenblick des Todes an ihm tut: Auflösung, Zerteilung, Vernichtung. Von diesem Motiv der verkehrten Welt bekommt das merkwürdige Bild plötzlich einen guten Sinn. Der Mensch tötet den Tod durch sein Tun – und »ἐν ὑμῖν«. Da Valentin auch schon die Bekehrung des Christen derartig vom Inneren des Menschen her entwirft und vom Herzen als der Wohnung des allein guten Vaters und von Offenbarung als Heimsuchung des Herzens spricht[139], verwun-

---

[134] So LSJ für »ἀναλοῦν« s. v. II.3.b. (112), eine Reihe von Belegen dieser Bedeutung in der *Pistis Sophia* (102 [167,29 SCHMIDT]; 106 [175,24]; 119 [197, 38], s. a. Register s. v. [389]). Interessanterweise wird in den *Excerpta* die Trennung des Heiligen Geistes vom Soter vor seinem Tode nicht mit dem Wort »μερίζεσθαι«, sondern mit »συσταλέντος« formuliert (Exc. Thdot. 61,6 [182 SAGNARD/80,572 CASEY]).

[135] Unter umgekehrten Vorzeichen ergäben die Vokabeln einen guten Sinn: Das ewige Leben läßt sich nicht aufteilen, weil man es weder verbrauchen noch dadurch vernichten kann. So steht es auch in einem Fragment Herakleons: »αἰώνιος γὰρ ἡ ζωὴ αὐτοῦ καὶ μηδέποτε φθειρομένη, ὡς καὶ ἡ πρώτη ἡ ἐκ τοῦ ῥρέατος, ἀλλὰ μένουσα· ἀναφαίρετος γὰρ ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ μὴ ἀναλισκομένη μηδὲ φθειρομένη ἐν τῷ μετέχοντι αὐτῆς. φθειρομένην δὲ τὴν πρώτην διδοὺς εἶναι ζωήν« (Frgm. 17 [234,21–26 PREUSCHEN/71,16–22 VÖLKER]). Vom ewigen Leben kann nichts ›abgezogen‹ werden; es handelt sich um »eine Gabe, welche ἀναφαίρετος ist, d. h. entweder: nicht wegzunehmen von dem, der einmal an ihr teil hat, oder eine Gabe, welche nicht abnehmen kann« (W. FOERSTER, Von Valentin zu Herakleon, 15 in Anspielung auf die Übersetzung ›not to be diminished by subtraction‹ u. a. bei LSJ s. v. [125]). Damit drückte Herakleon natürlich keine spezifisch valentinianische oder gar gnostische Auffassung aus; es versteht sich von selbst, daß man von der Ewigkeit nichts abteilen und sie dadurch minimieren kann.

[136] So Melito in seiner Paschahomilie 56: »ἦν γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ θανάτου μεριζόμενος« (30,392 HALL/90,407 PERLER).

[137] In dieser Bedeutung für den Tod »ἀναλοῦν« etwa bei Eusebius, H.E. III 32,1 (266,23 SCHWARTZ); vgl. Origenes, Princ. III 1,14 (221,1 KOETSCHAU/514 GÖRGEMANNS/KARPP) und CH I 24 (I, 15,9 NOCK).

[138] Vielleicht kam Valentin auch durch einen Umkehrschluß zu seinem Bild: Wenn das ewige Leben nicht durch Teilung zugrundegeht und überhaupt nicht verzehrt werden kann, dann geht das irdische Leben eben durch Teilung zugrunde und wird verzehrt.

[139] Frgm. 2 (Clemens, Str. II 114,6 [175,10–14 Stählin]). Dagegen blickt Theodot von außen auf die, die von Christus wiedergeboren, ›zum Leben und zur Achtheit verändert‹ werden. Dort heißt es dann: »καὶ ἀποθνῄσκουσιν μὲν τῷ κόσμῳ, ζῶσι δὲ τῷ θεῷ, ἵνα θάνατος θανάτῳ λυθῇ,

dert es nicht, wenn auch der Kampf gegen den Tod als Kampf im Inneren des Menschen beschrieben wird.

Antonio *Orbe* hat Valentins Begriffe durch eine kühne These zu deuten versucht[140]: Er ging von der Beobachtung aus, daß im Gleichnis vom verlorenen Sohn ebenfalls einige der Worte Valentins auftauchen. So stellte er die Verbindung »τὸν θάνατον μερίσασθαι« neben den Satz »δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας« (Lk 15,12), und verglich das Wort »δαπανᾶν« in beiden Texten[141]. Weil Lukas (bzw. seine Vorlage) in V.12 und 30 »βίος« (allerdings: in der Bedeutung ›Lebensunterhalt‹!) verwendet, rechnete Orbe offenbar mit einer allegorischen Auslegung dieses Textes: »βίος« stände für ›*la muerte* o vida terrena‹, das durch Teilung (allerdings: durch den Vater!) vom Sohn aufgebraucht (»δαπανᾶν«) werde[142]. So könne man beide Texte vergleichen. Diese These verwendet aber sehr viele unbewiesene Voraussetzungen[143]. Auch wird im Vergleich zwischen Valentins Text, Texten seiner Schüler und der deutenden Rahmung des Clemens überhaupt nicht unterschieden; die beiden Fragmente 4 und 5 werden nicht wirklich getrennt behandelt[144].

Von hier aus sollten wir noch einmal auf die Bedeutung des »ἠθέλετε« (Z. 4) sehen: Wenn Valentin das Imperfekt bewußt setzte[145], wollte er damit entweder im Sinne des Imperfekt *de conatu* eine versuchte und nicht vollendete Handlung oder iterativ ein wiederholtes Tun beschreiben. Im ersten Fall kritisierte er damit den vergeblichen Versuch der Menschen, den Tod unter sich aufzuteilen, um ihn zu vernichten; im anderen Fall beschrieb er nüchtern den wiederholten (inneren) Kampf der Menschen gegen ihren Feind. Diese Deutungsmöglichkeit scheint mir die wahrscheinlichere, weil sie wieder von den johanneischen und paulinischen Vorstellungen über die Bedeutung von Taufe und neuem Leben her erklärt werden kann. Man könnte dann dieses Imperfekt als schöpferische Fortentwicklung dieser neutestamentlichen Ansichten so verstehen: Weil Valen-

---

ἀναστάσει δὲ ἡ φθορά« (80,2 [202 SAGNARD/88,684–686 CASEY]) – bei allen gemeinsamen Anklängen sind die Unterschiede zwischen ihm und Valentin sehr deutlich.

[140] »los ›inmortales‹ representan lo que el Hijo pródigo de la parábola« (Los hombres y el creador, 7).

[141] Ebd. 8.

[142] Los hombres y el creador, 8.

[143] Solche unausgesprochenen Voraussetzungen sind: Es ist überhaupt keine solche allegorische Interpretation von Lk 15,12ff. bekannt, ORBE muß sie behaupten; im ganzen Text Valentins findet man keine einzige Anspielung auf das Gleichnis; es fehlt bei Lukas das Wort »ἀναλοῦν«.

[144] So wird im Schema neben Lk 15,14 »ὑστερεῖσθαι« auf Frgm. 5 verwiesen: »ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει« (Str. IV 90,1 [287,25f]) und daran gleich die valentinianischen Vorstellungen vom Hysterema angeschlossen, während wir im Kommentar zum 5.Fragment (s. u. S. 179 mit Anm. 172) zu zeigen versuchen, daß Valentin diese Vorstellung gerade *nicht* vertritt. Hier kommt übrigens auch die ganze Interpretation Orbes in Schwierigkeiten: Wenn das Durchbringen des ›irdischen Lebens‹ (=βίος, = Tod) etwas Positives sein soll, wieso kann man dann die beiden ›Mängel‹ vergleichen? Valentins Mangel wurde längst durch den Namen aufgefüllt, der Mangel der Valentinianer wird durch Erkenntnis aufgefüllt, der verlorene Sohn leidet aber, wenn man der pseudovalentinianischen Interpretation folgen soll, endlich den ersehnten Mangel, weil er nun das irdische Leben durchgebracht hat.

[145] Vgl. aber BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik § 325 b (S. 268).

tin besonders die *innere* Rezeption des Heils interessierte, beschrieb er damit das neue Leben als wiederholtes ›Sterben‹ des Christen und verstand dieses Sterben aber zugleich als Sterben des Todes. Daher erzählte er es mit jenen drastischen Vokabeln, die normalerweise den Tod des Menschen kennzeichnen: Die Menschen wollten den Tod vernichten und haben ihn als ewigen Tod durch ihre Taufe und ihr Leben als Christen ja auch tatsächlich faktisch vernichtet (und vernichten ihn trotzdem täglich neu).

Mit seinen Worten ruft Valentin ihnen diesen Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung in Erinnerung: Einerseits sind sie ja von Anfang an (und nun wieder) unsterblich, da sie der Macht der Sünde entsagten, aber müssen trotzdem ›täglich sterben‹ (1Kor 15,31); andererseits sterben sie zwar in der Taufe dem Tod, müssen aber gegen den Tod als Folge der Sünde weiterhin kämpfen, weil sie sonst beim Versuch, »den Kosmos (*als Ort der Finsternis und des Todes*) aufzulösen«, in Wahrheit nur selbst aufgelöst werden – von der Sünde und dem Tod. Versteht man die Sätze so, dann verurteilt Valentin mit seinem Satz nicht das Wollen seiner Hörer, sondern will es lediglich in den richtigen Rahmen setzen. Wenn dieser Deutungsversuch zutrifft, läge hier gar keine schwere Mißinterpretation des Neuen Testamentes und erst recht keine Auflösung des Werkes Christi vor. Der enthusiastische Ton des Textes diente dann vielleicht nur der Auferbauung der Gemeinde; ein ›gnostisches Verständnis‹ ist nicht zwingend.

Z. 8–10 »ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης«

Valentin gestaltet die abschließende Zeile nochmals als kunstvollen chiastischen Parallelismus:

»ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε,	κυριεύετε τῆς κτίσεως
ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε,	καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.«

Durch den Aufbau wird »κόσμος« im Chiasmus durch »φθορὰ ἅπασα«, in der direkten Parallele durch »κτίσις« erläutert. Durch die Auflösung des Menschen zeigt sich die »φθορὰ ἅπασα«, durch die Auflösung des Kosmos seine Unvergänglichkeit (»ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας«). Einzelne Verbindungen muß ein Hörer (bzw. Leser) als traditionell empfunden haben, so vor allem die Gleichung »κόσμος« = »φθορὰ ἅπασα« = »κτίσις«[146]; andere werden ihn überrascht haben, so vor allem die Verbindung »κυριεύετε τῆς κτίσεως«, weil dort die Herrschaft von Menschen, nicht von Gott, ausgesagt wird. Wie aber soll man Valentins Gleichung »κτίσις« = »φθορὰ ἅπασα« verstehen? Wie verhal-

[146] Vgl. etwa TestHiob 33,4: »ὁ κόσμος ὅλος παρελεύσεται καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ φθαρήσεται« oder Arr., Epict. II 5,12: »τὸ γενόμενον καὶ φθαρῆναι δεῖ« (127,9 SCHENKL); weitere Belege bei LAMPE, PGL s. v. φθορά (1474). Dagegen weicht Paulus in Röm 8,21 (»καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ«) von einer einfachen Gleichung ab.

ten sich beide zueinander? Handelt es sich bei der Vergänglichkeit um einen *Teil* der Schöpfung, oder identifiziert Valentin beide? Nur in diesem Falle muß man fragen, ob hier eine ›gnostische‹ Abwertung der Schöpfung vorliegt, der eine dualistische Konzeption von bösem Schöpfer und gutem oberstem Gott korrespondiert, die Valentin mit seinem römischen Zeitgenossen Marcion verbände. So deutet jedenfalls Clemens unser Fragment in dem unmittelbar folgenden Kommentar, wenn er die Entstehung des Todes auf den zurückführt, »der die Welt geschaffen hat«[147]. Diese Interpretation dürfte aber dem, was Valentin selbst im ersten Fragment lehrt, widersprechen. Danach vertrat Valentin die Auffassung, die Menschen seien durch *Engel* erschaffen und auch durch sie verdorben worden (s. o. S. 51 f). Wenn Valentin den Tod mit Paulus als Folge dieser Verderbnis verstand, hätte er wahrscheinlich davon gesprochen, daß der Tod durch die Engel in die Welt kam – immer vorausgesetzt, diese Deutung des Fragmentes trifft zu[148]. Man könnte eine Gleichung »κτίσις« = »φθορὰ ἅπασα« aber auch ganz anders erklären. Wer in der Tradition der johanneischen Bewertung des »κόσμος« und paulinischer Vorstellungen der »καινὴ κτίσις« stand, der konnte die (alte) Schöpfung tatsächlich als vergänglich bezeichnen, ohne damit ihren Schöpfer abzuwerten.

Nun spricht der unmittelbare Zusammenhang, in den »Tod« und »Kosmos« durch Valentins Predigt geraten, schon dafür, daß Valentin an der Schöpfung vor allem das Element der ›Vergänglichkeit‹ betonte. Es versteht sich aber bei den deutlichen Bezügen auf Johannes und Paulus auch nahezu von selbst, daß Valentin nach seiner Beschreibung der Auflösung des Todes dann auch vom Kosmos redete. Dabei muß er beide nicht einfach identifiziert haben, wie A. Orbe meint[149]. Die Verbindung von »θάνατος« und »λύειν« legt schon der allgemeine Sprachgebrauch nahe. Valentin assoziierte vielleicht im Zusammenhang des Todes auch die Auflösung, »λύσις«, da der Tod, wie jedem spätantiken Menschen vertraut war, von Platon als »λύσις καὶ χωρισμὸς ἀπὸ σώματος« (Phd. 67 d) bezeichnet worden war. Hippolyt berichtet, daß die Pythagoreer behaupteten, die Seelen seien nur sterblich, solange sie im Grabe des Leibes[150] lägen, stünden aber bei ihrer Lösung von ihm auf und würden unsterblich[151].

Auch den Zusammenhang zwischen dem Tod und diesem Kosmos mußte Valentin nicht erst herstellen: Im Neuen Testament ist das Wort »λύειν« »im Sinne von ›auflösen‹, ›zerstören‹ dem Johannes geradezu eigentümlich«[152], so

---

[147] »θανάτου δὲ γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον« (Str. IV 89,4 [287,18 f]).

[148] Vom platonischen ›Timaios‹ her könnte man sich zur Not natürlich auch eine Unterscheidung zwischen dem weltschaffenden Demiurgen und den menschenschaffenden Engeln (vgl. die ›jungen Götter‹ in Ti. 41 c/42 d) vorstellen, aber die Frgm. 1 und 3 schließen nach unserer Interpretation die Annahme eines Demiurgen bei Valentin aus.

[149] Los hombres y el creador, 15.

[150] Vgl. Platon, Cra. 400 b/c (zitiert etwa bei Clemens, Str. III 16,3/4 [203,7–11]).

[151] Haer. VI 25,4 (152,15–19 Wendland/233,22–234,26 Marcovich).

[152] A. v. Harnack, Zur Textkritik, 290. H. nennt 2,19; 5,18; 7,23; 10,35 und 1Joh 3,8; der Aufsatz versucht nachzuweisen, daß die Lesart »καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ λύει (anstelle von ›μὴ

daß auch in der Verbindung »ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε« eine Bezugnahme auf die Terminologie des Johannesevangeliums liegen könnte, wie wir sie schon für Z. 3f erwägten. Weil nach 1Joh 3,8 der Sohn erschienen ist, »ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου«, nimmt er damit die Sünden dieses Kosmos hinweg (V.5). Wenn Valentin hier nun gleich von der Auflösung des ganzen Kosmos redet, radikalisierte er die Sprache dieses Evangeliums, die aber selbst schon ›Kosmos‹ und ›Finsternis‹ verbindet (1,5.9f); aus der »Überwindung« der Welt, dem Sieg über diesen Kosmos (16,33 und 1Joh 5,4f) wird die Auflösung des besiegten Gegners. Diese Radikalisierung kann man aber auch als einfaches literarisches Stilmittel erklären: Valentin verbindet dadurch nur den Abschnitt über die Auflösung des Kosmos stärker mit vorangehenden über die Auflösung des Todes. Seine Sätze lassen sich vorzüglich mit einem Vers aus dem 1.Johannesbrief verbinden, und müssen keineswegs aus Vorstellungen anderer und auch gnostischer Texte erklärt werden[153]:

»Καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα«[154].

Valentin hält mit seinen Sätzen die alte urchristliche Ansicht, daß »τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου« vergeht (1Kor 7,31), wach, aber verbindet diese Auflösung doch wesentlich stärker mit dem Menschen als die biblischen Texte, auf die er sich bezieht. Auf diesen interessanten Unterschied zum Neuen Testament wird man auch dann besonders aufmerksam, wenn man auf eine ähnliche Formulierung im ›*Evangelium Veritatis*‹ blickt. Dort heißt es sehr viel näher an der biblischen Formulierung, daß *Jesus* die Gestalt (σχῆμα) bereits auflöste; die Gestalt des Mangels, die er zuvor auffüllt, ist aber der Kosmos[155]. Nun wird der Mangel noch einmal bestimmt, nämlich als Unkenntnis des Vaters. Der Mensch löst nun durch Gnosis seine Unwissenheit von selbst auf[156]; er vollzieht das grundlegende

---

ὁμολογεῖ) τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν« in 1Joh 4,3 alt und authentisch sei; ihm schließt sich jetzt M. Hengel (The Johannine Question, 57 mit n.34 auf p. 181) an.

[153] A. Orbe (Los hombres y el creador, 15) nennt aus dem Ägypterevangelium (bei Clemens, Str. III 63,2 [225,4f = E. Preuschen, Antilegomena, 3,11f]) den Satz: »ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας« – aber hier redet doch der Heiland, ›das Weibliche‹ wird im nächsten Satz als ›Begierde‹ erklärt; das Zitat trägt für Valentin nichts aus. Auch der Hinweis auf Exc.Thdot. 80,1 verwirrt eher. Zwar wird, »wen die Mutter gebiert«, »εἰς θάνατον ἄγεται καὶ εἰς κόσμον«, wer von Christus wiedergeboren wird, ›zum Leben und zur Achtheit verändert‹ (202 Sagnard/88,683f Casey). Wir wir oben schon sahen (Anm. 120), unterscheiden sich die Vorstellungen bei allen gemeinsamen Anklängen sehr deutlich; auf die von Orbe S. 17–19 gebotenen Texte wird aus denselben Gründen hier nicht eingegangen.

[154] 1 Joh 2,17; Harnack rekonstruierte aus der sahidischen Übersetzung, einer Vulgatahandschrift und einigen lateinischen patristischen Zeugen folgenden Schluß des Verses: »ὡς (καὶ) αὐτὸς (andere ›ὁ θεός‹) μένει εἰς τὸν αἰῶνα«; vgl. jetzt auch die ausführlichen Nachweise bei W. Thiele, VL 26/1, 281–284.

[155] »afbō̄l abal mpiskhēma« NHC I,3 24,20–23 (92 Attridge/MacRae). Zum Terminus »šta« (Mangel) vgl. den Kommentar zum 5. Fragment, Z. 10f »ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει« S. 179 mit Anm. 172.

[156] 24,33–36 (ebd.). Das zentrale Motiv besteht in der Auflösung der Unwissenheit, vgl.

Werk Jesu noch einmal an sich selbst. Die genaue Abgrenzung zwischen dem Werk Jesu und dem Werk des pneumatischen Gnostikers oszilliert in dieser Stelle merkwürdig. Was Valentins Homilie und das ›*Evangelium Veritatis*‹ scheinbar verbindet, kann als gemeinsamer Bezug auf Johannes erklärt werden und darf keinesfalls sofort als Indiz für die Lösung der Verfasserfrage des Nag-Hammadi-Textes ausgewertet werden. Dazu taucht die Vorstellung von der Auflösung dieser Welt viel zu häufig in diversen Nag-Hammadi-Texten verschiedenster Provenienz mit unterschiedlichsten mythologischen Hintergründen auf[157]. Natürlich findet man dort auch ein Echo des johanneischen Gegensatzes zwischen vergehender W̄elt und Menschen, die ›in Ewigkeit bleiben‹[158]. Der negative Beigeschmack des Wortes »Kosmos« in unserem Fragment kann durchaus aus dem Evangelium übernommen sein und nötigt selbstverständlich nicht *per se*, einen ›gnostischen Hintergrund‹ anzunehmen[159].

Man kann die Formulierung »λύειν τὸν κόσμον« natürlich auch als eine Anspielung bzw. einen Kommentar auf Platon lesen. Der attische Philosoph bestimmt im ›Phaidon‹ als Geschäft der wahrhaften Philosophie, die Seele vom Leibe abzulösen und zu befreien[160].

Wir hatten schon bei der Analyse der Struktur dieses Textes die nochmalige Steigerung des enthusiastischen Tones in der letzten Zeile, im »κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης« beobachtet. In der Tat finden wir mit den Formulierungen wie »ὁ πάντων κυριεύων«[161] und »ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων« (Barn 21,5) sonst die schlechthinnige Herrschaft Gottes beschrieben; die Menschen werden allerhöchstens beherrscht von der Sünde[162] und haben allenfalls mehr oder minder kleine Bereiche eigener Herrschaft in der Schöpfung: »κατακυριεύσατε (...) καὶ ἄρχετε« (Gen 1,28)[163]. Im Rahmen neutestamentlicher

---

auch 18,6 (84); 21,37 (88); nach 34,24 (106) löst sich die Erde bald wieder selber auf, nachdem Gott die Trennung auflöste (34,29).

[157] EvPhil NHC II,3 53,20–22; LibThom NHC II,7 141,6 (30 SCHENKE); 142,12 (32); 2ApcJac NHC V,4 49,6; Noēma NHC VI,4 42,6.14; SJC BG 104,10f (248 TILL/SCHENKE) und die weiteren Belege s. v. bei F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register; vgl. auch Rheg NHC I,4 46,37.

[158] »Deshalb wird sich jegliches auflösen zu seinem Ursprung (ἀρχή) von Anfang an. Die erhaben sind aber über die Welt (κόσμος), sind unauflöslich, sind ewig« (EvPhil Log. 10 = NHC II,3 53,20–22 [in der Übersetzung von W. C. TILL, S. 11]).

[159] Ich verstehe nicht, was FRÜCHTELS Hinweis auf Herakleons Frgm. 20 (Or., Joh. XIII 16 [239,29–240,8 PREUSCHEN/73,20–76,6 VÖLKER]) in unserem Text erhellen soll. Dort wird aus einer Auslegung von Joh 4,21 der Schluß gezogen, daß Pneumatiker weder die Schöpfung noch ihren Demiurgen anbeten.

[160] »καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος'« (Phd. 67 d).

[161] Hermas, Sim. IX 23,4 = 100,4 (94,14f WHITTAKER), allerdings eben hier mit einer charakteristischen Kennzeichnung des Menschen als »φθαρτὸς ὢν καὶ πλήρης ἁμαρτιῶν« (94,17), die sich völlig vom Ton der Predigt Valentins unterscheidet.

[162] TestSim 3,2; TestDan 4,7 (von Beliar, ebenso TestAss 1,8); Röm 6,9.14 und 7,1.

[163] Adam herrscht nur über die Tiere und seine Frau (VitAd [griech.] 24,3; 25,4), letzteres in Anspielung auf Gen 3,16.

Theologie scheint ein solcher Satz, wie ihn Valentin formuliert, kaum denkbar; der Apostel Paulus will eben *nicht* Herr sein (2Kor 1,24). Er kennt nur einen, dem Gott Anteil an seiner Herrschaft über den Kosmos gibt:

»εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ« (Röm 14,9).

Nun kann man sich aber gut vorstellen, daß ein Theologe, der die paulinische Tauftheologie so verstand, wie es Valentin unserer Deutung nach tat, dieses ›Herrschen‹ Christi trotzdem seiner Gemeinde mit zuschrieb und so die paulinische Konzeption des ›Herrschaftswechsels‹ übertrieb. Der Schluß liegt nahe: Genauso wie der Christ am Todesschicksal seines Herrn partizipiert, so könnte er auch an dessen Herrschaft über den ganzen Kosmos partizipieren. Unabhängig davon, daß gerade dieser Schluß von Paulus selbstverständlich so nicht gezogen wird, kann man gut verstehen, daß ein Paulusausleger ihn zieht. Er könnte sich sogar auf weitere paulinische Sätze berufen, wenn er die Argumentation gegen die Gegner in Korinth ausblendet, denn die ›Heiligen werden den Kosmos richten‹ (1Kor 6,2).

4.4. Gesamtinterpretation

Wir stehen bei der Interpretation dieses Fragmentes vor erheblichen Schwierigkeiten; in den meisten Fällen läßt sich nicht eindeutig aufhellen, was die Worte bedeuten. Damit unterscheidet sich dieser Text von allen anderen Überresten, die von Valentin erhalten sind und sich mehr oder weniger gut verstehen lassen. Diese Erkenntnis stimmt umso trauriger, als man, wenn man diesen Text mit seiner enthusiastischen Verkündigung besser verstünde, die geistesgeschichtliche Einordnung Valentins erheblich präziser vornehmen könnte. Man ahnt, daß dieses Fragment als einziges aus dem üblichen theologischen Rahmen fällt, in den sich fast alle anderen Fragmente einordnen lassen. Aber man weiß leider nach Lektüre des Fragmentes nicht, ob der Enthusiasmus die Grenze zu dem schon überschritten hat, was die Kirchenväter als ›gnostische Häresie‹ bezeichnen. E. Norden sprach angesichts unseres Textes von »tiefsinniger Grübelei und gaukelnder Phantastik«[164] – aber wenn wir nicht einmal wissen, wie jener eröffnende Satz »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας« gemeint war, sollten wir mit derartigen Urteilen vorsichtig sein. Nahezu alle Sätze lassen sich eben auch jenseits von ›Gauklertum und Phantastik‹ als Rezeption biblischer Sätze erklären; solange man aber den Kontext nicht kennt, kann man auch diesen Enthusiasmus schlecht wirklich einschätzen.

Eine in sich stimmige Deutungshypothese läßt sich, wie wir oben sahen, aber gerade für die so rätselhaften Z. 4f (»καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς κτλ«) entwickeln. Wenn diese Sätze als Beschreibung des inneren

[164] Antike Kunstprosa II, 546.

Kampfes der Menschen gegen den Tod zu verstehen sind, beschreibt Valentin ihn mit denselben Vokabeln, in denen man herkömmlich das Sterben der Menschen ausdrückt. Der Tod stirbt in den Menschen und durch die Menschen – da das ganze theologische Rahmenwerk dann auf Johannes und Paulus zurückginge, dürfte man ergänzen, erst durch das Werk Christi in und durch den Christen. Wer diese Interpretation ablehnt, kann den Text für eine maßlos übersteigerte Beschreibung der Fähigkeiten eines gnostischen Pneumatikers halten[165]. Er muß aber dann erklären, wieso ein Theologe, dem auch die Gegner ein derartig hohes Niveau bescheinigen, nur Sätze »gaukelnder Phantastik« zustandebringt. Wer nämlich diese einigermaßen sinnvolle Auflösung der Anspielungen auf biblische Texte ablehnt, steht nur noch vor Fragen, auf die es aus dem Text keine Antwort gibt: Welchen Anfang meint Valentin? An welche Form der Unsterblichkeit denkt er? Irrten sich nach Meinung Valentins die Menschen, die so das irdische Leben und den Tod verzehren wollten, wollten sie, aber konnten nicht oder wollten *und* konnten sie?

Unsere Interpretation kann an dieser Stelle nicht mehr als eine Hypothese vorstellen, aber mit ihr läßt sich das Fragment erklären und zeigt nicht nur eine vorzügliche Stilistik, sondern auch eine interessante Form einer biblischen Theologie mit seelsorgerlichen Einschlägen und einer gewissen Tendenz zum Enthusiasmus. Valentin versuchte offenbar in den Texten, aus denen das zweite und vierte Fragment stammen, in den Bahnen der kühnen johanneischen und paulinischen Sätze eine Theologie zu formulieren, die am ›Inneren‹ des Menschen orientiert bleibt.

Eine außerordentlich spannende und stimmige Hypothese zum Text hat *Gert Jeremias* gesprächsweise entwickelt: Er versteht den Text als Homilie über den Fall des Menschen (insbesondere Gen 3,6) und nimmt an, daß Adam und Eva angeredet waren. Sie waren »von Anfang an« unsterblich (s. o. S. 128f). Für sie trifft auch zu, daß sie »den Tod unter sich aufteilen wollten«, nachdem sie von der Schlange erfahren hatten, daß das Essen der verbotenen Frucht nicht zum Tode führen würde. Sie verzehrten (»δαπανᾶν«) die Frucht, damit durch das Essen die gefährliche Frucht, der Tod, in ihnen und durch sie stürbe. Die Fortsetzung Z. 8–10 zeigt aber m.E., daß die *Gemeinde* angeredet war. Wenn die Predigt tatsächlich Gen 3,3–6 o. ä. zum Thema hatte (was gut vorstellbar wäre), dann stammt der Abschnitt aus einer *applicatio* auf die Hörer. Das erklärt die von Jeremias vollkommen zutreffend beobachteten Anspielungen, aber auch die Abweichungen vom Genesis-Text. Für die Christen wird möglich, was dem ersten Paar mißglückte. Sie können leben gemäß ursprünglicher Bestimmung, als Herrscher über die Erde (Gen 1,26).

4.5. Die Deutung des Fragmentes durch Clemens

Wir hatten mehrere Fragen im Kommentar zum zweiten Fragment offengelassen, um sie hier nochmals zu stellen[166]: Dabei ging es um die Rolle der valentinia-

[165] Er wird dann im Sinne des oben (Anm. 124) zitierten Satzes von W. Foerster deuten.
[166] S. oben S. 81 f.

nischen Menschenklassenlehre: Sondert schon Valentin ein Geschlecht von Pneumatikern ab, die ›von Natur aus gerettet‹ sind? Die Frage stellt sich zwar nicht durch den Text unseres Fragmentes, aber wegen der Interpretation, die Clemens ihm gibt:

»φύσει γὰρ σῳζόμενον γένος ὑποτίθεται καὶ αὐτὸς ἐμφερῶς τῷ Βασιλείδῃ, ἄνωθεν δὲ ἡμῖν δεῦρο τοῦτο δὴ τὸ διάφορον[167] γένος ἐπὶ τὴν τοῦ θανάτου καθαίρεσιν ἥκειν, θανάτου δὲ γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον«[168].

Clemens will mit den Worten »φύσει σῳζόμενοι« andeuten, daß Valentin wie seine Schüler aus der Menschheit eine Gruppe abtrennte, die als Pneumatiker vor aller Zeit erwählt wurden und aus ihrer Seligkeit nicht fallen können. B. Aland versuchte zu zeigen, daß zumindest der Valentinianer Herakleon eine solche Lehre nicht vertreten hat[169]. Sollte nun Valentin diese Lehre vertreten? Wir fanden auch in diesem Fragment keine Spuren dieser Vorstellung, es sei denn, man wollte jenen ersten Satz »ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε« als eine Aussage deuten, die auf die Pneumatiker beschränkt ist, und nicht als Aussage, die eine übliche Genesisauslegung paränetisch zuspitzt. Dafür spricht lediglich die Deutung, die Clemens dem Fragment gibt; vor allem lesen wir im ganzen Text Valentins nichts davon, daß ein pneumatisches Geschlecht »von oben« gekommen sei. Eine parallele Formulierung aus Clemens' Exzerpten aus Theodot läßt eher vermuten, daß er hier die Lehre der Schüler paraphrasiert[170]. Wenn wir Clemens glauben wollen, bleibt eben dies auch unser einziges Argument dafür; dagegen sprechen die Schwierigkeiten, in die Clemens selbst bei der Interpretation des 2. Fragmentes gerät, wie wir sahen[171]. Auch dort ließ sich zeigen, daß Valentin

---

[167] J. B. MAYOR schlug vor, hier »διαφέρον« zu lesen (O. STÄHLIN, GCS Clemens Alexandrinus II, 287 App.); gegen die Konjektur spricht, wie L. FRÜCHTEL schon notierte, die parallele Formulierung in Exc. Thdot. 41,3: »›Ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον‹ (Joh 1,9), τὸν τοῦ διαφόρου σπέρματος« (148 SAGNARD/68,400f CASEY; dazu unten Anm. 170). MAYOR hätte auf Exc. Thdot. 41,1 »τὰ διαφέροντα σπέρματα« (144/68,391) hinweisen können.

[168] Str. IV 89,4 (287,15–19); in der Übersetzung von O. STÄHLIN (BKV Clemens IV, 62): »Auch er nimmt nämlich, ähnlich wie Basileides, ein von Natur zur Seligkeit bestimmtes Geschlecht an und glaubt, daß eben dieses auserlesene Geschlecht von oben herab zu uns gekommen sei, um den Tod zu vernichten, und daß die Entstehung des Todes das Werk dessen sei, der die Welt erschuf«.

[169] S. o. S. 128 Anm. 76.

[170] Exc. Thdot. 41,1–3: »Τὰ διαφέροντα σπέρματά φησι μήτε ὡς πάθη (...), μήτε ὡς κτίσιν προεληλυθέναι, ἀλλ' ὡς τέκνα (...). Διὸ καὶ τὴν οἰκειότητα ἔχει πρὸς τὸ Φῶς, ὃ πρῶτον προήγαγεν, τουτέστι τὸν Ἰησοῦν, ὁ αἰτησάμενος τοὺς Αἰῶνας Χριστός· (...) Διὸ[τι] πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰκότως λέγεται ἡ Ἐκκλησία ἐκλελέχθαι. (...) Διὰ τοῦτο ὁ Σωτὴρ λέγει· ›Λαμψάτω τὸ Φῶς ὑμῶν‹ (Mt 5,16), μηνύων περὶ τοῦ Φωτὸς τοῦ φανέντος καὶ μορφώσαντος, περὶ οὗ ὁ Ἀπόστολος λέγει· ›Ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον‹ (Joh 1,9), τὸν τοῦ διαφόρου σπέρματος« (144–148/68,391–401 partim). Da hier (41,4) behauptet wird, daß die pneumatischen Menschen sich von den Leidenschaften *selbst* bei Eintritt in den Kosmos reinigen, kommt der Text zum Vergleich mit Valentin (Frgm. 2 »ἐπειδὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ« [175,11f STÄHLIN]) schlechterdings *nicht* in Frage, selbst wenn verbale Anklänge (»τέκνα«) vorliegen.

[171] S. 80–83.

ausführlich auf biblische Vorstellungen anspielt und die Vorstellung von Natur aus geretteter Pneumatiker keine Rolle spielt. Mit der Form der Menschenklassenlehre, die ihm Clemens unterschiebt, hätte er aber implizit das Gegenteil vor allem der paulinischen Topoi behauptet, auf die er in beiden Fragmenten anspielt. Er hätte unter der Hand etwa die Position der korinthischen Enthusiasten bezogen, gegen die Paulus argumentiert. Wer Clemens' Deutung der Fragmente für zutreffend hält, muß diese Inkongruenz im theologischen Denken Valentins behaupten. Diese Probleme hat Erwin Preuschen 1908 schon ganz klar gesehen, als er die Ausführungen des Clemens, die dem Fragment folgen, charakterisierte: »so widerspricht das z. T. direkt den Worten Valentins, stimmt dagegen mit den Lehren der Schule überein«[172].

Nochmals: Ob Valentin nun die von Clemens so bekämpfte Parole »φύσει σῳζόμενος« vertrat oder nicht, können wir trotz aller Arbeit am Text Valentins *sensu strictu* nicht sagen, weil der Text selbst leider keine Antwort auf diese Frage gibt. Aber wir wissen umgekehrt auch nicht, ob Valentin sich in die Nachfolge der im Neuen Testament bekämpften Enthusiasten stellte. Eines wissen wir dagegen sicher: Clemens stellt Valentins Position, alle (oder eben: einige) wären von Anfang an unsterblich, die Vorstellung entgegen, die Christen müßten sich die Unsterblichkeit erst erarbeiten[173]. Damit befinden wir uns aber mitten in einer theologischen Diskussion um den Stellenwert der menschlichen Werke; beide Positionen wurden seit neutestamentlicher Zeit vertreten[174]. In *diesem* Konflikt geht es gar nicht um einen Zusammenstoß von Rechtgläubigkeit und (gnostischer) Ketzerei, sondern um eine Diskussion des Stellenwerts von göttlicher Gnade und menschlichem Werk. Es geht also, selbst wenn Clemens Valentin mit der Parole »φύσει σῳζόμενος« zutreffend interpretiert, mithin um eine implizite Diskussion von Grundeinsichten der paulinischen Theologie in einer zugespitzten Form. Wir hätten dann nur zwei unterschiedliche Typen der Paulusrezeption vorliegen, in der schon genau die großen Streitigkeiten in der Paulusauslegung angelegt sind, die die kommenden Zeiten prägen werden. Wenn Clemens unser Fragment richtig versteht, erschiene Valentin trotzdem noch als Paulusausleger. Er würde dann den Apostel sehr stark im Sinne einer präsentischen Eschatologie lesen und dabei die eschatologischen Vorbehalte von künftigem Gericht und künftiger Auferstehung überlesen. Dem setzt Clemens eine Paulus-Interpretation entgegen, die sehr stark (im Sinne einer futurischen Eschatologie) das Werk des Menschen betont. Clemens schiebt in seiner Deutung Valentin auf eine extreme Position, ohne zu erkennen, daß in Wahrheit solche prädestinatianischen Züge, die die Parole »φύσει σῳζόμενος« karikiert, sehr wohl in den Briefen des Apostels enthalten sind. Diese unterschiedliche

[172] Art. Valentinus, 401.

[173] Er spricht, wie wir oben sahen, von einer »Übung in dem der Erkenntnis entsprechenden Leben« (Str. IV 32,1; o. S. 120).

[174] Vgl. nur Jak 2,14–26.

Wertung kommt gut zum Ausdruck in einem Satz des Clemens, der in den ›Stromateis‹ kurz vor dem Valentinzitat steht:

»μέστη μὲν οὖν πᾶσα ἡ ἐκκλησία τῶν μελετησάντων τὸν ζωοποιὸν θάνατον εἰς Χριστὸν παρ᾽ ὅλον τὸν βίον«[175].

Valentin hätte den Satz vermutlich, wenn unsere Interpretation zutrifft, ganz ähnlich formuliert. Er hätte auch von den Vielen in der Kirche reden können, die an den lebenbringenden Tod denken. Wenn aber unsere Deutung des Fragmentes zutrifft, hätte er gleichzeitig von dem lebenbringenden Tod gesprochen, den Christen in der Taufe schon durchlitten haben, wie es Paulus in Röm 6,3f unmißverständlich ausdrückt. Clemens hat hinter dem »ἀθάνατοί ἐστε« eine enthusiastische Theologie vermutet, die hochmütige Pneumatiker zur Rechtfertigung von Dünkel und ethischem Libertinismus entwickelten. Als »τέκνα ζωῆς αἰωνίας« schauten sie auf die schlichten Kirchenchristen herab. Damit beschreibt er höchstwahrscheinlich aber doch nur die Valentinianer, mit denen er es fast ein halbes Jahrhundert nach Valentins Wirken zu tun hatte. Vielleicht haben aber auch schon diese Valentinianer Valentins Sätze mißverstanden, mißverstanden, wie die Korinther die paulinische Verkündigung enthusiastisch mißverstanden.

4.6. Fragment 4a; die Interpretation bei Clemens Alexandrinus, Str. IV 89,5[176]

(5) διὸ καὶ τὴν γραφὴν ἐκείνην οὕτως ἐκδέχεται· »οὐδεὶς ὄψεται τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ καὶ ζήσεται« ὡς θανάτου αἰτίου.

Deshalb faßt er auch jenes Schriftwort ›Niemand wird das Angesicht Gottes sehen und am Leben bleiben‹ in dem Sinn auf, (daß damit Gott) als Verursacher des Todes (bezeichnet sei).

Clemens schließt mit diesem Satz seine Interpretation des Zitates aus der Homilie Valentins ab. Wie wir sahen, legt er den Text schließlich so aus, als ob Valentin im Sinne Marcions zwischen dem Schöpfer und dem guten Gott unterschied. Damit auch kein Zweifel an der Interpretation aufkommt, wird der Schöpfergott als »Grund[177] des Todes« mit der schwerstmöglichen negativen Bestimmung versehen. Weil aber vollkommen unverrückbar feststeht, »ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν« (Weish 1,13), bleibt dann nur, diesen von jenem Gott zu scheiden. Den Tod schuf der, »der die Welt geschaffen hat«[178]. An diese Sätze

[175] »Voll ist nun die Kirche von solchen, die ihr ganzes Leben hindurch all ihr Denken auf den lebenbringenden Tod, der sie zu Christus führt, gerichtet haben« (Str.IV 58,2 [275,2–4] in der Übersetzung von O. Stählin, BKV Clemens IV, 45).

[176] Str. IV 89,5 (287,19f); Übersetzung nach O. Stählin, BKV Clemens IV, 62.

[177] Dazu A. Orbe, Los hombres y el creador, 22 Anm. 85. Clemens lehnt die Ansicht auch in Str. VI 48,7 (456,23–25) ab.

[178] »θανάτου δὲ γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον« (Str. IV 89,4 [287,18f]); auf diesen Bezug macht auch A. Orbe (Los hombres y el creador, 19) aufmerksam.

schließt Clemens noch ein Argument an, vielleicht, weil der Leser am Text Valentins nichts erkennen kann, was die markionitische Interpretation des Autors im entferntesten stützen könnte. Er teilt dem Leser zur Stützung Valentins Auslegung von Ex 33,20 mit.

Wie soll man klären, ob diese Nachricht wirklich Valentins Meinung wiedergibt? Die Entscheidung hat weitreichende Folgen. Da, wie wir bereits sahen, eine solche Trennung von Schöpfer und erstem Gott unserer Interpretation des ersten Fragmentes widerspricht, wo Valentin unserer Auffassung nach von der Schöpfung der Welt durch *Engel* so redet, daß kein Platz für einen bösen Demiurgen bleibt[179], müßten wir, wenn wir diese Auslegung von Ex 33,20 für echt halten, die Auslegungen zurückziehen. Umgekehrt: Wenn wir an der Auslegung der Fragmente festhalten wollen, müssen wir diese Nachricht in Zweifel ziehen. Es bestehen theoretisch diese beiden Möglichkeiten, wenn man nach dem Prinzip verfahren möchte, Valentins Texte zunächst *nur* aus sich selbst zu verstehen. Daneben gäbe es noch eine dritte Möglichkeit: Valentin deutete Ex 33,20 tatsächlich so, aber trennte deshalb doch nicht Schöpfer und obersten Gott. Diese Lösung könnte man mit einem Hinweis auf einen Satz wie Sir 11,14 stützen:

»ἀγαθὰ καὶ κακά, ζωὴ καὶ θάνατος,
πτωχεία καὶ πλοῦτος παρὰ κυρίου ἐστίν«[180].

Wer Gott als Urheber des Todes denkt, muß nicht notwendig zwei Götter lehren.

Aber diese Möglichkeiten stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander. Da wir schon mehrfach bemerkten, daß Clemens Valentins Texte dadurch fehlinterpretiert, daß er Vorstellungen der Schüler einträgt, liegt auch hier die Vermutung nahe, daß er eine Auslegung des Verses durch Valentinianer Valentin zuschreibt. Das wird sehr viel wahrscheinlicher, wenn man sich klarmacht, daß es sich bei der Behauptung des Clemens, der Demiurg sei Urheber des Todes, um gnostisches Allgemeingut handelt; eine nahezu wörtliche Parallele findet sich im Peratenreferat bei Hippolyt[181]. Es wird weiter wahrscheinlich, wenn man sich folgende Stelle bei Irenäus ins Bewußtsein ruft:

»Τὸν μὲν γὰρ Ποιητὴν ἐπιψευδόμενοι ὑπὸ τῶν προφητῶν ἐωρᾶσθαι λέγουσι, τὸ δ' ›οὐδεὶς ὄψεται τὸν θεὸν‹ καὶ ζήσεται‹, περὶ τοῦ ἀοράτου Μεγέθους καὶ ἀγνώστου τοῖς πᾶσιν εἰρῆσθαι θέλουσι. Καὶ ὅτι μὲν περὶ τοῦ ἀοράτου Πατρὸς καὶ Ποιητοῦ τῶν ὅλων εἴρηται τό· ›οὐδεὶς ὄψεται τὸν θεόν‹ πᾶσιν ἡμῖν φανερόν ἐστιν· ὅτι δὲ οὐ περὶ τοῦ ὑπὸ τούτων παρεπινοουμένου

---

[179] S. o. S. 21–24; wir hatten dort versucht, Engelschöpfung und Weltschöpfung durch den Demiurgen als zwei konkurrierende Modelle zu erweisen, die sich gegenseitig weitgehend ausschließen. Valentin bietet im Fragment eine andere Erklärung für die Defizienz des Menschen an als seine Schüler.

[180] Ebenso auch im Hebräischen: »טוב ודע חיים ומות«; vgl. auch Jes 45,7.

[181] »τὸ γὰρ ἔργον αὐτοῦ (*sc. des Demiurgen*) φθορὰν καὶ θάνατον ἐργάζεται« (Haer. V 16,7 [115,12f WENDLAND/186,36f MARCOVICH]).

Βυθοῦ, ἀλλὰ περὶ τοῦ Δημιουργοῦ, καὶ αὐτός ἐστιν ὁ ἀόρατος θεός, δειχθήσεται τοῦ λόγου προϊόντος«[182].

Diese Stelle belegt zunächst nur, daß bei den Valentinianern die Auslegung von Ex 33,20 auf den *Bythos* offenbar üblich war[183]; während andere zeitgenössische Texte den Vers als Aussage über die Unerkennbarkeit Gottes verstehen[184]. Aber wir wissen spätestens seit den Arbeiten von E. Pagels, daß die Valentinianer ein Schriftwort auf mehreren Ebenen und in verschiedenen Arten auslegten. Man sieht deutlich, daß die bei Irenäus erhaltene Auslegung sich besonders auf die Worte »οὐδεὶς ὄψεται τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ« bezieht. Den Bythos genannten Gott kann man selbstverständlich nicht sehen. Da es aber Menschen gibt, die ihn sahen (im Irenäus-Text werden die Propheten genannt) und der LXX-Vers einen solchen Fall zumindest durch seine Verneinung hypothetisch vorsieht, könnte es sehr gut eine weitere Auslegung gegeben haben. Sie hätte dann vor allem die Worte »καὶ ζήσεται« ausgelegt. Als Deutung für das Wort ›Gott‹ kam dann natürlich nur der Demiurg in Frage[185]. Im Rahmen einer solchen Auslegung könnte man sich gut den Satz »Also ist der Demiurg der Urheber des Todes« vorstellen. Nimmt man die Beobachtung, daß Clemens' Kommentar schlecht mit Valentins Fragment harmoniert, mit der valentinianischen Ausle-

---

[182] (Haer. I 19,2 [286,786–287,795]): »Der Schöpfer, so sagen sie lügnerisch, wurde von den Propheten gesehen (*vgl. dazu AscJes 3,9; s.u. Anm. 184*), darum kann sich das Wort: ›Niemand wird Gott sehen und leben‹ nur auf die für alle unsichtbare und unerkennbare Majestät beziehen. Daß nun die zitierte Stelle von dem unsichtbaren Vater und Schöpfer des Weltalls gesagt ist, das ist uns allen klar; daß sie also nicht auf den von jenen ausgedachten Bythos, sondern vielmehr auf den Weltenschöpfer, der ja eben der unsichtbare Gott ist, geht, das wird im weiteren Verlauf unserer Abhandlung gezeigt werden« (Übersetzung E. KLEBBA, BKV Irenäus I, 61).

[183] Leider überliefern uns die Kirchenväter keine weitere valentinianische Auslegung des Verses, wie man anhand der Indices bei W. VÖLKER, Quellen, 144–146; M. MARCOVICH, Hippolytus, PTS 25, 422 und F. SAGNARD, Extraits de Théodote, SC 23, 242f sehen kann. Auch die beiden gnostischen *Codices* des Britischen Museums, die C. SCHMIDT übersetzte, enthalten keine Zitate oder Anspielungen (S. 386); ähnliches scheint für die Texte von Nag-Hammadi zu gelten, wo ich in den Registern der Ausgaben, die schon vom Coptic Gnostic Library Project für die NHS bearbeitet wurden, keinen Hinweis auf die Stelle fand (ebenso auch nicht im Register von W. FOERSTER, Die Gnosis II, 473); vor allem spielt die Stelle weder in NHC I (bes. EV und Rheg) noch in den verschiedenen Rezensionen des AJ irgendeine Rolle.

[184] So Clemens, Str. V 7,7 (330,12–16), aber auch Philo in SpecLeg I 41–43 (V, 10,19–11,12 COHN). Gott lobt dort zwar den Lerneifer des Mose, weil aber dem Menschen alle Gotteserkenntnis versagt sei, solle er sich lieber selbst erkennen (42 [11,5f]; andere Stellen im Supplément der *Biblia Patristica*, 71). Von den weiteren Auslegungen des Verses, die in der *Biblia Patristica* (Vol. I, 102f) aufgeführt sind, interessieren hier weder die trinitarischen Auslegungen Tertullians (Prax. 14 [1176,1–1178,80 KROYMANN/EVANS]), noch die Paraphrase der Stelle bei Irenäus (Haer. IV 20,9 [654,222–656,236]). Nach der AscJes (3,9 [C.D.G. MÜLLER, NTApo II, 551]) wird die Tatsache, daß der Prophet Jesaja Gott sah und trotzdem am Leben blieb (Jes 6,5), Ex 33,20 bewußt entgegengesetzt.

[185] Man kann am Index bei F. SAGNARD, Extraits de Théodote, SC 23, 262 sehen, daß nur diese beiden Möglichkeiten bestehen. Sowohl die angebliche Auslegung Valentins, von der Clemens berichtet, wie die der Markosianer verwenden *dieselbe* freie Wiedergabe von Ex 33,20: »οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται« durch »οὐδεὶς ὄψεται τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ καὶ ζήσεται«.

gung von Ex 33,20 bei Irenäus zusammen, wird wahrscheinlicher, daß es eine valentinianische Auslegung des Verses auf den Demiurgen gab[186] und Clemens hier tatsächlich diese Auslegung der Schüler Valentin zuschrieb. Dadurch wird es eher unwahrscheinlich, daß Valentin selbst diese Auslegung vornahm, die zwei Möglichkeiten, dies zu vertreten, scheiden damit mehr oder weniger aus.

Wer mit Clemens gegen unsere Valentindeutung argumentieren möchte und das Fragment 4a dennoch für echt hält, muß sich klarmachen, daß er damit keinen besonders gut informierten Kronzeugen ins Feld führt; der Verfasser der ›Teppiche‹ konnte eben nicht mehr zwischen Lehrer und Schülern unterscheiden. Man sollte also auf jeden Fall so weit als möglich versuchen, den Texten Valentins zu folgen. Wenn man daher annimmt, daß Clemens bei Frgm. 4a Valentin und seine Schüler verwechselt, könnte man die verschiedenen Hinweise der Fragmente 1,2 und 5 auf eine eher monotheistische Konzeption, die natürlich für sich genommen keine Beweiskraft haben, ernst nehmen und bräuchte sie nicht für taktische Verschleierung einer Trennung in zwei Götter halten. Der Gewinn für den Umgang mit dem erhaltenen Textbestand wiegt den Verlust auf, der entsteht, wenn wir zugeben, nicht mehr zu wissen, wie Valentin Ex 33,20 auslegte.

Leider fehlen uns eindeutige Quellen, um eine sichere Entscheidung über die Authentizität von Str. IV 89,5 zu treffen oder unsere Hypothese vollständig abzusichern. Weil aber Clemens sich auch anderswo als nicht sonderlich zuverlässiger Führer erwiesen hat, folgen wir ihm in diesem zentralen Punkte erst recht nicht und vermuten also, daß er hier nur eine Meinung der Schüler zitiert. Clemens kennzeichnet sonst die Stellen, an denen er Valentin zitiert, eindeutig; hier liegt wohl kein Bezug auf ein wirkliches Valentin-Zitat vor, mit Fragment 4a läßt sich die Menge der authentischen Valentin-Texte nicht erweitern.

[186] Selbst (oder gerade weil) Irenäus diese Deutung polemisch mit dem Wort ›Demiurg‹ für die Valentinianer ausschließt.

5. Fragment 5: Clemens Alexandrinus Str. IV 89,6–90,1[1]

5.1. Text und Übersetzung

(6) Περὶ τούτου τοῦ θεοῦ ἐκεῖνα αἰνίττεται γράφων αὐταῖς λέξεσιν·

»ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἧσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος.

(90,1) τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει.

συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.«

(6) Über diesen Gott deutet er folgendes an, indem er wörtlich schreibt:

»Soviel, wie das Gemälde der lebendigen Person unterlegen ist, soviel geringer der Kosmos als der lebende Aion.

(90,1) Welche ist nun die Ursache des Gemäldes? Die Erhabenheit der Person, die für Maler das Vorbild geliefert hat, damit sie geehrt würde durch ihren Namen. Denn (die) Gestalt wurde nicht als dem Original angemessen gefunden, sondern der Name füllte das Fehlende in der Schöpfung auf.

Es wirkt aber auch das Unsichtbare Gottes zur Beglaubigung des Geschaffenen mit.«

5.2. Text, Abgrenzung und Textkritik

Clemens markiert den Beginn des Zitates deutlich, er kündigt ein wörtliches Zitat an[2]; auch das Ende des Textes bezeichnet er klar, da eine ausführliche Erklärung des Fragmentes folgt[3]. Eine kleinere Konjektur, die vorgeschlagen

[1] *Ausgabe:* GCS Clemens Alexandrinus II, 287,21–27 STÄHLIN (vgl. J. E. GRABE, Spicilegium, 53f; A. HILGENFELD, 298f; W. VÖLKER, Quellen, 59); *Übersetzungen:* W. FOERSTER, Gnosis I, 313; B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 236f; H. LEISEGANG, Gnosis, 284f; K. LATTE, Religion der Römer, 61; M. SIMONETTI, Testi Gnostici Cristiani, 129; O. STÄHLIN, BKV Clemens IV, 62f.

[2] Ähnlich eingeleitet werden von Clemens Frgm. 1 (s. dort S. 12 mit Anm. 3); Frgm. 2; Frgm. 4 und Frgm. 6 (vgl. auch Frgm. 10).

[3] 90,2–4 (287,27–288,9 STÄHLIN). Wegen der Brüche zwischen Zitat und Kommentar (dazu unter Nr. 5, S. 183–185) scheint es mir nicht angeraten, wie W.-D. HAUSCHILD (Gottes Geist, 153 Anm. 5) Str. IV 90,3a (= 288,1–3) für ein Valentinzitat zu halten.

wurde, ist an Ort und Stelle im Kommentar besprochen (s. u. S. 180 Anm. 175). Der Blick auf den Kontext bei Clemens empfiehlt sich erst nach der Besprechung des Fragmentes, da man sonst vorschnell die Erklärung in den Text einliest. Wir hatten bei der Erklärung des vorhergehenden Fragmentes begründet, warum wir, anders etwa als Antonio Orbe[4], dieses Fragment separat kommentieren und nicht mit dem vierten Fragment zusammennehmen.

5.3. Kommentar des Fragmentes

Z. 1f »Περὶ τούτου τοῦ θεοῦ ἐκεῖνα αἰνίττεται γράφων αὐταῖς λέξεσιν·«

Mit diesem Satz knüpft Clemens an seine Auslegung des (4.) Fragmentes an, die unmittelbar vorausgeht[5]. Dabei hatte er ja die markionitische Unterscheidung von Gott und Weltschöpfer auch auf Valentin angewendet und deutet nun das folgende (5.) Fragment als Äußerung über »diesen« Gott, den Weltschöpfer. Der Ausdruck »Οὗτος ὁ θεός« soll schon die Trennung zwischen dem wahren Gott und dem Demiurgen, der nur sein Abbild darstellt[6], vorbereiten; von dieser Trennung her interpretiert Clemens das Fragment. Er charakterisiert den Stil des Textes mit dem Verb »αἰνίττεσθαι«. Solche »dunkle Andeutungen« oder »Rätselworte« verwendeten nach Clemens die Pythagoreer oder auch Heraklit, der deswegen »Σκοτεινός« genannt würde:

»Καὶ μυρία ἐπὶ μυρίοις εὕροιμεν ἂν ὑπό τε φιλοσόφων ὑπό τε ποιητῶν αἰνιγματωδῶς εἰρημένα«[7].

Der Philosoph deutet dem großen Haufen nur an, was er den Schülern im Geheimen aufklärt[8], auch die Dichter deuten nur an[9], ein Orakel ergeht als Rätsel[10]. Aristoteles setzt in seiner Rhetorik Metapher und Rätsel in Beziehung: Ein gutes Rätsel enthält eine passende Metapher[11] für eine Sache. Auch Äußerungen der alttestamentlichen Propheten wurden als Rätselworte empfunden[12]; nur zu Mose redet Gott »στόμα κατὰ στόμα (...) καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων« (Num 12,8). Wenn Clemens also Valentins Text als Andeutung versteht, stellt er ihn

---

[4] Los hombres y el creador, 5.

[5] Str. IV 89,2–3 (287,11–15 Stählin) Fragment; 4–6 (287,15–20) Kommentar.

[6] »εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην« Str. IV 90,2 (287,28f).

[7] V 50,2 (360,22f).

[8] Platon, Tht. 152 c; vgl. dazu im 2.(pseudo)-platonischen Brief 312 d und bei Plutarch Mor. 23, 382 A (De Is. et Os. 76 [II/3, 74,26–75,6 Sieveking]), aber auch etwa Prov 1,6; der Weise vermag solche Rätsel zu deuten (Weish 8,8 bzw. Sir 39,3).

[9] Platon, R. 332 b.

[10] Aristophanes, Av. 970.

[11] Rh. 1405 b 4f; vgl. Ch. Markschies, Platons König oder Vater Jesu Christi, 389 Anm. 15.

[12] Etwa Justin, Dial. 76,1 (185 Goodspeed), bzw. Keryg.Petr. Frgm. 4 Klostermann (Clem., Str. VI 128,1 [496,25–30 Stählin = 15,31–34 Klostermann = Preuschen, Antilegomena, 91,6–10]); vgl. Symmachus zu Ez 17,2 (Hatch/Redpath s. v. 34).

schon terminologisch in die Tradition solcher Rätselsprüche. Vom Thema her würde sich das Fragment in die philosophische Praxis einordnen, angesichts des Problems, von Göttern und obersten Prinzipien angemessen zu reden[13], zu einer analogen, metaphorischen Rede oder eben zur Andeutung zu greifen, um bewußt esoterisch zu verschlüsseln[14]. Natürlich muß man sich dann noch einmal fragen, ob auch Valentin selbst derartiges im Sinne hatte, als er die Zeilen schrieb.

Z. 3–5 »ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος«

Zunächst muß man sich die *Komposition* des Fragmentes klarmachen: Es beginnt mit einem Vergleich (»ὁπόσον – τοσοῦτον«; Z. 3–5), darauf folgt nach einer Frage (Z. 6) ein alltägliches Beispiel (Z. 6–11) und zuletzt nochmals eine Schlußfolgerung aus der Beispielgeschichte. Es sind also *Sach- und Bildebene* deutlich zu trennen; die *Bildebene* wird durch die Beispielgeschichte vom Gemälde repräsentiert: Ein Gemälde einer erhabenen Person, etwa das eines Kaisers, wird in einem Tempel aufgestellt, damit der Kaiser geehrt wird. Das (normierte) Abbild ist mehr oder weniger gelungen, es bleibt hinter der Erscheinung des lebendigen Herrschers zurück – und nun füllt der Name, der darunter steht, diese »Authentizitäts-Lücke« aus. Mit diesem alltäglichen Vorgang soll nun ein Gedanke auf der *Sachebene* illustriert werden, der ungleich schwerer zu verstehen ist.

Das Zitat setzt mit einem Vergleich zwischen *Bild- und Sachebene*, der bereits *in nuce* Elemente der folgenden Beispielgeschichte vorwegnimmt, ein: Das Zurückbleiben eines Gemäldes gegenüber der lebendigen dargestellten Person wird mit dem Zurückbleiben des »Kosmos« gegenüber dem »lebenden Aion« analogisiert. Dabei verstand der Leser auf der Bildebene unmittelbar, daß ein Gemälde je nach Qualität mehr oder weniger hinter dem Dargestellten zurückbleibt und diesem ein wesentlich tieferer Seinsrang zukommt. Wenn er philosophisch etwas gebildet war, wußte er, daß die Vorstellung eines »Gemäldes« gern zur Erläuterung der platonischen Beziehung der irdischen Dinge auf ihre (himmlischen) Ideen benutzt wurde[15]. Weil die Malerei Natur nachahmt[16], eignet sie sich

---

[13] Vgl. etwa nur Ti. 28 c; Ch. Markschies, Platons König oder Vater Jesu Christi, 401 Anm. 76 (Lit.).

[14] (Ps.)-Platon, Ep. 2, 312 d.

[15] Das Künstlerbild findet sich beispielsweise bei Seneca, Ep. 58,19 (478 Préhac). Seneca erläutert seinem Freunde Lucilius das Wesen der platonischen Idee mit dem Beispiel eines Gemäldes, das er von ihm malen würde: Sein Antlitz stelle die Idee (für das Bild) dar; ähnlich werden die fünf *causae* in Ep. 65,8 (540) durch das Malerbild erklärt. Weiter wäre der Didaskalikos des Alkinoos (9 [163 Hermann/20,12–17 Whittaker]) zu nennen; vgl. auch Cicero, Orat., 8–10 und Plotin, En. V 8,1 (31,7/8 [PhB IIIa, 36,38–40 Beutler/Theiler]); W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, 1–24.

[16] (Ps.-)Aristoteles, Mu. 5, 396 b 12 (76 Lorimer) oder Plinius, Nat.Hist. XXXV 2,4 (14 König/Winkler): Ein Portraitbild soll die *»figura«* so ähnlich wie möglich abbilden.

zum Vergleich; die irdische Welt *bildet* ihr Vorbild ab[17]. Sowohl Alkinoos (Albinos) wie Apuleius verwenden die Ausdrücke »εἰκών« bzw. »*imago*«[18], die auf Platon zurückgehen: Die Idee bildet das »παράδειγμα« für die »εἰκών«[19]. In den Schlußworten des Timaios sagt der Athener Philosoph noch einmal ganz deutlich, daß der Kosmos, nachdem er sterbliche und unsterbliche Lebewesen erhielt, »εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός«[20] wurde. Auch schon in der Beschreibung des Schöpfungsvorganges der Welt durch den Demiurgen im Dialog ergibt sich »mit Notwendigkeit, daß dieser Kosmos das Bild (»εἰκών«) einer Sache ist« (29 b). Bei der Betrachtung von Schöpfer und Geschöpf muß auch nach diesem »παράδειγμα« gefragt werden. Natürlich spielen Begriff und Zusammenhang auch für *Philo* eine wichtige Rolle[21].

In der hermetischen Schrift »Asclepius« wird diese Anschauung mit der biblischen Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26; dazu s. oben S. 17f) kombiniert:

»*Cuius sunt imagines* (sc. dei) *duae mundus et homo*«[22].

Ein spätantiker Zeitgenosse konnte, soweit er die ontologischen Prämissen teilte, Valentins Bild leicht nachvollziehen: In der Tat bleibt ein Bild hinter dem zurück, den es darstellt (Platon, Cra. 432 c/d), bleibt diese Welt hinter ihrem Vorbild in den Ideen zurück. Im System der Valentinianer wird der Demiurg

---

[17] Die Idee von Welt »παράδειγμα ὑπάρχουσαν τοῦδε τοῦ κόσμου ὡς ἂν ἀπεικονισμένου ἀπ' ἐκείνης« (Alkinoos, Didaskalikos 12 [167 HERMANN/27,10 WHITTAKER]); vgl. auch in den Chaldäischen Orakeln Frgm. 37 (»(...) κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ| προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὗ κατ' ἄκοσμον| ἴχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη| παντοίαις ἰδέαις κεχαραγμένος' (...)« [76,5–8 DES PLACES] »Denn der vielgestaltigen Welt hat der Herr eine unvergängliche gedankliche Form vorangestellt, deren Spur in ungeordneter Art folgend die Welt mit Form in Erscheinung trat, gesiegelt (LEVY: «begnadet» [Chaldaean Oracles and Theurgy, 542]) mit aller Art von Ideen« (vgl. in der Ausgabe von R. MAJERCIK p. 157).

[18] Alkinoos, Didaskalikos 12 (167 HERMANN/27,4–6 WHITTAKER) vgl. die Parallele bei Arius Didymus (H. DIELS, Doxographi Graeci, 447,9–11 = Eusebius, P.E. XI 23,4 [GCS Eusebius VIII/2, 52,2f MRAS]); Apuleius, De Platone 6 (193 [65 BEAUJEU]) und Plutarch (F.-W. ELTESTER, Eikon, 60–65 mit Belegen).

[19] Das Begriffspaar findet sich schon in der Argumentation des Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre (Metaph. M 4, 1079 b 35), so aber auch das Platonreferat bei Hippolyt: Die »διάνοια θεοῦ« bildet das »παράδειγμα«, Idee genannt, »οἷον εἰκόνισμά τι ⟨ᾧ⟩ προσέχων ἐν τῇ ψυχῇ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐδημιούργει« (Haer. I 19,2 [19,10–12 WENDLAND/ 76,6–8 MARCOVICH]). Xenokrates definiert die Idee ebenfalls als »παράδειγμα« (Frgm. 30 [p. 170,3f] HEINZE; dazu H.J. KRÄMER, Ursprung der Geistmetaphysik, 26 Anm. 17).

[20] Ti. 92 c »zum Abbild des Denkbaren als ein sinnlich wahrnehmbarer Gott« (SCHLEIERMACHER); vgl. dazu H. WILLMS, ΕΙΚΩΝ, 22–24 und H. KLEINKNECHT, Art. εἰκών, ThWNT II, 386. »In the gradual development of the use of the term εἰκών in a more technical sense, a number of texts from the *Timaeus* played a significant role« (D. T. RUNIA, Philo of Alexandria, 339).

[21] Dazu H. WILLMS, ΕΙΚΩΝ, 56–74.77–80, der die einschlägigen Texte sammelt und kommentiert. Er zeigt, daß Philo auch die Ideen ›Bilder‹ nennen kann (29.76f); diese Identifikation findet sich z. T. im kaiserzeitlichen Platonismus (Belege bei WILLMS, 25 mit Anm. 60). Im Anschluß an WILLMS entstand die Darstellung von F.-W. ELTESTER, Eikon, 32–59.

[22] CH Asclepius 10 (II, 308,21 NOCK); vgl. den Kommentar bei W. SCOTT III, 45.55.

»εἰκών« des Monogenes genannt[23], im Johannesapokryphon die Barbelo, als erste Ennoia des Vaters[24]. Diese Mythologien spielen für den Vergleich Valentins aber nicht die geringste Rolle, zumal das Wort »εἰκών« zunächst ja nur auf der *Bildebene* verwendet wird.

Schwieriger ist der Vergleich auf der *Sachebene* nachzuvollziehen, weil es sich bei dem Begriff »lebendiger Aion«, der den heutigen Interpreten stutzen läßt, um keinen geprägten Begriff der Umwelt handelt. Offenbar steht doch aber in der Formulierung »τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος« »ὁ κόσμος« für diese Welt, das Abbild, und »τοῦ ζῶντος αἰῶνος« für das Paradeigma der Ideen. Um diese Formulierung zu verstehen, muß man einen kurzen Blick auf die Bedeutung des Terminus »αἰών« tun; freilich kann diese »schillernde und schwer faßbare Gestalt«[25] hier nicht erschöpfend behandelt werden. Es soll nur geprüft werden, welcher Hintergrund Valentins Formulierung am besten zu erklären vermag.

Exkurs III: Zeitgenössische Aion-Vorstellungen und Valentins Aion-Begriff

In dem Ausdruck »lebendiger Aion« ist nicht die älteste Bedeutung des Wortes (»Leben«) oder die ältere »Lebenszeit« gemeint, sondern seine spätere Bedeutung »Ewigkeit« oder »Zeitraum« im Sinne eines ›kosmischen Raum-Zeit-Begriffes‹[26]. Mit S. Lilla kann man darüberhinaus die »Aion«-Vorstellungen der *griechischen Philosophie*, der *Bibel* und des *Gnostizismus* unterscheiden[27]; man müßte seine Aufstellung um den religiösen Hintergrund der *personifizierten »Aion-Vorstellung«* ergänzen. Johannes von Damaskus bezeichnete später das Wort als »πολύσημον«[28].

Nach den Untersuchungen von *Günther Zuntz* wird man nicht mehr davon reden können, daß sich der Bedeutungswandel des Wortes hin zu einem *philosophischen Begriff* schon bei den Vorsokratikern ankündige[29] oder man bei Euripides ein erstes Anzeichen

---

[23] Clemens, Exc. Thdot. 7,5 (70 SAGNARD/44,77 CASEY) bzw. 47,2(3) (158/70,444–446). Hier wird der Ausdruck »Bild« auch auf den psychischen Christus und die Engel angewendet; vgl. auch die valentinianische Buchstabentheorie bei Irenäus, Haer. I 14,5 (220,239–223,271 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[24] BG 27,2.19 (94 TILL/SCHENKE); NHC III,1 7,9.18.23; 9,5 (58f.60f KRAUSE/LABIB) bzw. II,1 4,23.34; 5,5 (120f); vgl. IV,1 6,26 (206).

[25] M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion II, 504; jetzt liegen von G. ZUNTZ zwei Arbeiten zu diesem Thema in AHAW.PH 2/1989 (Aion. Gott des Römerreichs) und Hermes 116, 1988, 291–303 (Aion Plutonios [Eine Gründungslegende von Alexandria]) vor, in denen die einschlägigen Texte diskutiert werden. – Der kalifornische »*Thesaurus Linguae Graecae*« bietet (Stand: 7.8.1991) keinen weiteren Beleg dieser Wortverbindung in philosophischen Zusammenhängen; eine Kritik der Verbindung beider Begriffe findet sich aber bei dem Neuplatoniker Damaskios (5./6 Jh.) im Parmenides-Kommentar 149 (Vol. II, p. 30,24 RUELLE; unten zitiert S. 329 Anm. 264).

[26] LSJ s. v. 45; W. FAUTH, Art. Aion, KP I, 185 – zur Bedeutungsgeschichte hat G. ZUNTZ (Aion, 12–15) jetzt eine Hypothese vorgelegt.

[27] S. LILLA, Art. Aion, DPAC I, 108–110; s. auch A. ORBE, En los albores, 92–94.

[28] F.O. II,1 PG 94, 861 B.

[29] Dazu (Aion, 17) seine skeptischen Überlegungen zur Interpretation des bekannten Hera-

der späteren Personifikation des Aion beobachten könne[30]. Erst *Platon* konnte in Ti. 37 d die Zeit als »Abbild der Ewigkeit«, die »in einem bleibt«, darstellen[31]. Entsprechend, wie er das Abbild des irdischen Kosmos als ein »ζῷον ὁρατόν« versteht (Ti. 30 d), bildet das Paradigma ein »ζῷον νοητόν«[32]. Von daher könnte Valentins rätselhafte Formulierung »lebender Aion« erklärt werden: Hier sind die Ausdrücke »κόσμος νοητός«, »ζῷον νοητόν« und die platonische »Aion-Vorstellung« zusammengefallen, was wiederum als eine Folge der Timaios-Lektüre erklärt werden kann: Das Urbild dieses Kosmos nennt Platon ein »ζῷον ἀΐδιον«, dessen Natur besteht in einem »ζῷον αἰώνιον« (37 d). Eventuell auch unter dem Einfluß des biblischen Begriffs ›Aion‹ (s. u.) konnte nun der Ideenkosmos als »lebendiger Aion« bezeichnet werden. Bei dem Neuplatoniker Proklos finden sich vielleicht Spuren einer philosophischen Diskussion über den Stellenwert des »Aion« im platonischen Lehrgebäude, jedenfalls systematisiert der Philosoph des fünften Jahrhunderts die Aussagen Platos zu einer Theorie[33].

Läßt sich diese Interpretation mit der Nachricht bei Tertullian verbinden, daß Valentin die Aionen für »*sensus et affectus, motus*« der höchsten Gottheit[34] hielt? Wie schon häufiger beobachtet wurde[35], entspricht diese Position genau einer mittelplatonischen Auffassung[36], die man etwa bei Alkinoos entfaltet findet, der dabei Schulmeinung wiedergibt[37]:

---

klit-Wortes in DK 22 B 52 (p. 162,5 f) und ebd. Anm. 11 zu den anderen (z. B. bei W. FAUTH, Art. Aion, KP I, 185) hier oft genannten Belegen.

[30] Heracl. 898–900: »πολλὰ γὰρ| τίκτει Μοῖρα τελεσσιδώ-| τειρ' Αἰών τε Χρόνου Παῖς« (»Vieles bringt Moira zuwege, die Ziel und Vollendung uns weist, mit Aion, dem Sohne des Chronos« [SQAW30/3, 172 f EBENER]). »Dies als ein Zeugnis zu buchen dafür, daß Aion ›schon im 5. Jh. als Gott anerkannt wurde‹, war ein naiver Irrtum. Es ist ein poetischer Ausdruck, der besagt, daß Aion dem Chronos unter- oder zugeordnet ist« (G. ZUNTZ, Aion, 21; p. 22 eine kritische Würdigung von U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Herakles II, 154–156).

[31] »ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν«. H. SASSE (Art. Aion, RAC I, 194) wollte darin »vielleicht schon eine Einwirkung der persischen zrvan-Spekulation u. -Terminologie« erkennen. ZUNTZ (Aion, 25) erklärt nüchterner: »Da ist also der Aion das ideale Vorbild des Chronos; mithin gleichsam die transzendente Idee der Zeit« und: »Die Entwicklung läßt sich aber einigermaßen überschauen. Kein Zervan akarana ist dabei benötigt« (14).

[32] Vgl. auch Atticus, Frgm. 9 »τὸν τεχνίτην πρότερον νοῆσαι τοῦθ' ὃ μέλλει δημιουργήσειν« (69,37 f DES PLACES). Atticus spricht von »τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα« (ebd., 69,40).

[33] In seinem *Timaeus*-Kommentar IV 242 C zu Ti. 37 d [III 13,23 DIEHL/Übersetzung bei FESTUGIÈRE IV, 30] spricht er vom Aion als einem »θεὸς νοητός«, um ihm vom »τὸ αὐτοζῷον« und dem »τοῦ αὐτοζῴου τὸ ζῷον« (13,18/30) abzusetzen; vgl. S. LILLA, Art. Aion, 109 und E. R. DODDS, Proclus, The Elements of Theology, 228. Valentin erreicht dieses Niveau philosophischer Differenzierung natürlich noch nicht; Proklos setzt auch schon die mythologischen Personifikationen eines Gottes »Aion« voraus (s. u.).

[34] Die Aionen, »*quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat.*« (Val. 4,2 [86,12–15 FREDOUILLE]; zur Konstruktion »A et B, C« vgl. J.-C. FREDOUILLE, SC 281, 204; zum Zusammenhang bei Tertullian S. 303 f).

[35] »Valentin serait plus platonicien (...), Ptolémée plutôt ›néoplatonicien‹« (J.-C. FREDOUILLE, a. a. O. 204); vgl. auch CHR. STEAD, In search of Valentinus, 89.

[36] Vgl. etwa Hippolyt, Haer. I 19,2 »τὸ δὲ παράδειγμα τὴν διάνοιαν τοῦ θεοῦ εἶναι, ὃ καὶ ἰδέαν καλεῖ« (19,10 f WENDLAND/ 76,6 f MARCOVICH). Zu dieser mittelplatonischen Lehre etwa J. DILLON, The Middle Platonists, 95, oder in der folgenden Anm. genannte Literatur; schließlich auch die oben (Anm. 32) zitierten Passagen aus dem Atticus-Fragment (dazu DILLON, 255). Auch in den chaldäischen Orakeln findet sich die Theorie, vgl. H. LEWY, Chaldaean Oracles and Theurgy, 111.

» Ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία«[38].

Diese Übereinstimmung allein sollte man nicht als Argument gegen die Authentizität der Nachricht bei Tertullian benutzen[39]. Besteht aber ein Widerspruch zwischen der Vorstellung von einem »lebendigen Aion« und »Aion*en*« im Plural als »Gedanke, Gefühl und Antrieb« der Gottheit? Da wir nur diese beiden Notizen haben, kann man keine eindeutige Antwort geben. Beide Lösungen sind denkbar: Tertullian drückt die Differenz zwischen dem Lehrer und seinem Schüler Ptolemäus in der Aionen-Terminologie der Schüler aus. Es wäre sehr gut möglich, daß Valentin unter dem Stichwort »lebendiger Aion« wie Platon das Gesamtparadigma verstand, in dem die verschiedenen Ideen einzelner Dinge enthalten sind, und diese aber trotzdem abweichend von Platon »Aionen« genannt hätte. Beides, Aion und Aionen, könnte er als »Gedanken Gottes« bezeichnet haben[40]. Bei den Schülern wäre dann der Bezug auf den Mittelplatonismus abgeschwächt worden und die Ideen hätten als Aionen eine »mythologische Eigendynamik« entfaltet. Ebenso wäre natürlich möglich, daß Tertullian hier anachronistisch spätere Terminologie eingelesen, Valentin nicht die Ideen als Aionen, sondern nur das Paradigma dieses irdischen Kosmos als »lebendigen Aion« bezeichnete. Da Valentin auch an anderen Stellen keinen konsequenten (Mittel-) Platonismus vertritt und der Bezug der Schüler auf den Lehrer dann deutlicher wäre, scheint mir die erste Lösung etwas wahrscheinlicher.

Wenn man die Kosmologie des 11. Traktates im *Corpus Hermeticum*, nach der Gott den Aion und dieser den Kosmos schuf[41], vergleicht, lag die Hypostasierung der Aionen

---

[37] So J. Dillon, The Middle Platonists, 280; R. M. Jones (Die Ideen als die Gedanken Gottes, 193 mit Anm. 25) hält für wahrscheinlich, »daß sie durch die aristotelischen Theorien evoziert wurde, Gottes einziges Tun sei das Denken, Gott denke sich selbst« (195); während andere Forscher vom stoischen Gedanken des »λόγος σπερματικός« her ableiten (A. N. M. Rich, Die platonischen Ideen, 202); s. dazu ausführlich H. J. Krämer, Ursprung der Geistmetaphysik, 22f. 29 und Register 469 s. v. ›Ideenlehre: a) Ideen im Nus‹; zuletzt P. O. Kristeller, Die Ideen als Gedanken, *passim*. Mit der Konzeption der Ideen als Gedanken Gottes konnte man natürlich auch vorzüglich der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre Platons begegnen.

[38] Did. 9 (163 Hermann/20,14–17 Whittaker).

[39] Vgl. dazu E. Preuschen, Art. Valentinus, 397 und R. A. Lipsius, Valentinus und seine Schule, 652: »Es ist schon wegen des Ursprunges der Valentinischen Aeonenlehre aus den kosmogonischen und astralen Mächten der alten syrischen Gnosis nicht zu bezweifeln, dass die Aeonen ursprünglich als mythologische Personen und nicht als personificirte Begriffe gedacht sind, obwohl Tertullian (...) die erstere Ansicht nicht auf Valentin selbst, sondern erst auf Ptolemäus zurückführen will«. Tertullian machte aber, wenn er polemisch verzeichnen wollte, gerade *keinen* Unterschied zwischen Valentin und seinen Schülern (dazu im 2. Hauptteil, S. 310f). Zur Stelle auch Chr. Stead, In search of Valentinus, 88f und ders., The Valentinian Myth of Sophia, 87f.

[40] Chr. Stead (The Valentinan Myth of Sophia, 88) hat darauf hingewiesen, daß auch bei den Schülern möglicherweise »Reste« dieser Auffassung vorhanden sind: Die Befestigung der Aionen durch den Heiligen Geist führt im ptolemäischen System dazu, daß sie »hinsichtlich Gestalt und Gnosis alle gleich wurden, alle wurden zu *Nous*-Gestalten (Pl.) und alle zu Logoi und alle zu Anthropoi und alle zu Christussen« (Ir., Haer. I 2,6 [46,225–228 Rousseau/Doutreleau]).

[41] CH XI 1 »ὁ θεὸς ⟨τὸν⟩ αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον« ([147,10 Nock], ebenso XI 3 [148,7]); s. dazu den Kommentar von W. Scott II, 292f, der auf eine philonische *Vorstufe* dieser personalen Hypostasierung zur »δύναμις θεοῦ« (in Imm. 31f [II, 63,3–13 Wendland]) aufmerk-

durch Ptolemäus gewissermaßen »im Trend«, obwohl sich die hermetische Konzeption eines »δεύτερος θεός« Aion und die valentinianische Aionenlehre nicht wenig unterscheiden. Wir hätten, wenn Tertullian zu vertrauen wäre und die Ableitung des Ausdruckes »lebendiger Aion« zuträfe, einen entscheidenden Schritt der Entwicklung zur mythologischen Gnosis historisch als Schritt von Valentin zu Ptolemäus identifiziert und gleichzeitig gezeigt, daß der Schüler sein Material *auch* aus zeitgenössischen philosophischen Strömungen bezog.

Man muß natürlich auch fragen, ob nicht ein Einfluß einer *personalen Vorstellung* eines Gottes »Aion« vorliegt. Freilich besteht gerade darüber, seit wann eine solche Vorstellung bei den Griechen bzw. vor allem in Alexandria, dem mutmaßlichen Ausbildungsort Valentins, auftritt und woher sie stammt, gegenwärtig kein Konsens mehr. Im Gefolge Richard Reitzensteins galt Aion als »Stadtgott von Alexandrien«[42], aber *Günther Zuntz* hat neuerdings die bisherigen Hypothesen, wie sie etwa E. Norden zusammengefaßt hatte[43], einer eingehenden Kritik unterzogen, nach der von einem »Allgott von Alexandria« kaum mehr etwas übrig bleibt[44]. Von daher müßten nun auch andere Stellen geprüft werden, die gern als Belege für einen Gott »Aion« angeführt werden[45]: So sollte man der Behauptung, daß hinter der Notiz Philos von Alexandrien, »by wicked men time is believed to be the cause of the events of the universe«[46] die »persisch-hellenistische Lehre vom Zeitgott« steht und diese gar noch etwas mit einer personalen Aion-Vorstellung zu tun hat[47], sehr kritisch gegenüber stehen. Auch für andere Belege des Gottes Aion wurde

---

sam macht; S. Lilla, Art. Aion, DPAC I, 108f mit H. Sasse, Art. Aion, RAC I, 201 und A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 152–175 (zu Philo ebd., 182 Anm. 1). Auch Valentin hätte nach Ausweis Tertullians vom Aion als »δύναμις θεοῦ« reden können; wenn der Traktat den Aion sozusagen als ›Sophia Gottes‹ (XI 3 [148,14]) bezeichnet, bleibt auch das noch im Rahmen einer Weisheitstheologie denkbar. Dagegen bildet die Personalisierung den entscheidenden Punkt des Unterschiedes (Festugière, a. a. O. 159, weitere Belege aus anderen hermetischen Texten ebd. 163–166. F. weist selbst auf die Parallele in seinen ›Notes sur les extraits de Théodote‹, 205 hin).

[42] So noch M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion II, 503 mit entsprechenden Literaturhinweisen; vgl. etwa R. Reitzenstein, Poimandres, 272–275.

[43] Die Geburt des Kindes, 24–50; die S. 29 genannte Literatur auch bei H. Sasse, Art. Aion, 204.

[44] Aion Plutonios, 291–303.

[45] Dabei geht es vor allem um den Bericht über das Fest vom 5./6. Januar im Koretempel von Alexandria (Epiphanius, Haer. 51,22,8–10 [GCS Epiphanius II, 285,10–286,7 Holl mit den Ergänzungen von J. Dummer S. 540 z. St.]) und die alexandrinischen Phönix-Münzen der Jahre 138/39 und 142/143 mit der Aufschrift »AIΩN« (dazu R. van den Broek, The Myth of the Phoenix, 105.429f mit Taf. VI, 8/9 und schon A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, 97). Eine solche Interpretation kann hier nicht geleistet werden (dazu bisher M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion II, 503 mit Anm. 6f und H. Sasse, Art. Aion, RAC I, 196). Als Hinweise auf einen Gott »Aion« muß man diese Belege jedenfalls nicht verstehen. Schon P. M. Fraser hatte 1972 geschrieben: »I do not see anything in the passage itself which points to a Ptolemaic origin for this festival« (Ptolemaic Alexandria II, 337), ebenso schon A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, 93. Ob man postulieren darf, es habe Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. ein Aion-Fest in Alexandria gegeben, bleibt nach dem allen sehr fraglich.

[46] Quaest in Gn I 100 (I, 67f Marcus; etwas anders das griechische Fragment ebd. II, 193): »τὸν καιρὸν αἴτιον τῶν ἐν τῷ βίῳ πραγμάτων«.

[47] So H. Sasse, Art. Aion, 195; anders A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 179: »Je crois aussi qu'il est inutile de chercher ailleurs qu'en Grèce même les raisons de

jeweils schon seit langem diskutiert, ob sie nicht doch eher im Zusammenhang der philosophischen Vorstellung als vor persischem Hintergrund erklärt werden können[48]; jedenfalls helfen weder die Bezeichnung des Helios als »*Αἰὼν ἀσβέστων φλογμῶν*« aus einem Mesomedeshymnus[49] noch der Name »Aion« für einen der ersten beiden sterblichen Menschen bei Philo von Byblos[50] zum Verständnis des »lebenden Aions« bei Valentin. Natürlich wird man nicht ausschließen können, daß doch eine Aion-Personifikation des spätantiken Synkretismus[51] Valentin anregte. Allerdings gibt es außer der Aion-Personifikation im hermetischen Traktat keinen völlig eindeutigen Beleg: So existiert zwar im System der Chaldäischen Orakel (nach Proklos) ein Gott »Aion«[52], wird in den Zauberpapyri ein Gott dieses Namens angerufen[53], aber Valentin spricht ja gar nicht von einem »Gott« Aion, sondern von einem »lebendigen Aion«. Ein Gott »Aion« wurde möglicherweise auch bildlich dargestellt[54]; freilich trennen die Rede vom »lebendigen Aion« Valentins und die bildlichen Darstellungen eines Aion-Gottes ebenfalls Welten.

---

l'évolution du concept d'*αἰών*«, so auch schon A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, 79–82 und zu Philo p. 99 Anm. 161.

[48] So deutet M. P. Nilsson (Geschichte der Griechischen Religion II, 348) die bekannte augusteische Inschrift aus *Eleusis* (Dittenberger, SIG 1125), nach der ein Aionbild »*εἰς κράτος Ῥώμης καὶ διαμονὴν μυστηρίων*« gestiftet wird: »Dieser Aion ist nicht der Gott des Mithrazismus, sondern stammt aus dem ›Timaios‹ des Platon«. H. Sasse zieht dagegen mit Norden (Geburt des Kindes, 30 Anm. 1), Reitzenstein und Weinreich viel weitergehende Schlüsse (Art. Aion, 197f); vgl. auch A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 179f. Nach der sorgfältigen jüngsten Interpretation des Textes durch G. Zuntz (Aion, 37–47) ist dieser Text und seine »Proklamation des neuen Gottes Aion« als »ein Element der (...) augusteischen Renaissance« (66) zu werten.

[49] E. Heitsch, Dichterfragmente I, 27,17; dazu A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, 97f; M. Nilsson, a. a. O. 501 Anm. 2 mit Literatur; vgl. das Orakel an Theophilos aus der »Tübinger Theosophie« §13 (K. Buresch, Klaros, 97,15 mit Erbse, Fragmente griechischer Theosophien, 169,16), in dem der höchste Gott als Feuer aufgefaßt und Aion genannt wird (Nilsson, 478f; 485 mit Anm. 2; 501): »*φλογμὸς ἀπειρέσιος, κινούμενος ἄπλετος αἰών*«.

[50] Eusebius, P.E. I 10,9 (44,18 Mras = FGH III C 790 F 2 [p. 808,2]); dazu im Kommentar von A. I. Baumgarten die S. 146–148 und A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, 86 mit G. Zuntz, Aion Plutonios, 301.

[51] Einen Überblick darüber gibt M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion II, 498–505; vor diesem Hintergrund vgl. auch H. Sasse, Art. Aion, RAC I, 195–200 und ders., Art. *αἰών κτλ.*, ThWNT I, 197f (besonders S. 198 Z. 20–30 sind aber veraltet).

[52] Frgm. 185 [110 des Places] »*χρόνου χρόνος*« (»Zeit der Zeit ⟨ist der Aion⟩«); vgl. die Kommentare bei É. des Places, 148 Anm. 1 zu Frgm. 185; R. Majercik, The Chaldaean Oracles, 209; E. R. Dodds, Proclus, The Elements of Theology, 228 und H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy, 151f.

[53] PGM XII 246 (p. 75,35f) »*τίς δὲ Αἰὼν Αἰ⟨ὼ⟩να τρέφων Αἰῶσιν ἀνάσσει; εἷς θεὸς ἀθάνατος*«/PGM XIII 70 (p. 90,70f) »*ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας, ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος*«, dazu A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 182–199. »Aiôn apparaît comme Dieu cosmique personnifié dans la plupart de nos exemples« (a. a. O. 197) und A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion, 83.

[54] M. Le Glay, Art. Aion, LIMC I/1, 399–411; dort auch zu der bekannten Abb. der »Aionstatue« aus dem Mithräum von Sidon bei M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion II, Taf. 5 2a/b (= BARG 15 J. Leipoldt, Die Religion des Mithra, Abb. 35/36 bzw. ders., Umwelt des Urchristentums III, Abb. 122/23) unter Nr. 33 (S. 406). Zum Verständnis der Statue kann man etwa die Beschreibung des Gottes bei Nonnos (D. XLI 179–184 [324 Keydell]) heranziehen. R. Merkelbach zeigt allerdings, »daß der Name Chronos *(sc. dem Namen Aion)* vorzuziehen ist« (Mithras, 224 Anm. 83).

Gern wird die scheinbar zeitgenössische Vorstellung des *Marcus Valerius Messalla* (ca. 103–26 v.Chr.) zum Vergleich herangezogen. Aber der Bericht über seine Identifikation von Janus und ›Aion‹[55] stammt aus dem 6. Jh. n. Chr.; *Günther Zuntz* rät in seiner Heidelberger Abhandlung über »Aion. Gott des Römerreiches« zu »Zurückhaltung und Skepsis (...) bei einer so kümmerlichen und fragwürdigen Überlieferung« (35). Aber auch schon *Arthur Darby Nock* schien es sicher, »that Messalla was thinking of Aion as philosophical abstraction and had no knowledge of any cultdeity of the name«[56].

Daher bleibt der Blick auf die *biblischen* Texte und Schriften des spätantiken Judentums, um Valentins Vorstellung besser zu verstehen. In der LXX spielt das Wort eine große Rolle (ca. 450 Belege), ebenso im griechischen zwischentestamentlichen Schrifttum[57]. In der überwiegenden Zahl gibt die LXX durch das Wort »Aion« eine Formulierung mit dem hebräischen Wort »עוֹלָם« wieder. Dadurch kommt es an einer Reihe von Stellen zur *Gleichsetzung von ›Aion‹ und ›Kosmos‹*[58], etwa auch in Hebr 1,2 (»δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας«) oder 11,3[59]. Valentin konnte gerade vor diesem Hintergrund die platonische »*Welt*« der Ideen als ›Aion‹ bezeichnen!

Schon die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes (»fernste Zeit«) bezeichnet eine »qualitative Bedeutung der Dauerhaftigkeit, Endgültigkeit, Unabänderlichkeit«[60] und kann – natürlich zunächst ohne jeden Bezug auf die griechische philosophische Bedeutung des Wortes – die souveräne Macht Gottes über Zeit und Geschichte beschreiben[61], was ebenfalls für eine Reihe von zwischentestamentlichen Belegen zu gelten scheint[62]. Auch

---

[55] Macrobius, Sat. I 9,14 zitierte den Beginn des Werkes von Messalla über den Gott Janus, »*qui cuncta fingit eademque regit*« (I, 38,19–22 Willis). Johannes Laurentius Lydus, der Janus als Aion interpretierte, behauptete, auch Messalla habe so gedacht (De Mens. IV 1 [64,12–14 Wünsch]: »Ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει· καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλαι«). G. Zuntz (Aion, 31–36) warnt davor, dies tatsächlich für historisch ernstzunehmende Nachrichten über eine Person der späten römischen Republik zu halten (vgl. auch A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, 176 Anm. 1 und A. D. Nock, A Vison of Mandulis Aion, 95).

[56] A Vision of Mandulis Aion, 96; von einer »Beeinflussung durch philosophische Spekulation« spricht auch M. Zepf (Der Gott Αἰών, 225).

[57] Hatch/Redpath s.v. 39–41; die Pseudepigraphenkonkordanz von A.-M. Denis zählt s.v. 205 Belege (120–122).

[58] Belege bei H. Sasse, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 204, besonders eindrücklich hier 4Esr 3,9 »*habitantes saeculum*« für die Bewohner der Welt. G. Dalman (Die Worte Jesu, 132–136) weist auf Formulierungen im GrHen hin, die auf aramäische Formulierungen zurückgehen: »ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος« (1,4; auch in der äthiopischen Fassung wird Aion mit »ʿAlam« wiedergegeben [S. Uhlig, JSHRZ V/6, 507 z. St.]); »βασιλεὺς τῶν αἰώνων« (9,4; 12,3); bzw. »βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος« (25,3.5.7) und »ὁ κύριος τῶν αἰώνων« (9,4, in 4Q En^b I iii 14 »מרא עלמא«) [171 Milik mit dem Kommentar S. 174]). Dazu s. auch G. Dalman, Die Worte Jesu, 133–145.

[59] Dazu O. Michel, KEK XIII, 96 Anm. 1. Allerdings wird man kaum textliche Belege eines ›gnostischen Einflusses‹ auf diese Formulierungen beibringen können.

[60] So E. Jenni, Art. עוֹלָם, THAT II, 228–230.234 und schon H. Sasse, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 199 f.

[61] Vgl. etwa Jes 40,28; E. Jenni, Art. עוֹלָם, THAT II, 239–241 und H. Sasse, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 200–202.

[62] So E. Jenni, Art. עוֹלָם, THAT II, 242 und H. Sasse, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 201 f. Die Bezeichnung ›Aion‹ in der kürzeren Rezension des slavischen Henoch (25,3 [79,6 Bonwetsch]) scheint lediglich in diesem »biblischen« Sinne des Wortes gemeint zu sein (anders H. Sasse, Art. Aion, RAC I, 201), auch wenn dort die Aionen personifiziert werden (wohl doch durch ihre »Archonten«; vgl. H. Sasse, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 208).

das Neue Testament verwendet bekanntlich diese Bezeichnungen, z. B. »ὁ αἰώνιος θεός« (Röm 16,26), oder zitiert direkt alttestamentliche Formulierungen[63]. Eine ›synkretistische personale Aion-Vorstellung‹ kennen dessen Autoren wohl noch nicht[64]. Auch bei den apostolischen Vätern wird entweder Psalmensprache zitiert[65], oder die Formulierungen lassen sich am zwanglosesten als Reflex alttestamentlicher Gebetssprache erklären. So wird im 1.Klemensbrief Gott als »πατὴρ τῶν αἰώνων«, als »θεὸς τῶν αἰώνων«[66] und »βασιλεὺς τῶν αἰώνων«[67] bezeichnet; bzw. im Barnabasbrief »κύριος ἀπὸ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας«[68]. Das gilt etwa auch für Stellen aus den Johannesakten[69]. Anfänge einer personalen Vorstellung des Wortes finden sich aber schon deutlicher in den *Oden Salomos*. Dort gibt der Höchste sein Wort »seinen Welten«[70], als den »Interpreten seiner Schönheit, (und) Erzählern seiner Herrlichkeit, (und) Verkündern seines Planes, (und) Boten seines Gedankens und Lehrern seiner Werke«. Zwar steht wohl auch hier zunächst Psalmensprache im Hintergrund[71], aber die Begriffe werden schon stärker personalisiert und hypostasiert.

---

[63] »ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος« Hebr 1,8 aus Ps 44(45),7 (vgl. 89[90],2), weitere Formulierungen bei H. Sasse, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 202.

[64] So auch H. Sasse, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 208. Nach R. Schnackenburg (EKK X, 90f) muß man in dem Ausdruck »Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς (...) ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος« (Eph 2,1 f) unter ›Aion‹ »ein handelndes, den Lebenswandel der Heiden bestimmendes Subjekt« verstehen.

[65] Vgl. H. Kraft, Clavis, 18f s. v.

[66] 35,3 bzw. 55,6; vgl. auch JosAs 12,1 »Κύριε ὁ θεὸς τῶν αἰώνων« (ebenso 21, 21) oder Sir 36,17 (= hebr. 36,22 »[עולם]אל«); Josephus, Ant I 275 (I, 66,5 Niese) bzw. XIV 24 (III, 243,16); als Christustitel in ActJoh 82 (II/1, 191,24 f Bonnet/287,3 Junod/Kaestli).

[67] 61,2; hier liegt möglicherweise ein Zitat aus 1Tim 1,17 oder Apk 15,3 vor, wo mehrere Handschriften statt »ὁ Βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν« »β. τ. αἰ.« lesen. An der syrischen Übersetzung »malkā dᵉ ʿālmeʾ« wird der Bezug der Formel auf biblische Sprache deutlich, die dann als »מֶלֶךְ העולם« häufig in jüdischen Gebeten auftritt; Belege aus der zwischentestamentlichen Literatur waren schon oben genannt worden, dazu etwa auch Tob 13,7.11; TestRub 6,12 und JosAs 16,16.

[68] 18,2; der Bezug auf die traditionelle Doxologie wird deutlich etwa auch in der Passahomilie des Melito von Sardes, wo Christus den »ἀπ' αἰώνων πατέρα« zeigt (103 [122,799 Perler/58,780 Hall]). O. Perler macht darauf aufmerksam (SC 123, 207), daß die Formel »ἀ. αἰ.« (Lk 1,70; Act 15,18 oder Sir 51,8) vorher im Singular verwendet wird; vgl. auch Justin, 1Apol. 41,2 (138 Goodspeed/152,7 f Wartelle).

[69] ActJoh 104 (II/1, 202,27 Bonnet/217,5 Junod/Kaestli); der Kyrios wird als »ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων« bezeichnet: ActJoh 109 (II/1, 208,6f/321,13f – mit dem Wort »ἑδράζειν« kann göttliches Schöpfungshandeln ausgedrückt werden, cf. Lampe, PGL 406 s. v.).

[70] 12,4 ʿālmaw(hi)»; es hängt natürlich viel daran, ob man mit «generation» (so Charlesworth, The Odes of Solomon, 61) oder mit «world» übersetzt. Der biblische Bezug wird aber durch die letztere Bedeutung erkennbarer. M. Lattke (Oden, OBO 25/1, 115) übersetzt «Äonen»; zur Stelle vgl. seinen Forschungsüberblick (OBO 25/3, Register unter 12,4 S. 473). L. Abramowski bringt ›ausreichende Indizien‹ «für eine wahrscheinliche Lokalisation der Oden in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts» bei (Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos, 90).

[71] Ps 18(19),1–5; die Parallele wird besonders deutlich in OdSal 12,8 (»Und durch es *(sc. das Wort Gottes)* redeten die Welten miteinander«). Charlesworth bezieht die Aufzählung auf die christliche Gemeinde (a. a. O.). Wenn in 19,5 beschrieben wird, daß die Welt (bzw. der Aion)

Allerdings steht in diesen Belegen das Wort überwiegend *im Plural*. Wir wissen aber nicht, ob Valentin dem »lebenden Aion« einen zweiten »Aion« als Bezeichnung für die irdische Welt gegenüberstellte oder sonst von einem Plural *der* Aionen redete. Eine solche Begriffsbildung könnte man durch einen Blick auf die apokalyptische Vorstellung[72] von zwei Aionen, einem gegenwärtigen und einem kommenden Aion, erklären. Zwischen der apokalyptischen Zeitansage vom gegenwärtigen Aion, dessen »συντέλεια« gekommen ist, und dem der »zukünftige Aion« folgt[73], und der Teilung in einen gegenwärtigen Aion und einen präexistierenden Ideen-Aion bestünde freilich nochmals ein Unterschied. Valentins exakte Position zwischen platonischer und biblischer Aion-Vorstellung kann aber mangels erhaltenen Textmaterials nicht genauer bestimmt werden.

Zunächst muß man also festhalten: Der Begriff »lebendiger Aion« kann als *reine* Timaios-Auslegung erklärt werden[74]; allerdings sollte der Einfluß des biblischen Wortes ›Aion‹, das allein in der LXX über 450mal auftritt, auf Valentins Begriffsprägung auch nicht unterschätzt werden, zumal es sich ja bei den biblischen Belegen in vielen Fällen um Psalmentexte oder liturgische Formeln handelt, die häufig verwendet wurden und sich einprägten. Wenn man diese Tatsache in Rechnung stellen will, könnte man die Wahl des Begriffes »lebendiger Aion« auch als Versuch der »Christianisierung« einer heidnischen philosophischen Formel durch Valentin deuten, mit der er sich bemüht, das biblische Wort ›Aion‹ mit der platonischen Vorstellung eines Ideen-Paradigmas des irdischen Kosmos zu kombinieren. Dabei kommt ihm zu Hilfe, daß der Begriff selbst auch schon bei Platon auftritt. Allerdings bleibt natürlich von den biblischen Vorstellungen selbst kaum noch etwas übrig.

Bisher wurde die *gnostische* Aionen-Vorstellung, eines der »Hauptprobleme der Gnosis«, ausgeblendet. Denn die Vorstellung personaler Aionen scheint zum »gnostischen Weltbild« zu gehören[75], und ein Blick auf die Register unter

---

die Gabe Christi nicht erkannte, spiegelt sich darin johanneische Theologie wider (Joh 1,5.10). Die Form »ᶜālmāk« in 22,11 (in Pistis Sophia 158 [GCS 101,25 SCHMIDT] »αἰών«) meint nicht den »Erlöserchristus« Aion (H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I, 327 Anm. 4), sondern die Welt, die Gott der Sünde preisgab, um ihre Erlösung ins Werk zu setzen (Röm 1,24.26).

[72] Zum frühjüdischen Hintergrund s. H. SASSE, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 206 f. Sasse fragt, ob Ign Eph 19,2, wo nach der Offenbarung der Geheimnisse Gottes an die Aionen gefragt wird, nicht an ›persönliche αἰῶνες‹ gedacht werde (208,4 f). Aber vermutlich geht es doch nur – mit Bezug auf neutestamentliche Formeln – um die Offenbarung »an diesen Kosmos« bzw. eigentlich die Menschen oder Mächte dieses Kosmos. »Obwohl das Wort αἰῶνες sonst bei Ignatius ›Zeichen‹ bedeutet (...), scheint es sich hier auf übernatürliche Wesen zu beziehen. Dieser Gebrauch des Wortes muß durchaus nicht gnostisch sein« (W. R. SCHOEDEL, Briefe des Ignatius, 165 Anm. 24). Vgl. in diesem Sinne auch die Formulierung »ὁ παρὸν αἰών« aus den jüdischen Gebeten der Const. App. VII 33,3 (SC 336, 66,17 METZGER).

[73] Die Stellen sammelt etwa H. SASSE, Art. αἰών κτλ., ThWNT I, 205 f.

[74] Zum Einfluß dieses Textes s. o. zu Fragment 1, S. 17 mit Anm. 36.

[75] So K. RUDOLPH, Die Gnosis, 76 oder H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I, 98 f. Freilich sieht man an der Einfügung eines »vierzehnten Aions« in der Paraphrase von Logion 4 des Thomasevangeliums (NHC II,2 33,5–10) im Naassenerpsalm (Hipp., Haer. V 7,20 [83,15 f WENDLAND/147,104 MARCOVICH]), wie die Aionenvorstellung durchaus auch nachträglich in Texte eingedrungen sein kann: In der Überlieferung des Evangeliums in Nag-Hammadi findet sich das Wort ›Aion‹ kein einziges Mal.

dem Stichwort belegt das auch[76]. Angesichts der umstrittenen Datierungen und Abhängigkeitsverhältnisse wird man gegenwärtig kaum eine konsensfähige Linie in die verschiedenen Stellen und Auffassungen bringen können. Aus diesem Grunde soll an dieser Stelle ein Schwerpunkt auf Basilides und Texte der sogenannten »sethianischen Gnosis« gelegt werden; die Vorstellungen der Mandäer[77] etwa oder die in der »Pistis Sophia«[78] können hier so wenig dargestellt werden wie die einzelner Nag-Hammadi-Schriften. Dafür besteht aber auch gar keine Notwendigkeit: Es muß lediglich gefragt werden, ob sich für die Vorstellung *eines* »lebendigen Aions« eine Parallele findet.

In *beiden* größeren Systemreferaten der Lehren des *Basilides*[79] spielt der Begriff »Aion« keine Rolle; strukturelle Ähnlichkeiten zu einer Aionenlehre finden sich trotzdem, so emaniert im Irenäus-Bericht der ungewordene Vater ›*Dynames, Virtutes, Principes et Angelos*‹ und 365 Himmel[80]. Interessantere Ergebnisse bringt ein Vergleich mit dem *Johannesapokryphon*. Die Menschen gehen (offenbar nach ihrem Tode) zu einem Aion (besser: zu einer Ewigkeit[81]), der die »Gestalt (τύπος) jenes unvergänglichen Aions angenommen hat«[82]. Der höchste Gott »hat keinen Anteil (μετέχειν) an einem Aion«[83], er unterliegt nicht der Zeit[84] und wird »Haupt der Aionen« genannt[85]. Den Titel »Aion« tragen die Barbelo[86], die

---

[76] H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I, 426; B. REYNDERS, Lexique comparé, CSCO. Sub 6, 17f; Hippolyt ed. WENDLAND 305, ed. MARCOVICH 438; F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register, 206f; GCS Koptisch-Gnostische Schriften I, 388.

[77] Dazu etwa (mit Belegen) H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I, 275f, 288 und 296.

[78] C. SCHMIDT und A.v.HARNACK datierten die Entstehung dieser Schrift bekanntlich in das 3. Jahrhundert n. Chr. (GCS Koptisch-Gnostische Schriften I, XXIV).

[79] Irenäus, Haer. I 24,3–7 und Hippolyt, Haer. VII 20.1–27.13; zu ihrem Verhältnis s. künftig die Bonner Habilitationsschrift von W. A. LÖHR.

[80] I 24,3 (SC 264, 326,42–53 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[81] M. TARDIEU, Codex de Berlin, 242.

[82] BG 20,13–16 (80 TILL/SCHENKE) bzw. NHC II,1 1,25–28 (110 KRAUSE/LABIB).

[83] BG 25,1f (90). Interessanterweise steht das Wort »Aion« in NHC III,1 5,19 (56) im *Plural*, ebenso in NHC IV,1 5,15 (205). TARDIEU zeigt, daß die Version des Berliner Textes nicht in den Zusammenhang der gnostischen Aionenlehre, sondern der oben dargestellten philosophischen Diskussion über das Verhältnis von Gott und Aion gehört (Codex de Berlin, 250f), wie schon die Verwendung des »Teilhabe«-Terminologie zeigt. Insofern läge eine *Parallele* zu Valentin vor.

[84] Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »Aion« schimmert also auch hier durch; merkwürdigerweise wird wenig später (BG 26,6 [92]/ NHC III,1 6,19 [57]) von »seinem Aion« geredet; die Langfassung fügt gar einen Satz »ein Aion, der einen Aion gibt« ein (NHC IV,1 5,27 [205] danach II,1 4,3 [118]). Wenn darunter keine weitere ›Person‹ verstanden wäre, käme ein erheblicher Widerspruch in den Text, der sich am leichtesten als Einfügung der valentinianischen Bythos-Bezeichnung »τέλειος Αἰών« (Irenäus, Haer. I 1,1 [28,75]) erklären ließe und der sich dann gut mit der oben zitierten Erwähnung des »unvergänglichen Aions« verbinden läßt. Vielleicht liegt aber auch eine Erwähnung der Sophia vor (so TARDIEU, Codex de Berlin, 254f). Das Problem kompliziert sich zusätzlich, weil im Parallel-Text bei Irenäus (Haer. I 29,3) »*qui est super omnia*«, also der höchste Gott, »*großer Aion*« genannt wird (360,46 bzw. 362,48).

[85] BG 26,9f (92); in NHC III,1 6,21–23 (57) zusätzlich »seine Güte führt (χορηγεῖν) alle Aionen an«; vgl. auch NHC IV,1 6,14 (206).

[86] BG 27,15 (94)/NHC III,1 7,19 (58); anders II,1 5,1 (121).

»Fünfheit der Aionen des Vaters«[87], weitere 12 Aionen[88], auch Jaldabaoth schafft Aionen »nach dem Vorbild (τύπος) der unvergänglichen (ἄφθαρτος) Aionen«[89]. In den parallelen Rezensionen des Eugnostosbriefes und der Sophia Jesu Christi findet sich die ähnliche Vorstellung, daß der »Mensch« genannte Demiurgen-Gott einen »großen Aion« schuf, der über alle Geschöpfe herrschte[90]. Sowohl der »große Aion« des Eugnostosbriefes wie auch der »unvergängliche Aion« des Johannesapokryphons könnten für Valentin von Bedeutung gewesen sein, obwohl man angesichts der großen Unsicherheiten über die Datierung dieser Schriften nichts mit Sicherheit folgern kann. Schließlich kann man aus dem gnostischen Schrifttum auch keine Erklärung für den ganzen Ausdruck »*lebendiger*« Aion finden[91], der sich mit Blick auf die philosophische Tradition ungezwungen erklären läßt.

Irenäus wirft den Valentinianern vor, ihre Form der Aionenlehre auch in biblische Texte hineinzulesen[92]. Natürlich wird man nicht ausschließen können, daß auch Valentin sein platonisierendes Aionverständnis nur an den biblischen Text *herantrug*.

Z. 6 »τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος;«

Mit dieser Frage beginnt die Beispielgeschichte der *Bildebene*. Es wird nach der Ursache des Gemäldes bzw. Bildes gefragt – im Rahmen der Beispielgeschichte also danach, *warum* etwa ein Kaiserbild hergestellt wird. Die folgende Antwort ist leicht zu verstehen: Ein Kaiserbild wird wegen der »μεγαλωσύνη« des Dargestellten, wegen der Majestät des Herrschers hergestellt, »damit sie (sc. die dargestellte Person, dazu s. u. S. 176f) geehrt würde«.

Nur scheinbar liegt in diesem Satz ein Problem: Wir hatten gesehen, daß im ersten Fragment die Schaffung der Welt und des Menschen durch *die Engel* gelehrt worden war[93]. Hier wird nun nach der »αἰτία« des Bildes, also nach der *Ursache* gefragt[94]. Und in der

---

[87] BG 29,8f (98)/NHC III,1 9,3 (60) bzw. II,1 6,2f (123)/IV,1 9,8–10 (207).

[88] BG 33,10–34,14 (106–108)/III,1 12,4–23 (64–66) bzw. II,1 8,6–26 (129–131).

[89] BG 39,8–10 (118) vgl. 44,5–9 (128)/III,1 16,4–11 (70) bzw. II,1 10,24 (137).

[90] NHC III,3 77,16; in der SJC wird zusätzlich der Name »Ogdoas« für den Aion angegeben (III,4 102,4 bzw. BG 95,12f [230]). Wie wir oben sahen, verwenden die »Barbelioten« bei Irenäus (I 29,3) diesen Titel für den *höchsten* Gott.

[91] So jedenfalls mit F. Siegert, Nag-Hammadi-Register s. v. αἰών (206f) und ōnḥ (133); bezeichnenderweise kann B. Layton (Gnostic Scriptures, 237 Anm.b) seine Behauptung, ›living‹ in gnostic myth is jargon indicating association with the spiritual universe» für das Wort ›Aion‹ nicht belegen.

[92] »Καὶ ὅπου ἂν αἰὼν ἢ αἰῶνες ὀνομάζονται, τὴν ἀναφορὰν εἰς ἐκείνους εἶναι θελούσιν« (Haer. I 3,1 [51,266–268]).

[93] »καὶ ὡσπερεὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις« (Clemens Alexandrinus, Str. II 36,2–4 [132,8f Stählin]; siehe dazu die Erklärungen oben S. 14–17.

[94] A. Orbe, Los hombres y el creador, 27 erwägt folgende Bedeutungen »a)¿ cuál es *la causa* (...) b)¿ cuál es *la forma* de la imagen? (...) c)¿ cuál es *el motivo* de ella? *El motivo* (ἡ αἰτία) no se confunde con el autor (ὁ αἴτιος resp. τὸ αἴτιον)«, um sich dann für c) zu entscheiden.

folgenden Erklärung wird nun im *Singular* von *einem* Maler geredet, was Clemens dann scheinbar ganz folgerichtig von den Schülern her als Äußerung über die Sophia deutet[95]. Passen beide Fragmente überhaupt zusammen? Läßt sich eine Schöpfung der Menschen durch Engel und das Bild vom Maler zusammendenken? Diese Frage ist deswegen unproblematisch zu beantworten, weil der Singular des Malers ja zum Bild gehört und insofern nur zu fragen wäre, ob er wirklich auch in die *Sachebene* als Aussage über den ›Schöpfer‹ gehört.

Wie man gut etwa am platonischen *Phaidon* sehen kann, handelt es sich bei der Frage nach der »αἰτία« der Dinge seit den Vorsokratikern um eine Art »Zentralfrage« jedes philosophischen Bemühens um Erklärung der Welt. Dem jungen Sokrates scheint es etwas Großartiges zu sein, die Ursache jedes Dinges zu kennen[96]. Sein eigener Lösungsversuch führt allerdings über die der Naturphilosophen hinaus, weil er die Ursache der spezifischen Existenz einzelner Dinge als »Teilhaben« (»μετέχειν«) an den entsprechenden Ideen erklärt[97]. Im *Timaios* wird noch präziser gesagt, daß der Gott das »Wohlgeratene« (Schleiermacher) bei allem Werdenden selbst bewirkte, aber dabei andere »Ursachen als dienende (Helfer) benutzte«[98]. Deswegen unterscheidet der Dialog zwischen der göttlichen (τὸ δὲ θεῖον) und der notwendigen Ursache (τὸ μὲν ἀναγκαῖον«), die beide erkannt werden müssen, um ein Ding vollständig zu begreifen[99]. Die spätere aristotelische Differenzierung der *causae*[100] hat Platon (in freilich ganz anderer Weise) vorbereitet. Mittelplatonische Aussagen, daß Platon drei »*initia rerum*« kenne, Gott, die Materie und die Ideen[101], kann man als Systematisierung dieser beiden Stellen verstehen.

Jedenfalls darf man also aus dem Singular in Frage und Beispielgeschichte allein noch nicht folgern, daß Valentin nun doch *einen* Schöpfer kennt – und diesen nach dem System der Schüler gar mit dem Demiurgen gleichsetzen[102].

---

[95] »τὸν μὲν γὰρ Δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην προσεῖπεν« (Str. IV 90,2 [287,27–29]); zu seiner Auslegung s. unten.

[96] Phd. 96 a.

[97] 100 b – 101 e.

[98] »χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσιν τοῖς γιγνομένοις αὐτός« (Ti. 68 e).

[99] Ti. 68 e – 69 a.

[100] Metaph. A 3, 983 a 26 – b 4; bekanntlich stellt Aristoteles in einem kleinen historischen Abriß verschiedene Positionen, darunter auch die seines Lehrers, zum Thema »ἀρχὴ καὶ αἰτία« dar. Dort beschreibt er die »μέθεξις« – Struktur der Dinge an den Ideen als Platons Konzept von »αἰτία« (987 b 10 f) und entfaltet schon das »Dreiprinzipienschema« (987 b 15–22).

[101] Apuleius, De Platone, I 5 (§ 190–194 [63–65 Beaujeu mit Kommentar S. 254–56); vgl. auch Alkinoos, Didaskalikos 9 (163 Hermann/20,11–14 Whittaker]) und Hippolyt, Haer. I 19,1 (19,4 f Wendland/76,1 Marcovich). Zu dieser »Dreiprinzipienlehre« vor allem H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten, 218–222 und H. J. Krämer, Ursprung der Geistmetaphysik, 21 mit Anm. 1.

[102] Natürlich wäre auch ein solcher Hiat zu schließen: Unter den Engeln im ersten Text könnten »Engel *des* Demiurgen« gemeint sein. Aber wir sahen, daß eine solche Konstruktion im valentinianischen System nicht auftritt (s. o., S. 23 Anm. 80). Eine andere Lösung könnte darin gesucht werden, daß Valentin im Laufe seines Lebens die Position gewechselt hat und

Z. 6–9 »μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ«

Mit diesem Satz wird eine erste und vollkommen einsichtige Antwort auf die Frage im Rahmen der Beispielgeschichte gegeben, wie wir am Interpretament eines Kaiserbildes sahen: Der Kaiser wird seiner »μεγαλωσύνη« wegen dargestellt. Die Zeilen haben aber auch noch eine Funktion auf der *Sachebene* des Textes, in der es um das Verhältnis von Kosmos und ›lebendigem Aion‹, von Welt und Ideenparadigma (und die Entstehungs-Geschichte dieses Verhältnisses) geht. Diese Information versteht man, wenn man eine Anspielung entschlüsselt, die hier vorliegt, und die oben schon dargelegte Verwurzelung des Maler-Bildes im platonischen Rahmen (S. 155 f) nochmals bestätigt.

Die Frage spielt m. E. bewußt auf Timaios 29 d an und variiert die in 29 e gegebene Antwort. Dort wie hier wird nach der »αἰτία«, nach dem Grund der Entstehung des ›Weltganzen‹ gefragt. Während bei *Platon* pointiert die Güte des *Schöpfers* dafür verantwortlich gemacht wird, die zu wohlgestalter Ordnung und Schönheit im Abbild führt, nennt *Valentin* die Güte des *Vorbildes*, also die Güte der Ideen, als Grund der Schöpfung, wie durch einen Vergleich der Texte leicht nachvollziehbar ist:

Str. IV 90,1	»τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος;
Ti. 29 d	»δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν (...)
Str. IV 90,1	μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου«
Ti. 29 e	ἀγαθὸς ἦν«.

Diese Lösung selbst befindet sich natürlich durchaus im Rahmen des Platonismus; der Mittelplatoniker Alkinoos (Albinus) weist in dem Abschnitt, in dem er die Schöpfung des Kosmos aus den Ideen beschreibt, zuerst auf die Schönheit der Welt (und damit ihres Ideenvorbildes, Ti. 30 b) und erst dann (mit Ti. 29 e) auf die Gutheit des Schöpfers[103] hin. Aber indem davon abweichend die Güte des *Ideen-Vorbildes* eigens hervorgehoben wird, bekommen die Ideen einen eigenen Akzent und eine höhere Valenz – die spätere Eigendynamik der Ideen bei den

zunächst eine Schöpfung durch Engel lehrte und *später* (etwa unter dem Einfluß Marcions) dann doch ein dualistisches System vertrat, was ja auch für einen Platoniker nahelag (Vgl. etwa den »δεύτερος θεός« bei Numenius (Frgm. 16 [57,2–18 DES PLACES] = Eusebius, P.E. XI 22,3–5 [VIII/2, 49,14–50,8 MRAS] und in den Chaldäischen Orakeln (Frgm. 7 [68 DES PLACES = Psellus, PG 122, 1140 C]), dem der erste Gott die Ideen zur Menschenschöpfung übergibt; dazu H. J. KRÄMER, Ursprung der Geistmetaphysik, 63–83.

[103] Didaskalikos 12 (167 HERMANN/27,8–15 WHITTAKER): »τὸ κάλλιστον κατασκεύασμα τὸν κόσμον« (Z. 8); auch Seneca spricht zuerst von der ›Größe (cf. Valentins μεγαλωσύνη) des schönsten Werkes‹, dann vom deren Grund, von der Güte Gottes (Ep. 65,9/10 [542 PRÉCHAC]); Philo schließlich von der ›größten Wohnung oder Stadt‹, deren Schöpfungsgrund (αἰτία) Gottes Güte sei (Cher 127 [I, 200,7 f10f Cohn]; vgl. Op 21 [I, 6,13–16]). Diogenes Laertius faßt als Lehre Platons zusammen: »καὶ τῆς μὲν ὅλης γενέσεως αἴτιον εἶναι τὸν θεόν, ὅτι πέφυκεν ἀγαθοποιὸν εἶναι τὸ ἀγαθόν« (III 72 [I, 150,14–16 LONG]); Clemens Alexandrinus spielt auf die Stelle nur wegen des Motivs der ›Neidlosigkeit‹ Gottes an (Str. V 24,2 [II, 341,2] und VII 7,2 [III, 7,4]). – Ich verdanke den Hinweis auf die Timaios-Anspielung JENS HOLZHAUSEN.

Schülern (s. o. S. 158 mit Anm. 34) könnte durch solche (freilich schwachen) Akzentverlagerungen vorbereitet worden sein. Soweit ich sehe, ist Valentins explizite Betonung der sonst implizit vorausgesetzten Güte der Ideen sowohl im zeitgenössischen Platonismus wie im Christentum analogielos. Natürlich wollte Valentin durch diese Formulierung aber auch nicht bestreiten, daß der Schöpfer selbst gut ist – dies setzt die Anspielung auf Platon ja automatisch voraus.

Das Bild dieser Zeilen selbst enthält auf den ersten Blick verständliche, aber auch unverständliche Elemente: Ein Maler malt nach einem »τύπος« sein Bild – ihm bietet sich ein Vorbild, eine Vorlage für das Gemälde an. Die »μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου« liefert dieses Muster[104]. Der schwierige Nebensatz (dazu s. u. S. 176f) wird zwar in den folgenden Zeilen relativ einleuchtend erklärt, aber zunächst bleibt unklar, *wer* durch den Namen des Geschöpfes geehrt werden soll.

Die Verbindung von Bild- und Sachebene im Malerbild ist traditionell; Chr. Stead wies bereits auf den philosophischen Hintergrund des »Malerbildes« im Platonismus hin[105], wir hatten oben schon für das Wort »εἰκών« die Belegstellen gesammelt (S. 156). In die dort schon entfalteten Zusammenhänge der »Mimesis-Struktur« (Krämer) gehört nun auch das »Malerbild« bei Platon. In der Politeia vergleicht Platon die »μίμησις« der Ideen durch die irdischen Dinge dieser Welt mit dem Geschäft eines Malers, der ein Bett malt[106]. Dabei kommt es aber auf den Unterschied an: Der Maler verfertigt ein scheinbares Abbild, das reale Bett stellt ein wahres Abbild dar[107]; das »Malerbild« wird eher als negative Folie der »Mimesis-Struktur« benutzt[108]. An anderen Stellen verwendet er das Bild aber uneingeschränkt positiv: Ein guter Staatsmann soll wie ein Maler das Wahre im Bild festhalten, soll eine Vorzeichnung der Staatsverfassung im Blick auf »τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σώφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα« liefern[109]:

»Οὐκ ἄν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι«[110].

Die Malerei kann überhaupt nur etwas schaffen, was der Natur ähnelt, weil es in dieser Welt Ähnlichkeitsrelationen gibt[111]; ein Bild ahmt im Idealfall ein Ding

---

[104] Ich übersetze das Ptz. Perf. von »παρέχειν« mit »geliefert haben« (vgl. LSJ s. v. B. (p. 1338); »τύπος« könnte natürlich auch anders übersetzt werden: »die Person, die dem Maler (lediglich) die Figur«, also den äußeren Aufriß liefert (LSJ V./VI. [p. 1835]).

[105] »The word Ζωγράφος and its cognates occur about forty times in Platos dialogues« (In search of Valentinus, 83); diese Belegstellen im Index von BRANDWOOD s. v. 424f.

[106] R. 596 e.

[107] R. 598 b.

[108] Dieser negative Akzent des Bildes *könnte* eine Rolle für die negativen Akzente im Bild des valentinianischen Demiurgen gespielt haben; vgl. dazu Ep. VII 342 c und Phdr. 275 d. Die bildende Kunst schätzt er sehr ambivalent ein, weil sie sowohl wahre wie falsche Abbilder herstellen kann (Sph. 236 c bzw. Cra. 429 a).

[109] R. 501 b; vgl. 472 d und Lg. VI 769 a–c sowie XI 934 c.

[110] R. 500 e.

[111] Cra. 434 a/b.

wie der *Name* nach, indem es in einem anderen ontologischen Status möglichst viel vom »Wesen« des Dinges erhält bzw. in ihn transferiert[112]. Platon verwendet das Bild vielleicht überhaupt deswegen, weil er auch die Kunst der Malerei in Bezug zu Wissen und Weisheit setzen kann[113]; jedenfalls eignet sich das »Malerbild« deswegen, weil es eindrücklich eine *sekundäre* Schöpfung, die »Mimesis-Struktur«, zum Ausdruck bringt. Auch Aristoteles nennt den Maler einen »nachahmenden Gestalter«[114]. Weil das »Malerbild« eine sekundäre, abbildliche Schöpfung beschreibt, kann der Platoniker es als philosophische Allegorie verwenden.

Für die Einschätzung des philosophischen Bildungshorizontes von Valentin muß nun berücksichtigt werden, daß in den mittelplatonischen Zusammenstellungen der Lehren Platons und bei Mittelplatonikern das Wort »Maler« nicht in diesem Zusammenhang belegt ist[115] und patristische Belege des Wortes in spätere Zeit gehören[116]. Auch ein Blick auf die biblische Tradition hilft kaum weiter; lediglich eine Stelle beim Propheten Jesaja beschreibt, daß Gott Zion »in seine Hände gezeichnet hat«[117]. Eine Ausnahme bildet hier aber *Philo*, wenn er wie Plato Staatsmann und Maler vergleicht[118] oder den Schluß vom Werk dieser Welt auf seinen Schöpfer mit dem Schluß von einem Gemälde auf seinen Maler analogisiert[119]. Auch Philo zieht das »Malerbeispiel« zur Beschreibung der »Mimesis-Struktur« heran: Maler können nur Schatten gestalten[120]. Steads Schluß, daß »we do not find the Logos named as a bedstead-maker«[121], trifft den Sachverhalt nicht ganz exakt, da, wie wir unten sehen werden (S. 173), Hippolyt von den Peraten etwas außerordentlich Ähnliches erzählt. Stead hat aber vollkommen richtig an diesem Detail gesehen, daß der Blick auf Platon trotzdem

---

[112] » Ἔστι δέ που καὶ τὸ ὄνομα μίμημα ὥσπερ τὸ ζωγράφημα« (Cra. 430 e).

[113] In Prot. 312 d wird gefragt: »Τῶν τί σοφῶν εἰσιν οἱ ζωγράφοι ἐπιστήμονες;«.

[114] »μιμητής« Po. 25, 1460 b 8.

[115] Geprüft wurden die Indices der Ausgaben von Hippolyt, Apuleius, Atticus, Numenius, ferner die Konkordanz zum *Corpus Hermeticum* und das Register der Edition der Chaldäischen Orakel. In CH V 8 (I, 63,11 Nock) wird Gott mit einem Maler verglichen; in XIV 8 mit Berufung auf den *einen* Maler eines Bildes Gott als Schöpfer der ganzen Welt proklamiert (II, 225,5–8 Nock). »This passage was evidently suggested by Pl. *Rep.* 10. 596 B, C« (W. Scott, Hermetica II, 427).

[116] Lampe, PGL nennt Methodius von Olympus und Eusebius (s. v. 593); hinzuzufügen wäre dieser Liste ein Beleg aus der Justin zugeschriebenen Schrift ›*De Resurrectione*‹, in der Gott »πλάστης καὶ ζωγράφος« genannt wird (Jo.Da., Parall. 8 [Nr. 107 p. 45,270f Holl]).

[117] Jes 49,16 »ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐζωγράφησά σου τὰ τείχη«.

[118] Jos 39 (IV, 70,2 Cohn).

[119] SpecLeg I 33 (V, 9,3 Cohn). Stead zeigt, daß man an dieser Stelle natürlich die anderen Ausdrücke wie »ἀρχιτέκτων, ποιήτης, δημιουργός, τεχνίτης, ἡνίοχος, κυβερνήτης, ᾳδοῦχος« und »φυτουργός« in Betracht zu ziehen hätte (In search of Valentinus, 85 f).

[120] Plant 27 (II, 139,9 Wendland); der terminologische Bezug auf den platonischen Staat ist deutlich; vgl. auch Migr 167 (II, 301,7). Daher äußert er sich durchaus wie Platon kritisch: Gig 59 (II, 53,13 f).

[121] In search of Valentinus, 85; natürlich auf R. 598 b (s. o.) bezogen.

noch am besten die rätselhaften Worte des Fragmentes klärt, wie wir schon für den Ausdruck »lebendiger Aion« sahen.

Nun kennen wir zwar den philosophischen Hintergrund der Allegorie, aber noch nicht die vollständige Auflösung des Bildes auf die Sachebene hin. An dieser Stelle der Auslegung scheint sich die Frage anzubieten, *wer* der Maler denn nun sei. Die Sophia, wie im Gefolge des Clemens die meisten Interpreten meinen[122]? Die Engel des ersten Fragmentes[123], wobei der Plural, wie wir am Blick auf Platons Differenzierungen und den Charakter des Bildes selbst sahen, kein entscheidender Einwand sein darf? Oder schließlich der Demiurg? Der »Maler« *muß* gar nicht gedeutet werden, denn der entscheidende Vergleichspunkt zwischen Bild und Sache, den auch der allererste Satz Valentins klar angibt, bleibt das Verhältnis zwischen Original und der Wiedergabe des Originals, die »Authentizitäts-Lücke«.

Die Frage nach dem Analogon des »Malers« hat offenbar *Clemens Alexandrinus* (oder dessen Quelle) aufgebracht und den modernen Auslegern vorgegeben. Weil ihn am Fragment aber nicht dessen eigentliches Thema, die »Authentizitäts-Lücke«, interessierte, sah er nicht, daß das Bild keine Antwort auf die Frage geben will und kann. Obwohl er die Schwierigkeit sicher schon empfunden hat, daß nach dem System des Ptolemäus Sophia *und* Demiurg in je spezifischer Weise an der Schöpfung beteiligt sind[124], im Fragment aber nur *ein* Maler auftritt, las er gewaltsam dieses Paar in den Text ein: So deutete er den »Maler« als Sophia und als »εἰκών« den Demiurgen[125]. Er verstand also den Text gar nicht als Aussage über die Art der *Schöpfung der Welt*, sondern als Bericht von der Schöpfung des Demiurgen durch die Sophia, so daß im Sinne des Clemens das Zitat so zu verstehen wäre:

›Soviel, wie der Demiurg der lebendigen Person (also dem Bythos?) unterlegen ist, soviel geringer der Kosmos als der lebendige Aion. Welches ist nun die Ursache des Demiurgen? Die Erhabenheit der Person, die für die Sophia das Vorbild geliefert hat, damit sie geehrt würde durch seinen Namen‹.

---

[122] S. dazu unten, S. 172–174.

[123] Wir hatten schon im Kommentar (s. o. S. 17) notiert, daß es zwischen beiden Fragmenten Berührungen in der »Urbild-Abbild-Terminologie« gibt. Analog zum ersten Fragment berichtet unser Text von Defizienzen der Schöpfung.

[124] Nach *Ptolemäus* stellt der Demiurg den irdischen Menschen nach seinem Bild her (»πεποιηκέναι καὶ τὸν ἄνθρωπον τὸν χοϊκόν«, Irenäus, Haer. I 5,5 [86,557–88,568 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]); die Achamoth-Sophia gibt aber ohne sein Wissen in die von ihm stammende Seele und den Leib den oberen Samen; der pneumatische Mensch bleibt dem Demiurgen verborgen (I 5,6 [88,569–90,586]). Die Parallelstellen in den anderen Quellen können hier vernachlässigt werden.

[125] »τὸν μὲν γὰρ Δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην προσεῖπεν, ζωγράφον δὲ τὴν Σοφίαν, ἧς τὸ πλάσμα ἡ εἰκών« (Str. IV, 90,2 [287,27–30 STÄHLIN]). Ganz gewiß spielt bei der Erklärung des Clemens die platonische Tradition, demiurgische Götter als »Bild« zu bezeichnen, eine wichtige Rolle (H. WILLMS, EIKΩN, 23.30).

Clemens leitet sein Zitat so ein, als ob es in dem Text vor allem um den *Demiurgen* gehe[126], während doch der stärkere Akzent auf dem »Maler«, nach seiner Deutung also auf der Sophia, liegt. Wenn man also von Clemens her liest, würde das Fragment dann sagen, daß das Geschöpf der Sophia nun unvollständig und dem Original nicht angemessen war – diesen Zusammenhang kennen wir aus dem ersten Fragment von der Menschenschöpfung, aber nicht als Aussage über den Demiurgen[127], sondern über den abbildlichen Menschen. Ein weiteres Argument spricht dagegen, daß Clemens Valentin hier richtig verstand[128]: Er muß »εἰκών« im Text als Platzhalter einer mythologischen Figur verstehen, was m. E. völlig ausgeschlossen ist, da das Wort schlicht in das »Maler-Bild« hineingehört und nach dem platonischen Kontext das *ideale* Vorbild der Schöpfung darstellt.

Natürlich kann man leicht Belege dafür beibringen, daß der Demiurg im valentinianischen System auch den Titel »Bild« trägt[129], muß aber dann wie Orbe behaupten, daß die platonische Urbild-Abbild-Relation sinnwidrig durch den gnostischen Antagonismus Aionenwelt-Weltschöpfung des Demiurgen konterkariert wird, was sicher auf die valentinianische Kosmologie zutrifft, aber aus den eher monistischen Fragmenten Valentins nicht zu belegen ist[130]. Clemens versteht den Text m. E. hier völlig falsch, wie schon Adolf Hilgenfeld erkannte[131], dem seither eine Reihe von Forschern gefolgt ist[132].

Chr. Stead möchte die Deutung des »Malers« durch Clemens, den er in diesem Punkte für »better informed than we are« hält, auf Sophia und Demiurgen retten und interpretiert diese »triad of God, Craftsman and Painter« vor dem platoni-

---

[126] »Περὶ τούτου τοῦ θεοῦ ἐκεῖνα αἰνίττεται γράφων αὐταῖς λέξεσιν« (Str. IV 89,6 [287,21 STÄHLIN]); wenn Valentin tatsächlich Gott und den Schöpfergott Demiurg unterschieden hätte, gehörte er zu den »muchos sectarios del siglo II°«, die die Wahrheit der Göttlichkeit des Schöpfergottes im AT aufzulösen versuchten (so daher auch A. ORBE, Los hombres y el creador, 23; s. a. DERS., En los albores [Estudos Valentinanos II], 352–377).

[127] Genauer: Dort wurde nur beschrieben, daß wider Erwarten ein höherer Samen der Schöpfung ermöglichte, über ihren schöpfungsbedingten Status hinauszukommen: »ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον« (Clemens Alexandrinus, Str. II 36,2 [132,9 f STÄHLIN]).

[128] Offenbar lag ihm auch kein längerer Text mehr vor.

[129] A. ORBE, Los hombres y el creador, 30 f (Iren., Haer. I 5,1 [78,489–79,493 ROUSSEAU/DOUTRELEAU; die Sophia heißt »Bild des unsichtbaren Gottes«; der Demiurg »Bild des eingeborenen Sohnes«]; ebenso Exc. Thdot. 7,5 [70 SAGNARD/44, 77 CASEY]; dagegen Exc. Thdot. 47,2 [158/70,444–72,445] – Clemens in seiner Deutung setzt voraus, daß der Demiurg diesen Titel trägt (90,3 [288,5]).

[130] So jetzt auch M. J. EDWARDS, Gnostics and Valentinians, 41: »The ›monism‹ is more evident (...) than the ›dualistic background‹.

[131] Ketzergeschichte, 300; schärfer in seinem Artikel »Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften«, 295.

[132] Vgl. etwa CHR. STEAD, In search of Valentinus, 83; ebenso E. PREUSCHEN, Art. Valentinus, Gnostiker, RE XX, 399: »Es läge näher, statt der Sophia den Demiurgen als ›Maler‹ anzusehen« (...). Man kann auch den Verdacht nicht abweisen, daß Clemens sein Citat einer valentinianischen Schrift verdankt, in der die Gedanken Valentins weitergebildet waren». H. LEISEGANG, Die Gnosis, 285 Anm. 1 nennt die Deutung «unrichtig» und verzichtet daher auf deren Wiedergabe.

schen Hintergrund der »well-known triad of God, the Ideas, and Matter«[133]. Stead nimmt aber zu wenig Rücksicht darauf, daß die Stelle der Ideen doch offenbar hier vom »lebendigen Aion« eingenommen wird, wir somit doch eine Vierheit erhielten (oberster Gott, Ideen, Demiurg und göttliche Weisheit) und nun irgendwie wieder von Vier auf Drei zu kommen hätten. Ich möchte Stead in seiner Rettung der Clemens-Interpretation vor allem deswegen nicht folgen, weil mir der Demiurg eine textfremde Eintragung des Clemens zu sein scheint, die zu deutlich sichtbaren Mißinterpretationen führt. Man kann, wenn man denn das Maler-Bild unbedingt soweit deuten will, ohne jede Spannung unter dem Maler die Sophia oder den Logos Gottes verstehen[134], die bzw. der nach dem Vorbild der Ideen den Menschen schafft. Mit der Lehre der Schüler über die Sophia hätte das wenig zu tun[135].

Bisher wurde weitgehend übersehen, daß eine gnostische Gruppe existiert, die explizit das »*Malerbild*« verwendet und darunter »den Sohn« versteht. In Hippolyts Referat über die *Peraten* wird beschrieben, daß der *Sohn* »wie ein *Maler*, der nichts vom Lebendigen wegnimmt, sondern mit dem Stift alle eingravierten Merkmale (»ἰδέα«) der Dinge auf die Bildtafel überträgt«, durch seine Kraft die väterlichen Merkmale auf die Materie überträgt[136]. Wenn man einmal ganz vom übrigen valentinianischen Hintergrund absehen würde, könnte man die Auslegung des Malers als »Sophia« und »Sohn« durchaus miteinander vergleichen, über die Brücke einer terminologischen Identifikation von »Sophia« und »Christus«[137]. In dieser Art könnte man sich, wenn man Clemens Deutung auf die Sophia retten will, Valentins Meinung vorstellen. Er hätte dann nicht nur seine Meinung über die Schöpfung des Menschen gegenüber dem ersten Fragment korrigiert, sondern auch der Sophia Gottes (!) eine defiziente Schöpfung in die Schuhe geschoben. Auch diese Lösung führt in sehr ungewöhnliche Bahnen des theologischen Denkens im zweiten Jahrhundert.

Ob nun die Sophia oder die Engel das Analogon im »Malerbild« darstellen, kann man (wie bereits gesagt) deswegen nicht entscheiden, weil der »Maler« nicht den Vergleichspunkt zwischen Bild- und Sachebene darstellt. Clemens (oder seine Quelle) hat diese textfremde Frage aufgebracht und geriet selbst schon in Schwierigkeiten bei der Beantwortung. Wenn man nun doch die Frage nach Valentins Ansichten über den Schöpfer der Welt stellen will, scheint mir eine aus immanenter Valentin-Interpretation gewonnene Ansicht (Schöpfung

---

[133] In search of Valentinus, 83.85.

[134] Damit verträte Valentin allerdings Positionen einer jüdischen Weisheitstheologie; auf einen Mythos vom Fall der Sophia, der im Hintergrund stünde, weist ja im Text überhaupt nichts hin.

[135] Zu den Grundannahmen der valentinianischen Gnosis gehört, wie Chr. Stead gezeigt hat: »The world springs, not from Gods perfect wisdom, but from another Sophia, the last and youngest of the Aeons« (The Valentinian Myth of Sophia, 90).

[136] V 17,5 (114,30–34 Wendland/186,20–24 Marcovich). Auf die Parallele wies schon A. Orbe (Los hombres y el creador, 38f) hin.

[137] Belege bei Lampe, PGL s. v. C.3.a.-f. (1245f); besonders d.

durch Gott und Engel) wahrscheinlicher als eine Spekulation über diesen Text. Daß Clemens wirklich besser informiert war, möchte ich angesichts seiner nicht sonderlich eleganten Mißinterpretation nicht so schnell behaupten.

Z. 6–9 »μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ«

Hier bleibt Valentin zunächst »im Bild«: Die »μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου«, die Berühmtheit des Abgebildeten, ist der Grund der Abbildung[138]. Die Person liefert dem Maler den »Typos«; ihm wird ein »Muster«, »eine Figur«, ein »Gesicht« geliefert, das er mit seinem »Bild« abmalt und damit aber nur unvollkommen wiedergibt.

Natürlich verlockt auch dieser Zug des Bildes wieder, nach einer sachlichen Entsprechung zu suchen: Wer ist das »πρόσωπον«, dessen »μεγαλωσύνη« den Grund der Schöpfung bildet? Zunächst natürlich die *Ideen*, deren Schönheit als Grund genannt ist. Wenn man in diesem Punkte überhaupt vom Bild weiter auf die Sache schließen darf, geht es dann natürlich (wenn wir Tertullian folgen wollen) auch um *Gott*, in dessen Nous sich die schönen Ideen befinden, der sein Bild großherzig zur Verfügung stellt, damit z. B. Menschen »zu seinem Bilde« (Gen. 1,26) geschaffen werden können. Für einen Bezug dieses Bild-Elementes *auch* auf Gott spricht gerade die Vokabel »μεγαλωσύνη«, die in der LXX, in der zwischentestamentlichen Literatur und im Neuen Testament nahezu *ausschließlich* auf ihn angewendet wird[139]. Hebr 1,3 umschreibt den Gottesnamen: »ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς«; im griechischen Henoch steht »κύριος τῆς μεγαλωσύνης« neben »βασιλεὺς τῶν αἰώνων« (12,3). Auf der Sachhälfte hätte man »μεγαλωσύνη« dann mit »Majestät« des Angesichtes (Gottes) bzw. seiner Ideen zu übersetzen. Gott überträgt diese »μεγαλωσύνη« nun einzelnen Personen[140], der Clemensbrief redet vom »λόγος τῆς μεγαλωσύνης« (27,4) und von Christus als »ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ« (36,2). Da Valentin aber den *Vergleichspunkt* des Bildes mit seinen ersten Sätzen deutlich angibt (Z. 3–5), muß man mit allen weiteren Vergleichen außerordentlich zurückhaltend sein.

Die Verwendung der Vokabel »τύπος« liegt im Rahmen eines Malerbildes natürlich besonders nahe, könnte aber auch vom biblischen Sprachgebrauch angeregt sein[141]; besonders die Kennzeichnung des irdischen Tempels als »ὑπόδειγμα καὶ σκιά« seines himmlischen »τύπος« im Hebräerbrief (und im Buch

---

[138] Nach dieser »αἰτία« war ja (Z. 6) gefragt worden!

[139] HATCH/REDPATH s. v. 902 (darunter 2 Formulierungen, die die Gemeinde auffordern, ihm μ. zu geben, also seine μ. zu verkündigen); A.-M. DENIS, Concordance, s. v. 531; dabei nur äußerst selten von irdischen Personen, etwa 1Makk 9,22 bzw. GrHen 98,2; im N.T. »nur v. Gott gebr(*äuchlich*)« (BAUER/ALAND, s. v. 1008); so auch die Belege bei H. KRAFT, Clavis, 283 und LAMPE, PGL s. v. 836.

[140] TestLev 18,8 »Αὐτὸς δώσει τὴν μεγαλωσύνην Κυρίου τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ ἐν ἀληθείᾳ εἰς τὸν αἰῶνα« – gemeint sind offenbar ›Söhne‹ einer priesterlichen Messiasgestalt.

[141] Bekanntlich wird in Ex 25,40 von einem »τύπος« für das Heiligtum gesprochen, das Mose auf dem Berg gesehen hat. Nach diesem *Muster* soll das Abbild ausgeführt werden (dazu L. GOPPELT, Art. τύπος κτλ, ThWNT VIII, 257f); vgl. aber 4Makk 6,19, wo das Wort weniger »platonisch« einfach das ›Vorbild für die Jugend‹ bedeutet. In Weish 13,13 wird das Verb

Exodus) wäre zu nennen[142]. Platon dagegen verwendet in seiner Ideenlehre das Wort praktisch noch nicht in dem technischen Sinne der Bedeutung »Archetyp, Modell«[143]. Die Kombination platonischer Urbild-Abbild-Vorstellungen mit der Vokabel »τύπος« findet sich erst bei *Philo*[144]. Gott schuf im Geiste »τοὺς τύπους« der Dinge, setzte daraus den »κόσμος νοητός« zusammen und stellte den »κόσμος αἰσθητός« her, indem er sie als ›Paradeigma‹ benutzte[145]. Der Alexandriner nennt den »κόσμος νοητός« vor allem auch »ἀρχέτυπος«[146]. Auch bei den Valentinianern kann »τύπος« zur Bezeichnung der Abbildlichkeit einzelner Figuren verwendet werden; *Theodot* bezeichnet Christus als »τύπος« des Vaters des Alls[147]. Im *Johannesapokryphon* findet sich die Terminologie ebenfalls[148], ohne daß man deshalb eine Beeinflussung anzunehmen hätte[149]. Die Verwendung des

---

»τυποῦν« verwendet, um die Tätigkeit eines Bildhauers, der Götzenbilder herstellt, zu beschreiben (vgl. auch Sib III 14 und im Ps.-Sophoklesfragment bei Clem. Al., Str. V, 113,2 [403,5 STÄHLIN]). Die Bedeutung »urbildliches Muster« nimmt das Wort vielleicht auch GrHen 106,5 an; Joseph gilt seinen Brüdern in TestSeb 3,6 »κατὰ τὸν τύπον τοῦ Φαραώ«; vgl. dazu IgnTrall 3,1 und partim IgnMagn 6,1 f.

[142] Hebr 8,5 mit Zitat von Ex 25,40.

[143] Vgl. dazu R. 377 b; 379 a; 383 c; 396 e und 443 c; das Wort »τύπος« in der Bedeutung ›Modell‹ tritt aber »nur verhältnismäßig selten an die St(*elle*) des üblichen παράδειγμα« (L. GOPPELT, Art. τύπος κτλ, ThWNT VIII, 247). Eine wichtige Anregung für die spätere Verwendung des Wortes könnte allerdings Ti. 50 c gewesen sein, wo die Materie als ›Prägemasse‹ bezeichnet wird, die durch die Ideen geprägt (»τυποῦσθαι«) wird (dazu auch F.-W. ELTESTER, Eikon, 60). Dagegen verwendet *Numenius* das Wortfeld einmal in Zusammenhängen der Ideenlehre: » Ὥσπερ γὰρ ἄνθρωποι μὲν λέγονται τυπωθέντες ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου ἰδέας« (Frgm. 20 [60, 8 DES PLACES] = Eus., P.E. XI 22,10 [GCS Eusebius VIII/2, 51,6 f MRAS]). Vgl. zur Wortbedeutung auch A.v. BLUMENTHAL, ΤΥΠΟΣ und ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ, 391–414.

[144] Dazu L. GOPPELT, Art. τύπος κτλ, ThWNT VIII, 259; an dieser Stelle kann nicht angemessen auf die philonische »τύπος«-Vorstellung eingegangen werden (s. im Index LEISEGANGS s. v. 786 f); vgl. auch F.-W. ELTESTER, Eikon, 32–34 und 60 f mit Anm. 13 f (zu Plutarch: Mor. 23, 373 A [Is. et Os. 54; II/3, 54,7–11 SIEVEKING]).

[145] Op 19 (I, 6,4–6 COHN); die Bedeutung der Vokabel »τύπος« liegt in der Nähe der Bezeichnungen »Siegel« (Op 129 [44,20]) und »Paradeigma« (36 [11,6]), wie die Reihe »ἰδέαι καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγῖδες« (Op 34 [10,22], vgl. auch VitMos II 74 [IV, 217,19–218,3 von Ex 25,40]) zeigt.

[146] »δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδέων] ὁ θεοῦ λόγος« (Op 25 [8,2–4]); vgl. auch Op 16: Die Schönheit des Abbildes hängt an der Beziehung auf den »ἀρχέτυπος« (5,2); zu diesem Begriff auch Quaest in Gn I 54 (32 MARCUS) und III 42 (231). Diesen Kosmos nennt er »μίμημα ἀρχετύπου« (Plant 50 [II, 143,24 WENDLAND]). Da wir oben schon sahen, wie er auch das Wort »εἰκών« häufig in derartigen Zusammenhängen gebraucht, bietet er die nächste Analogie zu Valentin.

[147] Exc. Thdot 33,3 (132 SAGNARD/64,347 CASEY).

[148] BG 20,15 (80 TILL/SCHENKE) bzw. NHC II,1 1,27 f (110 f KRAUSE/LABIB); 39,9 (118) bzw. NHC III,1 16,10 f (70) und 64,1 (168) bzw. III,1 32,11 f (94), etwas anders NHC II,1 25,4 f (179); vgl. dazu auch das Register s. v. bei M. KRAUSE/P. LABIB, 289.

[149] Trotzdem gibt es motivische Entsprechungen: Das Motiv der mangelhaften Erzeugung Jaldabaoths durch die Sophia, weil ein Paargenosse (Syzygie) fehlt (AJ BG 37,13–21 [114]), entspricht genau der Deutung unseres Fragmentes durch Clemens: »ἐπεὶ ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες« (90,2 [287,30–288,1 STÄHLIN]). In der

Wortes bei Valentin zeigt dagegen im Detail wieder die Kombination biblischer und philosophischer Vorstellungen, die man vor allem mit *Philo* vergleichen kann. Sie zeigt ferner wieder, daß Valentin nicht einfach eine Alltagsgeschichte von einem Maler und seinem Modell verwendete, sondern ein längst philosophisch geprägtes Bild aufgriff.

Der Nebensatz »ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ« bereitet ein Bezugsproblem: »damit sie/er geehrt werde durch ihren/seinen Namen« – wer soll durch wessen Namen geehrt werden? Soll (a) die Person geehrt werden, (b) der τύπος oder gar (c) der Maler selbst? Schon für *J. E. Grabe* war klar, daß der Name dessen gemeint sei, »*cujus imago est*« und damit auf den Titel eines Bildes angespielt würde[150]. Von der griechischen Konstruktion und von der Bildebene her liegt auch näher, daß sie, die abgebildete Person, durch den unter dem Bild stehenden Namen (d. i. der Titel) geehrt wird (a). Man kann die dargestellte Person als die zu ehrende Person (etwa: des Kaisers) identifizieren – und dann ehren[151].

A. Hilgenfeld ging dagegen sofort von der Sachebene aus und nahm an, daß »das Bild durch den Namen Gottes, wie durch eine Unterschrift, Ehre erlange«[152]. Damit wird allerdings der Nebensatz auf den Namen des Malers (c) bezogen, was schon sprachlich eher unwahrscheinlich ist. Gut paßt diese Erklärung nur für den Sonderfall der *Menschenschöpfung*, wo Signatur und Titel (a/c) zusammenfallen: Nach seiner Vorstellung stünde unter dem »Bild« des irdischen Menschen dann die Signatur »Gott« und damit wäre das »Ebenbild Gottes« (Gen 1,26) signiert[153], beglaubigt und identifiziert. Das könnte dann

---

Fassung in NHC III,1 14,15–22 (68) heißt es über Jaldabaoth: Er hatte »keinen τύπος in (der) ἰδέα der Mutter« (weil die Syzygie nicht zugestimmt hatte; vgl. 15,8 [69]); ›das Aussehen der Mutter bildete kein Muster für Jaldabaoth‹ – dies hat nun vollends nichts mit Valentins Fragment zu tun.

[150] Spicilegium SS. Patrum, 54: »*Moris enim olim fuisse pictoribuis, ut nomina imaginibus adscriberent, quo facilius dignoscerentur, ex Aristotelis Lib. VI. Topicorum cap. 2. colligitur*«. GRABE meint wohl Top. 140 a 21f, wo Aristoteles ausführt, daß bei den alten (!) Malern ein Bild nur zu verstehen war, wenn man den Titel kannte: »Εἰ μή τις ἐπέγραψεν, οὐκ ἐγνωρίζετο, τί ἐστιν ἕκαστον«.

[151] Die Ehrentitel von Portraits bedeutender Personen in Tempeln, von denen Plinius (Nat. Hist. XXXV 12 [18 KÖNIG/WINKLER] spricht, erlauben dem Betrachter erst, die Person in ihren ganzen Bedeutung zu erfassen; ›sie fügen hinzu, was dem Bild fehlt‹. Auf klassischen griechischen Vasen finden sich häufig Legenden, die dem Betrachter die Szene durch Angabe von Namen erläutern.

[152] Ketzergeschichte, 300; ebenso DERS., Valentinus und seine Schriften, 295; ebenso B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 237: »so that the portrait might be honored by his name«; vgl. auch Plotin, En. II 9,4 (33,28 [PhB IIIa, 112,14]): »ἵνα τιμῷτο«, auch dort wird von Bildhauern (»ἀγαλματοποιός«) geredet.

[153] Antike Bilder waren tatsächlich zum Teil ›signiert‹, obwohl A. HILGENFELD hier wohl zu sehr vom neuzeitlichen Kunstbetrieb aus denkt. Weiheinschriften griechischer Statuen nannten z. T. den Künstler, auch einzelne Keramikstücke (etwa die Berliner Halsamphora F 1720 »ΕΞΗΚΙΑΣ ΕΓΡΑΨΕ ΚΑ' ΠΟΙΗΣΕ ΜΕ«, ca. 530/20 v.Chr.) waren signiert (zum Ganzen s. Register bei E. PFUHL, Malerei und Zeichnung der Griechen III, 976f, zu Exekias § 241.245.270 und 748). Der Glaskünster Ennion, der Mitte des 1 Jh. s n. Chr. wirkte, beschriftete seine Werke »ΕΝΝΙΩΝ ΕΠΟΙΗΣΕΝ« (z. B. Corning Museum of Glas 66.1.36 oder 59.1.76).

eine mögliche Auslegung der Sachhälfte des Bildes darstellen (zum Namen selbst s. u. S. 178).

Für die Beobachtung von gewissen Analogien zwischen fünftem und erstem Fragment spricht (trotz aller Unterschiede) auch, daß wir in diesem Stück wieder auf die spezielle Form der »*Namensmetaphysik*« treffen, wie wir sie schon am ersten Fragment kennengelernt haben[154]. Die Herrlichkeit der göttlichen Person begründet die Schöpfung, der Name begründet die Würde des Geschöpfes – so kann man nur unter den Voraussetzungen einer platonischen Metaphysik denken.

Im Rahmen der Lehre der Schüler kann »ὄνομα«, wie schon Karl Müller nachwies[155], Synonym fast aller Systemgrößen sein: Der Vater heißt »ὄνομα ἀνωνόμαστον«, ebenso wird der eingeborene Sohn »Name« genannt[156], auch das Pleroma[157] und die Aionen, die allerdings nur einen Teil-Namen besitzen[158]. Der Magier Markus vertritt nach Irenäus eine entfaltete Namenstheorie: Der Logos wurde »ὄνομα«, und der wurde Christus Jesus[159]. Müller schließt daraus:

»Da aber das Wesen der pleromatischen Welt die Gnosis ist und Gnosis schafft, so ist ὄνομα auch einfach = γνῶσις. Wer eines verliert, verliert auch das andere. Man kann beides nur ganz oder gar nicht haben«[160].

Das Wort »ὄνομα« bietet ein vorzügliches Beispiel der valentinianischen Tendenz zu Äquivokationen, die natürlich nur die abbildliche Zusammengehörigkeit scheinbar völlig selbständiger ›mythologischer‹ Wesen zeigen wollen. Eine Notwendigkeit, diesen komplizierten Hintergrund auch hinter Valentins Text zu vermuten, besteht nicht. Das Bild ist aus sich heraus verständlich.

Z. 9–11 »οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει«[161]

Auf der *Bildebene* läßt sich dieser Satz mit einem einfachen Beispiel erläutern; für den Fall, daß das Abbild dem Maler schlecht geraten war, bedurfte es eines Namens, um die dargestellte Person zu identifizieren. Die »Authentizitäts-Lücke« zwischen Darstellung und Dargestelltem füllt im Falle schlechter künst-

---

[154] S. o. S. 44. Allerdings ist in diesem Fragment speziell von der Menschenschöpfung die Rede; hier nicht.

[155] K. Müller, Beiträge I, 180f; vgl. auch R. A. Lipsius, Valentinus und seine Schule, 621f und G. Heinrici, Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, 69f mit Anm. 2.

[156] Exc.Thdot. 26,1 (112 Sagnard/60,281 Casey).

[157] K. Müller, Beiträge, 181.

[158] Exc.Thodt. 31,4 (128/62,333f).

[159] Haer. I 14,4 (218,225f Rousseau/Doutreleau); vgl. auch Appendix C zu Exc. Thdot. 22 bei F. Sagnard, SC 23, 217–219.

[160] K. Müller, Beiträge, 181.

[161] L. Abramowski schlägt als Übersetzung vor: »Nicht wurde eine Gestalt für authentisch befunden, es sei denn, der Name füllte den Mangel am Gebilde auf«.

lerischer Wiedergabe der *Titel* aus. Ein Name schafft die Eindeutigkeit, die der schlechte Künstler nicht herzustellen vermag.

Auf der *Sachebene* wird auch hier wieder der platonische Hintergrund der »Namensmetaphysik« sichtbar. In die Irre (nämlich aus der Bildebene hinaus) würde die Frage führen, *wessen* Name die Defizienzen der Schöpfung auffüllt, weil das Wort »ὄνομα« der Bildebene zunächst einfach ja nur die Teilhabe des Kosmos an den Ideen auf der Sachebene vertritt. Interessanterweise gibt selbst Clemens keine rechte Auskunft über den Namen; vielleicht fand er im System der Schüler[162] keine Analogie zu dieser Vorstellung. Moderne Interpreten haben sich damit natürlich nicht zufriedengegeben. Nach *Chr. Stead* wird der »*Name*« in der Forschung jetzt ›weitgehend als ein *christologischer Titel* angesehen‹[163], unter anderem auch deswegen, weil man in das Fragment die Interpretation dieses Terminus' im *Evangelium Veritatis* eintragen will[164]. Für den Vergleich mit diesem Text scheinen eine Reihe von Berührungen mit Valentins Fragment zu sprechen: »Der Name ist unsichtbar«[165], von daher würden Z. 12f nur noch einmal die Namensgabe (aber: durch den obersten Vater!) umschreiben. Aber der Blick auf den Text, dessen Autorschaft umstritten bleibt, ist gar nicht nötig[166]. Auch *Philo* bezeichnet den Logos als Gottes »Namen«[167]; nach dem Philipperhymnus erhält Christus den »τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα« (2,9b), also den hochheiligen Gottesnamen[168], damit jeder Christi Herrsein zur Ehre Gottes bekennen kann. Ausgehend von A. Hilgenfelds Deutung des Namens innerhalb

---

[162] R. A. Lipsius bemerkt schon 1887: »Aber es bleibt fraglich, ob Clemens nicht hier schon eine spätere Gestalt der valentinianischen Lehre vor Augen hat« (Valentinus und seine Schule, 622).

[163] In search of Valentinus, 83 mit Anm. 15; so schon R. A. Lipsius, Valentinus und seine Schule, 622. Stead meint vermutlich die Passage NHC I,3 38,6–42,2 (110–114 Attridge/MacRae): »pren de mpiōt pe pšēre« (Der Name des Vaters ist der Sohn; 38,6f). Diesen Satz müßte man natürlich eigentlich vor dem Hintergrund der oben dargestellten »ὄνομα«-Äquivokationen sehen.

[164] Vgl. dazu J.-É. Ménard, L'Évangile de Vérité, 179 z. St. Erleichtert wird dieser Schritt natürlich, wenn man annimmt, Valentin sei der Autor dieses Textes. Weitere Literatur z. St. sammelt der Kommentar von Attridge/MacRae, NHS 23, 117f); etwas anders B. Layton (Gnostic Scriptures, 236) zum Valentinfragment: »This archetypal relationship may provide a clue to some of the enigmatic statements about names in G(*ospel of*)Tr(*uth*)«.

[165] 38,16f (110).

[166] Gleiches gilt für die gern genannten Hekhalot-Texte. Außerordentlich vorsichtig sollte man sein, hier sofort (wie Attridge/MacRae, NHS 23, 117) die Bezeichnung des Engels Metatron durch Gott als »יוי הקטן« (HebrHen 12,5 = P. Schäfer, Synopse zur Hekhalot-Literatur § 15, S. 9 Z. 52), die mit Ex 23,21 begründet wird, anzuführen (dazu J. E. Fossum, The Name of God, 300–307). Sie steht im Kontext einer Krönung und Investitur eines Engels. Ob Philos Logos-Titulatur eine »philosophical interpretation of such esoteric traditions« (Attridge/MacRae 117) darstellt oder der Weg nicht umgekehrt verlief, können wir kaum mehr sagen.

[167] Conf 146 »Καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος« (II, 257,4f Wendland = Eusebius, P. E. XI 15,3 [GCS Eusebius VIII/2, 36,9 Mras]); auch Migr 174 (II, 302,18–23).

[168] Dazu s. O. Hofius, Der Christushymnus Phil 2,6–11, 27f mit Anm. 29.

des »Malerbildes« als »Titel« (s.o. S. 176) hat *E. Preuschen* darunter einfach »die geistige Offenbarung« verstanden[169]; damit wird aber die konkrete Vorstellung durch einen zu allgemeinen Begriff ersetzt.

Ich selbst würde dann eine Deutung vorziehen, die die Ergebnisse der Auslegung des *ersten* Fragmentes vorsichtig mit dem fünften in Beziehung zu setzen versucht. Dort wurde berichtet, daß der Mensch »εἰς ὄνομα τοῦ ἀνθρώπου« geschaffen wurde, weil Gott zur Herstellung der Welt als Paradigma seinen Logos benutzt, der seinen Namen trägt. Der Mensch wird auf den Namen dieses ersten Menschen, auf den Namen des Logos, der zugleich Gottes Name ist[170], als dessen Ebenbild (Gen 1,26) geschaffen. Diese Zusammenhänge könnte man vielleicht auch zur Deutung der Sachebene in diesen Text, der freilich nicht von der Menschenschöpfung handelt, einlesen: Gottes ›Name‹, d.h. die von Gott konstituierte Beziehung des Abbildes auf sein schönes Ideen-Urbild, füllt die Defizienzen der Schöpfung selbst aus[171].

Ob Valentin auf der *Sachebene* ein Äquivalent des Begriffes »τὸ ὑστερῆσαν« vorschwebte und welches dies dann war, wissen wir nicht mehr. Natürlich verwenden die Valentinianer später das Wort als einen ›*terminus technicus*‹ für den »im Lichtbereich entstandene(n) Bruch mit seinen Folgen«[172]. Aber dort füllt die *Gnosis* den Mangel auf[173]. Noch eher könnte man sich dann die verbreitete Vorstellung, daß Gott Mängel auffüllt, als Äquivalent vorstellen[174]. Mit Erlö-

---

[169] Art. Valentinus, RE XX, 399.

[170] S. oben S. 49f.

[171] B. Layton (Gnostic Scriptures, 237 Anm.e) erklärt das »τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει« mit der »Mangel«-Vorstellung im EV. Dort wird mit dem koptischen Wort »šōōt« formuliert (NHC I,3 24,21.26.29.32 [92]; allerdings beziehen sich die Verse auf das *eschatologische* Wirken Jesu, die *Erkenntnis* löst den Mangel auf – ich verstehe nicht, warum man sie hier anführt. Natürlich kann »šōōt« durchaus »τὸ ὑστέρημα« (Belege bei Crum, WB s. v. 593) wiedergeben. Die Anregung, beides zu vergleichen, geht vermutlich auf R. Haardt, Zur Struktur des Plane-Mythos, 33f mit Anm. 32 zurück.

[172] R. Haardt, Zur Struktur des Plane-Mythos, 34; zur Bedeutung des Wortes in der valentinianischen Gnosis vgl. Register bei F. Sagnard, La Gnose Valentinienne, s. v. 658 und A. Orbe, La teologia del Espiritu Santo, 4–9. Wichtig in unserem Zusammenhang dürfte vor allem eine Stelle bei Irenäus sein, die sich gut mit dem Referat über Ptolemäus zusammenbringen läßt (so F. Sagnard, 420): »ἀπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν« (Irenäus, Haer. I 21,4 [303,931–33 Rousseau/Doutreleau]; dazu auch Epiphanius, Haer. 31,4,1–3 [I, 387, 25–388,11 Holl]); die »ὑστέρημα«-Stellen in der Kurzfassung des Johannesapokryphons in Nag Hammadi (NHC III,1 25,16.22 [82 Krause/Labib]; 30,12 [90]; 32,19 [94] und 39,21 [107]) haben in den anderen Versionen *keine* griechische Parallele (dort findet sich das koptische Wort ›šta‹); ich halte sie für Spuren einer valentinianischen Redaktion dieses Textes und hoffe, dies an anderer Stelle einmal ausführlicher belegen zu können. Eine Parallele zu Valentin liegt jedenfalls nicht vor.

[173] Wenn man dagegen die Vorstellung vom »Rufen« des Namens im EV vergleicht, wo nur der seine Unwissenheit überwinden und damit den Mangel auffüllen kann, dessen Name gerufen wird (NHC I,3 21,25–33 [88 Attridge/MacRae]), wird man erst recht keinen Zusammenhang mit Valentin behaupten wollen.

[174] Gott füllt die Mängel an irdischen Gütern (Sir 11,11–13); an Erkenntnis (CH XIII 1 [II, 200,13 Nock]) oder »die Mängel des Stammes Benjamin« (TestBenj 11,5 [231 Charles; zur komplizierten Textbezeugung J. Becker, JSHRZ III/1, 138 Anm. z. St.]).

sung der pneumatischen Gnostiker durch Erkenntnis, also dem valentinianischen Verständnis der Auffüllung vom Mangel, sollte man sein Bild aber besser nicht zusammenbringen; die rein terminologische Nähe läßt sich viel besser als Versuch der Schüler erklären, wenigstens an die Sprache des Lehrers anzuknüpfen, wenn sie schon seinen Inhalt nicht weitergaben.

Wesentlich leichter kann man entschlüsseln, wie er vermutlich das Wort »αὐθεντικῶς« meinte: Es bezeichnet die ›authentische‹ Wiedergabe des ideellen Vorbildes in seinem kosmischen Äquivalent[175].

Z. 12f »συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου«

Mit dem letzten Satz ist die Bildebene nun endgültig verlassen; ein neuer Gedanke wird eingeführt und das Bild damit abgeschlossen. Was kann »das *Unsichtbare* Gottes« meinen, das *auch* bei der ›Beglaubigung‹ der Schöpfung (neben ungenanntem anderen) mitwirkt? Dazu muß man zunächst verstehen, *woran* es mitwirkt. Die Formulierung »εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου« wirkt nur beim ersten Lesen merkwürdig; bezeichnet wird das *Ziel* der göttlichen Handlung an der Schöpfung[176]: Durch das ›Unsichtbare‹ Gottes kann man *glauben*, daß man es mit einem authentischen (Z. 9) Werk Gottes zu tun hat[177]. Man kann das so glauben, wie man nach Lektüre eines Bildtitels glauben kann, daß eine bestimmte ungelenke Farbzusammenstellung das Portrait einer bekannten Person sein soll, an gewichtigem Ort zu deren Ehrung aufgehängt.

Eine sinnvolle Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des »Unsichtbaren« schlug *A. Hilgenfeld* vor, der die Formulierung vom Römerbrief her erklärte[178]: In Röm 1,20 verwendet Paulus die Vorstellung göttlicher »ἀόρατα«; die eigentlich unsichtbaren göttlichen Eigenschaften könnten seit der Schöpfung des Kosmos mit den Augen der Vernunft erblickt werden. Der letzte Satz des Fragmentes drückt also einen ganz und gar ungnostischen, antimarcionitischen

---

[175] (LSJ s. v. 275). STÄHLIN schlägt im App. vor, das Wort in ein Adjektiv zu ändern: »αὐθεντικὴ μορφή«. Dafür liegt aber keine Veranlassung vor. Die bei A. ORBE (En los albores, 364f n. 36) genannten Belege tragen zum Verständnis Valentins nichts bei.

[176] Vgl. etwa BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, §207.3. [p. 169] und die bei LSJ s. v. IV. 2 (S. 491) gesammelten Beispiele. »πίστις« wird an dieser Stelle wohl ›Zuverlässigkeit‹ und ›Sicherheit‹ heißen: »*that which gives confidence*« (LSJ, 1408).

[177] Die Formulierung selbst und der Gedanke gehören ursprünglich in den juristischen Bereich; dazu D. SCHÄFER, Art. Pistis 2), PRE 20/2, 1812f; F. PREISIGKE, WGPU II, s. v. 309f übersetzt die Wendung »εἰς πίστιν« wie »καλῇ πίστει«/»*bona fide*« ›auf Treu und Glauben‹; LSJ bietet einen Beleg für die Bedeutung ›sich unter den Schutz (eines Landes) begeben‹ (s. v. IV. S. 1408); vgl. auch die zu Röm 1,17 »ἐκ πίστεως εἰς πίστιν« bei BAUER/ALAND (s. v. 2.d. 1334) gesammelten Belege.

[178] Ketzergeschichte, 300. GERT JEREMIAS (mdl.) verbindet das ›Unsichtbare‹ mit dem ›Namen‹; Gott habe seinen Namen der Schöpfung gegeben, die er zwar nicht selbst geschaffen habe, aber dadurch anerkannt und im Rang angehoben habe. Damit wäre am Schluß ein einzelner Zug des Bildes (»Name«) von Valentin auch auf die Sachebene bezogen worden, allerdings hätte er den paulinischen Gedanken damit stark verändert. Das anzunehmen ist aber nicht zwingend erforderlich.

Gedanken christlicher Apologetik aus: Die Tatsache, daß Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung möglich ist, beglaubigt diese Schöpfung als Werk Gottes.

Da zur Zeit Valentins die Auffassung, daß Gott für jedes sterbliche Wesen unsichtbar bleibt und nur in seinen Werken geschaut werden kann[179], eine Art Konsens bildete, lag eine solche apologetische Theorie der ›unsichtbaren Beglaubigung‹ Gottes für die Schöpfung nahe. Da keiner Gott je gesehen hat (Joh 1,18)[180], er im Sinne eines irdischen Gegenstandes gar nicht sichtbar werden kann, geschieht auch seine ›Mitwirkung‹ an der Schöpfung unsichtbar. Ganz entsprechend lesen wir im ersten Fragment, daß der Same in die Menschen *unsichtbar* gegeben worden sei. Wir hatten dort das subjektlose Aktiv dieser Formulierung in Analogie zum *Passivum Divinum* gedeutet[181] und auf den höchsten Gott bezogen. Diese Interpretation wird durch das fünfte Fragment vollkommen bestätigt. Die Rede vom »Unsichtbaren Gottes« begründet noch einmal in philosophischer Terminologie, warum die Engel, die den Menschen schaffen, nicht wußten, was Gott gleichzeitig an dem ersten Menschen tat.

Es kann daher kaum fraglich sein, *welchen* Gott Valentin meint: Es geht zweifelsohne in dem Satz um den *höchsten* Gott. So antwortet selbst Clemens, der das Fragment als Aussage über den *Demiurgen* (und die Sophia) versteht[182]. Auch für ihn, der den Text nach dem System der Schüler deutet, redet Valentin vom höchsten, unsichtbaren Gott. Dieser – im System der Valentinianer der Bythos – ›beglaubige‹ den Demiurgen durch *seinen* Namen, nämlich den Namen ›Gott‹[183]. Auch hier zeigt sich, daß diese Deutung zu Aussagen führt, die dann

---

[179] »διότι πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται« Ps.-Aristoteles, Mu. 6, 399 b 21 (90 LORIMER); weitere Belege dieser verbreiteten Auffassung nennt H. LIETZMANN in seinem Kommentar z. St. (HNT 8, 31 f); darunter verdienen für uns vor allem die philonischen Belege Aufmerksamkeit: Philo schließt durch den Schatten auf Gott, »διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες« (All III 99 [I, 135,11 f COHN]).

[180] R. BULTMANN zeigt im 2. Teil seiner ›Untersuchungen zum Johannesevangelium‹ die relative Konvergenz biblischer und paganer Vorstellungen in diesem Punkt; allerdings sei »*der Gedanke der Unsichtbarkeit Gottes im strengen Sinne* (...) *überhaupt kein alttestamentlicher*« Gedanke. (...) Gott ist ›*sichtbar*‹; aber wehe dem Menschen, der ihn sieht (182 f). In den zwischentestamentlichen Schriften wird aber die ursprünglich fremde Vorstellung der habituellen »Unsichtbarkeit« Gottes schon unbefangen verwendet; vgl. etwa Sib III 12 (47 GEFFCKEN) und A.-M. DENIS, Concordance, s. v. 163 und dann natürlich Kol 1,15 »εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου«.

[181] »διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας« (Str. II 36,2 [132,9 f STÄHLIN]); s. oben S. 36.

[182] Er leitet das Fragment so ein: »Περὶ τούτου τοῦ θεοῦ ἐκεῖνα αἰνίττεται γράφων αὐταῖς λέξεσιν·« (IV 89,6 [287,21 STÄHLIN]) und schreibt in der Deutung, die dem Fragment folgt: »τὸν μὲν γὰρ Δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην προσεῖπεν« (IV 90,2 [287,27–29]); dazu A. ORBE, Los hombres y el creador, 36–38.

[183] Nach J. E. GRABE wäre so, wie Clemens deutet (»τὸν μὲν γὰρ Δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην προσεῖπεν« [287, 27–29]), auch das Fragment zu interpretieren: »*Ad eundem itaque modum*« (wie Aristoteles in der Topik [s. o. Anm. 150]) »*Valentinus docebat, supremum invisibilem Deum fidem conciliare suae imagini, id est, ad imaginem ejus a matre Sophia formato creatori, dum nomen Dei ipsi communicavit, uti Clemens paulo post Valentini sententiam explicat*« (Spicilegium SS. Patrum, 54).

doch nicht recht in das System der Valentinianer, wie wir es kennen, hineinpassen: Zwar nennt Ptolemäus den Demiurgen in der Tat »πατέρα καὶ θεόν« (freilich nur »τῶν ἐκτὸς τοῦ Πληρώματος«[184]); aber nach diesem System kann man sich kaum eine *Mitwirkung* (!) des schlechthin transzendenten Bythos bei einer Schöpfung der Achamoth-Sophia außerhalb des Pleromas bzw. deren Beglaubigung vorstellen. Man kann auch kaum für eine valentinianische Auffassung halten, daß der schlechthin transzendente Bythos den inferioren Demiurgen »beglaubigt« habe. Nach dem System der Valentinianer wirkt ja gar nicht der höchste Gott unsichtbar an der Menschenschöpfung mit, sondern die *Sophia*[185]. Man kann diese Zeilen des Fragmentes gar nicht im Rahmen des Systems der Schüler deuten: Wenn diese Interpretation nicht von Clemens selbst erfunden wurde, könnte es sich um eine valentinianische Exegese handeln, mit der man versuchte, das Fragment des Namenspatrons der Schule im eigenen Sinne zu deuten; Clemens hätte diese Exegese dann einfach zusammengefaßt – aber hier wissen wir nichts mehr.

5.4. Gesamtinterpretation

Die deutlichen Bezüge auf die platonische Philosophie und die biblische Schöpfungserzählung der Genesis bestätigen nochmals die Sicht Valentins als platonisierender Bibelausleger, wie wir sie an den vorhergehenden Fragmenten gewonnen haben. *Jaap Mansfeld* hat die Geschichte der philosophischen Theorien über Weltschöpfung und demiurgischen Weltschöpfer in der griechischen Philosophie nachgezeichnet[186]. Wollte man Valentin in seine Entwicklungslinie einzeichen, gehörte er nicht auf die Seite der Gnosis und ihres Konzeptes »bad world and bad demiurge«. Eine abbildliche Welt steht zwar hinter dem erhabenen Vorbild graduell zurück, aber bleibt ihm immer noch verbunden, nicht schlechthin entgegengesetzt. Und hinter dem erhabenen Vorbild, aus dem man den Schöpfer erkennen kann (Röm 1,20), kann schließlich auch kein schlechter Urheber stehen.

Auch *Erwin Preuschen* interpretierte das Fragment in seinem Lexikonartikel über Valentinus zu Beginn unseres Jahrhundertes schon völlig in diese Richtung, daher können wir ihm hier im Wesentlichen folgen:

»Die Gedanken, die Valentin in dem Predigtfragment ausspricht, scheinen viel weniger kompliziert, als die Erläuterung, die ihnen in seiner Schule gegeben wird. Er behandelt den Gegensatz von Gott und Welt. Diese ist ebenso unvollkommen im Verhältnis zu jenem, wie ein Porträt unvollkommen ist im Verhältnis zu seinem Original. Dann entsteht aber die Frage: Warum wurde überhaupt eine so unvollkommene Welt geschaffen? Valentin bleibt im Bild: ein Porträt wird nur von einem bedeutenden Antlitz geschaf-

[184] Irenäus, Haer. I 5,2 (79,494f Rousseau/Doutreleau).
[185] Irenäus, Haer. I 5,3.
[186] Bad world and Demiurge, 261–314.

fen; der Maler setzt den Namen des Dargestellten zum Porträt, und so hat dieser selbst Ehre durch die Darstellung, auch wenn sie das Original nur unvollkommen wiedergiebt. Ähnlich ist es mit der Weltschöpfung. Sie ist auch ein Bild des unsichtbaren Gottes, aber unvollkommen wie jedes Bild. Dennoch dient sie dazu, den unsichtbaren Gott zu ehren, dessen Name ihr beigefügt ist. Indem die Menschen die mit Gottes Name geschmückte Schöpfung anschauen, dient diese dazu, daß sie zum Glauben an Gott gelangen«[187].

Wenn man versucht, erstes und fünftes Fragment ein Stück weit zusammen zu sehen, dann beglaubigt Gott die defiziente Schöpfung doch sozusagen mit eigenen Händen, garantiert den Zusammenhang zwischen Urbild und Abbild durch einen eigenen Akt. *Luise Abramowski* hat für das Verständnis dieses sehr indirekten Zusammenhanges von Gott und Welt das schöne Interpretament des »Meisterateliers« vorgeschlagen. Dort erledigen den Hauptteil der Arbeit die Gesellen, sie stellen das Kunstwerk nach der Vorzeichnung des Meisters her, sie behauen den Stein oder bemalen die Leinwand nach dem Muster. Natürlich vermögen sie die geniale Vorzeichnung des Künstlers nicht wirklich adäquat umzusetzen. Er selbst muß zum guten Ende Hand anlegen, um das Kunstwerk, das seinen Vorstellungen bisher nur angenähert wurde, zu einem wirklich authentischen, eigenen Werk zu machen. Wie der große Meister seine Zeit nicht mit geringen künstlerischen Geschäften vertut, so muß auch der transzendente Gott aus der Sphäre eines Handwerkers herausgehalten werden. Die Engel (Frgm. 1) schaffen nach seinem Muster, nach den Ideen seines Verstandes; er aber gibt dem Geschöpf durch seine verborgene Tätigkeit überhaupt erst seine Würde und Authentizität. Am fertigen Geschöpf ist seine Mitwirkung abzulesen; es handelt sich erkennbar um Gottes Geschöpf.

An Valentins Lösung ist deutlich sein Bemühen abzulesen, gleichzeitig Gottes Transzendenz und den Monotheismus zu bewahren. Die Transzendenz wird dadurch besonders wirkungsvoll unterstrichen, daß nicht mehr von der Güte des Schöpfers als Grund der Güte der Schöpfung geredet wird, sondern von der *Güte der Ideen Gottes* als ihrem Grund. Diese Differenzierung paßt auch sehr gut mit Tertullians Information über die Ideenlehre zusammen (s. o. S. 158): Grund der Schönheit dieser Schöpfung ist nicht einfach ›Gott an sich‹, sondern die in seinem Nous befindliche und sich in der Güte der Ideen spiegelne Gutheit Gottes. Diese auf hohem philosophischem Niveau befindliche Argumentation hätte jedem christlichen Apologeten des 2. Jh.s wohl angestanden.

5.5. Kontext und Interpretation des Fragmentes bei Clemens

Wie wir oben schon mehrfach sahen, führt Clemens' Interpretation zu keinem angemessenen Verständnis des Textes. Man kann schon rein sprachlich zeigen, daß er in den Valentin-Text die Lehre der Schüler einliest, was die Spannungen

[187] Art. Valentinus, RE XX, 400.

erklärt[188]. Erwin Preuschen fiel das bereits 1908 auf: »λέγουσι; es ist bemerkenswert, daß er (*sc. Clemens*) hier den Plural braucht, obwohl er es doch mit einer Äußerung Valentins zu thun haben will«[189].

Clemens will, wie er am Beginn seines vierten Buches programmatisch ankündigt, darstellen, was die Griechen und Barbaren, Philosophen und die Heilige Schrift über das Wesen der Arché sagen[190]. Mit letzterem will er den »Heterodoxen« entgegentreten, die leugnen, daß es nur »ἕνα (...) θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ μακαρίου εὐαγγελίου γνησίως κεκηρυγμένον« gäbe[191]. Valentin rückt in Clemens' Blickfeld, als er die Position der Gnostiker zum Martyrium darstellt[192]. Am Ende dieses Fragmentes teilt er, wie wir oben sahen, das mit, was er für Valentins Erklärung der Entstehung des Todes hält[193], und fügt dann, gleichsam im Vorgriff auf sein Monotheismus-Thema, einen Exkurs über Valentins Gottesvorstellung ein[194], weil es mit der Gotteslehre um einen »ἀρχαικὸς λόγος« geht[195]. Die ganze folgende Polemik des Clemens richtet sich stets gegen eine Gruppe, er verwendet den Plural, wenn er etwa davon spricht, daß »οἱ προειρημένοι« die kirchlichen Christen Psychiker nennen[196]; Valentin spielt merkwürdigerweise in der ganzen folgenden Argumentation keine Rolle mehr. Da Clemens, wie wir im Kommentar zum dritten Fragment sahen, Valentin auch *positiv* zitiert[197], kann man diesen Bruch relativ leicht erklären.

Schwerer kann man erklären, wieso er Valentin an dieser Stelle einen Dualismus von zwei Göttern unterschiebt, obwohl er doch selbst im zweiten Buch

---

[188] Man könnte aber die Beziehungen auf die Lehre der Schüler an verschiedenen Stellen zeigen; ein Beispiel möge genügen: In den Exc.Thdot. (32,1 [128 SAGNARD/ 62,334–64,336 CASEY]) wird von der Vorstellung berichtet, daß Emanationen *eines* valentinianischen Aions »Bild«, Emanationen einer Syzygie »Pleromata« genannt werden; dementsprechend schreibt Clemens: »ἐπεὶ ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες« (Str.IV 90,2 [287,30–288,1]), um zu erklären, warum mit dem Ausdruck »Bild« im Fragment der Demiurg gemeint sei. Wie der Maler das Bild malt, so schafft Sophia allein den Demiurgen, der deswegen hier *Bild* genannt werden kann.

[189] Art.Valentinus, RE XX, 399; anders A. ORBE, Los hombres y el creador, 339. Die Übersetzung O. STÄHLINS ergänzt bei der Übersetzung des oben zitierten Satzes 90,2 logisch richtig: »Denn Valentinus bezeichnete den Weltschöpfer (den Demiurgos), insofern er Gott und Vater genannt wurde, als das Abbild des wahren Gottes und als seinen Verkünder« (BKV Clemens IV, 62); in 90,3 dagegen aber: »καὶ καθόλου τὰ ἐπὶ τοῦ Δημιουργοῦ λεγόμενα τοῦ ›κατ' εἰκόνα‹ γενομένου, ταῦτ' ἐν εἰκόνος αἰσθητῆς μοίρᾳ ἐν τῇ Γενέσει περὶ τὴν ἀνθρωπογονίαν προπεφητεῦσθαι λέγουσι« (288,4–7).

[190] Str. IV 2,1–2 (248,15–25).

[191] IV 2,2 (248,23–25).

[192] S. dazu oben den Kommentar zum 4. Fragment, S. 120.

[193] »θανάτου δὲ γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον« (IV 89,4 [287, 18f STÄHLIN]).

[194] Den Exkurs-Charakter des Abschnittes verdeutlichen seine Bemerkungen in 91,1 (288,9–12).

[195] Str. IV 91,1 (288,11f).

[196] 93,1 (289,12f).

[197] S. oben S. 87f.

seines Werkes Valentins Lehre von der Schöpfung der Engel korrekt zitiert[198] und schon dort auf seine spätere Erörterung der *einen* Arché hinweist[199]. Clemens unterscheidet dort ganz deutlich den Singular des basilidianischen ›Archon‹ und den Plural der Valentinschen ›Engel‹ und wirft Positionen Marcions[200] nicht mit Positionen Valentins durcheinander. Wenn er wirklich von einer Identifikation der Engel mit dem Demiurgen gewußt hätte, wäre nicht einzusehen, warum er nicht schon in seiner Interpretation des ersten Fragmentes dieses Wissen angewendet hätte und den ›Archon‹ mit dem ›Demiurgen‹ parallelisiert hätte. Man könnte nur noch spekulieren, *warum* die sorgfältige Differenzierung zwischen Basilides, Marcion und Valentin in Buch II erfolgt und in Buch IV unterbleibt. Man darf aber keinesfalls diese Schwierigkeiten ignorieren und die Deutung des Clemens einfach übernehmen[201].

Clemens möchte uns mit seiner Auslegung Valentin als Dualisten vom Schlage Marcions vorführen. Ob diese Interpretation zutrifft, erscheint doch vor dem Hintergrund der beiden Fragmente zur Menschenschöpfung, aber auch des valentinischen Hymnus' und seiner monistischen Tendenz (s. u. zu Frgm. 8), äußerst fraglich. Im dritten Fragment glaubten wir, eine gegen Markion gerichtete antidoketische Spitze erkennen zu können. Bleibt angesichts der beiden Fragmente 1 und 5 wirklich Platz für einen Demiurgen im System Valentins? Oder sollte nicht auch das fünfte Fragment dann eher antimarcionitisch und monistisch interpretiert werden?

---

[198] Fragment 1 in Str. II 36,2–4; s. oben S. 52 f.

[199] II 37,1 (132,17 f STÄHLIN).

[200] Str. II 39,1–2 (133,25–29 STÄHLIN); dazu A. v. HARNACK, Marcion, 263.

[201] Zur Interpretation der bei Clemens genannten valentinianischen Vorstellungen über Seele und die Einhauchung des Geistes (Str. IV 90,3–4 [288,3–9]) vgl. die gründliche Interpretation von A. ORBE, Los hombres y el creador, 340–360 mit englischer Zusammenfassung p. 366–368.

6. Fragment 6: aus Clemens Alexandrinus, Str. VI 52,3–53,1[1]

6.1. Text und Übersetzung

(3) ἤδη δὲ καὶ τῶν τὴν κοινότητα πρεσβευόντων ὁ κορυφαῖος Οὐαλεντῖνος ἐν τῇ ›Περὶ φίλων‹ ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει·

(4) »πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὑρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ·

τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ·

οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν«.

(53,1) δημοσίας γὰρ βίβλους εἴτε τὰς Ἰουδαϊκὰς λέγει γραφὰς εἴτε τὰς τῶν φιλοσόφων, κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν.

Aber auch bereits Valentin, das Haupt derer, die die Gemeinsamkeit hochhalten, schreibt in seiner Homilie »Über Freunde« wörtlich:

»Vieles von dem, was in den allgemein verbreiteten Büchern geschrieben steht, findet man auch in der Gemeinde Gottes geschrieben.

Diese Gemeinsamkeiten nämlich sind: die Worte, die vom Herzen kommen (und) das Gesetz, das im Herzen geschrieben ist.

Dies ist das Volk des Geliebten, das geliebt wird und ihn liebt«.

Denn sei es, daß er mit ›allgemein verbreiteten Büchern‹ die jüdischen Schriften, oder daß er die der Philosophen meint, (in jedem Fall) macht er die Wahrheit zu einem Allgemeinbesitz.

6.2. Textkritik und Abgrenzung; die Passage im Kontext der Stromateis

Der überlieferte Text muß nahezu an keiner Stelle diskutiert werden[2], nur für die Z. 7f machte J. E. Grabe einen interessanten Konjekturvorschlag, der Valentin in die Nähe eines Logostheologen im Sinne Philos rücken würde[3]:

»νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ, οὗτος ἐστιν ὁ λόγος τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν«.

[1] Ausgabe: GCS Clemens Alexandrinus II, 458,11–18 Stählin (vgl. J. E. Grabe, Spicilegium, 54; A. Hilgenfeld, 300f; W. Völker, Quellen, 59); *Übersetzungen:* E. Buonaiuti, Gnostic fragments, 67f; W. Foerster, Gnosis I, 313f; B. Layton, Gnostic Scriptures, 242f; H. Leisegang, Gnosis, 288; E. Preuschen, Art. Valentinus, 401; M. Simonetti, Testi Gnostici Cristiani, 130; O. Stählin, BKV Clemens IV, 273.

Der Oxforder Theologe begründete seinen Vorschlag mit einer Identifikation von »ὁ λόγος« und »νόμος« im ›Kerygma Petri‹[4], die vielleicht von Jes 2,3 abgeleitet wurde und bei Theologen der Zeit häufiger auftritt[5]. Diese Änderung scheitert aber, wie Theodor Zahn bereits sah, am Nachsatz »ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν«: »Ganz unmöglich ist Grabes (...) Conjectur λόγος statt λαός, welche Heinrici sich aneignete; denn wie sollte das Wort des Geliebten d. h. Christi (Eph. 1,6) ihn selbst, den geliebten Christus lieben und von Christus geliebt werden?«[6] Da kein anderes logisches Subjekt für »τοῦ ἠγαπημένου« zur Verfügung steht und man Gott den Vater schlecht dazu machen kann, scheidet die Lesart tatsächlich aus[7]. Natürlich kann man angesichts der vielen Flüchtigkeiten der Florentiner Handschrift der ›Stromateis‹[8] nicht mit letzter Sicherheit ausschließen, daß im ursprünglichen Text doch λόγος statt λαός stand; aber Grabes Lesart überzeugt zu wenig, um einen derartig folgenschweren Eingriff zu rechtfertigen. Sie macht aber auf ein Problem des überlieferten Textes, nämlich auf den wenig eleganten Anschluß von Z. 9 an den vorhergehenden Text, aufmerksam. Wenn man mit dem Codex »λαός« liest, versteht man nicht recht, warum plötzlich auf das ganze Volk geblickt wird, während doch vorher nur vom Herzen der Menschen, dem darin eingeschriebenen Gesetz und den aus ihm kommenden Worten die Rede war. Der Anschluß mit »οὗτος« wirkt überraschend: ›Dies ist das Volk des Geliebten‹ – man erwartet ›Dies ist die allgemeine Wahrheit‹. Aber dieser deutliche Bruch ist vielleicht deshalb so unverständlich, weil nach dem Satz das Fragment abbricht; wenn im folgenden Satz erst erklärt

---

[2] Anders E. Preuschen, Art. Valentinus, 401. Bei der Lesart »δημοσίοις« (Z. 5) liegt ein Schreibfehler vor; vielleicht wurde das Wort aber auch als zweiendiges Adjektiv aufgefaßt [LSJ s. v. 387]); in Z. 7 sollte wegen Z. 13 »κοινοποιεῖ« mit den Editionen »κοινά« statt »κενά« gelesen werden, wie bereits G. Heinrici (Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, 67f Anm. 2) vorschlug. J. E. Grabe (Spicilegium SS. Patrum, 54) behielt die Lesart bei (»*Haec enim sunt inania, quae à corde proficiscuntur*«).

[3] Spicilegium SS. Patrum, 54.

[4] Keryg.Petr. Frgm. 1a.-c. Grabe nannte nur Ecl. 58 (GCS Clemens Alexandrinus III, 154,14–17); zu ergänzen wären auch Str. I 182,3 (112,3f Stählin) und II 68,2 (149,16f): »ὁ Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι ›νόμον καὶ λόγον‹ τὸν κύριον προσεῖπεν« (vgl. W. Schneemelcher, NTApo II, 38).

[5] Dazu W. Rordorf, Christus als Logos und Nomos, 424–427; dort auch Hinweise auf ähnliche Sätze bei Justin (1Apol. 39,1–5 [52f Goodspeed/148,1–150,20 Wartelle]) und in Melitos Passahomilie (7 [4,41 Hall/64,45 Perler mit Kommentar S. 135]).

[6] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 953. Zahn setzt fort: »Es ist daher kaum nöthig zu fragen, ob denn Valentin in diesem Zusammenhang und bei deutlicher Erinnerung an Rom. 2,15 jene allgemeine Offenbarung als Wort Christi würde bezeichnet haben«.

[7] Jedenfalls wäre es sehr ungewöhnlich und mißverständlich, wenn Valentin wirklich einen Ausdruck »ὁ λόγος τοῦ ἠγαπημένου« als Synonym zum johanneischen »ὁ λόγος τοῦ θεοῦ« verwendet hätte. Nur die Fortsetzung (»der geliebt wird und ihn liebt«) könnte man leichter auf Gott beziehen: Gott liebt den Logos und wird von ihm geliebt; damit wäre ein zentrales Theologumenon johanneischer Theologie aufgenommen (1Joh 3,16; 4,7–16; man könnte sogar die Verwendung des ›νόμος‹-Begriffes bis zu einem gewissen Grade von daher erklären, vgl. 1Joh 2,5).

[8] Dazu L. Früchtel, GCS Clemens Alexandrinus II, VII.

wurde, *wie* das Volk Gottes nun sei, wurde vielleicht auch erst dort die Beziehung zu den vorhergehenden Zeilen hergestellt[9]. Die Vermutung liegt nahe, weil die Verbindung »ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν« sicher in irgendeiner Weise auf das Thema »Περὶ φίλων« bezogen war.

Die Abgrenzung des Textes bereitet dagegen überhaupt keine Probleme; Clemens verwendet wieder die Zitationsformel[10] und diskutiert ab Z. 11 ein Interpretationsproblem, so daß auch das Ende seines Zitates eindeutig feststeht[11]. Er nennt Valentin die ›Koryphäe‹ derer, »die die Gemeinsamkeit hochhalten«. Zunächst bleibt unklar, was eigentlich hier mit ›κοινότης‹ gemeint sein könnte: Bezieht es sich auf die »τὰ κοινά« von Z. 7, also auf »τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα« und »νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ«?[12] Oder meint Clemens damit die besondere ›Gemeinsamkeit‹ der valentinianischen Gnostiker innerhalb der Kirche[13]? Valentins Schüler Ptolemäus allerdings betont die Gemeinschaft mit dem Nächsten und die wohltätige Zuwendung zu ihm[14], ohne an eine besondere Gemeinschaft der Gnostiker oder gar an eine Gütergemeinschaft zu denken[15]. Nur wenn ›κοινότης‹ sich hier auf die allen gemeinsame natürliche Gottesoffenbarung im Herzen bezieht, liegt in dem Wort »ὁ κορυφαῖος« auch ein positiver Akzent[16], da Clemens diese Konzeption nicht *a limine* verwirft; sonst weist es Valentin als Haupt einer Gruppe aus, deren falsches Verständnis von Gnosis bekämpft werden muß, und darf nicht als Kompliment verstanden werden.

---

[9] So auch TH. ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 953. G. JEREMIAS hält den Text für eine Auslegung von Jer 31(38),33 LXX: »καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν« – »und *dies* ist das Volk...« (mdl.).

[10] S. oben S. 12 Anm. 3.

[11] Merkwürdigerweise entfällt dieser wichtige Nachsatz in der Ausgabe von VÖLKER und entsprechend auch bei W. FOERSTER, H. LEISEGANG, B. LAYTON, M. SIMONETTI, sowie bei A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 301 und E. PREUSCHEN, Art. Valentinus, 401.

[12] E. BUONAIUTI (Gnostic Fragments, 67f) übersetzte: »head of the party of intellectual communists«; auch HILGENFELD (Ketzergeschichte, 301) bezog das Wort auf die »κοινωνία« der Wahrheit unter den Menschen, die im Fragment gelehrt wird: »Die κοίνοτης, welche Valentinus empfahl, hat mit dem Communismus eines Epiphanes nichts zu thun«. Nach TH. ZAHN (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 954) hebt diese Lehre »die Schranken zwischen dem heiligen Gebiet der besonderen Offenbarung und der natürlichen Menschheit auf«. Auf diese These müssen wir nochmals zurückkommen (s. u. S. 201 und 203).

[13] Wenn man im Clemens-Register nach anderen Belegen des Wortes »κοινότης« sucht (S. 514), fällt auf, daß es abgesehen von den beiden Stellen in Str. VI 52,3f praktisch ausschließlich im Zusammenhang eines Ausschnittes aus der Schrift »Über die Gerechtigkeit« von Epiphanes, dem Sohn des Karpokrates, auftaucht (Str. III 6,4; 7,1.3 [198,16.25.31 STÄHLIN]). Danach gibt Gottes Gerechtigkeit die Gleichheit (etwa in der Natur) vor, die die Menschen durch strikte Gütergemeinschaft imitieren sollen, um nach dem Gebot Gottes zu leben.

[14] Ep. (Epiph., Haer. 33,5,10 [455,10 HOLL/64 QUISPEL]).

[15] So auch G. QUISPEL in seinem Kommentar SC 23, 96.

[16] Clemens verwendet das Wort nach Ausweis des Registers (s. v., S. 518) sonst nur, um einen besonders wichtigen Punkt zu kennzeichnen; LAMPE, PGL s. v. (769) zählt Stellen auf, an denen Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes diese Bezeichnung tragen; LXX, griechische zwischentestamentliche Literatur, das Neues Testament und die Apostolischen Väter verwenden den Begriff nicht.

Einen Hinweis gibt der *Kontext*, in dem das Zitat auftaucht. Im sechsten Buch der ›Stromateis‹ steht vor den Ausführungen über die Ethik und den Lebenswandel des Gnostikers, die das Zentrum des Buches bilden sollen[17], eine ausführliche ›Einleitung‹ (›προοίμιον‹) in diese Thematik, die das vorangehende Buch abschließen soll[18]. Auf nochmalige Beweisgänge für den ›Diebstahl der Hellenen‹ in verschiedenen Disziplinen[19] und verschiedenen Graden der Dreistigkeit[20], selbst in der griechischen Sage[21], folgt eine Darstellung der griechischen Philosophie als Gottes »*praeparatio evangelica*« für die Heiden[22], als der Weg seines spezifischen Bundes (›διαθήκη‹) mit den Griechen bzw. den »Zöglingen der griechischen Paideia«[23]. Wer ›nach der Philosophie gerecht ist‹, muß sich zweifach bekehren, vom Götzendienst und zum Glauben an den Herrn[24]. Clemens ergänzt die biblische und paulinische Konzeption von dem alten Bund, der durch das Gesetz repräsentiert wird, und dem neuen Bund in Christus durch einen weiteren vorläufigen Bundesschluß mit den Griechen, in dem die Philosophie die Stelle der Sinai-Tora einnimmt[25]. Der griechischen Philosophie wird damit der hervorgehobenste Platz zugewiesen, den sie überhaupt in einer solchen heilsgeschichtlichen Konzeption, die das schlechthin Unüberbietbare der Christusbotschaft trotzdem nicht auflösen möchte, einnehmen kann. Die Menschen, die in der griechischen Paideia rechtschaffen lebten, erkennen den Gott (auch noch im Hades), den Christus predigt, und werden gerettet. Die Philosophie disponierte sie dafür[26]. An dieser Stelle steht Valentins Fragment; dadurch kommt ihm eine sehr zentrale Rolle für die Argumentation des Clemens zu. Warum, fragt der Leser, kann denn die Philosophie so als »*praeparatio*« und »*dispositio*« wirken? Clemens antwortet mit Valentin: Weil vieles von dem, was in der Bibel steht, auch schon in den »allgemein verbreiteten Büchern aufgeschrieben wurde«; weil die Offenbarung Gottes in vorläufiger Gestalt auch schon außerhalb der Bibel zu finden ist – und sei es durch den ›Diebstahl‹ der griechischen Autoren. Aber das Fragment gibt noch eine weitergehende Antwort: Weil es ein »Gesetz, das im Herzen geschrieben ist«, gibt und »Worte, die vom Herzen kommen«, enthält Philosophie, die das bedenkt, Wahrheit Gottes. Valentin redet wie Clemens »von der Wahrheit als einem Allgemeinbesitz«.

---

[17] VI 1,1 (422,3–6).

[18] Str. VI 4,1 (423,30–33).

[19] VI 5,2–14,8; 15,1 f; 16,1–25,1; auch 35,1–39,1; s. dazu auch in den Kommentaren zu Frgm. 1 und 2, S. 12 und 55.

[20] Str. VI 25,1–27,5.

[21] Str. VI 28,1–34,3.

[22] »Ἀλλ' ὡς κατὰ καιρὸν ἦκει τὸ κήρυγμα νῦν, οὕτως κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος, μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι, τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα« (Str. VI 44,1 [453,16–18]).

[23] Str. VI 42,2 (452,24–28).

[24] VI 44,4; der ›nach dem Gesetz Gerechte‹ muß sich dagegen nur zum Glauben bekehren (453,27–454,4).

[25] S. auch W. Jaeger, Das frühe Christentum, 45 f.

[26] Str. VI 46,2 f; 47,3 f; 50,1–7.

Clemens belegt mit Valentins Predigt das Argument, das seine ganze Darstellung der vorangegangenen Abschnitte voraussetzt[27], einen Grundgedanken jüdisch-christlicher Apologetik. Man kann kaum überschätzen, welches Licht dieser Umgang mit dem ›Ketzer‹ auf Clemens' Bild von Valentin wirft[28].

Auf das Zitat aus der Homilie Valentins läßt Clemens ein Exzerpt aus der Basilides-Schule folgen; er verbindet gern Basilides und Valentin[29]; damit wird nochmals und abschließend der ›Diebstahl der Hellenen‹ in den Blick genommen. Der Autor der ›Teppiche‹ distanziert sich an dieser Stelle weder von Valentin noch von Basilides bzw. seinem Schüler Isidor[30]. Am Ende der Kommentierung wird zu fragen sein, ob es doch Unterschiede gibt, die die argumentative Komposition verdeckt.

6.3. Kommentar zum Fragment

Das Fragment stammt wie das vierte Fragment aus einer Homilie Valentins[31]. Während Clemens über die Überschrift der anderen Predigt, aus der er den Abschnitt über den Tod des Todes entnimmt, nichts Näheres überliefert oder zu überliefern weiß, teilt er uns hier dagegen einen Titel mit: »Περὶ φίλων«. Das entsprach dem Brauch der Zeit; auch andere zeitgenössische Homilien wurden mit Titeln überliefert, PBod. XIII betitelt z. B. »ΜΕΛΙΤΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΠΑΣΧΑ«[32]. Allerdings hilft diese Angabe nicht sehr viel weiter, solange man nicht sagen kann, *welche* ›Freunde‹ (bzw. im Neutrum: welche ›geliebten Dinge‹) hier gemeint waren[33].

[27] Nur der ohnehin schon unklare Satz Z. 9f (»So ist das Volk des Geliebten, das geliebt wird und ihn liebt«) hat keine rechte Funktion für diese Argumentation, da er sich nicht auf die Griechen, die Christus nicht kennen, beziehen kann.

[28] Th. Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 954) versteht den Satz »κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν« (Z. 13) als *Kritik* an Valentin. Das scheint mir eine Überinterpretation zu sein, denn das Wort selbst ist im Griechischen nicht von sich aus negativ gemeint (LSJ s. v. [968]). G.W.H. Lampe (PGL 761) ordnet die Stelle auch nicht unter die Belege »in derogatory sense« ein. Wenn Clemens die heidnische Philosophie sogar als einen (wenn auch defizienten) Bund Gottes einschätzt, wird er ihr kaum zumindest eine *particula veri* abgesprochen haben. Wieso soll man das aber nicht als »κοινοποιεῖν τὴν ἀλήθειαν« bezeichnen?

[29] Dazu oben im Kommentar zu Frgm. 2 S. 58 Anm. 25 und zu Frgm. 4 S. 121 Anm. 28.

[30] Das übersieht Th. Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 954f), wenn er einen Unterschied zwischen Clemens und der »häretischen Gnosis« konstatieren will. Wenn Valentin mit seiner Theorie »von der κοινότης« wirklich »die Schranken zwischen dem heiligen Gebiet der besonderen Offenbarung und der natürlichen Menschheit« aufheben wollte, hätte Clemens sein Argument deutlicher zurückweisen müssen und hätte ihm nicht einen derartig zentralen Platz in seiner Argumentation einräumen dürfen.

[31] Dazu den Kommentar zum vierten Fragment, S. 122–124.

[32] 2.60 Hall/60.126 Perler; Euseb zählt unter den Schriften des Clemens Alexandrinus zwei Predigten mit ihren Titeln »ΠΕΡΙ ΝΗΣΤΕΙΑΣ« bzw. »ΠΕΡΙ ΚΑΤΑΛΑΛΙΑΣ« (H.E. VI 13,3 [GCS Eusebius II/2, 546,18 Schwartz]) auf.

[33] Kaum überprüfbar sind etwa E. Buonaiutis Thesen: »This brief fragment seems to

6.3.1. Interpretationsmöglichkeiten zum Titel der Predigt »ΠΕΡΙ ΦΙΛΩΝ«

Mit dem Wort »φίλος«[34] könnten sowohl in vertrauensvollem Ton Anhänger oder Schüler Valentins wie eine größere Gemeinde angeredet gewesen sein. Diese Bezeichnung könnte man sowohl aus der christlichen Tradition wie durch profane Parallelen erklären: Der johanneische Jesus nennt seine Jünger Freunde[35]. Von daher erklärt sich vielleicht die Bezeichnung der Christen als ›Freunde‹ in 3Joh 15. Christus wird verschiedentlich ›Freund‹ genannt[36]. Schließlich wird der Titel auch in Philosophenschulen verwendet[37] und in der rabbinischen Literatur »angewandt auf das Verhältnis zwischen Schülern und Lehrern des Gesetzes«[38]. Im Fortgang könnte das Wort »φίλος« mit einem Attribut versehen worden sein: Bezeichnete Valentin seine Hörer als ›Freunde Gottes‹ und folgte ihm dann darin Clemens, der so den wahren Gnostiker nannte[39]? Angesichts der Bezeichnung »ὁ λαὸς τοῦ ἠγαπημένου« in Z. 9 und der Verbreitung der Vorstellung vom ›Gottesfreund‹ wird man es nicht ausschließen wollen. Sowohl die biblische[40] wie die profane griechische[41] Tradition kennen besonders herausgehobene Menschen, deren Weisheit oder Stärke darauf deutet, daß sie von Gott bzw. den Göttern der Freundschaft gewürdigt worden sind[42]. Da in der alexandrinischen Tradition vor allem auch der Weise den Ehrentitel ›Freund Gottes‹ trägt[43], kann man sich natürlich fragen, ob in Z. 9f nicht eine ›Gemeinde der

---

indicate that the friends of whom Valentinus speaks are those who, from far and near, and knowing each other or not, have participated, through time and space, in the same spiritual banquet« (Gnostic Fragments, 68 Anm. 1). Selbstverständlich wissen wir auch nicht, ob der Text in Alexandria entstand, wie B. LAYTON (Gnostic Scriptures, 242) erwägt.

[34] LAMPE, PGL s. v. (1480f); vgl. auch G. STÄHLIN, Art. φίλος κτλ., ThWNT IX, 144–169.

[35] Joh 11,11 und Joh 15,13f; vgl. auch die Anrede Jesu an seine Jünger in Luk 12,4 (dazu G. STÄHLIN, Art. φίλος κτλ., ThWNT IX, 159.163).

[36] Etwa in ActPetr 39 (= Martyrium Petri 10 [I, 99,4/98,3 LIPSIUS]).

[37] A.v.HARNACK weist auf die Bedeutung der Freundschaft in den griechischen Philosophenschulen hin (Mission und Ausbreitung, 435), die wohl die nächste Analogie zu Valentins Lehrtätigkeit in Rom darstellen (s. unten S. 388–392).

[38] G. STÄHLIN, Art. φίλος κτλ., ThWNT IX, 155 mit Beleg in Anm. 101.

[39] Str. VII 68,1 (III, 49,7–9 STÄHLIN).

[40] Vgl. die Bezeichnungen von Mose (Sib II 245 [39 GEFFCKEN]) als »ὁ μέγας φίλος Ὑψίστου« und vor allem Abrahams als ›Freund Gottes‹ (Jak 2,23 bzw. 1Clem 10,1; 17,2; auch als Variante zu LXX Jes 41,8 [cf. den App. der Göttinger Ausgabe von J. ZIEGLER, 272f]; weitere Belege bei M. DIBELIUS, Der Brief des Jakobus, KEK XV, 161f und E. PETERSON, Der Gottesfreund, 172–178). Besonders im Testament Abrahams tritt die Bezeichnung natürlich häufig auf (A.-M. DENIS, Concordance, s. v. [777]).

[41] G. STÄHLIN, Art. φίλος κτλ., ThWNT IX, 166 Anm. 182.

[42] Diese Vorstellungen sammelte E. PETERSON in seinem Aufsatz ›Der Gottesfreund‹, 161–165.168–171. Allerdings zeigt P., daß sie auch kritisiert werden (S. 165–167). Aelius Aristides, ein Zeitgenosse Valentins, nannte die mythischen Könige und Herrscher, die die Krone der Unsterblichkeit erhielten, ›Freunde der Götter‹ (Or. 27,36 [II, 135,10 KEIL; Übersetzung CH.A. BEHR II, 105]); Diodor Siculus zitiert Homer, wenn er Aeolus, den Verwalter der Winde als Freund der Götter bezeichnet (Od. X 2), »διὰ δὲ τὴν ὑπερβολὴν τῆς εὐσεβείας« (D.S. V 7,7).

[43] Weish 7,27 (dazu E. PETERSON, Der Gottesfreund, 177) und bei Philo, VitMos I,156 (IV,

Weisen‹ beschrieben wird und der Titel der Homilie von daher erklärt werden sollte. Der Name ›die Freunde Gottes‹ wurde zwar von den kirchlichen Christen (und Gnostikern) »selten, und auch nicht eigentlich technisch, als Selbstbezeichnung gebraucht«[44], aber Valentin könnte hier durchaus sein »περὶ φίλων« einfach im Sinne der weitverbreiteten Bezeichnung ›Freunde Gottes‹ gemeint haben.

Interessanterweise verwendet auch Clemens, der ja Valentin mit den Sätzen seiner Predigt zustimmend zitiert, die Verbindung und bringt im Schlußkapitel seines ›Protreptikos‹ die traditionelle Verbindung »κοινὰ τὰ φίλων«[45]. Im Unterschied zum verbreiteten zeitgenössischen Verständnis bezieht er es nicht nur auf eine kleine Schar besonders ausgezeichneter Weiser, sondern auf die *ganze* Christengemeinde:

»Εἰ δὲ ›κοινὰ τὰ φίλων‹, θεοφιλὴς δὲ ἄνθρωπος (καὶ γὰρ οὖν φίλος τῷ θεῷ, μεσιτεύοντος τοῦ λόγου), γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ θεοῦ καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου«[46].

Für den Vergleich mit Valentin eignet sich dieser Text deswegen hervorragend, weil der in seiner Predigt ja ebenfalls vom »τὰ κοινά« (Z. 7) redet; wenn man dort »κοινὰ (τὰ φίλων)« ergänzen dürfte, könnte der Zusammenhang zum Titel »περὶ φίλων« (Z. 2f) besser verstanden werden. Vor allem könnte man dann den schwierigen Anschluß (s. o. S. 187) des Satzes »οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν« (Z. 9f) besser erklären: Die genannten »κοινά« zeigen, daß der Mensch (bzw. das Volk) von Gott geliebt ist.

Beide Theologen weisen dabei dem Sohn Gottes eine zentrale Rolle für die freundschaftliche Gemeinschaft von Gott und Menschen zu: Wie Clemens die

---

157,21 COHN; E. PETERSON, 178) und Her 21 (»διότι οἱ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ« [III, 6,11f WENDLAND]; vgl. auch E. PETERSON, 179f und G. STÄHLIN, Art. φίλος κτλ., 156).

[44] A.v.HARNACK, Mission und Ausbreitung, 433. Seine Behauptung, daß in »gnostischen Kreisen dagegen, die stärker unter dem Einflusse der griechischen Philosophie standen, (...) die Bezeichnung ›die Freunde‹ im 2. Jahrhundert nicht gefehlt zu haben« scheint (436), kann er nur mit dem Titel der Homilie Valentins belegen. ●b die von ihm ebenfalls noch angeführte Zeile aus der sicher nicht »gnostisierenden« Aberkios-Inschrift überhaupt in Frage kommt, hängt von der Übersetzung ab: »καὶ τοῦτον (*sc.* ὁ ἰχθύς) ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ πάντος« (Z. 15; vgl. W. WISCHMEYER, Die Aberkiosinschrift, 25). E. PETERSON (Der Gottesfreund, 182–184) stellte mandäische und manichäische Belege für den religiösen Gebrauch des Wortes ›Freund‹ zusammen. Auch auf Grabsteinen römischer Christen spielte der Ausdruck offenbar keine hervorgehobene Rolle; vgl. aber ILCV 964 Z. 6 (I, 178) und 1740,2 (I, 338) und aus dem Grabstein eines kleinasiatischen Bischofs vor Konstantin, den HARNACK selbst (S. 779 Anm. 1) zitiert: »πάντων φίλος« und »ὁ θεοῦ φίλος«.

[45] Platon, Phdr. 279 c; Lg. V 739 c; D.L. VI 37.72 (Diogenes); VIII 10 (Pythagoras), weitere Belege im App. z. St. und bei E. PETERSON, Der Gottesfreund, 187 mit Anm. 1.

[46] Prot. 122,3 (86,10–13): »Wenn aber ›der Besitz der Freunde gemeinsam ist‹ und der Mensch von Gott geliebt ist (denn er ist in der Tat Gott lieb durch die Vermittlung des Logos), so werden alle Dinge zum Eigentum des Menschen, weil alles Gott gehört und alles den beiden Freunden gemeinsam ist, Gott und dem Menschen« (Übersetzung O. STÄHLIN, BKV Clemens I, 198; zum Hintergrund bei Clemens s. E. PETERSON, Der Gottesfreund, 187–191). Die Argumentationsfigur ähnelt dem, was Diogenes Laertius von Diogenes berichtet (VI 72), obwohl dort natürlich der spezifisch christliche Hintergrund fehlt.

›Vermittlung des Logos‹ anführt, so betont Valentin im Ausdruck »der Geliebte« die Bedeutung Christi[47]. Beide Autoren könnten auch darin verglichen werden, daß sie die traditionelle Vorstellung vom Weisen als ›Freund Gottes‹ auf die ganze Gemeinde ausweiten. Man müßte lediglich fragen, ob die ersten erhaltenen Sätze (Z. 4–6) der Predigt Valentins nicht zeigen, daß er über einen noch weiteren Begriff von den ›Gottesfreunden‹ verfügte, der nicht auf das christliche Gottesvolk beschränkt war. Dagegen steht aber die explizite Bindung an Christus: »ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν« (Z. 9 f).

Kann man Clemens und Valentin aber wirklich vergleichen? Die sprachlichen Anklänge zwischen Predigt und den Sätzen im Schlußkapitel des ›Protreptikos‹ verführen dazu. Da aber eine nähere attributive Bestimmung zum Titel »περὶ φίλων« fehlt, bleibt man hier weitgehend auf Vermutungen angewiesen; Valentin könnte sich in seiner Predigt genauso allgemein über die Freundschaft oder Dinge geäußert haben, die ›geliebt werden‹.

6.3.2. Struktur des Textes

Während sich die Homilie, aus der das vierte Fragment stammt, genauso wie Melitos Osterpredigt, wie wir oben sahen, durch eine starke Stilisierung auszeichnet, wirken diese Zeilen zunächst weniger streng geformt. Dieser Eindruck wird vor allem durch die unterschiedliche Länge der Zeilen bestimmt, die hier länger als in der anderen Predigt und komplizierter gebaut sind (so fehlen dort Partizipialkonstruktionen). Trotzdem finden sich auch hier wieder die typischen Parallelstrukturen:

»πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις
εὑρίσκεται
γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ·
τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτά ἐστι
τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα,
νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ·
οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς τοῦ ἠγαπημένου,
ὁ φιλούμενος
καὶ φιλῶν αὐτόν«.

[47] Dabei handelt es sich zu Zeiten Valentins offenbar schon um einen ›kultischen Titel‹ (M. Dibelius, Der Hirt des Hermas, 620): Eph 1,6 »ἐν τῷ ἠγαπημένῳ«, einzelne Handschriften ergänzen: »υἱῷ αὐτοῦ«; AscJes 1,4 f.7.13 u. ö. (»fēqūr«; vgl. C.D.G. Müller, NTApo II, 547 f); Barn 3,6; 4,3.8; 1Clem 59,2 f; Ign Sm Inscr. und Hermas, Sim. V 2,6 = 55,6 (53,19 Whittaker); IX 12,5 (=89,5 [86,16 f]); dann auch Irenäus, Haer. I 10,1 (156,1112 Rousseau/Doutreleau); s. auch die Untersuchung von A. Scattolon, Ὁ ΑΓΑΠΗΤΟΣ (Bibliographie S. 30–32) und zur AscJes A. Acerbi, L'Ascensione di Isaia, 130–137.

Durch die parallelen Formulierungen werden die Antithesen und Begriffspaare hervorgehoben. Das erste Paar wird nicht durch eine mechanische Analogie gebildet (›öffentliche Bücher‹– ›kirchliche Bücher‹), sondern als freie Parallele variiert. Ähnlich abwechslungsreich wirkt der Chiasmus der Stellung von »ῥήματα« und »νόμος« im Bezug auf das jeweils gleiche Wort »καρδία«. Das Partizip »γραπτός« greift den zweimal im vorherigen Satz verwendeten Begriff auf, der dort ebenfalls in der Form eines Partizips steht. Man kann aufgrund der Erfahrungen mit dem Stilmittel der Ringkomposition in anderen Valentintexten[48] vermuten, daß das zweimalige »ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν« ebenfalls an Vorangehendes anknüpfte, worauf auch der Titel der Predigt (»Περὶ φίλων«) deutet.

Zu dieser sichtbaren kompositorischen Gestaltung des Textes tritt ein weiteres Stilmittel, durch das Valentin seine vorzügliche rhetorische Bildung kundtut. E. Norden hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß »alle Kola auf die uns bekannten Klauseln –⏑––⏒, –⏑––⏑⏒ ausgehen«[49]. Dabei handelt es sich um den katalektischen Dicreticus oder Creticus mit einem Trochaeus bzw. einen akatalektischen Dicreticus, den beiden häufigsten Klauseln bei Cicero[50]. Valentin war also bekannt, daß »die ganze rhetorische Komposition auf Versfüßen ruht«[51], und er beherrschte dieses Element guten Stils. Auch wenn also die Stilisierung so nicht auf den ersten Blick erkennbar wird, zeigt gerade die sorgfältige Analyse des Textes seine kunstvolle Form und die bewußte Wahl rhetorischer Effekte. Sie setzen zumindest Anfangsgründe einer rhetorischen Ausbildung bei Valentin voraus.

Z. 4–6 »πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὑρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ«

In diesen Zeilen werden »αἱ δημόσιαι βίβλοι« und »τὰ γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ« gegenübergestellt: Was in ersteren geschrieben stehe, fände sich auch in dem Schrifttum der Kirche. Zwei Fragen schließen sich sofort an: Welche Literatur meint Valentin mit den Worten »öffentliche Bücher«; welche Schriften werden als »Schriften in der Kirche« angesehen? Clemens' eigene Frage nach

[48] S. oben S. 14f. 58f. 125.

[49] Antike Kunstprosa II, 546.

[50] Beispiele für beide ciceronianische Klauseln wären »*more dicendi*« bzw. »*hodiernus dies attulit*« (Marc. 1); so W. Eisenhut, Einführung in die antike Rhetorik, 91); Cicero hat sich im Orator 215f (ebenso De Orat. III 193–198) zu diesen Klauseln geäußert. Eine rhythmisierte Rede erziele einen stärkeren Effekt als die unrhythmisierte, wer den Rhythmus beachtet, rede wohlgeformt (Orat. 228). Auch die rhetorisch nicht vorgebildeten Zuhörer bemerkten Verstöße, weil der Rhythmus zur Natur gehört (ebd. 197f). Obwohl die Problematik der Forschung in diesem Gebiet (s. etwa W. Eisenhut, 89–91) gegenwärtig weitreichende Schlüsse verbietet, fällt der Bezug auf das große stilistische Vorbild römischer Rede auf.

[51] Quintilian, IX 4,79 (II, 214,18f mit Ergänzung L. Radermacher). Trotzdem soll die Rede »beim Messen der Versfüße und Abwägen der Silben nicht alt und stumpf werden« (IX 4,112 [222,26–223,1]).

dem Sinn des ersten Ausdrucks (Z. 11–13; s. u.) zeigt, wie schwierig dessen Deutung ist. Sinnvollerweise wird man also zuerst fragen, welche Hinweise sich aus der Beschreibung der zweiten Schriftengruppe gewinnen lassen.

Leider gibt der Text aber keinerlei Hinweise darauf, welche kirchlichen Schriften der Autor der Predigt mit seinen Worten im Auge hat[52]; man kann aus diesen Zeilen keine zusätzlichen Erkenntnisse für die Kanongeschichtsschreibung gewinnen. Denn grundsätzlich könnten zwei Dinge gemeint sein: Entweder umschreibt der Ausdruck einfach wirklich nur ›in der Kirche Gottes zirkulierende Schriften‹; damit könnten in der Mitte des 2. Jahrhunderts sowohl Schriften der Apostolischen Väter oder der Apologeten wie die beginnende apokryphe Literatur gemeint sein, oder Valentin bezieht sich eben auf die rein biblischen (alttestamentlichen?) ›Schriften‹. Da wir vom Fragment her nicht wissen, welche Texte Valentin zu den kirchlichen Schriften rechnete, muß man an dieser Stelle nach dem Bild fragen, was sich aus den anderen Bruchstücken ergibt. Angesichts der geringen Textmenge wird man diesen Befund aber nicht überbewerten dürfen. Aus den Fragmenten Valentins läßt sich folgende Tabelle über seinen Schriftgebrauch zusammenstellen:

Fragment	(Nr., Zeile)	*Bibelzitate*	*Anspielungen*
Frgm. 1,	Z. 4f		Gen 2,7f.15 (?)
Frgm. 2,	Z. 4	Mt 19,18	Mt 5,8a
	Z. 9f		Mt 19,18
	Z. 25f		
	Z. 26	Mt 5,8b	
Frgm. 4,	Z. 3f	(Gen 3,3–6;	Gen 1,1/Joh 1,1 (?);
	Z. 8f	Gen 1,28)	Joh 5,24/Röm 6 (?)
	Z. 9f		1Joh 3,8 etc. (?)
			Gen 1,28
Frgm. 5,	Z. 12	Röm 1,20	
Frgm. 6,	Z. 8	Röm 2,14	
	Z. 9	(Jer 31,33?)	Joh 15,14/16,17 (?)
Frgm. 7,	Z. 4		Joh 1,1 (?)
Frgm. 8,	Z. 2		Gen 1,2/Hebr 1,3 (?)
pseudepigraphe Frgm.			
Frgm. 4a,	Z. 2f	Ex 33,20	
Frgm. 11,	Z. 1–3	Gen 3,21;	
		Eph 4,20	
Tertullian[53]		Mt 7,7	

[52] Das Wort »τὰ γεγραμμένα« bezeichnet natürlich häufig das Alte Testament, wie etwa ein Blick in GOODSPEEDS ›Index Apologeticus‹ s. v. (S. 62) oder KRAFTS ›Clavis‹ (91f) zeigt; aber in Dial. 100,4 wird es auch mit den »ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων« (215 GOODSPEED) in Verbindung gebracht.

[53] Praes. 10,7 (CChr.SL 1, 196,17 REFOULÉ; s. unten S. 302 Anm. 65 und N. BROX, *Suchen und Finden*, 20–25).

Eine solche Tabelle blendet natürlich aus, wie stark Valentins Sprache an und für sich durch biblische Metaphern und Wendungen geprägt ist, die sich nicht eindeutig bestimmten Texten zuweisen lassen[54]. Diese Übernahme von biblischer Sprache und Denkweise legt aber indirekt auch ein Zeugnis von seinem Schriftgebrauch ab. Das Ergebnis der Zusammenstellung zeigt allerdings, wie wenig konkrete Schlüsse die Überlieferungslage ermöglicht: Sichere Zitate liegen nur mit den Matthäus-Texten vor, die das 2. Fragment überliefert. Für Vergleiche (etwa mit Justin[55]) liegt keine statistische Basis vor. Aufgrund einzelner Begriffe wird man trotzdem einige weitere Vermutungen anstellen dürfen: Frgm. 2, Z. 23 könnte als Hinweis verstanden werden, daß Valentin das Lukasevangelium kannte[56], die Kenntnis der biblischen Schöpfungsgeschichte schimmert in den Frgm. 1 und 5 durch; in Frgm. 3 verrät das Problem des Essens Jesu, daß er entsprechende Berichte der Evangelien kannte. Der Wortschatz der Fragmente läßt keine sichere Entscheidung über sein Verhältnis zum vierten Evangelium zu[57]. Ob Valentin wie seine Schüler in Wahrheit »vorzüglich auf das ausgiebigste das Johannesevangelium« benutzte[58] oder doch das erste Evangelium bevorzugte, kann man ebenfalls nicht mehr entscheiden. Die Fragmente zeigen andererseits aber auch keine Spuren von außerkanonischen apokryphen Texten. Tertullian bestätigt indirekt, daß Valentin zur Bibel keine wesentlich anderen Texte als sein ›rechtgläubiger‹ Zeitgenosse Justin gerechnet hat:

In seinen ›Prozeßeinreden‹ findet sich folgende Ausführung über den Umgang Valentins mit der Bibel:

»Alius manu[59] *scripturas, alius sensus expositione interuertit. (8) Neque enim si Valentinus integro instrumento uti uidetur, non callidiore ingenio quam Marcion manus intulit ueritati. (9) Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit. (10) Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitauit. Et tamen plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque uerborum et adiciens dispositiones non comparentium rerum«*[60].

---

[54] Vgl. etwa die Bemerkungen zu Z. 23–26 des Frgm. 2, oben S. 78f; schon G. Heinrici schrieb 1871 über Valentins Fragmente, daß »die Darstellung ihre Terminologie zum grössten Theil dem neuen Testament« entnimmt (Valentinianische Gnosis und Heilige Schrift, 75); ebenso schon 1753 J.L.v.Mosheim, *De rebus Christianorum*, 376a (dazu auch u. S. 404 Anm. 95).

[55] In den Apologien bilden Zitate aus dem Matthäus-Evangelium die größte Gruppe: 61 Nachweise (gefolgt von 37 für Jesaja [Wartelle, S. 321f]); nimmt man allerdings den Dialog mit Trypho hinzu, überwiegt natürlich Jesaja mit fast 200 Belegen; vgl. auch die Tabellen bei F. Stuhlhofer, Der Gebrauch der Bibel, 92 bzw. 136.

[56] S. oben im Kommentar, S. 78 Anm. 149.

[57] So W.v.Loewenich, Das Johannesverständnis, 72; ebenso M. Hengel, The Johannine Question, 9: »Whether this great Christian Gnostic theologian (...) used the Fourth Gospel remains uncertain, because so few fragments have been preserved. However, it is quite probable, since his pupils were especially fond of it (...)«.

[58] Irenäus, Haer. III 11,7 (160,168–170 Rousseau/Doutreleau); dazu M. Hengel, a.a.O. 146 n. 43.

[59] Die Lesart »*manus*« des Pariser Codex Latinus 1622 (cf. App. z. St.) ist *lectio facilior*.

[60] »Der eine verkehrt die Schriften durch (eigene) Hand, der andere durch die (fehlerhafte) Erklärung ihres Sinnes. Denn wenn auch Valentin die unverdorbene Urkunde zu benutzen

Bemerkenswerterweise gibt in diesem Abschnitt ein polemischer Gegner der Valentinianer zu, daß Valentin (im Gegensatz zu Marcion) die Bibel weder verkürzt oder umschreibt noch erweitert. Er gesteht ihm sogar zu, seine Lehren *materialiter* im Blick auf die Bibel zu entwickeln. Gerade deswegen wird man die im Text enthaltenen Informationen über Valentins Umgang mit der Bibel historisch sehr ernst zu nehmen haben. Allerdings wirft er ihm vor, »Überlegungen über Dinge, die im Text nicht erscheinen«, hineinzutragen; den wörtlichen Sinn der Texte durch nicht angemessene Einordnungen zu ergänzen[61]. Da Tertullian Valentin von Marcion absetzt und andererseits bekannt ist, daß Marcion die allegorische Auslegung von Bibeltexten strikt ablehnte[62], meint er vielleicht auch eine allegorische Auslegung von Bibeltexten[63]. Jedenfalls wird aus dieser Äußerung nicht erkennbar, daß Valentin eine andere Bibel als seine Zeitgenossen benutzte. Wer unter dem Ausdruck »τὰ γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ« (Z. 4f) die biblischen Schriften verstehen möchte, muß das in Rechnung stellen; denn wir haben anhand der Fragmente keine Veranlassung zu behaupten, daß in Valentins eigenen Werken sonstige urchristliche Schriften außerhalb des Neuen Testamentes, Apokryphen oder gar Texte anderer gnostischer Gruppen eine ähnlich zentrale Rolle wie die Bibel einnahmen. Daher ist sehr unwahrscheinlich, daß mit den Worten »τὰ γεγραμμένα« ausgerechnet diese Schriftengruppe gemeint war.

Eine sicherere Erklärung läßt sich nur entwickeln, wenn man auch die andere Gruppe von Schriften, die »öffentlichen Bücher«, in den Blick nimmt. Für diesen ersten Ausdruck »αἱ δημόσιαι βίβλοι« bietet Clemens selbst zwei Möglichkeiten der Interpretation an, die wieder einmal zeigen, daß er offenbar auch nicht mehr die ganze Predigt Valentins vorliegen hatte: Man könne diese Worte entweder auf das Alte Testament oder die philosophische Literatur deuten[64]. Die

---

scheint, legte er auf eine klügere Weise Hand an die Wahrheit als Marcion. Marcion gebrauchte offen und ungeniert das Messer, nicht den Griffel; denn er vollzog nach den Anforderungen seines Lehrstoffes einen Mord an der Schrift. Valentinus hingegen verfuhr mit Schonung; denn er machte sich nicht eine Schrift nach seinem Lehrstoff, sondern sann seinen Lehrstoff nach der Schrift aus. Trotzdem nahm er mehr hinweg und setzte mehr hinzu, indem er einerseits selbst den wirklichen Sinn der einzelnen Worte beseitigte, andererseits Überlegungen über im Text nicht erscheinende Dinge hinzufügte« (38,7–10 [219,20–29 REFOULÉ]; teilw. nach der Übersetzung von K. A. H. KELLNER, BKV Tertullian II, 348).

[61] Aus Marc. IV 2,2 (CChr.SL 1, 547,17 KROYMANN), wo mit dem Ausdruck »*dispositio narrationum*« die Reihenfolge der Perikopen in den Evangelien bezeichnet wird, könnte man auch schließen, daß Tertullian Valentin durch das Wort im Zitat eine Einordnung der Bibeltexte in unpassende *Kontexte* vorwerfen möchte, die dann deren Literalsinn verdrängen. An den meisten anderen Stellen, an denen »*dispositio*« bei ihm vorkommt, bezeichnet es aber die göttliche ›Heilsanordnung‹ (G. CLAESSON, Index Tertullianeus I, 430).

[62] A. v. HARNACK, Marcion, 66f (mit Belegen).

[63] Es ist fraglich, ob er bei dem Wort »*dispositio*« an die allegorische Auslegung der Valentinianer auf ihr *System* hin (E. PAGELS, The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis, 16.34f. 114–122) denkt.

[64] »δημοσίας γὰρ βίβλους εἴτε τὰς Ἰουδαϊκὰς λέγει γραφὰς εἴτε τὰς τῶν φιλοσόφων, κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν« (Str. VI 53,1 [458,16–18]). Dabei sei einmal vorausgesetzt, daß mit »jüdischen

von ihm vorgeschlagene Deutung der ›allgemein verbreiteten Bücher‹ auf die ›jüdischen Schriften‹ scheidet schon deswegen aus, weil selbstverständlich für einen Autor des zweiten Jahrhunderts (so er nicht Marcion hieß!) diese zu den ›Büchern in der Gemeinde Gottes‹ zählen und wir an keiner Stelle der Fragmente einen Hinweis darauf finden, daß Valentin hier nicht so wie seine Zeitgenossen dachte. Allerdings wird diese Interpretation in modifizierter Form doch gelegentlich vertreten. M. Simonetti erweiterte diese Interpretation und identifizierte die ›öffentlichen Schriften‹ mit den ›heiligen Schriften der Juden *und* Christen‹[65], worin er A. Hilgenfeld folgte[66]. In diesem Fall entspräche Valentin mit seiner Trennung der Schriften dem landläufigen Bild von einem Gnostiker, der außer den öffentlichen kirchlichen Schriften noch zusätzliche geheime Offenbarungsschriften besitzt[67]. Für die Valentinianer scheinen dagegen solche zusätzlichen *Texte* zumindest in der Frühzeit keine zentrale Rolle gespielt zu haben, denn nach Irenäus behaupteten sie, die Wahrheit sei in der Bibel nur auffindbar, wenn man die ›durch lebendige Stimme überlieferte (esoterische) Tradition‹ kenne[68]. Sie stellen gegen die Bibel hier nur eine *mündliche* Tradition. Hilgenfeld versuchte trotzdem, die Deutung der »δημόσιαι βίβλοι« auf die ›kanonischen Schriften‹ durch den Hinweis zu stützen, daß Origenes einmal von der Bibel als »allgemein verbreiteten und öffentlich bekannten Büchern« redet[69], und sammelte eine Reihe von Stellen, in denen die Heilige Schrift als Sammlung »öffentlicher

---

Schriften« tatsächlich hier die alttestamentlichen Schriften umschrieben werden, während dieses Adjektiv sonst nur die »ἱστορίαι des Josephus« und die »τραγῳδίαι« des Ezechiel kennzeichnet (Register, GCS Clemens Alexandrinus IV/1, s. v. [S. 124]).

[65] Testi gnostici cristiani, 130 Anm. 8: »scritti pubblici (=Sacra Scrittura dei Giudei e dei cristiani)«.

[66] Ketzergeschichte, 301 f; ebenso offenbar W. Foerster (Von Valentin zu Herakleon, 96), wenn er das Frgm. paraphrasiert: »Vieles, was in den öffentlichen Büchern, in den Propheten, geschrieben sei, finde sich auch in den Schriften der Kirche«; anders B. Layton, Gnostic Scriptures, 243 n. a. »non-Christian or pre-Christian literature«.

[67] Zu nennen wären etwa der Beginn des LibThom: »nšače ethēp [von ḫēp]« (NHC II,7 138,1 f [24 Schenke]); EpJac (NHC I,2 1,8–11 [28 Williams]); falls der von M. Smith mitgeteilte Text eines Clemens-Briefes aus dem Kloster Mar Saba (jetzt Jerusalem, Bibliothek des griech.-orth. Patriarchats) wirklich echt sein sollte (dazu zuletzt H. Merkel, NtApo I, 90–92), könnte man ihn ebenfalls als Parallele anführen: Dort wird ein in Alexandria entstandenes »(...) πνευματικώτερον εὐ|αγγέλιον εἰς τὴν τῶν τελειουμένων χρῆσιν« (Col. 1, Z. 21 f) vom ›kanonischen‹ Markusevangelium unterschieden, das nur »πρὸς αὔ|ξησιν τῆς τῶν κατηχουμένων πίστεως« bestimmt ist (Z. 17 f = U. Treu, GCS Clemens Alexandrinus IV/1, XVII, 21 f. 18). Das »geheime Markusevangelium« werde dagegen denen vorgelesen, die in ›τὰ μεγάλα μυστήρια‹ eingeweiht sind. Aber die Echtheit dieses Brieffragmentes unterliegt erheblichen Zweifeln. Zur Polemik vgl. Tertullian, Praes. 22,2–3 (CChr.SL 1, 203,4–13 Refoulé).

[68] Haer. III 2,1 (26,5 f Rousseau/Doutreleau).

[69] Ketzergeschichte, 301 Anm. 516: »ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημ⟨οσι⟩ευμένοις βιβλίοις« (= Comm. in Mt. X 18 [GCS Origenes X, 24,12 Klostermann App.]); diese Schriften werden den Apokryphen gegenüberstellt (vgl. auch Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 128 Anm. 1). Freilich unterscheidet Tatian genau umgekehrt die Vorschriften Gottes vom ›δημόσιος λόγος‹ (Orat. 32,1 [297 Goodspeed]).

Bücher« bezeichnet wird[70]. Diese Deutung muß man aber als ›unannehmbar‹ (Th. Zahn[71]) ablehnen, weil sich die biblischen Bücher ja auch in jedem Fall als »Geschriebenes in der Kirche Gottes« finden; ein Gegensatz zwischen öffentlichen Schriften *in* der Kirche und nichtöffentlichen Schriften ebendort müßte sprachlich anders ausgedrückt werden. Um 140 waren diese Bücher ja noch nicht wirklich »öffentlich« (z. B. in den allgemeinen Bibliotheken) zugänglich; die esoterischen Geheimschriften würde man wohl auch nicht als Schriften »in der Kirche Gottes« bezeichnen, sondern als »Schriften der Vollkommenen« o. ä. Zahn hat überdies Belege dafür gesammelt, daß Christen die heidnische profane Literatur »öffentliche Schriften« nennen[72]; so spricht Tertullian von »*communes et publicae litterae*«[73]. Ganz offensichtlich bezeichnet der Gegensatz zwischen »öffentlicher« und »kirchlicher Literatur« also genau das, wofür sich auch Clemens entscheidet[74], nämlich den Gegensatz zwischen *profaner* und *kirchlicher* Literatur, höchstwahrscheinlich der Bibel: Valentin will mit seinem Satz sagen, daß der Leser in den allgemein verbreiteten heidnischen Büchern philosophischer und sonstiger Natur vieles von dem findet, was auch in den biblischen Schriften steht[75].

Eine ähnliche Gegenüberstellung von biblischer und heidnischer Literatur findet sich auch am Schluß der zweiten Apologie Justins, allerdings mit einem charakteristischen Unterschied: Auch dort werden die Lehren der Christen (»ἡμῶν τὰ διδάγματα«), die über alle menschliche Philosophie erhaben sind, den Lehrsprüchen eines Sotades, Philaenis, Archestratos oder Epikur gegenübergestellt, die in Vorträgen und Büchern jedermann öffentlich zugänglich sind[76]. Allerdings unterscheidet Justin an dieser Stelle[77] beide Formen von »Lehre«, die kirchliche und die profane, scharf, während Valentin auf die gemeinsamen Züge und Verbindungen beider aufmerksam macht. Dies verbindet ihn mit der jü-

---

[70] Einleitung in das Neue Testament, 31 Anm. 1; vgl. auch Hom.Clem. XVI 2,4 [218,19f REHM]: »τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίᾳ πεπιστωμένων βιβλίων«.

[71] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 955.

[72] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 955f.

[73] Test. 1,2 (175,14 WILLEMS).

[74] Das machen die in Str. VI 53,3–5 (458,21–459,5 = Frgm. 6 42,5–17 VÖLKER) folgenden Zitate des Basilidianers Isidor deutlich.

[75] Nur am Rande sei angemerkt, daß hier von *einer* »ἐκκλησία τοῦ θεοῦ« geredet wird und wir keine Ansätze zu einer Differenzierung dieses Begriffes oder seiner Einschränkung auf bestimmte Gruppen erkennen können. Sicherlich hat man »ἐκκλησία« hier mit ›Kirche‹, nicht mit ›Gemeinde‹ zu übersetzen. Valentin verwendet damit einen Ausdruck, der ihm vor allem aus den paulinischen Briefen (vielleicht auch einzelnen Apostolischen Vätern, vgl. H. KRAFT, Clavis s. v. [S. 141f]) bekannt war; auch hierin zeigt sich wieder Valentins deutlicher Bezug auf biblische Terminologie.

[76] 2Apol. 15,3 (89 GOODSPEED/216,4–218,9 WARTELLE, s. dort S. 314 auch eine Erläuterung zu den drei genannten Poeten).

[77] Vgl. aber auch 1Apol. 46,3 (58 GOODSPEED/160,7–9 WARTELLE) und 2Apol. 8,1–4 (84/208,1–14). Wenn man die dortige Wertung der heidnischen Philosophie betrachtet, könnte man sich vorstellen, daß Justin auch den Satz über die ›öffentlichen Bücher‹ wie Valentin gesprochen haben könnte.

disch-hellenistischen Religionsphilosophie eines Philo von Alexandrien[78] und macht ihn zum Vorläufer jenes Clemens von Alexandrien, der folgerichtig sein Fragment zitiert.

Z. 8 »τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ·«

In diesem Satz wird nun offenbar das ›Gemeinsame‹ näher bestimmt, von dem bisher nur gesagt war, daß es sich sowohl in heidnischen wie kirchlichen Büchern befindet. Nach einer solchen eher äußerlichen Feststellung, deren Kühnheit natürlich nicht unterschätzt werden darf, erwartet der Leser (bzw. Hörer) eine Näherbestimmung. Valentin wendet nun interessanterweise dabei seinen Blick wieder auf das *Herz*. Diese Wendung verdient besondere Aufmerksamkeit, weil auch schon im zweiten Fragment deutlich wird, daß er diesem Organ besondere Beachtung schenkt[79]. Mit dem ersten Teil des Satzes drückt er aus, daß das Reden des Herzens bzw. die Stimme des Gewissens allen Menschen gemein ist, führt damit die zunächst nur äußerliche Beobachtung gemeinsamer Wahrheiten in heidnischen und kirchlichen Büchern weiter und vertieft sie anthropologisch. Seine Vorstellung von einer Rede des Herzens läßt sich sowohl auf dem Hintergrund der biblischen wie der paganen philosophischen Anthropologie erklären: Adam bewahrt Gottes Wort in seinem Herzen (VitAd[griech.] 3,3); das Wort vom Glauben, das Paulus verkündigt, ist dem Herzen nahe (Dtn 30,14/Röm 10,8), es ist wie ein Brief in die Herzen eingegraben, so daß die Zeilen von allen verstanden und gelesen werden können (2Kor 3,2f) – Valentins Zeilen könnten als freie Anspielungen auf diese Vorstellungen gemeint gewesen sein.

In der zweiten Hälfte der Zeilen liegt sicher ein direktes Zitat aus dem Römerbrief vor, worauf schon G. Heinrici hinwies[80]:

»(τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα), νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ·« (Valentin, Frgm. 6, Z. 7f).

»(ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος·) οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, ...« (Röm 2,14f).

Es gibt allerdings auch eine Fülle von hellenistischen Parallelen zu dieser Vorstellung[81]; man wird nicht ausschließen wollen, daß Valentin hierdurch ebenfalls angeregt wurde: Die ursprünglich stoische Vorstellung eines von Natur aus

---

[78] Vgl. nur etwa die Kennzeichnung der Weisheit in Prov 13 als »θειότατον δὲ καὶ κοινωνικώτατον« (VI, 4,7 Cohn), sie verschließt »niemals ihre Denkstube, sondern hat ihre Tore weit geöffnet« (ebd.).

[79] Vgl. oben S. 67f.70f.73f.

[80] Valentinianische Gnosis und Heilige Schrift, 75.

[81] R. Hirzel stellte sie im Jahre 1900 in seiner Akademieabhandlung ›ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ‹ zusammen, während I. Heinemann (Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz, HUCA 4, 1927, 149–171) jüdisch-hellenistische und rabbinische Parallelen sammelte.

eingepflanzten Gesetzes, das zum Tun anleitet und als Gewissensstimme von Handlungen zurückhält, war in der Spätantike weit verbreitet[82]. Größeres Interesse für einen Vergleich können die Belege der »Νόμος ἄγραφος«-Vorstellung bei Philo beanspruchen, die R. Hirzel und I. Heinemann gesammelt haben[83]. Von hier aus versteht man auch den Gedankengang aus der Predigt Valentins noch besser: In den heidnischen und biblischen Schriften ist das eine Gesetz Gottes mehr oder weniger deutlich geschrieben und niedergelegt, im Herzen das ungeschriebene Gesetz eingraviert; Valentin drückt diese zweifache Gestalt des göttlichen Willens in seinen beiden Sätzen Z. 4–6 und Z. 7f aus. Die Heilige Schrift verkörpert auch für Philo das ungeschriebene Gesetz[84]; es ist gleichzeitig »in die Herzen derer, die an dem gleichen Staat Anteil nehmen, eingegraben«[85]. Seit Aristoteles gehört der Begriff des ›ungeschriebenen Gesetzes‹ mit der Vokabel »κοινός« zusammen, das ungeschriebene Gesetz wird auch »νόμος κοινός« genannt[86].

Valentin drückt in beiden Sätzen eine vollkommen allgemein verbreitete Anschauung aus, die keinen Rekurs auf gnostische Systembildung erfordert. Weil er, wie man am 2. Fragment gut sehen kann[87], die Rolle der Offenbarung betont, wird er auch hier keine rein ›naturrechtliche‹ Argumentation im Sinne der philosophischen Tradition des Begriffes »νόμος ἄγραφος« vertreten haben.

Z. 9f »οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν«

Wie wir oben schon sahen (S. 187), wirkt der Anschluß der Zeilen 9f mit »οὗτος« sehr überraschend: ›Das ist das Volk Gottes‹. Was haben aber die Gemeinsamkeiten zwischen heidnischer und kirchlicher Literatur mit dem »Volk des Geliebten« zu tun? Das Fragment bricht leider hier ab, so daß man auf Vermutungen angewiesen bleibt.

Da Valentin Z. 4–8 die Einzigartigkeit der biblischen Schriften und dann der besonderen Offenbarungen relativiert, stellt sich die Frage: Soll mit dem Satz über das »Volk des Geliebten« gesagt werden, daß alle Menschen, in deren Herz

---

[82] Cicero zitiert beispielsweise in Leg. I 18 (SQAW 31, 222,19f Ziegler = SVF III, 315 [p. 78,2–4]) eine Definition weiser Männer: »*lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*«. Allerdings kommt sie nicht im *Herzen*, sondern der *mens* des Menschen (ebd. [222,20f = 78, 4f]) zur Vollendung.

[83] R. Hirzel, ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ, 16–18 zeigt, wie Philo mit Aristoteles zusammenstimmt und gleichzeitig stoische Elemente aufgreift; I. Heinemann, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz, 153–159; vgl. auch H. Leisegang, Indices, Bd. VII/2, 551 s. v. νόμος ἄγραφος (allerdings sind nicht alle Angaben zu verifizieren).

[84] Philo, Decal 1 (IV, 269,5–7).

[85] SpecLeg IV 149 (V, 242,18–20 Cohn); vgl. auch die Ausführungen Philos in Abr 5 (IV, 2,7–14 Cohn).

[86] Aristoteles, Rh. A 13, 1373 b 4; mit »νόμος κοινὸς ἄγραφος« wird das Recht, »das von Natur und vor jeder Constitution gilt«, bezeichnet (R. Hirzel, ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ, 5; s. auch W. Kranz, Das Gesetz des Herzens, 236f).

[87] S. o. S. 65.80.

das Gesetz eingeschrieben ist, sozusagen automatisch zu diesem Volk, zum Volk Christi[88], gehören?[89] So deutete A. Hilgenfeld:

»Nicht das Volk, welches durch ein äusserliches Gottes-Wort und Gesetz verbunden wird, sondern die Gemeinde, welche die Herzensworte vernimmt und das Gesetz im Herzen hat, ist das Volk des ›Geliebten‹, d. h. Christi«[90].

Wahrscheinlich trifft aber genau das Gegenteil zu; es begann an dieser Stelle ein Gedanke, in dem nach den Gemeinsamkeiten (»τὰ κοινά«, Z. 7) nun gerade die Unterschiede zwischen der Gemeinde Gottes und dem Judentum bzw. Heidentum dargestellt wurden. Dann hätte Valentin unter dem »λαὸς τοῦ ἠγαπημένου« die »ἐκκλησία τοῦ θεοῦ« verstanden und nicht ›automatisch‹ alle Menschen dazu gerechnet[91]. Diese letzte Deutung scheint mir wahrscheinlicher, weil das umfassende Verständnis des Ausdruckes »ὁ λαὸς τοῦ ἠγαπημένου« (analog zu den »allgemein verbreiteten Büchern«) als Umschreibung einer großen Menge auch heidnischer Menschen (oder zumindest weiser heidnischer Menschen) in erhebliche Schwierigkeiten führt: Von diesen, denen allen das Gesetz ins Herz geschrieben ist, wird man nämlich kaum sagen können, daß sie Christus lieben, weil sie ihn ja gar nicht kennen.

Dagegen bereitet die Wendung Z. 9f »ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν« keine Deutungsprobleme: Sie entspricht völlig biblischen Vorstellungen, wie sie z. B. das Johannesevangelium in 16,27 ausdrückt:

»αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον«[92].

Das Volk Gottes (bzw. das Volk Christi, des Geliebten) wird von ihm geliebt und liebt ihn. Wer in der Liebe Christi bleibt und tut, was er aufgetragen hat, der bleibt sein *Freund* (Joh 15,14). Die Wahl des Wortes »φιλεῖν« anstelle des in diesem Zusammenhang gebräuchlicheren »ἀγαπᾶν«[93] dürfte mit dem Titel (und Thema) der Homilie zu tun haben.

---

[88] Dazu oben S. 193 mit Anm. 47.

[89] So Th. Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 954): »Valentin geht dem Clemens zu weit, wenn er die Thäter des im Herzen geschriebenen Gesetzes ohne weiteres mit dem Volke Christi identificirt, und wenn er die der ganzen Menschheit gemeinsamen, auch in der heidnischen Literatur zu findenden sittlichen Wahrheiten sichtlich als den werthvollsten Theil der in den hl. Schriften der Kirche enthaltenen Wahrheit ansieht. Bei dieser Beurtheilung des Verhältnisses von natürlicher Moral und Offenbarungswahrheit läßt sich allerdings nicht mehr (...) die Nothwendigkeit der durch Christus erfolgten Offenbarung und die Nothwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums an alle (...), welche selig werden sollen, behaupten (...)«. Details der Formulierung (etwa: »sittliche Wahrheit«) verraten, daß Zahn unter der Maske Valentins theologische Positionen des 19. Jhs. bekämpft.

[90] Ketzergeschichte, 301.

[91] Dieser Zusammenhang könnte auch ein Motiv für die Abgrenzung des Zitates gewesen sein: Man empfand Z. 9f als ›Definition‹ der Kirche und somit Z. 4–10 als eine abgeschlossene Einheit (Hinweis L. Abramowski, mdl.).

[92] Vgl. etwa auch Prov 8,17 »ἐγὼ (sc. ἡ σοφία) τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ«.

[93] Vgl. etwa die beiden Stichwörter bei A.-M. Denis, Concordance (95.776f); in Jes 44,2

6.4. Gesamtinterpretation

Clemens überliefert den Text so, daß wir zwar relativ ausführlich über Valentins relativ *weite* Konzeption der Offenbarung, aber kaum über seinen Kirchenbegriff informiert werden. In der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion wurde diese Spannung allerdings überhaupt nicht wahrgenommen. Zumeist wurde lediglich die weite Offenbarungskonzeption aufgegriffen und sofort in das Kirchenverständnis eingelesen: Für Erwin *Preuschen* stand beispielsweise fest, daß Valentin ein äußerliches Kirchenverständnis durch einen Gemeindebegriff ersetzt, der auf *geistiger* Gemeinschaft beruht[94]. Vor allem Theodor *Zahn* hat Valentin einer schweren Kritik für seine zu weiten Begriffe von Offenbarung und Kirche unterzogen[95] und nicht bemerkt, daß von einem weiten Kirchenbegriff explizit gar nichts zu lesen steht, sondern zunächst nur von Wahrheiten der Bibel, die sich auch in heidnischen Schriften finden:

»An wenigen Stellen tritt so deutlich das Bewußtsein des Clemens um den Unterschied seiner und der häretischen Gnosis zu Tage. Valentin bekundet hier auf dem Gebiet der religionsgeschichtlichen Betrachtung den gleichen Latitudinarismus, wie auf dem Gebiet der Sitte und Sittlichkeit durch die Behauptung der sittlichen Indifferenz vieler von der Kirche verpönten Handlungen«[96].

Wir haben aber keinerlei Anlaß, die ohnehin wohl überzogenen Libertinismusvorwürfe der altkirchlichen Theologen gegen die Gnostiker auch noch auf Valentin zu übertragen. Valentin spricht in diesem Fragment zunächst nur eine schlichte Beobachtung über Analogien zwischen biblischer und heidnischer Literatur aus, die man schlecht bestreiten kann. Wie wir sahen, führt Clemens im Gegenteil Valentins Meinung an, weil er ihr zustimmen kann. Auch er neigt, wenn man diesen Begriff Zahns überhaupt verwenden möchte, zu einem »Latitudinarismus« in seiner Offenbarungskonzeption[97].

Adolf *Hilgenfeld* deutet das Fragment dagegen wohl angemessener, weil er zwischen Offenbarungs- und Kirchenverständnis sehr deutlich unterscheidet: Valentin sage nur,

»dass diese h(*eiligen*) Schriften (*nicht*) die ausschliessliche Quelle religiöser Erkenntniss wären. Vieles, was in ihnen äusserlich geschrieben steht, ist innerlich geschrieben in der Gemeinde Gottes (...)«[98].

Natürlich kann man nicht im strikten Sinne ausschließen, daß der Schluß von einer weiten Offenbarungskonzeption auf einen weiten Kirchenbegriff, wie ihn

---

heißt es: »ὁ ἠγαπημένος Ἰσραήλ«; Paulus spricht die »ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ« an (1Thess 1,4); Ignatius die »ἐκκλησία ἠγαπημένη« (Ign Trall/Röm Inscr.).

[94] E. Preuschen, Art. Valentinus, 401.

[95] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 954; s. o. Anm. 12.89 (Zitat).

[96] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 954.

[97] Vgl. dazu oben S. 190 Anm. 28 zu Z. 13 »κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν«.

[98] Ketzergeschichte, 301.

verschiedene Forscher stillschweigend voraussetzen, zutreffend Valentins Intention wiedergibt, obwohl die Formulierung Z. 9f »φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν« das zumindest sehr unwahrscheinlich macht.

Man darf dieser Offenbarungskonzeption nicht vorwerfen, daß »die Notwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums an alle (...), welche selig werden sollen«[99], dann nicht mehr einsichtig gemacht werden könne. Clemens wird beispielsweise nicht müde, die Vorläufigkeit der Offenbarung an die Heiden zu betonen[100]; ich weiß nicht, warum ausgerechnet Valentin hier anders gedacht haben sollte. Hilgenfeld hat m. E. bereits richtig gesehen, daß er im sechsten Fragment zwar eine weite und offene Konzeption über die Reichweite der Offenbarung Gottes vertritt, die über die biblischen Schriften hinausgeht[101], aber ein ganz traditionelles Verständnis von der Gemeinde hat. An anderen Fragmenten war zu sehen, daß er wohl die Gemeinde auch nicht durch eine ›Menschenklassenlehre‹ zerteilte[102]. Man kann sich gut vorstellen, wie er auf Nachfrage diese Sicht von Offenbarung und Kirche mit den Anfangskapiteln des paulinischen Römerbriefes begründet hätte, aus dem er ja auch zitiert. Die starken Bezüge auf biblischen Sprachgebrauch zeigen, wie sehr der Autor sich als Ausleger der Bibel verstand[103]. Alles, was in diesem Fragment steht, kann im Rahmen konventioneller zeitgenössischer Theologie interpretiert werden. Wenn überhaupt hier etwas für Valentin Spezifisches durchscheint, dann seine Wendung hin zur ›Innerlichkeit‹, sein Interesse an der Wirkung der Offenbarung auf das menschliche Herz und auf das Innere eines jeden[104].

---

[99] Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 954.

[100] S. o. S. 189.

[101] Auch hier wird allerdings mit Begriffen aus der theologischen Diskussion des 19. Jahrhunderts formuliert: »Den Buchstabenknechten hielt Valentinus die Selbständigkeit des christlichen Gemeinde-Bewusstseins entgegen« (Ketzergeschichte, 302).

[102] S. o. S. 66f.145f.182f.

[103] So selbst der scharfe Kritiker Tertullian in Praes. 38,10 (s. o. Anm. 60).

[104] Vgl. die entsprechenden Sätze im 2. Fragment: »καί μοι δοκεῖ ὅμοιόν τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία« (Z. 13f); »ἐπειδὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν« (Z. 23–26).

7. Fragment 7: Hippolyt, Refutatio Omnium Haeresium VI 42,2[1]

7.1. Text und Übersetzung

καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον· οὗ πυθόμενος ἐπεζήτει[2] τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν Λόγον·

(ἔπειτα προσθεὶς τραγικόν τινα μῦθον, ἐκ τούτου συνιστᾶν βούλεται τὴν ἐπικεχειρημένην αὐτῷ αἵρεσιν).

Denn auch Valentinus sagt, daß er ein neugeborenes unmündiges Kind gesehen habe. Und indem er (es) fragte, wollte er wissen, wer es sei. Es aber antwortete und sagte, es sei der Logos.

(Darauf fügte er eine gewisse tragische Fabel hinzu und will von daher die häretische Lehrmeinung beweisen, die er zu begründen versucht hat).

7.2. Textkritik und Abgrenzung; die Passage im Kontext der Refutatio

Der extrem schlechte Charakter der Pariser Handschrift der Refutatio[3] bringt es mit sich, daß die Handschrift zwei Schreibfehler aufweist, deren Korrektur unproblematisch ist[4]. Anstelle des selten bezeugten Adjektivs »ἀρτιγέννητον« bietet der Codex »ἄρτι γένητον«[5].

Im Unterschied zu den bisherigen Fragmenten haben wir es mit *keinem* wörtlichen Zitat zu tun. Unser Text findet sich in dem Unterabschnitt des Valentin-Berichtes bei Hippolyt, der dem Valentinianer Markus gewidmet

---

[1] *Ausgaben*: GCS Hippolyt III, 173,22–25 WENDLAND; PTS 25, 259,11–15 MARCOVICH (vgl. A. HILGENFELD, 303; W. VÖLKER, Quellen, 59); *Übersetzungen:* K. BEYSCHLAG, Das zweite Jahrhundert, 57; W. FOERSTER, Gnosis I, 314; R. HAARDT, Gnosis, 106; B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 230f; H. LEISEGANG, Gnosis, 282; K. GRAF PREYSING, BKV, 180; M. SIMONETTI, Testi Gnostici Cristiani, 130.

[2] So auch MARCOVICH, der Codex hat »ἐπιζητεῖ«.

[3] Parisinus suppl. gr. 464 (14 Jh.); M. MARCOVICH, PTS 25, VIII mit Beispielen und p. 6f.

[4] Die Handschrift hat in Z. 3 für »εἴη« ein »εἶναι«; die Lesart der Ed. Princ. von E. MILLER 1851 wird allgemein akzeptiert. Z. 4 liest Codex P »ἑαυτῶν«, was durch die Endung des vorangehenden Wortes leicht erklärt werden kann. Ein Flüchtigkeitsfehler könnte auch das Präsens von Z. 3 »ἐπιζητεῖ« sein.

[5] Belege bei BAUER/ALAND, WB s. v. 221; LSJ kennt nur ein »ἀρτιγενής« (s. v. 249) mit genau derselben Bedeutung, weswegen die Stelle bei der Deutung wenig Probleme macht.

wird[6] und zu Teilen dem entsprechenden Referat bei Irenäus folgt[7]. Der Autor erwähnt Valentin nur, weil Markus »den Lehrer nachahmte« und »selbst eine Vision erfand«[8]. In indirekter Rede wird darauf mitgeteilt, was Valentin sagte. Nach den Sätzen lenkt Hippolyt den Blick sofort wieder auf Markus zurück: »Τούτῳ τὰ ὅμοια τολμῶν ὁ Μάρκος«[9]. Markus behauptete nun, ihm sei die Tetrade in Gestalt einer Frau erschienen und habe ihm gleichfalls mitgeteilt, wer sie sei[10]. Was bei Valentin abgekürzt »tragischer Mythos« genannt wird, heißt bei Markus »ἡ τῶν πάντων γένεσις«[11] und wird dann ausführlich mitgeteilt. Am Beginn steht ein Vater, »ἀνεν⟨ν⟩όητος καὶ ἀνούσιος, (...) μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ«[12], ›der wollte, daß seine Unaussprechlichkeit aussprechbar werde und seine Unsichtbarkeit Gestalt gewönne‹. Er öffnet seinen Mund und es kam ein *Logos*, der ihm ähnlich war, hervor. An diesem Beginn einer valentinianischen Kosmologie fällt zweierlei auf: Markus gehört zu einem anderen Zweig der Valentinianer als Ptolemäus[13], wenn er im Rahmen eines monistischen Systems aus dem obersten Gott den Logos hervorgehen läßt, während jener aus Bythos *und* Sige Nous und Aletheia entstehen läßt, *Logos* dort aber erst mit Zoe die erste Syzygie der zweiten Tetrade bildet[14]. Und zum zweiten muß man sich klarmachen, daß Irenäus in seinem Markus-Referat zwar genau von derselben Erscheinung der Tetrade in weiblicher Gestalt berichtet, aber *nichts* von der Erscheinung des Logos bei Valentin erzählt. Unser Text gehört also zum »gnostischen Sondergut« bei Hippolyt[15]; damit wird die Frage nach der Quelle Hippolyts aktuell. Nun hat Luise *Abramowski* die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß sowohl Hippolyt wie der christliche gnostische Redaktor des Sondergutes, dessen Hand sie in den Texten nachwies, an den zeitgenössischen Debatten über den Logos teilnahmen[16]. Die Anschauung des Markus, der Logos sei als Stimme des Vaters hervorgegangen, steht im Gegensatz zu der Auffassung des Hippolyt, Gott habe »das Wort *zuerst* durch Denken (ἐννοηθείς)« gezeugt, es sei »*nicht*

---

[6] VI 39,1–51,5 (170,11–184,10 WENDLAND/ 256,1–272,25 MARCOVICH); die Inhaltsangabe trennt diesen Abschnitt vom eigentlichen Valentinianerbericht und einem Abschnitt über Sekundus, Ptolemäus und Herakleon (VI 5 [134,15f/211,10f]).

[7] Haer. I 13,1–2; 14,1–16,3.

[8] »Ὁ δὲ Μάρκος μιμούμενος τὸν διδάσκαλον καὶ αὐτὸς ἀναπλάσσει ὅραμα, νομίζων οὕτως δοξασθήσεσθαι« (VI 42,2 [173,20f/259,10f]); das Wort »ἀναπλάσσειν« gehört in die Ketzerpolemik: Vgl. Justin, Dial. 8,4 (100 GOODSPEED) oder Eusebius, H.E. IV 22,9 (372,19f SCHWARTZ).

[9] VI 42,3 (173,25f/259,16).

[10] Dies wird analog zu der Valentinnotiz formuliert: Dort »τίς ἂν εἴη«, hier »καὶ μηνῦσαι αὐτὴν ἥτις ἦν« (42,3 [173,28/259,18, dort allerdings »αὐτήν«]).

[11] 42,3 (173,28–174,1/260,19).

[12] 42,4 (174,3f/260,21f).

[13] F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 359.363–365.481f.

[14] Haer. I 1,1 (30,86–31,96 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[15] Er wäre in die Liste dieser Textgruppe bei L. ABRAMOWSKI, Ein gnostischer Logostheologe, 18 Anm. 1 einzufügen.

[16] Ein gnostischer Logostheologe 20–23 (für Hippolyt); 26–32.35–37.45.55f (für den Redaktor).

(unmittelbar) als eine Stimme (οὐ λόγον ὡς φωνήν)« hervorgegangen[17]. Während er als Erstgeborener hinausgeht, trägt der Logos als »φωνή« die Ideen des Vaters in sich, ist also – platonisch gesprochen – der Nous des Vaters[18]. Auch an anderen Stellen des Sondergutes findet sich die Vorstellung, daß der Logos dem Mund des Vaters als Stimme entsprang[19]. Hippolyt könnte also ein besonderes Interesse gehabt haben, die Logos-Theologie des Markus, die an diesem entscheidenden Punkte seiner eigenen widersprach, noch weiter abzuwerten. Durch den Vorspann der Valentin-Vision und durch die Einleitung der Markus-Vision wirkt der Bericht Hippolyts außerordentlich kritisch: Irenäus berichtet die Tatsache der markinischen Vision kommentarlos, Hippolyt mit deutlich *negativem* Vorzeichen. Der Redaktor des Sondergutes vertrat aber, wie Abramowski zeigte, genau diese Position des Markus[20] und könnte zur ihrer Stützung gut Valentins Vision eingefügt haben. Der Kommentar Z. 5–7 kann freilich schon wegen der Tendenz nicht von ihm stammen.

Wenn man sich diese Funktion der Nachricht über Valentin für den Kontext, der sie umgibt, vergegenwärtigt, wird man nicht zuviel Gewicht auf ihre Historizität legen. Auf der Stufe des Irenäus war nur von einer Vision des Markus die Rede; ob dem Verfasser des Zusatzes bei Hippolyt wirklich ein Text Valentins vorlag oder ob er einfach nur die Sentenz ›Das hatte Markus von seinem Lehrer Valentin‹ literarisch ausschmückte, wissen wir nicht. Im Grunde gehört der Text also nicht direkt in die Reihe der Fragmente; dabei zerfällt er deutlich in zwei Teile: Z. 1–4 erzählen von der Vision, Z. 5–7 stellen eine Art Kommentar dazu dar, der jedenfalls nicht von Valentin stammen kann[21].

7.3. Kommentar

Z. 1f »Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον«

Wenn wir einmal annehmen, die Notiz treffe zu und Valentin habe tatsächlich gesagt, ihm sei der Logos in Gestalt eines neugeborenen Kindes erschienen, womit kann man diese Logos-Vision vergleichen und erklären?

Auch an anderen Orten in der altkirchlichen Literatur erscheint Christus in der Gestalt eines Kindes, und zwar vor allem in apokryphen Apostelakten und gnostischer Literatur. Barbara Aland hat diese Stellen schon teilweise gesam-

---

[17] Ein gnostischer Logostheologe, 22. L. Abramowski bezieht sich auf Haer. X 33,1 (289,3–5/410,1–3); »Stimme« umschreibt einen Aspekt der Bedeutung des Wortes »λόγος« (ebd. 25 Anm. 22).

[18] X 33,2 (289,8–11/410,6–8); dazu L. Abramowski, Ein gnostischer Logostheologe, 23 Anm. 20.

[19] Belege bei L. Abramowski, Ein gnostischer Logostheologe, 26–28.

[20] Ein gnostischer Logostheologe, 28.

[21] So auch B. Layton, Gnostic Scriptures, 230. »The first two sentences of this fragment may summarize an autobiographical or visionary statement by Valentinus«.

melt[22] und eine nähere Untersuchung dieses ›merkwürdigen Phänomens‹ gefordert, die seither aber m.W. nicht vorgenommen wurde. Wir haben vor allem Stellen aus solchen Texten zu prüfen, die im Zusammenhang mit der valentinianischen Gnosis stehen oder in einen solchen gebracht werden.

Im *Johannesapokryphon* findet sich – zunächst Hippolyts Text nahezu völlig parallel – der Satz:

»Und siehe, es erschien mir ein Kind«[23].

Nun erscheint in dieser Gestalt aber merkwürdigerweise plötzlich ein Greis[24] (und später dann eine Frau)[25]. Dabei verbinden sich zwei Motive, eine gleichsam »trinitarische« Erscheinung mit dem Auftritt eines »*Puer Senex*«[26], weswegen diese Stelle zum Vergleich kaum in Frage kommt. Den blinden Witwen in den *Petrusakten* erscheint Christus in einem hellen Licht, das sie sehend macht, den einen als älterer, anderen als junger Mann, wieder anderen als Kind[27]. Solche Erscheinungen des »*Puer Senex*« kann man kaum mit Valentin vergleichen, da wir überhaupt nicht wissen, ob den Sätzen Hippolyts möglicherweise einmal ein Text Valentins zugrundelag, in dem von einer solchen »*Puer Senex*«-Vision die Rede war. Der uns vorliegende Text hat jedenfalls mit dieser Vorstellung nichts zu tun. Die Vorstellung dagegen, daß Christus verschiedene Gestalten anneh-

---

[22] In: K. Aland, Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden, 215 Anm. 28. Unser Text und einige Texte der damals noch z.T. unzugänglichen Nag-Hammadi-Literatur fehlen in der Aufstellung. Nicht verwendet ist die Zusammenstellung, die A.v.Harnack bereits 1926 (Bezeichnung Jesu als ›Knecht Gottes‹, 732f[214f]) gab. P. Courcelle (Art. Divinatio, RAC III, 1236.1241f) weist auf den engen Zusammenhang zwischen Kindern und (Traum-)Offenbarungen hin; als Beispiel wäre auch der ›weissagende‹ Knabe im sogen. Orakel des Hystaspes (Lactanz, Inst. VII 15,19 [CSEL 19, 634,18 Brandt] mit M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II, 113 Anm. 1) zu nennen.

[23] BG 21,3f (82 Till/Schenke): »ayō eis ḫēēte af[oyōnḫ n]ai ebol nkī oyaloy«; Crum gibt in seinem Wörterbuch s.v. (p. 5) u.a. folgende griechische Synonyme: ›παῖς, βρέφος, νήπιος, παιδίον‹, so daß nicht ausgeschlossen werden kann, daß der Begriff vom biblischen Titel Jesu angeregt wurde, wie an bohairischen Text von Act 3,13 zu sehen ist (›aloy‹; IV, 172 Horner). In der Langfassung NHC II, 1 2,2 erscheint das Kind »im Licht« (111 Krause/Labib); in den anderen Fassungen ist die Passage nicht erhalten (vgl. aber III,1 12,19[65]).

[24] BG 21,6 (82)/ NHC II,1 2,3 (111). Tardieu (Codex de Berlin, 85.243) nennt als Parallele das Paar »ἄνθρωπος μακρός/κολοβός«, das im gnostischen »Evangelium der Eva« (bei Epiphanius, Haer. 26,3,1 [I, 278,9 Holl]) erscheint.

[25] BG 21,8f (83; fehlt interessanterweise in NHC II,1). Daher wird dem Johannes erklärt: »ich bin der Vater, ich bin die Mutter, ich bin der Sohn« (21,19–21 [82]/2,13f[112]).

[26] Dazu Chr. Gnilka, AETAS SPIRITALIS, 50–65 (klassische und hellenistische Vorbilder).78–83 (Philo). Gnilka stellt auch Interpretationen Christi nach diesem Schema zusammen (239–241). Was die Vorstellung »*Puer Senex*«, über die vor allem E.R. Curtius arbeitete (Gnilka, 49–55), bedeutet, kann man sich an einem einigermaßen zeitgenössischen Text klarmachen: Plinius beglückwünscht »seinen Servianus« (Ep. III 17,1–3), daß er seine Tochter mit einem Menschen verlobt hat, der »natürlich wie ein Junge, umgänglich wie ein Mann, würdevoll wie ein Greis« ist (»*puer simplicitate, comitate iuvenis, senex gravitate*« Ep. VI 26,1 [SQAW 35, 352f Kasten]).

[27] *Actus Vercellenses* (*Actus Petri cum Simone*): »*Quibus dixit Petrus: Referte quid uideritis. Quae dixerunt: Quoniam seniorem uidimus, speciem habentem qualem tibi enarre non possumus; aliae autem: Iuuenem adulescentem; alii autem dixerunt: Puerum uidimus*« (I, 69,9–12 Lipsius).

men könnte, bildete kein *Specificum* gnostischer oder häretischer Autoren, man findet sie etwa auch bei Origenes[28]. In einer Reihe von *Nag-Hammadi-Texten* wird Christus als Kind bezeichnet[29] oder findet sich eine Vision des (Christus-) Kindes[30], ohne daß sich diese Texte deshalb schon zu einem Vergleich eignen, weil sie nur im Rahmen einer ausgeführten, komplexen Mythologie verständlich sind. In der *Paulusapokalypse* (NHC V,2) trifft Paulus auf dem Weg nach Jericho/Jerusalem einen kleinen Jungen[31], von dem man annehmen kann, daß es sich um Jesus handelt[32]. Auch in (m. E.) späten Texten am Rande der valentinianischen Gnosis findet sich zwar das Motiv des Kindes, aber keine richtige Parallele zu Valentins Vision: Der *Tractatus Tripartitus* vergleicht den *Vater* und die Aionen mit einem Kind[33]; die Emanation der Aionen durch den Vater geschieht nach dem *Evangelium Veritatis* in der »Weise von Kindern«[34]. Der mythologische Rahmen fehlt in den *apokryphen Apostelakten*, in denen Christus ebenfalls als Kind auftritt: In den Taten der Apostel Andreas und Matthias[35] erscheint Jesus Andreas zweimal in Gestalt eines kleinen Kindes[36]. Im gleichfalls späten Martyrium des Matthäus[37] sieht der Apostel in einer Vision Jesus als Kind unter den psalmsingenden (unschuldigen) Kindern, die dem Bethlehemer Mord zum Opfer fielen, wird durch das Kind vor den Soldaten gerettet[38], schließlich

---

[28] Cels. VI 77 (GCS Origenes II, 146,14–149,21 KOETSCHAU); weitere Belege bei Or. nennt die Übersetzung von H. CHADWICK, 390 Anm. 1; vgl. auch CHR. GNILKA, AETAS SPIRITALIS, 45 mit A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 175f272f.

[29] F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register, s. v. »aloy« S. 1; »koyi« S. 28; »leloy« S. 35. Kaum zum Vergleich in Frage kommen ÄgEv NHC III,2 56,17 bzw. IV,2 59,18; dessen »dreifachmännliches Kind« der 3.Trias; Zostr NHC VIII,1 125,19. Auch die Titulaturen in StelSeth NHC VII,5 123,7; EpPt NHC VIII,2 133,26; (vom Autogenes) Zostr 36,3; 41,11 (der dort auch »pitelios naloy/vollkommenes Kind« genannt wird: 2,9; 13,4f) eignen sich kaum für einen Vergleich, da sie aus ausgeführten und völlig differenten mythologischen Konzepten stammen; vgl. auch V. ARNOLD-DÖBEN, Die Bildsprache der Gnosis, 116–118.

[30] Zostr NHC VIII,1 61,20.

[31] 18,5–7 (20 BÖHLIG/50 MURDOCK/MACRAE).

[32] So A. BÖHLIG (Koptisch-Gnostische Apokalypsen, 16).

[33] NHC I,5 61,20–24.62,7; vgl. den Kommentar von H. W. ATTRIDGE/E. H. PAGELS, NHS 23, 254 und E. THOMASSEN, The structure of the transcendent world, 365.

[34] EV 27,13 (96 ATTRIDGE/MACRAE mit Kommentar in NHS 23, 80f).

[35] BHG I, 109; zum Verhältnis zu den Andreasakten jetzt A. DE SANTOS OTERO, NTApo II, 399–403.

[36] ActAndr. et Mt. 18: »(ὁ Ἰησοῦς) γενόμενος ὅμοιος μικρῷ παιδίῳ ὡραιοτάτῳ εὐειδεῖ« (II/1 87,11 BONNET) bzw. »*uenit ad eum dominus Iesus Christus in effigia pulcerrimi pueri*« (22f) und die parallele Formulierung ebd. 33 »Καὶ κατῆλθεν ὁ κύριος Ἰησοῦς γενόμενος ὅμοιος μικρᾷ παιδίῳ εὐπρεπεῖ« (115,6f). Auf die komplizierten Probleme des Verhältnisses dieser Stellen zum syrischen und koptischen Text der Akten kann hier nicht eingegangen werden. – Auch *Photius* notiert die Erscheinungen Jesu als Kind in den apokryphen Apostelakten als eine Auffälligkeit dieser Texte (Cod. 114 [II, 85,37 HENRY]).

[37] BHG II, 1224; A. DE SANTOS OTERO, NTApo II, 414f. Vielleicht wird Jesus in diesem Text so dezidiert als Kind geschildert, weil Matthäus als einziger Evangelist die Erzählung vom Tode der unschuldigen Kinder bietet (2,16–18) und zu dieser Erzählung eben auch der Jesus im Kindesalter gehört.

[38] »καὶ ἰδοὺ ἐν σχήματι τῶν ψαλλόντων ἐν τῷ παραδείσῳ νηπίων ἦλθεν πρὸς τὸν Ματθαῖον ὁ

durch es bei seiner Himmelfahrt begleitet und von ihm gekrönt; die Apostel umgeben als zwölf gekrönte Männer das ›wundervolle Kind‹[39]. In der slavischen Petrus-Vita erscheint Christus ebenfalls in Gestalt eines Kindes in der Wüste[40]. Auch in den Johannesakten tritt Christus in verschiedener Gestalt auf: Jakobus sieht ihn als Kind, Johannes gleichzeitig als »wohlgestalteten, schönen, freundlichblickenden Mann«[41], dann als kahlköpfigen Greis, während er Jakobus als »flaumbärtiger Jüngling« erscheint[42]. Dabei dürfte es sich wieder um eine Erzählung handeln, in der die Wandelbarkeit der Gestalt Christi und das »*Puer Senex*«-Ideal betont werden sollen.

Welche biblischen und außerbiblischen Motive für die Beliebtheit des Motivs verantwortlich wurden, kann man kaum mehr eindeutig sagen. Clemens Alexandrinus stützt seine Behauptung, daß alle, die sich mit der Wahrheit beschäftigen, bei Gott Kinder sind[43], damit, daß der Kyrios vom Geist selbst »παιδίον« genannt wird: »Ἰδοὺ παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν...« (Jes 9,6). Nach dem Bild dieses »παιδίον νήπιον« wurden die Menschen geschaffen[44]. Clemens deutet auch die Bezeichnung Christi als Gotteslamm (Joh 1,29) von der biblischen Bezeichnung der unmündigen Kinder als Lämmer her[45]. Andere biblische Ableitungen, die z. T. genannt werden, setzen sehr viel mehr Zwischenschritte voraus[46]. Ob die Bezeichnung des Engels *Metatron* in der Hekhalot-Literatur (im sogenannten »3.Henoch«) als »Knabe«[47] die Bezeichnung Jesu als Kind anregte, wie Quispel

---

Ἰησοῦς« (II/1 217,4f Bonnet; fehlt in der lat.Fassung BHL II, 5689). Der Herr in Gestalt eines »außerordentlich wundervollen Kindes« rettet den Apostel auch vor den Soldaten (13; so am klarsten in der Handschriftengruppe Δ [232,10f; dazu Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha II/1, XXXIII] vgl. 232,1f24f).

[39] 24 (250,10–251,3 bzw. 250,20–251,23). Matthäus erscheint dann später noch einmal zwischen zwei Engeln; das Kind vor diesen. Aus der Tiefe taucht dann ein Kreuz auf (26 [255,1–4.21f; in Δ fehlt das »τὸ παιδίον τὸ εὔμορφον«). Diese Staurophanie (zum Begriff E. Pax, Art. Epiphanie, RAC V, 884–86) schließt zugleich eine zeitliche Ansetzung vor 312 aus.

[40] A. de Santos Otero, NTApo II, 393f mit Beleg.

[41] 88,2 (II/1 194,11f Bonnet/191,12f Junod/Kaestli: »παιδίον«)

[42] 89 (194,23/193,3f).

[43] So die Überschrift vor Paed. I 12,1 (96,22f Stählin); zur »vergeistigten« Deutung der Altersangaben auch Chr. Gnilka, AETAS SPIRITALIS, 75–115 (zum positiven Sinn geistigen Kind-Seins und zur Clemens-Stelle bes. S. 108–111).

[44] Paed. I 24,1/2 (104,7–10).

[45] 24,4 (104,18–20); angespielt wird auf Jes 40,11 (und dessen Deutung in Paed. I 15,4 [99,14–17 Stählin]).

[46] M. Simonetti (Testi gnostici cristiani, 130 Anm. 9) verweist auf Ps 8,3 (»ἐκ στόματος νηπίων«) als möglichen Einfluß; diese Interpretation schlug m. W. zum ersten Mal A. Hilgenfeld vor (Ketzergeschichte, 304). Vielleicht wird dabei auch auf die synoptische Wertung der Kinder (etwa der Jubelruf Lk 10,21 par.) oder auf die neutestamentliche Rede von den »νήπιοι« (1Kor 3,1; Eph 4,14; vgl. auch Barn 6,17) angespielt.

[47] Metatron, der Engel des Angesichtes, hat 70 Namen, »אבל מלכי קורא אותי נער« (›aber mein König (*d.i. YHY*) nennt mich *Knabe*‹) HebrHen 3,2 = P. Schäfer, Synopse zur Hekhalot-Literatur § 4 S. 4 Z. 41. Die Frage, *warum* Metatron Knabe genannt wird (HebrHen 4,2 = § 5 S. 4 Z. 47), wird nicht recht beantwortet.

vermutete[48], kann man kaum mehr sagen, da wir keine schriftlichen Quellen dieser Tradition aus der Zeit Valentins kennen. Jedenfalls zeigt die Schriftargumentation bei Clemens, daß es sich bei der Vision, falls sie tatsächlich auf Valentin zurückgeht, nicht unbedingt um eine häretische Sondertradition handeln muß. Man kann sich genausogut vorstellen, daß das Bild dadurch entstand, daß die synoptischen Kindheitsgeschichten mit dem Anfang des Johannesevangeliums, der ja bekanntlich nichts über Jesu Kindheit erzählt, kombiniert wurden[49] (vgl. auch unten, S. 254).

Nun behauptet der Kommentar, der dem Visionsbericht in Z. 5–7 angefügt wurde, Valentin habe seine spezielle Form der Theologie, die der Autor schon als häretisch einstuft, mit der Vision *begründet*[50]. Diese Form der »Begründung«, die heute wenig überzeugend wirkt, wäre in ihrer Zeit durchaus nicht aus dem Rahmen gefallen, obwohl wir natürlich nicht wissen, ob dieser Kommentar damit überhaupt Valentins ursprüngliche Intention trifft[51]. Zum einen muß man dieses Fragment vor dem Hintergrund anderer Visionen verstehen, wie man sie zahlreich in der Bibel und im spätantiken Judentum[52], aber auch etwa im ›Hirten des Hermas‹ findet[53]. Visionen zeichnen eine Person als für die Gottesschau besonders befähigt aus, sind mithin schon an und für sich eine indirekte, sozusagen pragmatische Begründung einer Theologie. Natürlich werden über Visio-

---

[48] Zitiert bei A. Böhlig (Koptisch-Gnostische Apokalypsen, 16), der mit ihm die Herkunft des Motivs aus »jüdischer Esoterik« annimmt.

[49] So L. Abramowski, mdl.

[50] So möchte ich (mit K. Beyschlag, Vom Urchristentum zur Weltkirche, 57 und R. Haardt, Die Gnosis 106) das Verb »συνίστημι« verstehen. Genausogut möglich wäre aber auch eine andere Übersetzung: »und (*er*) will aus diesem« (nämlich dem tragischen Mythos) »die von ihm begründete ›Sekte‹ bestehen lassen« (so W. Foerster, Gnosis I, 314; B. Layton, Gnostic scriptures, 231: »intending to derive from this attempt at a sect«, ebenso M. Simonetti, Testi gnostici cristiani, 130: »vuole far derivare da questo la setta che da lui è stata istituita«).

[51] Möglicherweise berichtete Valentin tatsächlich in ganz anderem Zusammenhang von seiner Vision; aber andererseits hätte sich die Begründung theologischer Aussagen für ihn durch seine Logos-Vision nahegelegt, wenn er sie denn tatsächlich erlebt hat und die Notiz ernstgenommen werden darf. Die begründende Funktion hier entspräche dem, was G. Theissen (Urchristliche Wundergeschichten, 105) den »*auftragsaitiologischen* Charakter« der Epiphanie nennt. K. Berger (Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, 1361f) zeigt, daß solche Visionsberichte durchaus häufig in Briefen, wie sie Valentin schrieb, stehen können und nennt neben Gal 1,12–16; 1Kor 15,8–11 und 2Kor 12,1–4 weitere profane Belege, während Hilgenfeld sich eine Schrift Valentins vorstellt, »welche kaum als Brief oder Homilie gedacht werden kann« (Ketzergeschichte, 304).

[52] »ἑωρακέναι«: Natürlich kann an dieser Stelle weder die reiche Tradition solcher prophetischen und apokalyptischen Visions-Texte im Alten und Neuen Testament und im Judentum entfaltet (dazu W. Michaelis, Art. ὁράω κτλ., ThWNT V, 331–333 [zu alttestamentlichen Theophanien].338f [zu zwischentestamentlichem Schrifttum].350–62 [zum NT]) noch auf hellenistische Epiphanieberichte (vgl. etwa M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion II, 225–227 mit Literatur und W. Michaelis, 316.320.322f) eingegangen werden. Schon die LXX gibt die Vokabeln prophetischen Sehens, »ראה« und »הצה« mit »ὁρᾶν« wieder; vgl. Hatch/Redpath s. v. die Nr. (5) und (8) und W. Michaelis, 335.

[53] E. Pax bezeichnet diese pneumatische »ὅρασις« als »eigenen Typus einer literarischen E(*piphanie*)« und als »Offenbarungs-E(*piphanie*)« (Art. Epiphanie, RAC V, 889.)

nen auch bestimmte Inhalte mitgeteilt oder legitimiert[54]. Übrigens waren solche Visionen ja nicht auf den religiösen Bereich beschränkt: Valentins Zeitgenosse Aelius Aristides berichtet, ihm sei Platon im Traume erschienen[55].

Z. 2–4 »οὗ πυθόμενος ἐπεζήτει τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν Λόγον.«

Zunächst muß man einmal sehen, *wer* Valentin da erschienen ist: der *Logos* nämlich. Wenn von ihm gesagt wird »ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός« (Joh 1,18), liegt eine Vorstellung vom ›Kind‹ durchaus nahe[56].

Leider erlaubt das kurze Bruchstück, dessen Echtheit auch gar nicht sicher festgestellt werden kann, nicht, Aussagen über Valentins Verständnis des Wortes Logos zu machen. Ob Valentin mit einer »Logos-Theologie« vertraut war, wie sie etwa Justin, sein Zeitgenosse, vertrat, wissen wir nicht, können nicht mehr sagen, ob sie eine Rolle für seine eigene Theologie spielte. Natürlich verlockt der Begriff »Logos« dazu, vom Johannesprolog her anzunehmen, zwischen der Erscheinung des Logos und der Begründung theologischer Aussagen bestünde doch ein Zusammenhang. Der Logos bringt authentische Kunde vom unbekannten Vater (Joh 1,18); ein Logostheologe versteht ihn als Offenbarungsmittler *nicht* nur in der Erscheinung im Fleisch des Jesus (Joh 1,14), sondern von Anfang an (Joh 1,1), als »Quelle aller Teilerkenntnis der Wahrheit in allen Menschen«, »auch schließlich *(als)* Gegenstand und Norm dieser Erkenntnis«[57]. Wenn Valentin eine Form von Logostheologie vertreten hätte, würde dies seinen eklektizistischen und freien Umgang mit philosophischen Konzeptionen erklären[58]. Auch bei anderen Logostheologen können Philosophie und Theolo-

---

[54] Clemens Alexandrinus (Str. III 17,2 [203,16–18 STÄHLIN]) zitiert ein Fragment Pindars über die Eleusinischen Mysterien, in dem sowohl das visionäre ›Sehen‹ wie die orientierende Funktion dieser Vision hervorgehoben werden:

»ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν·

οἶδε μὲν βίου τελευτάν,

οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν« (Frgm. 121 BOWRA = 137a SCHROEDER). »Selig, wer jene gesehen, eh er ins Grab ging/ Denn er kennt dann des Lebens Ende/ Und kennt auch den göttlichen Anfang« (Übers. O. STÄHLIN, BKV Clemens III, 267).

[55] »Τοῦτο μὲν αὐτὸν Πλάτωνα ὁρᾶν ἐδόκουν« (Or. 50,57 [440,11 KEIL; Übersetzung bei BEHR II, 330]); in einer ›Nachtragsvision‹ zeigt sich, daß in Wahrheit Hermes erschienen war, der Platon nur glich (440,19–21).

[56] Die drei jüngeren griechischen Übersetzungen von Prov 8,30 haben in ihrem Text die Redewendung des hebräischen Originals von der vor Gott ›*spielenden*‹ Weisheit, dem »geliebten Kind«, bewahrt, indem sie »παίζουσα« statt »εὐφραινόμην« (LXX) wiedergaben (II, 327 FIELD).

[57] A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 205 (mit S. 125–132.203–206); vgl. etwa Justin, 1Apol. 44,9f (57 GOODSPEED/156,20–24 WARTELLE); 46,4 (59/160,12–15) oder auch ebd. 5,3 (29/102,9–104,14).

[58] Eine Reihe von Zügen im ersten und fünften Fragment, auf die wir an Ort und Stelle hinwiesen (S. 50.178f; ev. 187), könnten darauf hindeuten, daß Valentin tatsächlich eine Art Logostheologie vertrat.

gie partiell zusammenfallen, weil sie deren Aufgabe für nahezu identisch halten: »ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θείου«[59]; bei einer solchen theologischen Würdigung der menschlichen Verstandesleistung ist die Aufnahme von Topoi hellenistischer Philosophie nicht verwunderlich. Sie wurde aber – und dies darf man nicht übersehen – implizit mit der Exegese von biblischen Texten, vor allem von Joh 1,1–3,14, begründet.

Selbstverständlich setzt uns die kurze Notiz umgekehrt auch nicht in die Lage, Valentins Verhältnis zu den verschiedenen Konzeptionen über den Logos bei den Schülern exakt zu bestimmen[60].

Für das Verständnis dieser Zeile ist wichtig, daß man sich klarmacht, daß die Vision aus einer *Epiphanie*[61] des Logos besteht, der sich vielleicht eine *Offenbarungsepiphanie* anschloß. Zu der Form einer solchen Epiphanie-Vision kann gehören, daß derjenige, der sie schaut, die Erscheinung fragt, wer sie sei[62]. Auf diese Frage kann dann die Antwort in der ebenfalls charakteristischen Formel »ἐγώ εἰμι« erfolgen[63]. Beides, Frage und Antwort, liegt hier in indirekter Form vor. An erster Stelle muß für den Vergleich natürlich die von Mose mitgeteilte Frage (»Τί ὄνομα αὐτῷ;«) und deren göttliche Beantwortung »ἐγώ εἰμι ὁ ὤν« genannt werden (Ex 3,13f). Aber auch eine Beeinflussung durch die gleichlautende Formel im Johannesevangelium wird man – zumal des Logos-Begriffes wegen – nicht ausschließen dürfen[64]; Valentins Schüler Herakleon kommentier-

---

[59] Justin, Dial. 1,3 (91 GOODSPEED); vgl. auch Dial. 8,1: Justin nennt das Christentum »μόνην (...) φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον« (99).

[60] Deren verschiedene Theorien brauchen daher hier auch nicht zusammengestellt werden, vgl. F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, s. v. 645f.

[61] E. PAX, Art. Epiphanie, RAC V, 832–909, bes. 867–890; auch K. BERGER, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, 1213–1216.1274 und M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, Exkurs Nr. 4 ›Höhere Weisheit durch Offenbarung‹ als Wesensmerkmal spätantiker Religiosität», 381–394.

[62] Solche Fragen sind allerdings selten (Hinweis von Herrn Prof. ZUNTZ); K. BEYSCHLAG (Vom Urchristentum zur Weltkirche, 57) führt die formalen Analogien in Act 9,5; 22,8 und 26,15 an.

[63] So K. BERGER: »Die Selbstvorstellung der Gottheit mit Name (...) ist offenbar allgemeinorientalischer Offenbarungsstil« (Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, 1317; ebenfalls schon E. NORDEN, Agnostos Theos, 177–201). R. BULTMANN unterschied in seinem Johanneskommentar (167f Anm. 2) u. a. eine »Qualifikationsformel, die auf die Frage antwortet: ›Was bist du?‹« und eine »eigentliche Offenbarungsformel«, in der das »ἐγώ εἰμι« absolut gebraucht wird. E. SCHWEIZER (EGO EIMI, 12–14) versuchte eine vollständige Stellen-Sammlung dieser Selbstvorstellung der Gottheit von indischen Texten bis zu Strindberg-Belegen, die allerdings einer kritischen Revision unterzogen werden müßte: »*En adsum*« (Apuleius, Met. XI 5,1 [SQAW 1, 326,35 HELM]) beispielsweise würde ich für keine Parallele; »ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρός« für keine direkte Parallele halten; »*Ego sum Deus*« in Iren., Haer. I 29,4 (364,73f) zitiert schließlich einen Bibeltext.

[64] Allerdings bestehen zwischen der dortigen *absoluten* »ἐγώ εἰμι«-Formel und unserer *Frage*, die schon sprachlich ein »ἐγώ εἰμι« nahelegt, doch Unterschiede. Der Hohenpriester fragt Jesus: »σὺ εἶ ὁ Χριστός;«, der antwortet: »ἐγώ εἰμι« (Mk 14,61f par). Die Formel im vierten Evangelium dagegen dürfte doch am wahrscheinlichsten von der LXX beeinflußt sein, die die Selbstaussage Gottes »אני יהוה« gern und außerordentlich häufig (212+3 mal nach Zählung

te Joh 4,26 (»ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι«)[65]. Die Verbreitung von Frage und Antwort beschränkt sich natürlich nicht auf biblische Texte, sie findet sich auch in den möglicherweise zeitlich nicht sonderlich von Valentin entfernten Visionen im *Hirten des Hermas*[66]; ebenso am Beginn des *Poimandres*[67]. Wenn der Satz tatsächlich auf Valentin zurückgeht, behauptete der also, ihm sei »der Logos« in Gestalt eines Kindes erschienen. Leider erfahren wir weder, was nach dem Eingangs-Dialog der Epiphanie passierte, noch lernen wir das ›Offenbarungswort‹, das es doch, wenn die Geschichte nicht als Analogie zur Markus-Vision fingiert wurde, sicher gab, kennen. Vielleicht – aber eben nur: vielleicht! – darf man sich ein Offenbarungs-Gespräch in Analogie zu jenem vorstellen, das im 4.Logion des Thomasevangeliums (NHC II,2) anklingt:

»Es sagte Jesus: Es wird nicht zögern der in seinen Tagen alte Mann zu fragen ein kleines Kind von sieben Tagen nach dem Ort (τόπος) des Lebens und er wird leben«[68].

7.5. Gesamtinterpretation

Können wir aus dem Fragment etwas allgemeinere Schlüsse über Valentins Verständnis von Theologie und besonders von Offenbarung ziehen? Nur mit größter Vorsicht, da wir weder den eigentlichen Dialog zwischen dem Logos und ihm selbst kennen noch wissen, ob dieser Text wirklich historisch ernstge-

---

E. SCHWEIZERS, EGO EIMI, 21) mit »ἐγώ εἰμι« wiedergibt (R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, HThK IV/2, 63), während sich in der profanen hellenistischen Literatur nur relativ wenig Beispiele der Formel finden, darunter die bekannten Selbstvorstellungen der Isis (Selbstoffenbarung der Isis, bezeugt in Kyme, Thessaloniki, Ios und bei Diodor [M. TOTTI, Ausgewählte Texte, Nr. 1 §5–10.52 bzw. A. DEISSMANN, Licht vom Osten, 111f] oder Plu., Mor. 23, 354 C (Is. et Os. 9 [II/3, 8,21 SIEVEKING]) und die Belege aus den Zauberpapyri (DEISSMANN, 113.217–221). Neben der johanneischen Formel muß man dabei aber ja zunächst an Texte wie Mk 6,50 par. oder Lk 1,19 denken, die zeigen, daß die Formel einfach zum formalen Repertoire der biblischen Gottesrede gehört (so auch E. PAX, Art. Epiphanie, RAC V, 862).

[65] Frgm. 26 (VÖLKER, Quellen, 76,1 = Origenes, Jo. XIII 28 [252,33 PREUSCHEN]). Natürlich gilt an dieser Stelle immer noch, was HILGENFELD (Einleitung in das Neue Testament, 49) 1875 schon ähnlich schrieb: Eine völlig eindeutige Spur der Benutzung des Johannesevangeliums durch Valentin ist, selbst wenn der Bericht über die Logos-Vision von ihm stammt, mit dem Begriff noch nicht aufgezeigt. Für die Schüler gilt das selbstverständlich nicht, wie Irenäus berichtet: »*Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Iohannem* (sc. evangelium) *plenissime utentes ad ostensionem coniugationum suarum, ex ipso detegentur nihil recte dicentes*« (Haer. III 11,7 [160,168–171 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]).

[66] »Σὺ γὰρ τίς εἶ; (...) Ἐγώ, φησίν, εἰμὶ ὁ ποιμὴν ᾧ παρεδόθης« (Vis. V 3 = 25,3 [22,12–14 WHITTAKER]).

[67] CH I 2: »Σὺ γὰρ τίς εἶ; – ἐγὼ μέν, φησίν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρες, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς« (I, 7,9f NOCK).

[68] 33,5–9 (früher: 81,5–9); dazu im Kommentar zu Frgm. 5, s.o. S. 164 Anm. 75 und jetzt M. FIEGER, Thomasevangelium, 28–32 · In Z. 9 folgt ein verändertes Zitat oder eine Anspielung auf Mt 19,30.

nommen werden darf. Dabei dürfen wir uns für diese Zeit natürlich kein »Schriftprinzip« und den darin intendierten Offenbarungsbegriff vorstellen. Der Begriff »Offenbarung« und die »kirchliche Lehre« in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bildeten noch relativ unscharfe Größen um einen jeweils festen Kern: »'Αποκάλυψις« kann sowohl eine ›Vision‹[69] wie eine ›Offenbarung‹[70] bezeichnen und steht also keineswegs allein für die biblische Offenbarung Gottes in Jesus Christus (vgl. 2Kor 12,7). Natürlich gibt es in der Mitte des 2. Jahrhunderts gemeinsame feste Topoi kirchlicher *Lehrtradition*, schon so etwas wie eine »apostolische Tradition«[71]. Aber insgesamt war die Lehrbildung wohl in vielen Punkten noch relativ offen: An der Schwelle des 2. Jahrhunderts dürfen wir in der historischen Darstellung nicht mit unseren heutigen Begriffen von Rechtgläubigkeit und Ketzerei arbeiten[72]. Zunächst hat man dabei zu bedenken, daß die Bibel dieser Zeit wohl vor allem aus der Septuaginta bestand und ein neutestamentlicher Kanon allenfalls im Werden war[73]. B. Aland hat daran erinnert, daß »Papias (...) uns ein eindrücklicher Zeitzeuge dafür (ist), daß man in den christlichen Gemeinden damals noch keinerlei Begriff davon hatte, welchen Charakter und welche Form eine verbindliche Überlieferung von Christus haben könnte«[74]. Feststehende Elemente einer in Geltung stehenden kirchlichen Lehre waren allenfalls »einige wenige Stücke der Predigt, zentriert um Tod und Auferstehung«[75].

Diesen für unseren Geschmack sehr unscharfen zeitgenössischen Offenbarungs- und Lehrbegriff wird man nun auch zu bedenken haben, wenn man dieses Fragment interpretiert: Wir sahen bisher schon an anderen Stellen, daß Valentin sowohl Bibel auslegen als auch gleichzeitig ein philosophischer Theologe sein will. A. v. Harnacks Stichwort von einer ›geoffenbarten Metaphysik‹ träfe auch auf Valentin zu[76], wenn diese Notiz wirklich auf seine Äußerungen zurückgeht.

---

[69] Hermas, Vis. V1 (=25,1) Titel; weitere Belege LAMPE, PGL 194 s. v.

[70] LAMPE, PGL 194 s. v.

[71] Vgl. etwa Polyk 6,3: »οὕτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ (sc. Χριστῷ) μετὰ φόβου καὶ πάσης εὐλαβείας, καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς (vgl. Mt 28,20) ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται«. Vor diesem Hintergrund wird die Notiz, Valentin habe bei einem Paulusschüler gelernt (Clem. Al., Str. VII 106,4), verständlich (s. unten im 2. Hauptteil, S. 300f).

[72] A. M. RITTER, Die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit, 9–18.

[73] Dazu vor allem H. v. CAMPENHAUSEN, Entstehung der christlichen Bibel, 173–244.

[74] Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 28 mit Anm. 88 (H. v. CAMPENHAUSEN, Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 154–159 und weitere Literatur). Frau Prof. ALAND war so freundlich, mir das vorläufige Manuskript dieser Studie zur Verfügung zu stellen.

[75] B. ALAND, Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 28.

[76] Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 251.

7.6. Ein Kommentar zum Text

Z. 5–7 »ἔπειτα προσθεὶς τραγικόν τινα μῦθον, ἐκ τούτου συνιστᾶν βούλεται τὴν ἐπικεχειρημένην αὐτῷ αἵρεσιν«

Man kann kaum mehr entscheiden, an welchem Punkt der Textgeschichte dieser Notiz, die ja ebenfalls weitgehend im Dunkel liegt, dieser Kommentar hinzugefügt wurde. Jedenfalls muß man ihn vom Text selbst abheben[77] und darf ihn nicht als Beleg für eigene Thesen über den Ursprung des valentinianischen Systems verwenden. Stammt er von Hippolyt? Hippolyt redet zwar vom ›Mythos‹[78] und bezeichnet vor allem die gnostischen Kosmologien so[79]; die Valentinianer benennen, behauptet er, den simonianischen ›Mythos‹ nur um, aber folgen in Grundzügen seinen ›Fabeleien‹[80]. Schon die Häretiker der »ψευδώνυμος γνῶσις« (1Tim 6,20), gegen die die Pastoralbriefe kämpfen, erzählen offenbar solche »Fabeln«[81]. Epiktet bezeichnet kritisch die Erzählungen Homers als »μῦθοι«[82]; Celsus hält die Worte des Mose für leere Fabeln[83]. Der Sinn des Ausdrucks »τραγικόν τινα μῦθον« dürfte ohne Probleme feststehen; unter dem ›gewissen tragischen Mythos‹[84] dürften Autor und zeitgenössische Leser ohne Probleme den valentinianischen Mythos verstanden haben. Das Adjektiv umschreibt m. E. die Pointe des Systems (und dies erstaunlich präzise), nämlich den Fall der Sophia, die ja eigentlich nur Erkenntnis will, also etwas Erstrebenswertes[85], und

---

[77] A. Hilgenfelds Deutung, Valentin habe sozusagen in irgendeinem neugeborenen Kind den Logos gesehen, »welcher also immer noch Fleisch wird« (Ketzergeschichte, 304), beruht auf der Voraussetzung, Valentin habe *in* einem Neugeborenen den Logos gesehen. So wird man aber »ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον« nicht interpretieren. Vor allem nimmt Hilgenfeld dann noch Hippolyts Kommentar hinzu: »Und die ewige Fleischwerdung des Logos dient als Stütze der ganzen Lehre« – was verdient daran »tragische Fabel« genannt zu werden?

[78] Etwa in Haer. I Prooemium 1 (1,17 Wendland/54,1 Marcovich), dort in der Bedeutung ›Lehre‹; V 7,2 (79,3/142,5) eher mit ›Mythologie‹ wiederzugeben, die auch gleichzeitig die abwertende Konnotation ›Fabel‹ einschließt (V 25,4 [126,27/200,18f]; auch philosophische Lehrmeinungen, die er nicht teilt, tituliert H. so: VIII 17,2 (237,3/337,12).

[79] Haer. V 26,1 (127,2/200,6); 27,5 (133,19/209,24); VI 19,4 (146,9/226,21).

[80] VI 20,4 (148,18–24/228,18–229,24); diese Bemerkung muß natürlich, wie K. Koschorke gezeigt hat, tendenzkritisch an Hippolyts Interesse, eine häretische Sukzession aufzustellen, geprüft werden (Hippolyts Ketzerbekämpfung, 56.76 f79f).

[81] Timotheus soll »βέβηλοι καὶ γραώδεις μύθοι« (›unfromme Altweiberfabeln‹) zurückweisen (1Tim 4,7; vgl. aber auch Tit 1,14: »ἰουδαϊκοῖς μύθοις«); nach 1Tim 1,4 geht es ja wohl um »γενεαλογίαι ἀπεράντοι«, um Genealogien, die bis ins Endlose fortlaufen. – Irenäus nahm an, damit seien die Valentinianer vorausgesagt (Haer. I Praef. 1 [18,3f Rousseau/Doutreleau]).

[82] III 24,18 (325,10 Schenkl).

[83] I 20f (GCS Origenes I, 71,27–72,1f Koetschau).

[84] W. Foerster übersetzt »τραγικόν τινα μῦθον« mit »einen großartigen Mythos« (Die Gnosis, 314; ähnlich B. Layton, Gnostic Scriptures, 231 »a certain pompous tale«). Vgl. auch unten S. 312 Anm. 130 das Zitat aus Epiphanius, Haer. 31,1,6 (383,18–20 Holl).

[85] Irenäus, Haer. I 2,2 (39,161f Rousseau/Doutreleau); nach R. Haardt ist ›Tragisch‹ (...) wohl in bezug auf die Theaterdarbietungen des 2. Jh. n. Chr. zu verstehen» (Die Gnosis, 312 Anm. 6).

doch dadurch schuldhaft in Leidenschaft, also etwas Schlechtes, gerät und fällt. Diese Handlung ähnelt tatsächlich der einer literarischen klassischen griechischen Tragödie, wie der unbekannte Kommentator feinsinnig beobachtet hat[86].

Nun behauptet der Kommentator in einem zweiten Schritt, Valentin habe mit der Vision seine Häresie zu begründen versucht[87]. An dieser Stelle kann man am deutlichsten sehen, wie die Formulierung auf Hippolyts häresiologische Grundthesen verweist: Nach dem Studium der hellenistischen Philosophie gründeten die, die ›das für etwas Großes hielten‹, dann unzählige Sekten[88]. Weil Valentins Vision zur Gründung einer Sekte[89] führte, wird noch einmal verdeutlicht, daß es sich um keine wirkliche Christusvision handeln konnte, wie schon das distanziertere »καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει« zu Beginn andeuten könnte.

---

[86] Übrigens kennzeichnet Proklos die Bezeichnung der drei ›Götter‹ Gott Vater, Demiurg und Kosmos als ›Großvater‹, ›Kind‹ und ›Kleinkind‹ bei Numenius von Apameia (CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, 415–418) als »tragödienhafte Übertreibung« (»ὡς ἐκεῖνος λέγει προστραγῳδῶν, πάππον, ἔγγονον, ἀπόγονον«, Frgm. 21 [60,6f DES PLACES] = Proklos, in Ti. 28 c [I, 304,4 DIEHL]).

[87] Mir scheint diese Übersetzung des Verbs »ἐπιχειρεῖν« (LSJ, 672: ›put ones hand to‹ und ›attempt to prove‹) sinnvoller als die Übertragung: ›und er will aus diesem (dem tragischen Mythos) die von ihm begründete Sekte bestehen lassen‹. – LAMPE (PGL s. v. 1332) identifiziert das seltene »συνιστᾶν« mit »συνίστημι« und gibt als Bedeutung der Wendung »συνίσταμαι ἐκ« »be formed from, take ones rise in«; in Verbindung mit dem Wort ›Kirche‹ (ebd., B.3.) beschreibt »συνίσταμαι« deren Gründung, mit »αἵρεσις« die Etablierung einer Sekte.

[88] »τινὲς ὡς μεγάλα κρίναντες καὶ λόγου ἄξια νομίσαντες αἱρέσεις ἀμέτρους καὶ ἀπείρους συνεστήσαντο« (IV 13,1 [45,8f/105,1f].

[89] Mit Sicherheit meint der Autor hier die negative Bedeutung dieses Wortes (N. BROX, Art. Häresie, RAC XIII, 258).

8. Fragment 8: Hippolyt, Refutatio Omnium Haeresium VI 37,7[1]

8.1. Text und Übersetzung

θέρος	Ernte
πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,	Alles sehe ich durch Pneuma aufgehängt,
πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·	alles erkenne ich als vom Pneuma getragen:
σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,	Fleisch an Seele gehängt,
ψυχὴν δ' ἀέρος ἐξεχομένην,	Seele aber an Luft gebunden,
ἀέρα δ' ἐξ αἴθρης κρεμάμενον,	Luft aber an Äther gehängt,
ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,	aus der Tiefe aber Früchte hervorgebracht,
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.	aus dem Mutterschoß aber ein Kind hervorgebracht.

8.2. Textkritik und Abgrenzung

Erfreulicherweise sind nur wenige Worte des Textes wirklich strittig[2]:

Wie man den überlieferten »Titel« des Textes, »θέρος«, zu behandeln hat, kann kaum rein textkritisch entschieden werden. Wenn man »⟨αἰ⟩θέρος« konjizieren will[3], entstehen hinsichtlich des Inhaltes und des Metrums Schwierigkeiten, wie schon W. Foerster betont hat[4]. Inhaltlich ergäbe sich der Widerspruch, daß die Reihe der aneinanderhängenden Dinge *zwei* Spitzenpositionen hätte und ein Glied, nämlich der Äther, an zwei Plätzen dieser großen ›Kette‹ aufträte. Denn die Reihenfolge der ›Kette‹ von oben nach unten ist leicht aus dem Text zu

---

[1] *Ausgaben:* GCS Hippolyt III, 167,17–23 Wendland; PTS 25, 253,31–38 Marcovich; E. Heitsch, Dichterfragmente I Nr. 43, p. 155 (vgl. A. Hilgenfeld, 304f; W. Völker, Quellen, 59f; Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte, 21); *Übersetzungen:* K. Beyschlag, Das zweite Jahrhundert, 58; W. Foerster, Gnosis I, 314; R. Haardt, Gnosis, 107; K. Latte, Religion der Römer, 60; B. Layton, Gnostic Scriptures, 246–249; H. Leisegang, Gnosis, 283; K. Graf Preysing, BKV, 175f; M. Simonetti, Testi Gnostici Cristiani, 130f.

[2] Zum Charakter der Pariser Handschrift s. o. S. 205 Anm. 3.

[3] So P. Wendland, GCS, 167,17 und schon L. Duncker/F. G. Schneidewin, 290,80. Wendland kündigte im Apparat »Nachträge« und eine Erläuterung seiner Entscheidung an, die nie erschienen sind, da er über der Ausgabe 1915 verstarb. Ihm sind aber eine Reihe von Autoren gefolgt: W. Völker, Quellen, SQS.NF 5, 59,20 oder E. Heitsch, Dichterfragmente I, 155.

[4] Von Valentin zu Herakleon, 96f Anm. 1.

erkennen, obwohl die Blickrichtung einmal wechselt: Alles hängt durch Pneuma und dieses »Alles« ist die ›Kette‹ Sarx, Psyche, Luft und Äther. Dem Problem, daß das Metrum gestört wird (s. Schema unten S. 220), ist J. Kroll durch Streichung des zweiten »πνεύματι« begegnet[5] – aber das beschädigt die parallele Architektonik der Verse und ist kaum zu empfehlen. Daher blieb auch die Mehrzahl der Interpreten beim überlieferten Text[6].

Eine kleinere Korrektur betrifft die Elision der Partikel »δέ« an das folgende Wort. Hier zeigt sich, wie wenig sorgfältig die Handschrift gearbeitet ist, denn sie elidiert in Vers 2 (»δ' ὀχούμενα«), nicht aber auch, wie vom Metrum her notwendig, in den Versen 4f (»δ' ἀέρος/δ' ἐξ«)[7].

In Vers 4 hat der Codex »ἐξεηχουμένην«. Das kann schon metrisch nicht stimmen. In der Erklärung, die auf den Hymnus folgt, werden auch zwei andere Formen als Lemmata zitiert: »ἐξοχεῖται« bzw. »ἐξέχεται«, so daß man einen schlichten Schreibfehler vermuten darf. Metrisch paßt letzteres besser[8], inhaltlich »gebunden«[9] besser als (in der Bedeutung erschlossenes) »hinaustragen«[10].

Natürlich muß dieser Text zunächst ohne seinen Kontext, vor allem ohne den Kommentar zum Hymnus (Hippolyt, Haer. VI 37,8) betrachtet werden, wenn man ernstnehmen will, daß es sich um ein selbständiges Stück Poesie handelt. Zwar glaubte der Autor hier Valentins eigene Interpretation vorzutragen (»οὕτως ταῦτα νοῶν«)[11], aber die Erklärung selbst setzt einen Plural von Schülern voraus: »σάρξ ἐστιν ἡ ὕλη κατ' αὐτούς«[12]. Es ist ja ohnehin unwahrscheinlich, daß Valentin zu einem Psalm auch gleich noch einen Kurzkommentar nachlieferte; alle Parallelen solcher Kommentare verweisen auf ein eigenes Genre von Literatur[13]. Der Plural der Einleitung erlaubt zwei Erklärungen: Entweder

---

[5] Christliche Hymnodik, 87 Anm. 1.

[6] A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 305 (H. erwog freilich, ob nicht ein Wort des vorgehenden Verses mittradiert worden wäre!); U.v. Wilamowitz-Moellendorff, Lesefrüchte Nr. 29, 218 (= ders., KS IV, 60); E. Norden, Kunstprosa, 863 Anm. 1; Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte, 30; weitere Belege bei B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 69.

[7] Metrisch richtig Marcovich, 253,4f.

[8] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Lesefrüchte Nr. 29, 218 (= ders., KS IV, 60). W. möchte allerdings gern »ἐξ« als »Präposition abtheilen«. Wieso dann »ἐξ ἐχομένην« verständlicher sein soll, ist mir unklar.

[9] LSJ s. v. (593), also eher wie B. Layton, Gnostic scriptures, 248 (»clinging«). B. Herzhoffs Übersetzung »gebunden« (p. 77) macht vorzüglich und weit besser als die übliche Verdeutschung »hängen« die Note deutlich, die LSJ mit »to be attached to, depend on« wiedergibt. Ziemlich unwahrscheinlich ist H. Leisegangs »emporgetragen« (ders., Die Gnosis, 283).

[10] So liest E. Miller und übersetzt K. Graf Preysing, BKV, 176.

[11] »Dies (sc. den Hymnus) verstand er (sc. Valentin) so:« (Haer. VI 37,8 [167, 24 Wendland/ 254,39 Marcovich]).

[12] A.a.O.

[13] Etwa, wenn im Derveni-Papyrus ein orphischer Hymnus sozusagen versweise ausgelegt wird; vgl. W. Burkert, Orpheus und die Vorsokratiker, 96. R. Merkelbach hat jeweils versucht, den kommentierten Vers zu rekonstruieren: ders., Der orphische Papyrus von Derveni, 23–31.

zitierte Hippolyt einen Kommentar von Valentinianern oder er stellte diese Exegese des Hymnus im Blick auf das ihm bekannte System selbst zusammen. Beide Hypothesen erklären die auffälligen inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen der Erläuterung und dem Valentinianerbericht[14]. Wenn man dabei den Kontrast zwischen dem Singular der Einleitung und dem Plural der Erklärung berücksichtigen will, kann man fragen, ob hier nicht die Hand des Sondergutredaktors, der auch am Valentinianerbericht tätig war, greifbar ist. L. Abramowski hat darauf hingewiesen[15], daß der Redaktor gern mit bereits geprägten Worten formuliert, so daß seine Interpolation weniger auffällt. Die Einleitung erinnert an die knappen Formeln des Logostheologen: »τοῦτό ἐστι«[16]. Ob aber der Redaktor des Sondergutes die Erläuterung zusetzte oder die Erläuterung schon früher mit dem Hymnus tradiert wurde, ist kaum mehr zu entscheiden. Denn wir wissen ja von Tertullian, daß ein valentinianischer Gnostiker namens Alexander in seinen Schriften Psalmen Valentins zitierte[17] und doch wohl auch erläutert hat.

Jedenfalls sollte man in keinem Fall (wie die meisten Exegeten dieses Textes) Hymnus und Deutung durcheinanderwerfen, da dann die Unterschiede zwischen Valentin und seiner Schule nicht mehr angemessen gewürdigt bzw. überhaupt nicht wahrgenommen werden können. (Über die valentinianische Deutung des Hymnus habe ich mich an anderer Stelle geäußert[18]).

8.3. Metrum und Form des Hymnus

8.3.1. Metrisches Schema des Hymnus

Das metrische Schema des Valentinschen Psalms erlaubt interessante Rückschlüsse auf die Intentionen des Verfassers und soll daher ausführlich diskutiert werden:

(1) – ∪ ∪ |– ∪ ∪ |– ∪ ∪ |∪ – [19]
(2) – ∪ ∪ |– ∪ ∪ |– ∪ ∪ |∪ – [20]
(3) – ∪ ∪ |– – |– ∪ ∪ |∪ –
(4) – – |– ∪ ∪ |– ∪ ∪ |∪ –
(5) – ∪ ∪ |– – |– ∪ ∪ |∪ –
(6) – ∪ ∪ |– – |– ∪ ∪ |∪ –
(7) – – |– ∪ ∪ |– ∪ ∪ |∪ – [21]

[14] B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 37f Anm. 3.
[15] Ein gnostischer Logostheologe, 18–62.
[16] L. Abramowski, Ein gnostischer Logostheologe, 29.
[17] Carn. 17,1 (CChr.SL 2, 903,1–4 Kroymann).
[18] In meinen Aufsatz »Platons König oder Vater Jesu Christi ?« (2.3. Drittes Beispiel: Der König der Valentinianer [S. 429–438]).
[19] Das erste »α«in »χρεμάμενα« ist wegen des Wortakzentes lang zu messen, so auch B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 25, E. Heitsch, Dichterfragmente I, 155 Apparat und

Es liegt ein daktylischer Tetrameter vor, »ein um zwei Daktylen gekürzter miurischer Hexameter«[22]. Dieses Versmaß wird seit der Spätantike als »τετράμετρα μείουρα« bezeichnet, als »mauseschwänziger Tetrameter«[23]. In ihm steht statt der Hebung des letzten Metrums eine kurze Silbe, also ein Iambus anstelle eines Spondeus oder Trocheus. »Μείουροι« finden sich in einer Reihe zeitgenössischer Texte, allerdings selten miurische Tetrameter. Zum Vergleich mit Valentins Hymnus eignen sich zum einen miurische Tetrameter in den Schiffer- und Trinkliedern, die die Oxyrhynchus-Papyri überliefern, und aus den »*Fescennini*« des Annianus, zum anderen miurische Hexameter in Texten, die Lukian, Livius Andronicus und Theokrit zugeschrieben wurden:

Die als »Schiffer- und Trinklieder« bezeichneten Stücke aus Oxyrhynchus[24] enthalten neben reiner Unterhaltung durchaus auch allgemeine Weisheitssprüche:

»μηδ' ἀδικεῖν ζήτει, μηδ' ἂν ἀδι[κῇ πρ]οσερίσῃς
φεῦγε φόνους καὶ φεῦγε μάχας, φ[εῖ]σαι διαφρονε[ῖ]ν
εἰς δ' ὀλίγον πονέσεις καὶ δεύτερον οὐ μεταμέλῃ.
αὔ[λει μοι«[25].

J. KROLL, Christliche Hymnodik, 88 Anm. 1 zu S. 87 – zuerst wohl U.v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Lesefrüchte, 219 (= KS IV, 60).

[20] Das Metrum verlangt die Elision des »δέ« in den VV. 2,4 und 5.

[21] Hier ist »δέ« gegen die Quantität zu lesen; ein gleiches metrisches Schema setzen U.v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Lesefrüchte, 218f (= KS IV, 60); J. KROLL, Christliche Hymnodik, 87f Anm. 1 und B. HERZHOFF, Zwei gnostische Psalmen, 24f (mit anderer Zeilenzählung!) voraus.

[22] B. HERZHOFF, Zwei gnostische Psalmen, 25. Zum miurischen Versmaß W. CHRIST, Metrik der Griechen und Römer, 159f; P. v. d. Mühll, Στίχος μείουρος (Hesiod, Erga 263), Glotta 10, 1920, 143–146; T. F. Higham, A Review of ›Mouse-tailed‹ alias ›Miuric‹ Hexameter Verses, 306–311; U.v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Griechische Verskunst, 364f.

[23] LSJ 1153 »›tapering‹ hexameters«. Offenbar handelte es sich um einen Begriff, der einen leicht negativen Akzent trägt: Bei Aristoteles wird eine Handlung, die episch zu knapp ausgeführt ist, mit einem Mauseschwanz verglichen (μύουρος; Po. 26, 1462 b 6; Rh. Γ 9, 1409 b 18). Spätantike und byzantinische Grammatiker und Kommentatoren führen den meiurischen Vers bis auf Homer zurück: Der byzantische Gelehrte und Erzbischof von Thessaloniki, Eustathius, bemerkt in seinem Kommentar zu Homers Ilias: »ἐν δὲ τῷ ›ἐρρίγνησαν ὅπως ἴδον αἰόλον ὄφιν‹ (XII 208) στιχηρόν ἐστι πάθος, ὃ λέγεται καὶ μυουρία, διὰ διχρόνου τοῦ κατὰ τὴν ἀρχήν, καὶ μειουρία διὰ τῆς ει διφθόγγου, ὡς ἐν τῷ τέλει πυρριχισθέντος τοῦ στίχου καὶ συστολὴν παθόντος κατὰ μυὸς οὐρὰν ἢ κατὰ μείωσιν οὐραίου, ἤτοι τέλους ἄκρου« (III 900,7 [376,11–15 VAN DER VALK]). Der spätantike Grammatiker Terentianus Maurus (2./3 Jh. n. Chr.) spricht vom scheinbar iambischen Ende eines eigentlich daktylischen Versmaßes (De Metris Z. 1920, [G.L. VI, 383 KEIL]); in den Scholien zu dem alexandrinischen Grammatiker Hephaistion, einem Zeitgenossen Valentins, findet sich folgende Charakterisierung des Verses: » Μείουρος δέ, ὁ κατὰ τὸ τέλος ἐλλείπων χρόνῳ« (Scholia B, Cap. 7, ed. R. WESTPHAL, Scriptores Metrici Graeci I, 169,5; vgl. auch die folgenden Ausführungen und Beispiele p. 169,7–171,4).

[24] Es geht vor allem um die miurischen Hexameter POxy. I, 15 und XV, 1795 (die möglicherweise aber zum selben Text gehören, vgl. POxy. XV S. 113); ferner um III, 425 (freilich mit dem anapästischen Metrum ⏑⏑ – ⏑⏑ | ⏑⏑⏑ –; vgl. U.v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Griechische Verskunst, 374 und P. MAAS, ὑδάτη, 446f [= DERS., KS, 220f]). Die Herausgeber datieren POxy. 1795 ins 1., POxy. 15 ins 3. Jh.

[25] POxy. XV, 1795 Col.II, Z. 1–3 (= E. HEITSCH I, p. 39). Die Anweisung, einen Flötenton

Daneben schrieb ein Zeitgenosse Valentins, Annianus, lateinische miurische Tetrameter[26]; seine Gedichtsammlung war »*Fescennini*« betitelt. Schon der Titel erlaubt Rückschlüsse auf den Inhalt: Es handelte sich dabei um ein Genre von derb-lustiger Situationskomik, die ursprünglich auf Hochzeitsfeiern gehörte, um ›kecke Spottgedichte‹ (G. Wissowa)[27]. Freilich muß man den Versen des Annianus, die vor allem vom Landleben handeln, durchaus neben ihrem ›heiteren‹ auch ›gelehrten Charakter‹[28] bescheinigen.

In dem in seiner Authentizität umstrittenen Stück »Tragopodagra« (der »Gicht-Tragödie«) verwendet Lukian in einem Abschnitt des Schlußchores miurische Hexameter[29]. Mit diesem Versmaß karikiert der Chor das vergebliche Bemühen der syrischen Wanderärzte, die Gicht zu heilen, als sinnlosen Streit der Sterblichen gegen den Zorn der mächtigen olympischen Götter[30].

Ebenfalls umstritten ist, ob Verse im miurischen Hexameter, die Terentianus Maurus dem Livius Andronicus, dem »Archegeten« der lateinischen Literatur zuschreibt[31], wirklich auf dessen *carmen* zu Ehren der *Iuno regina* 207 v.Chr. zurückgehen. Das scheint eher unwahrscheinlich[32]. Schließlich findet sich das Versmaß auch in dem Theokrit zugeschriebenen Rätsel- und Scherzgedicht »σῦριγξ«, das als Technopaignia eine Panflöte graphisch nach- und abbildet[33].

Nur *ein* relativ früher christlicher Text mit (freilich anapästischen) στίχοι μείουροι ist bekannt: der akrostichische Hymnus »*De Moribus Christianorum*« aus den Amherst-Papyri[34], nach A.v.Harnack ein didaktisches Memorierlied[35]. Seine akrostichische Form

---

zu spielen, kehrt als Refrain am Ende jeder Strophe wieder. Eine teilweise Übersetzung des Textes mit Kommentar findet sich auch bei T.F. Higham, Teliambi, 323f. Weisheitliche Thematik hat nach Meinung der Herausgeber auch POxy. 15, wenn in ihm von »instability of wealth (...) contrasted with virtue« die Rede ist (S. 38). Außerordentlich negativ über das Fragment äußert sich P. Maas in der Philologische Wochenschrift 42, 1922, 581; er spricht von »literarische(r) Minderwertigkeit des Textes«.

[26] So schon U.v.Wilamowitz-Moellendorff, Griechische Verskunst. 364; zur Diskussion um die Authentizität der Fragmente B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 25 mit Anm. 2. Die Texte sammelte W. Morel, Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum, 138–140.

[27] G. Wissowa, Art. Fescennini versus, PRE VI, 2222f und P.L. Schmidt, Art. Fescennini versus, KP II, 539f; ferner J. Quasten, Musik und Gesang, 180–185.

[28] O. Seeck, Art. Annianus 1), PRE I, 2258.

[29] Der Herausgeber des Stückes in LCL, M.D. Macleod, hält das Stück für echt (Lucian Vol. VIII, 319); dazu auch T.F. Higham, Teliambi, 321.

[30] Lukian, Trag. 313–325 (p. 14f Macleod, SCBO).

[31] Terentianus, De Metris Z. 1922–1939 (G.L. VI, 383 Keil).

[32] E. Fraenkel, Art. Livius 10 a) Livius Andronicus, PRE Suppl. 5, 598–607; daher auch nicht in der Sammlung der Fragmente bei W. Morel, Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum, 7–17.

[33] Kritische Textausgabe bei U.v.Wilamowitz-Moellendorff, Bucolici Graeci, 150 f; Text und Übersetzung auch in AP XV 21 (IV, 268 Beckby), zur Form des Gedichtes P. Maas, Art. Τεχνοπαίγνια, PRE V A 1, 103f. Das Gedicht besteht aus 10 Verspaaren, die sich stufenweise vom vollständigen Hexameter zum katalektischen Dimeter verkürzen (Wilamowitz, a.a.O. 251).

[34] PAmh. I, 23–28; Text etwa bei E. Heitsch, Dichterfragmente I, 161–164 oder Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte, 16–20.121–135. Auf die Parallele hat zuerst Paul Maas, ὑδάτη, 446f (= KS, 220f) hingewiesen. Die Datierung ist umstritten: Vgl. E. Preuschen, Ein altchristlicher Hymnus, 73–80 (2Jh.), dagegen E. Norden, Agnostos Theos, 180 (4Jh.); anders Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte, 125 (frühes 3Jh.).

eines Alphabets stammt aus dem Orient. Dieses Stilmittel vermittelte sich der Antike vor allem durch die hebräische Poesie[36], durch die Psalmen. Die stilistische Ähnlichkeit des Amherst-Textes zu den alttestamentlichen Psalmen ist wahrscheinlich doch beabsichtigt: Auch Augustin nennt sein alphabetisches Akrostichon »*Psalmus abecedarius contra partem Donati*«[37]; im Hymnus der Amherst-Papyri heißt es im vorletzten Abschnitt:

»Ψάλλ]ων ψαλμοὺς μεθ' ἁγίων«[38].

Vielleicht wurde auch unter diesem akrostichischen Hymnus ein Psalm verstanden[39].

Die metrische Analyse des valentinischen Hymnus macht vor allem deutlich, daß er als einheitliches und metrisch kunstvoll stilisiertes Werk entworfen wurde. Welche Schlüsse man aus der Wahl des Metrums ziehen darf, kann kaum mit letzter Sicherheit angegeben werden. Obwohl Wilamowitz meinte, das Metrum als ›volkstümlich‹[40] bezeichnen zu können, und B. Herzhoff ihm darin gefolgt ist[41], muß man mit Blick auf die Verse der Lukianschen Tragödie etwas vorsichtiger sein. Der Text Valentins könnte durch das volkstümliche Metrum, das einen Kontrast zu dem enigmatischen Inhalt darstellt, stilistisch tatsächlich wie ein Gebrauchstext gewirkt haben. Vielleicht liegt aber gerade in der Wahl des Metrums eine bewußte dichterische Entscheidung vor, um das Werk leicht singbar zu machen und seine Verbreitung zu fördern. Auch wenn man die μείουρα μέτρα nicht nur als volkstümliches Metrum begreifen will[42], zeigt sich in der Wahl dieses Metrums eine gewisse schriftstellerische Kunst.

Die These, daß das volkstümliche Metrum und die einprägsame Ringkomposition die Singbarkeit und Verbreitung des Psalms fördern sollten, ist vor allem dann nicht von der Hand zu weisen, wenn man auf zeitgenössische Parallelen blickt. Zu den Hymnen des Zeitgenossen und hadrianischen Hofmusikers Mesomedes sind authentische Noten überliefert[43]; einen Hymnus der Oxyrhyn-

---

[35] A. v. Harnack, Zu den AMHERST-Papyri, 986 f (= ders., KS I, 460 f).

[36] A. Kurfess/Th. Klauser, Art. Akrostichis, RAC I, 237; M. Hengel, Christuslied, 376 Anm. 66.

[37] D. C. Lambot, Texte complété et amendé du »Psalmus contra partem Donati« de Saint Augustin, RBen 47, 1935, 312–330.

[38] E. Heitsch, Dichterfragmente I, 164, 23; vgl. M. Hengel, Christuslied, 378. Auch im Hymnus, den einige Handschriften an den ›Paedagogus‹ des Clemens anfügen, findet sich am Schluß »ψάλλωμεν ὁμοῦ | θεὸν εἰρήνης« (292,64 f Stählin).

[39] M. Hengel, Christuslied, 378; Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte, 112 f notiert Anklänge an die Struktur des individuellen Dankliedes im Psalter. Schon Paulus verwendet das Wort »ψάλειν« und die Bezeichnung »ψαλμός« für selbstverfaßte religiöse Lieder, die in der Gemeindeversammlung vorgetragen werden (1Kor 14,15.26; G. Delling, Art. ὕμνος κτλ., ThWNT VIII, 502). Auch bei den Therapeuten wurden solche Hymnen gesungen (Philo, VitCont 80 [VI, 68,1–8 Cohn/Reiter]): neu gedichtete und solche von älteren Dichtern.

[40] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Lesefrüchte, 219 (KS IV, 60).

[41] Zwei gnostische Psalmen, 25 f.

[42] So T. F. Higham, Teliambi, 321. Die Bezeichnung als »Psalm« weist freilich auf Gemeindegesang hin, der durch ein volkstümliches Metrum erleichtert wird.

[43] E. Pöhlmann, Denkmäler altgriechischer Musik, 14–21 (mit Transkription in das heutige Notationssystem). Über das zeitgenössische Musikleben orientiert G. Wille, Einführung in das römische Musikleben, 172–179 (zu Mesomedes 174 f).

chus-Papyri[44] kann man als das »älteste Denkmal christlicher Musik«[45] bezeichnen. Auch wenn sich kirchliche Autoren eher kritisch über die Wirkungen des Rhythmus der volkstümlichen Musik äußern[46], spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Psalm Valentins gesungen wurde[47]. Bei dieser Frage spielt ebenfalls der formale Gesichtspunkt der Gliederung eines Textes eine Rolle: Einige Handschriften der alttestamentlichen Psalmen aus dem 2. und 3. Jh.[48] sind in Sinnzeilen geschrieben, was darauf deutet, »daß sie psalmodierend gesungen wurden«[49]. Die einprägsame formale Struktur des Psalms Valentins könnte so auch ein Argument für den musikalischen Vortrag des Textes sein, ein weiterer Hinweis darauf, daß er auch in Gemeinden gesungen werden sollte.

---

[44] POxy. XV, 1786 (Text etwa bei E. HEITSCH, Dichterfragmente I, 160 und bei TH. WOLBERGS, Griechische religiöse Gedichte, 13f); vgl. J.v.HAELST, Catalogue des papyrus littéraires Juifs et Chrétiens, Nr. 962 und E. J. WELLESZ, The earliest example of Christian Hymnody, CQ 39, 1945, 34–45.

[45] Notation bei E. PÖHLMANN, Denkmäler altgriechischer Musik, 106f; Zitat bei TH. WOLBERGS, Griechische religiöse Gedichte, 101; vgl. auch M. HENGEL, Christuslied, 376f.

[46] Belege sammelte A.W.J. HOLLEMAN, The Oxyrhynchus Papyrus 1786 and the Relationship between Ancient Greek and Early Christian Music, 1–17; dazu aber G. WILLE, Musica Romana, 367–405 und J. QUASTEN, Musik und Gesang, 91–102.

[47] Die Vermutung A.-J. FESTUGIÈRES, »θέρος« sei im Sinne von »κατὰ τὸ θέρος« als Angabe der Melodie gemeint, nach der der Hymnus zu singen sei (Notes sur les extraits de Théodote, 207), ist eher abwegig. Die Stellen, die FESTUGIÈRE anführt, belegen gerade nicht, daß es eine Melodie »θέρος« gab oder gegeben haben könnte: Bei den drei Überschriften zu Ps 9; 80(81); 83,(84) »ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ; ὑπὲρ τῶν ληνῶν« meint doch wohl höchstens die erste eine Melodie. Auch seine Zitate aus dem Synonymwörterbuch des Pollux (in Frage kommt ohnehin nur die Klassifizierung verschiedener Götterhymnen in I 38 [11,11–14 BETHE]) belegen die These nicht. Ebensowenig der Verweis auf Longus (gemeint ist: Longus, *II* 36,1 [112,11 SCHÖNBERGER]). Er zeigt nur, daß charakteristische Attribute eines Gottes auch zur Kennzeichnung eines ihm gewidmeten Hymnus verwendet werden konnten. Dies alles ist keine Analogie zum Titel »θέρος«: Es wird ja keine Erntegottheit besungen! Im übrigen ist die Erklärung des Wortes »θέρος« von der Fruchtmetaphorik des Hymnus her als Titel einfacher und somit einleuchtender; so auch R. M. GRANT, Notes on Gnosis, 151; M. MARCOVICH, Textkritisches zu Hippolyt, 158 und B. HERZHOFF, Zwei gnostische Psalmen, 70 mit Anm. 3.

[48] J. v. HAELST, Catalogue des Papyrus Littéraires Juifs et Chrétiens, 409f. Eindrücklich der (freilich wohl spätere) Turiner PTaur. 27 (HAELST Nr. 84 bzw. RAHLFS Nr. 2116):

»Μακάριος ἀνήρ,
ὃς οὐκ ἐπορεύθη
ἐν βουλῇ(ι) [ἀ]σεβῶν
καὶ ἐν ὁδῷ(ι) ἁμαρ-
τωλῶν ο[ὐ]κ ἔστη,
καὶ ἐπὶ καθέδρα(ν)
ἐνλοιμῶν οὐκ ἐ-
κάθισεν« (Ps 1,1)

(A. TRAVERSA, Notize di papiri Greci inediti del museo Egiziano di Torino, 236 mit Abb.); anders aber PLeipzig 170 (Ps 118,27–64; v.HAELST Nr. 224 bzw. RAHLFS Nr. 2014), der so geschrieben ist, daß er keinem liturgischen Zweck dienen kann (C. F. HEINRICI, Die Leipziger Papyrusfragmente der Ps, nach S. 33).

[49] M. HENGEL, Christuslied, 380 (mit Anm. 81).

Schließlich ist ja bekannt, daß verschiedene maßgebliche, später als Häretiker eingestufte Theologen der alten Kirche sich der Form des Hymnus bedienten, um ihre theologischen Überzeugungen unter das Volk zu bringen[50]. Arius soll seine Lehren mit Hilfe der Melodien von »Seemanns-, Müller- und Wanderliedern« verbreitet haben[51] – angesichts des Nilschifferliedchens im miurischen Metrum eine verblüffende Parallele!

8.3.2. Beobachtungen zur Form des Hymnus

Hippolyt bezeichnet in der Einleitung den Text als »Ψαλμός«, obwohl, wie unten noch gezeigt wird, ein Hymnus vorliegt und er ihn auch unter dieser Bezeichnung einführen könnte[52]. Sonst reserviert er dieses Wort für die Psalmen des Alten Testamentes[53]; seine eigenen Dichtungen nennt er, vielleicht um sie davon abzusetzen, »Oden«[54]. Nun zeigt ein Blick auf die Belege des Wortes, daß es auch vor Hippolyt fast ausschließlich den alttestamentlichen Psalmen und den urchristlichen Gottesdienstgesängen[55] vorbehalten ist. Einige wenige nichtbiblische Texte werden ebenfalls als Psalmen bezeichnet: Zum biblischen Psalter treten die Psalmen Salomos[56], einmal werden auch magische Texte so bezeichnet[57]; weitere Hinweise auf urchristliche Psalmendichtung hat A.v. Harnack gesammelt[58]. Ein Grieche ohne Bezug zur biblischen Tradition hätte den Titel nicht richtig verstehen können.

---

[50] Dazu etwa J. Kroll, Christliche Hymnodik, 34f38.49–98 oder M. Hengel, Christuslied, 379.381.

[51] Philostorgius, H.E. II 2 (13,6f Bidez/Winkelmann); vgl. aber dazu G. Gentz, Art. Arianer, RAC I, 648 (auf die seitherige Diskussion um das Metrum der ›Thaleia‹ kann hier freilich nicht eingegangen werden).

[52] Ebenfalls so nennt er V 10,1 (102,21 Wendland/171,4 Marcovich) den Naassenerhymnus. Josephus, Ant VI 214 (II, 51,3 Niese) verwendet beide Begriffe nebeneinander, um den Gesang Davids für Saul zu beschreiben.

[53] Etwa Hippolyt, Haer. V 19,16 (119,16/191,83). B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 28 hat daraus mit Recht geschlossen, daß es sich um eine gnostische Bezeichnung der Texte handelte.

[54] Das auf der heute im Eingang der Bibliotheca Apostolica Vaticana befindlichen »Hippolyt-Statue« angebrachte Schriftenverzeichnis erwähnt, daß Hippolyt solche »Oden« verfaßt habe; Text (Z. 21f): »᾽Ωδαί ισ πάσας τὰς γραφάς« (ICUR VII, p. 411); zu Text und Deutung vgl. H. Achelis, Hippolytstudien, 4.7f; J. Kroll, Christliche Hymnodik, 26; M. Hengel, Christuslied, 372 Anm. 50 und jetzt anders J. Frickel, Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 85 (mit Literatur) und jüngst C. Scholten, Art. Hippolytos II, RAC XV, 494.

[55] 1Kor 14,26; Eph 5,19 und Kol 3,16. Nach ApkPaul 29 (55 Tischendorf bzw. 151,15f Silverstein) sieht Paulus das himmlische Jerusalem, die Stadt Christi, mit einem Altar in der Stadtmitte, an dem David Psalmen singt.

[56] TestHiob 14,2 (28,10f Brock) ist wörtlich zu übersetzen, ebenso 3Makk 6,35; vgl. auch den in dem ps.-philonischen *Liber Antiquitatum Biblicarum* 60,2 mitgeteilten Davidspsalm (SC 229, 366,5–368,20 Harrington).

[57] PGM III 290 (Bd. 1, 44) »ταύτα[ις ‖ταῖς μολπαῖς (Lied, cf. LSJ 1142) καὶ ψαλμ[οῖς]«.

[58] Über das Gnostische Buch Pistis-Sophia, TU 7/2, 47f und ders., Geschichte der altchristlichen Literatur I/2, 795–797. Die Manichäer besaßen ein Psalmenbuch für ihr Bema-Fest; bei

Nun dürfte Hippolyts Bezeichnung aber keinen von ihm selbst eingeführten Terminus darstellen, sondern vermutlich den zutreffenden ursprünglichen Titel des Hymnus und der Sammlung, zu der er gehörte. Er zeigt, daß Valentin sich bewußt in biblische Traditionen stellen wollte. Es liegt ferner nahe, in diesem Text einen Teil der Psalmensammlung Valentins zu sehen, deren Existenz gut belegt ist[59]: Origenes erläutert in seinen ›Enarrationes‹ zu Hiob 21,12[60], daß die ἀσεβεῖς (bzw. παιδία), die sich am Klang des Psalms erfreuen, über »ψαλμοὺς Οὐαλεντίνου« vergnügt sind[61].

Die Ähnlichkeit zum kanonischen Psalter besteht nun nicht nur hinsichtlich des Titels; eine sehr auffällige Analogie zum kanonischen Psalter bildet auch der parallele Bau der Zeilen im Valentinischen Psalm: V. 1 und 2 kann man als synonymen *parallelismus membrorum* auffassen:

»πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,
πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·«

Zwischen den Versen 3 und 5 besteht eine enge Stichwortverbindung durch das gemeinsame Schlußwort »κρέμασθαι«, zusätzlich greift in den drei mittleren Versen 3–5 jeder Vers durch ein Stichwort den vorhergehenden auf: V. 4 »ψυχή« aus V. 3; V. 5 »ἀήρ« aus V. 4. Die beiden Schlußverse werden durch das Schlußwort »φέρειν« zusammengehalten. So ergibt sich eine außerordentlich wohldurchdachte Architektonik: Die ersten beiden Verse 1/2 beginnen, die letzten Verse 6/7 enden jeweils mit demselben Wort. Auch diese letzten Verse sind als *parallelismus membrorum* gebaut:

»ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον«.

Die auffällig ähnlich gebauten Anfangs- und Endverse rahmen die drei Verse in der Mitte des Textes, die ebenfalls stilistisch miteinander verbunden sind. Diese formale Struktur erlaubt es, mit relativer Sicherheit zumindest davon auszuge-

---

drei weiteren Psalmensammlungen ist die Überschrift erhalten: »ψαλμοὶ σαρακωτῶν« (133,1 Allberry, zum Titel ebd. XXII); »Psalmen des Herrn (κύριος) Herakleides« (187,1, zum Titel ebd. 97 Anm. zu Z. 14) und »[Die] Psalmen des Thomas« (ebd. 203,1). Die Bezeichnung einzelner Hymnen als Psalmen ist gesichert (143,32; 169,11 und 184,16).

[59] S. o. S. 220 Anm. 17 den Hinweis auf den Valentinianer Alexander und dessen Zitate aus der Sammlung (Tertullian, Carn. 17,1 [903,1–4 Kroymann]; vgl. auch ebd. 20,3 [909,19–22]).

[60] PG 17, 80 A. Eine ähnliche Stelle hat J. B. Pitra aus vatikanischen Codices exzerpiert; Text bei Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II/1, 121.

[61] Eine inhaltlich sehr dubiose Passage im Muratorischen Fragment (Z. 81–85; H. Lietzmann KlT 1,10f bzw. E. Preuschen, Analecta II, SQS 8, 32f bzw. W. Schneemelcher, NTApo I, 29), wonach Valentin und Miltiadis »ein neues Psalmbuch für Marcion verfasst« haben, könnte vielleicht (und keinesfalls »mit Gewißheit«, so B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 30) ebenfalls als Hinweis auf Valentins Psalmen gedeutet werden, vgl. H. v. Campenhausen, Entstehung der christlichen Bibel, 287 Anm. 211 und A. v. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis-Sophia, 49. Zur Stelle vgl. unten S. 334 f.

hen, daß hier eine in sich *vollständige* Einheit überliefert ist. Ob der »Psalm« freilich damit vollständig zitiert ist, kann man kaum mehr sagen[62].

B. Herzhoff hat sich dagegen gewandt, die Parallelismen als Anklänge an semitische Poesie zu interpretieren[63]. Aber mit der Kennzeichnung dieser Phänomene als »Isokola«[64] und »Homöoteleuta«[65] ist der Befund ja nicht ganz ausreichend beschrieben; ausschließlich im Rahmen profaner hellenistischer Rhetorik lassen sich diese Elemente des Textes kaum befriedigend erklären.

Bei einem Rekurs auf den Bau der Psalmen muß man natürlich voraussetzen, daß einem Zeitgenossen der Parallelismus einer Wendung wie z. B. Ps 2,11

»δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ
καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ«.

überhaupt aufgefallen ist. Denn wir wissen zunächst nur, daß Josephus[66], Philo und Origenes glaubten, *klassische* metrische Strukturen in der Bibel finden zu können. Aber es gibt dafür einen Anhaltspunkt: Erwin Preuschen hat 1891 auf ein Origenes-Scholion aus der palästinischen Katene zu Ps 118,1/2 hingewiesen[67], aus dem deutlich wird, daß jedenfalls Origenes den parallelen Bau je zweier Verse im hebräischen Psalter beobachtet hat[68]. Da ja aber auch Hymnen des Neuen Testamentes im *parallelismus membrorum*[69] gebaut sind, muß Valentin gar nicht selbst explizit die Nachahmung dieses Grundgesetzes der hebräischen Poesie geplant haben, sondern kann einfach nur einen solchen Text auf seine Weise (ev. für den gottestdienstlichen Gebrauch) nachgebildet haben.

---

[62] Auch die Zitierformel ἐν ψαλμῷ hilft hier kaum weiter: B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 41 Anm. 2 hat gezeigt, wie man sowohl übersetzen kann: »an einer Stelle in einem Psalm« als auch »mit einem Psalm erklären (δηλοῦν)«.

[63] Zwei gnostische Psalmen, 43.

[64] Die Beispiele E. Nordens (in seinem Kommentar zu Vergils Aeneis VI, 386–389), auf die Herzhoff verweist, sind nicht vergleichbar, da sie vor allem Satzteile betreffen.

[65] E. Norden, Kommentar zu Vergils Aeneis VI, 382–384.

[66] Ant IV 303 (über Dtn 32,1–43, das Moselied).

[67] In Cod. Vat.Gr. 1683; E. Preuschen, Origenes über hebräische Metrik, 316; ein verbesserter Text in ders., Noch einmal das Origenesfragment, 280 (nach J. B. Pitra, Analecta Sacra III, 252f). Inzwischen liegt der Text in einer Edition von M. Harl nach zwei besseren Handschriften (Ambros. F 126 sup. und Patmos Monast. S. Joannis 215) in SC 189 vor.

[68] Origenes schließt in seinem Exkurs über die Metrik nach einleitenden Bemerkungen: »Οἱ στίχοι οὖν οἱ παρ' Ἑβραίοις ἕτεροί εἰσι παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν« (SC 189, 188,28f Harl). Er beschreibt dann, daß die griechischen Übersetzer den hebräischen Vers, weil sie den Parallelismus übersahen, in zwei separate Verse teilten (Z. 32f). Dann berichtet er von der besseren Lösung in solchen Codices, in denen der Beginn des ersten (Halb-)Verses durch eine Herausrückung (»μετ' ἐκθέσεως«, Z. 35) gekennzeichnet ist, der Beginn des zweiten mit einer Hereinrückung: »τὸν δὲ δοκοῦντα δεύτερον, μὴ ὄντα δεύτερον, ἀλλὰ λεῖμμα [Pitra: λῆμα] τοῦ προτέρου, μετὰ εἰσθέσεως [Pitra: αἰσθήσεως]« (SC 189, 188,35–37; etwa: ›was sie [sc. die griechischen Übersetzer des Psalters] für den zweiten [Vers] hielten, wobei es aber nicht der zweite ist, sondern der Rest-Stichos des ersten, mit einer Hereinrückung [LSJ s. v. II., p. 495]‹).

[69] Phil 2,6–11 (O. Hofius, Der Christushymnus Phil 2,6–11, 4f mit weiterer Literatur; E. Norden, Agnostos Theos, 256f); 1Tim 3,16, ebenso Eph 2,14–18 und Kol 2,9–15 (G. Schille, Frühchristliche Hymnen, 25 bzw. 37).

Man darf also vermuten, daß Valentin mit diesen Versen einen »kanonischen« oder einen neutestamentlichen Psalm imitieren wollte: Faktisch hat er durch seine sehr stilisierten Parallelen die Analogie sogar sehr deutlich angelegt. Dies vorausgesetzt wäre die Verwendung des besonderen Metrums und anderer Elemente der paganen antiken Tradition nicht nur ein sehr kunstvolles dichterisches Stilmittel. Es wäre auch eine formale Möglichkeit, um biblische und pagane griechische Traditionen zu verbinden.

Ein solcher souveräner Umgang mit vorhandenen Gattungen zeigt sich auch, wenn man den Psalm mit zeitgenössischen Hymnen vergleicht. Er ähnelt einem traditionellen Götterhymnus kaum. Zeitgenössische Rhetoriker definierten als Hymnus ein Enkomion, eine Lobrede auf einen Gott[70], so etwa Quintilian, der etwa eine Generation vor Valentin in Rom lebte[71]. Ein späterer, möglicherweise von dem Rhetoriker Menander[72] stammender Traktat »Γενεθλίων διαίρεσις ἐπιδεικτικῶν« trennt Lobrede (»ἔπαινος«) und Hymnus, die sich bezüglich des Gegenstandes des Lobes unterscheiden. Vom Hymnus spricht man nur, wenn er an einen Gott gerichtet ist[73]. Ein solcher Götterhymnus soll nach Quintilian die von den Menschen verehrte *maiestas* der göttlichen Natur, ihre Kraft und Stärke preisen[74]. Der Aufbau eines solchen Götterhymnus ist seit Eduard Norden mehrfach beschrieben worden[75]; an Valentins Hymnus fällt nun auf, daß in ihm die Epiklese fehlt, also jene in 2. bzw. 3.Person Singular formulierten Prädikationen, wie sie z. B. im Zeus-Hymnus des Stoikers Kleanthes auftreten:

»Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
χαῖρε· (...)«[76]

Sie sind durch die kettenartige Aufzählung, die der Dichter »sieht«, ersetzt. Anstelle des Wortes »βλέπω« am Anfang des valentinischen Textes erwartet man im Kontext eines hymnischen Prooimiums etwa ein »καθυμνήσω« (so im Zeushymnus des Kleanthes, Z. 6), mit dem das Tun des Hymnoden beschrieben ist[77]. Eine andere Möglichkeit bildet etwa der Beginn des Hymnus auf den delischen Apollon in den homerischen Hymnen:

---

[70] K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, 1150; R. Wünsch, Art. Hymnos, PRE IX/1, 142 und 179.

[71] Quintilian, Inst. III 7,6–9 (I, 160,6–21 Radermacher).

[72] H. Gärtner, Art. Menander 10., KP III, 1202.

[73] Men., Rh. I 1 (III, 331,18–20 Spengel).

[74] Quintilian, Inst. III 7,7 (I, 160,8–10).

[75] Ders., Agnostos Theos, 143–276 mit den Anhängen; zuletzt (mit Literatur) K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, 1151–1169.

[76] Z. 1–3; SVF I, 537 (p. 121,33–36). «Höchster allmächtiger Gott, den viele Namen benennen/ Zeus, du Herr der Natur, der das All du nach dem Gesetz lenkst/ sei mir gegrüßt!» (M. Pohlenz, Die Stoa I, 109).

[77] Vgl. etwa auch bei Callimachus: Jov.4 (»ἀείσομεν«), oder den Fortunahymnus (Lyrica adespota 34) nach I. U. Powell, Collectanea Alexandrina, 196 (Z.8 »κλήζωμεν«) und aus den homerischen Hymnen H. Cer.1 (»Δήμητρ' ἠύκομον«; vgl. die kleinen Aphroditehymnen 6

»Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο«[78].

Die Schilderung einer Vision im Hymnusbeginn, gleichsam als Motiv des Singens, ist ungewöhnlich. Möglicherweise greift das Wort »Sehen« aber auch einfach biblischen Sprachgebrauch auf[79].

Nun gibt es trotzdem eine Möglichkeit, den Hymnus im Kontext spätantiker Rhetorik zu deuten: Menander, der die Hymnen auch noch einmal nach dem Inhalt gliedert[80], kennt eine Gruppe »γενεαλογικοί«. Darunter versteht er Hymnen in der Art von Theogonien, die damit auch mythologische Stoffe enthalten. Das macht ihre Abgrenzung von seinem Genus »μυθικοί« strittig. Menander erklärt genealogische Hymnen daher als einen Unterfall der mythischen[81]. Solche rein genealogischen Stücke gäbe es selten[82]; Menander nennt als Beispiele Hymnen des Alkaios[83], in diesem Zusammenhang auch Hesiod, Orpheus, Platon und Herodot.

Diese Nennung des Verfassers der Theogonie läßt übrigens einen Ableitungsversuch des Epiphanius für das System der Valentinianer, der herkömmlich als reine Polemik abgetan wird, in wesentlich günstigerem Licht erscheinen: Wenn Epiphanius im ›Panarion‹[84] behauptet, Valentin habe in Nachahmung (»μίμημα«) Hesiods die Aionen ausgedacht, so muß das nicht nur eine polemische Verzeichnung sein. Für einen Zeitgenossen, der den Hymnus Valentins kannte und ihn als genealogischen Hymnus identifizieren wollte, lag der Hinweis auf Hesiod nahe. Dies zeigt Menanders Beschreibung der Gattung deutlich.

Auch unser Text kann von seinen letzten beiden Versen her in Analogie zu einem *genealogischen* Hymnus verstanden werden. Er wirkt nur deswegen ungewöhnlich, weil nur noch wenig Hymnen dieser Gattung erhalten geblieben sind. Nun überraschen auf den ersten Blick in Valentins Text noch seine Anklänge an philosophische Topoi[85]. Dies aber fällt ebenfalls nicht aus dem Bild des zeitgenössischen Hymnus. Philosophen schreiben solche Art von Dichtung:

Nach Kleanthes und weit vor Proklos und Synesios wäre auf Apuleius zu verweisen, der Aesculap einen griechischen Hymnus dichtet[86] – er wirkte ja fast gleichzeitig mit Valentin

---

Z. 1 f; 10 Z. 1 usw.), dazu K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, 1152 und R. Wünsch, Art. Hymnos, PRE IX/1, 170.

[78] »Denken und nimmer vergessen will ich des Schützen Apollon« (Th. v. Scheffer, Die homerischen Götterhymnen, 49); vgl. a. den Beginn des Dionysoshymnus 7.

[79] Vgl. etwa LXX Am 8,2; 1Kor 13,12; Hbr 2,9; Apk 6,1–3.

[80] Übersicht bei R. Wünsch, Art. Hymnos, PRE IX/1, 182.

[81] Men., Rh. I 6 (III, 338,2–22 Spengel).

[82] Rh. I 7 (III, 340,5 f).

[83] Ebd. (III, 340,15). Ein Hermeshymnus ist überliefert; das Fragment beschreibt tatsächlich die Geburt des Hermes (Text in: Frühgriechische Lyriker III, 64). Zu vergleichen wären auch »kosmologische Ketten« wie CH XI 2 :» ⟨ὁ⟩ θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις« oder 15: »ἐστὶ τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος« (I, 147,9 bzw. 153,6 f Nock).

[84] 31,2,4 (GCS Epiphanius I, 384,12–17 Holl).

[85] Dazu unten S. 234 f. 237 f. 241. 246 f.

[86] Apuleius, Fl. 18,19 (SQAW 36, 206,22–25 Helm).

in Rom. Im ›Corpus Hermeticum‹, einer von Zeitgenossen sicher auch als philosophischer Text eingestuften Schrift, findet sich ein Hymnus und Bruchstücke weiterer Hymnen[87]. Einige Logia der Chaldäischen Orakel kann man ebenfalls im weitesten Sinne unter die Gattung subsumieren. Sieht man schließlich Powells »Collectanea Alexandrina« durch, fallen auch dort eine Reihe von Texten auf, die von philosophisch geprägten Termini durchsetzt sind und damit Valentins Gedicht gleichen, so etwa in einem von Stobaeus dem Sotades zugeschriebenen Stück[88]:

»Τί ποτ' ἐστι θεός; νοῦς. Τί δὲ νοῦς; φρόνησίς ἐστιν·
Ζῆνα δὲ σὺ νόμιζε τοῦτον ὅθεν ἔχομεν ἀεὶ ζῆν[89]«.

Als Beispiel könnte auch der wohl von Mesomedes stammende Hymnus »Εἰς τὴν Φύσιν« dienen[90]. Der Autor, der diese Überschrift zufügte, hielt den Hymnus für ein Werk des Pythagoras[91]. Gegen Ende der pseudoaristotelischen Schrift »Über die Welt« wird aus den orphischen Gedichten (»ἐν τοῖς 'Ορφικοῖς«) ein Zeushymnus zitiert[92]. Zuletzt wäre auch der zwischen 350 und 300 v. Chr. geschriebene Derveni-Papyrus zu nennen, der den orphischen Zeushymnus ebenfalls zitiert[93] und einen hexametrischen orphischen Hymnus kommentiert.

Natürlich kann erst der textliche Vergleich von Formulierungen und Vorstellungen wirklich klären, ob und wo es einleuchtende Paralleltexte und Analogien zum Hymnus Valentins gibt. Die metrische und formale Untersuchung läßt aber schon vermuten, daß auch hier sich eine Erklärung innerhalb des Horizontes eines ›philosophierenden Bibelexegeten‹ bewähren könnte.

8.4. Kommentar zum Hymnus

Titel »θέρος«

Vom Metrum her liegt es, wie wir sahen, nicht nahe, das Wort zu ändern. Der Ausdruck, der zunächst schlicht »Sommer«[94], dann auch »Sommerfrüchte« und

---

[87] CH XIII 17–20.21 (dazu G. ZUNTZ, On the hymns in Corpus Hermeticum XIII, 150–177) und CH I 31; XI 2 und 15.

[88] Sotades(?), 14 (ed. POWELL, 242). Sehr kritisch wird man im Lichte der Ergebnisse von G. ZUNTZ (Aion Plutonios, 291–303, s. o. S. 157f) die Echtheit des Fragmentes 15 (POWELL, 243,1) und seines Beginns »'Αυτὸς γὰρ Αἰὼν παντογενὴς ὁ πάντα γεννῶν« beurteilen müssen.

[89] Zu dieser bekannten Etymologie neben Platon, Cra. 395 e auch Arist. 16.185; weitere Stellen bei E. NORDEN, Agnostos Theos, 22 mit Anm. 1 und CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, 403f mit Anm. 89.

[90] E. HEITSCH, Dichterfragmente I, 26f; I. U. POWELL, Collectanea Alexandrina, 197.

[91] I. U. POWELL, Collectanea Alexandrina, 197 Apparat.

[92] Ps.-Arist., Mu. 7, 401 a 28- 401 b 7 (99f LORIMER). Der Text findet sich auch griechisch in der Übersetzung des Apuleius (Mun., 37 [§ 372 = p. 156 BEAUJEU]) und wird bei O. KERN als Frgm. 21a gezählt. Die syrische Übersetzung hat eine Reihe von charakteristischen Abweichungen (117 KÖNIG). Ein ähnlicher Text wird bei u. a. Eusebius in P. E. III 9,1f (GCS Eusebius VIII/1, 126,7–127,16 MRAS [= O. KERN, Frgm. 168]) zitiert, um zu belegen, daß Zeus mit dem »νοῦς τοῦ κόσμου« identifiziert wird (vgl. CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, 413).

[93] Col. 13 (ed. R. MERKELBACH, 23; vgl. W. BURKERT, Orpheus und die Vorsokratiker, 94 und jetzt M. L. WEST, The Orphic Poems, 75–101).

[94] LSJ 794; so übersetzt B. HERZHOFF, Zwei gnostische Psalmen, 77 auch »Weltensommer«.

»Ernte«[95] bedeutet, paßt auch so gut in den erhaltenen Text. Natürlich ist »θέρος« hier metaphorisch gemeint, weist schon rein vom Wortfeld her auf die »Früchte« der Z. 6 voraus und kann daher mit dem Wort »Ernte« wiedergegeben werden. Die Überschrift bildet ein weiteres Element der kunstvollen Ringkomposition im Hymnus.

Die Änderung des Wortes zu »⟨αἰ⟩θέρος«[96] wurde gelegentlich auch noch mit einem weiteren, formalen Argument begründet: Für J. Kroll war »das kurze, an moderne lyrische Ueberschriften erinnernde θέρος (...) in jedem Falle ungewöhnlich«[97]. Wir kennen bei kaiserzeitlichen Hymnen neben den häufig auftretenden Überschriften nach dem Muster »ὕμνος εἰς Ἥλιον«[98] eben nur einige wenige Überschriften im Sinne einer Inhaltsangabe[99]. Diese Tatsache sollte jedoch zu keiner Textänderung verführen, da es nicht nur jene geringe Zahl von Parallelen aus dem heidnischen Bereich gibt. B. Herzhoff wies bereits darauf hin[100], daß auch Psalmen »Überschriften« trugen. Überschriften mit Inhaltsangaben finden sich aber weniger in kanonischen[101], sondern vor allem in apokry-

---

[95] B. Layton, Gnostic Scriptures, 248 »summer harvest«.

[96] S. o. Abschnitt 8.2; Chr.K.J. Bunsen konjizierte »αἴθρης« (Analecta Ante-Nicaena, 95 mit Begründung in Anm. 3) und elidierte »πνεύματι«. Th. Wolbergs berichtetet von einem Vorschlag R. Merkelbachs, statt »Θέρος« »ὅρος« zu lesen »und sich den Vortrag des Psalms im Rahmen einer liturgischen Feier vorzustellen, in der dann ein Mitglied der gnostischen Sekte in der Rolle des Äons Horos als Vermittler der γνῶσις aufgetreten sein könnte« (Griechische religiöse Gedichte I, 31 Anm. 27). Der Gedanke ist abwegig.

[97] J. Kroll, Christliche Hymnodik, 87 Anm.; vgl. auch U.v. Wilamowitz-Moellendorff, Griechische Verskunst, 364 Anm. 2.

[98] Bei Mesomedes, vielleicht einem Zeitgenossen Valentins, Nr. 2 (E. Heitsch, Dichterfragmente, 25), aber auch sonst häufig: vgl. Mesomedes Nr. 1 εἰς Μοῦσαν; Nr. 3-8 mit 10f (bei E. Heitsch, Dichterfragmente I, 25–31), vor allem die orphischen Hymnen, die nahezu sämtlich im Titel angeben, an wen sie gerichtet sind (etwa Hymnus 3 [p. 4 Quandt] »Νυκτός«; 5 [p. 5] »Αἰθέρος«; 15 [p. 15] »Διός«). Zwei Handschriften überschreiben den Christushymnus des Clemens » Ὕμνος τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ τοῦ ἁγίου Κλήμεντος« (GCS Clemens Alexandrinus I, 291 Apparat).

[99] Mesomedes, »ἔκφρασις σπόγγου« (E. Heitsch, Dichterfragmente I, 30); ein Seemannslied aus den Oxyrhynchos-Papyri (POxy. XI, 1383; E. Heitsch, Dichterfragmente I, 33) ist betitelt »Ῥοδίοις ἀνέ[μοις«. Ob man in der problematischen Überschrift des Hymnus in CH XIII 17 (»ὑμνωδία κρυπτή. λόγος Δ« [207,14 Nock]) »λόγος« im Sinne einer Inhaltsangabe verstehen kann, bleibt zweifelhaft; s. Anm. 76 bei A. D. Nock/A.-J. Festugière, Hermès Trismégiste II, 217. Jedenfalls würden dadurch die Zeile »ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ·« (XIII 18 [208,12]) und die anderen Logos-Stellen (weniger 17 [207,19] als 19 [208,17]) in eine Beziehung gesetzt. Andererseits legen PGM I 143 (p. 10) »οὗτός ἐστιν ὁ λόγος ὁ λεγό|μενος πρὸς ἥλιον« und PGM IV 1170 (p. 112) eine Übersetzung mit »Gebetsformular« nahe; darauf deutet auch die Ordinalzahl. Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte, 31 weist auf den Titel einer unter Ptolemaios' Namen überlieferten astrologische Schrift »ὁ καρπός« (Centiloquium) hin (Opera III/2, 37–61 Boer), um die Möglichkeit eines Titels » θέρος« zu belegen.

[100] Zwei gnostische Psalmen, 69f.

[101] Allenfalls wären zu nennen: Ps 21(22),1; 69(70),1; 95(96),1 und 96(97),1. Freilich liegen dort offenbar eher »Situationsangaben« als wirkliche inhaltliche Überschriften vor; die liturgischen Termini sind natürlich nicht heranzuziehen.

phen Psalmen[102]. Herzhoff zitiert auch eine Passage der Psalmenhomilie des Hippolyt(?)[103], in der die Bedeutung der Psalmenüberschrift »Ψαλμὸς ὑπὲρ τῆς ὀγδόης«[104] diskutiert wird:

»›Ὀγδοάδος‹ οὐκ εἶπε, καθὼς Οὐαλεντῖνος βούλεται τεχναζόμενος λέγειν, ἀλλ' ›ὑπὲρ τῆς ὀγδόης‹, ἡ δὲ ὀγδόη σημαίνεται ἡμέρα κρίσεως« (12 [175,7–9 Nautin]).

Damit will er belegen, daß Valentin sich »mit der Auslegung solcher Überschriften befaßte«, womit er den Text aber m. E. überinterpretiert. Hippolyt verwendet das Wort »βούλεσθαι« auch einfach dazu, um Positionen der Häretiker zu paraphrasieren[105]. Außerdem wird hier deutlich der Mythos der Schüler Valentins vorausgesetzt[106].

Die Erklärung als Überschrift ist immer noch die wahrscheinlichste; sie paßt zum Inhalt, ist vom Textbefund vertretbar und nicht ohne Parallele. Auf die verschiedenen Möglichkeiten der inhaltlichen *Deutung* dieser Überschrift müssen wir nach dem Kommentar der Verse am Beginn der Gesamtinterpretation nochmals zurückkommen (s. u. S. 255–258).

Z. 1/2 »πάντα«

Das Wort und seine exponierte Wiederholung gehören zum Stil eines Hymnus, wie die Artikellosigkeit[107] der Stichworte, die das »πάντα« explizieren: »σάρξ«, »ψυχή«, »ἀήρ« und »αἰθήρ«. Dies kann man sich z. B. an einem Zeus-Enkomion des Demokrit klarmachen:

»πάντα (. . .) Ζεὺς μυθεῖται καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ
καὶ ἀφαιρεῖται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων«[108]

---

[102] PsSal 2 (»Ἰερουσαλήμ«); 3 (»δίκαιος«); 4 (»ἀνθρωπάρεσκος«) und 12 (»παράνομος«) – das Stichwort der Überschrift wird in 2,3.11.13.19; 3,3–7; 4,8.19 und 12,1.4 wiederholt (zu den Überschriften vgl. S. Holm-Nielsen, Die Psalmen Salomos, JSHRZ IV/2, 58); vielleicht auch in den Sabbathymnen aus Qumran (4 Q 403,1 I,1 [187 Newsom]).

[103] Zwei gnostische Psalmen, 70 Anm. 1. P. Nautin hat die Homilie (CPG I, 1882) aus Psalmen-Katenen wiedergewonnen, vgl. ders., Le dossier d'Hippolyte ,161 (Text ebd. 166–183) und ders., L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josipe, 137–179; weitere Literatur jetzt bei C. Scholten, Art. Hippolytos II, RAC XV, 502.

[104] Ps 6,1; vgl. 11(12),1; P. Nautin, Le dossier d'Hippolyte, 175,6–11.

[105] Haer. VI 37,4 (169,9 Wendland/255,19 Marcovich); VI 42,2 (173,25/259,14).

[106] Dies gilt auch für eine andere Stelle: TestVer NHC IX,3 56,2.5 (NHS 15, 172f Pearson; dazu unten S. 386f); vgl. Eusebius' Notiz über Irenäus Schrift »Περὶ Ὀγδοάδος« (H. E. V 20,1 [GCS Eusebius II/1, 480,21 Schwartz), die gegen den römischen Presbyter Florinus gerichtet ist, der sich zum »Irrtum nach Valentin« hinunterziehen ließ (s. A. Baumstark, Die Lehre des römischen Presbyters Florinus, 317).

[107] F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik, § 252 (und Anm. 6) weisen auf Artikellosigkeit in Reihen hin; wichtig wäre auch der Blick auf die Hymnen Phil 2,6–11; 1Tim 3,16 und 1Petr 3,18f. Abwegig muß man die Vermutung A. Kehls (Beiträge, 94) nennen, damit solle »das eigentümlich Schwebende und Unbestimmte prophetischer Rede« erreicht werden.

[108] DK 68 B 30 (p. 151; Clem.Al., Prot. 67,5 [52,18–20 Stählin] und Str. V 102,1

Ein solcher Prädikationsstil, mit dem die souveräne Macht des Gottes durch All-Aussagen ausgedrückt wird, findet sich auch in dem Zeus-Enkomion des Aristides, der Mitte des 2. Jahrhunderts Rom besucht hat[109]:

»Ζεὺς πάντων πατήρ (...)
οὗτος ἁπάντων εὐεργέτης (...)
οὗτος πρύτανις καὶ ἡγεμὼν (...) ἁπάντων (...)
οὗτος δοτὴρ ἁπάντων (...).

Valentins Hymnus unterscheidet sich freilich davon in einer Hinsicht: Ihm geht es ja nicht um ein »Pneuma-Enkomion«. Er setzt in seinem Hymnus vielmehr zwei Dinge in Beziehung: die gegliederte ●rdnung des Kosmos und das Pneuma, weil sie durch es »*hängt*«. Der Ausdruck »πάντα« hat zwar eine ähnliche Funktion wie in den traditionellen Hymnen, er soll ausdrücken, daß schlechthin alles vom Pneuma abhängt, aber er steht in einem anderen Kontext. Es liegt mit ihm keine direkte, sondern eine indirekte Gottesprädikation vor: Die *ordo* des Kosmos, die der schlechthin jenseitige Gott hervorgebracht hat, macht seinen Ruhm aus.

Z. 1/2/3/5 »κρεμάμενα/ὀχούμενα«

Wichtige Hinweise für die Interpretation des Hymnus geben zwei Stellen, an denen dieses Wort ebenfalls in kosmologischen Zusammenhängen auftritt: Arat beschreibt in seinen in der Spätantike weitverbreiteten und als Lehrgedicht geschätzten »Φαινόμενα«[110] ein Sternbild und verwendet in diesem Zusammenhang das Wort »κρέμαμαι«: Der im Sternbild Dargestellte »hängt« am Himmelszelt[111]. In kosmologischen Zusammenhängen lag der Gebrauch des Wortes also wohl nahe[112]. Noch eindrücklicher ist eine Passage aus dem ›Corpus Hermeticum‹, in der die Schöpfung beschrieben wird:

»ἀδιορίστων δὲ ὄντων ἅπάντων καὶ ἀκατασκευάστων,
ἀποδιωρίσθη τὰ ἐλαφρὰ εἰς ὕψος
καὶ τὰ βαρέα ἐθεμελιώθη ἐφ' ὑγρᾷ ἄμμῳ,
πυρὶ τῶν ὅλων διορισθέντων
καὶ ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι·«[113]

[394,23–25]); vgl. E. Norden, Agnostos Theos, 164 und Ch. Markschies, Platons König oder Vater Jesu Christi, 398.

[109] Or. 43, 29 (II, 339/347 Keil [Zitate 346,18–23 partim]); Übersetzung bei Ch. A. Behr II, 251–256; vgl. E. Norden, Agnostos Theos, 164f und L. Früchtel, Art. Aristides Rhetor, RAC I, 654–656.

[110] M. Erren, Aratos, Phainomena, 115f mit Belegen.

[111] Arat., 65 (8 Erren).

[112] Das zeigen auch zwei Belege aus der zwischentestamentlichen Literatur: TestLev 2,7 und GrBar 9,8.

[113] »Als aber alle Dinge unbestimmt und ungeformt *(vgl. Gn 1,2 LXX)* waren, wurden abgetrennt *(auch im Sinne einer Bestimmung,* LSJ 197) die leichten Elemente in die Höhe, und die schweren Elemente wurden fest gegründet auf dem feuchten Grund, wobei das Weltall durch

In zwei Punkten ist das hinter diesem Text stehende Weltbild mit dem des Hymnus identisch: Beide Texte ordnen ihre Reihe geschaffener Dinge nach der Leichtigkeit: das Schwerste zuunterst, das Leichte oben. Valentin sagt das nicht ausdrücklich, weil er es als selbstverständlich voraussetzt. Dieses Detail stoischer Physik und Kosmologie ist so weit verbreitet[114], daß man es auch im Hintergrund der Kosmologie des Hymnus vermuten darf. Ein zweites verbindet die hermetische Kosmologie und den Hymnus: die Vorstellung, daß die voneinander separierten Elemente trotzdem aneinanderhängen und »πνεύματι ὀχούμενα«, vom Geiste getragen werden.

Man kann mit einiger Sicherheit noch präziser angeben, auf welche Vorstellung das Wort »κρεμάμενα« anspielt. In der Homerschen Ilias (VIII 17–27) demonstriert Zeus seine souveräne Macht mit dem Bild einer *goldenen Kette*. Er kann das Weltall an den Olymp mit einer goldenen Kette anhängen (V. 25–27), während die Götter ihn selbst mit einer solchen Kette, die am Himmel befestigt ist (»σειρὴν χρυσείην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες« VIII 19) nicht herabziehen können oder etwas heraufholen können. Dieses Bild einer *catena aurea* hat offenbar stark beeindruckt; es findet sich schon bei Euripides und Platon[115], der das Bild auf den kreisförmigen Umlauf der Sonne deutet. Man kann schon deswegen annehmen, daß Valentin mit dem Wort »hängen« auf Homer anspielt, weil man sich die Kenntnis seiner Werke unter den Zeitgenossen kaum zu groß vorstellen kann: Die Anspielung dürften sie verstanden haben. Auf die Popularität des Bildes deutet auch die Fülle von Auslegungen und Allegoresen zu dem Bild der *catena aurea*. Es gehört zum Stil eines Hymnus und spricht für Valentins vorzügliche Bildung, auf die »goldene Kette« nur mit jenem einen Stichwort aus dem homerischen Vers anzuspielen.

Mit seiner allegorisierenden Auslegung der Homerischen Verse auf die Seinsordnung steht er nicht allein: Der bereits erwähnte Iliaskommentar des Erzbischofs Eustathius von Thessaloniki zur bewußten Stelle sammelte solche Allegoresen. Eustathius erwähnt zuerst die platonische Deutung auf die Sonne[116], dann weitere Auslegungen auf einzelne kosmische Erscheinungen, auf die Kette

---

Feuer in Teile geteilt wurde und *sie hingen (aneinander) durch Geist getragen*« CH III 2 (I, 44,9–13 Nock); vgl. die Gegenüberstellung mit Gn 1,2 (LXX) bei W. Scott, Hermetica II, 111. Die Worte »πνεύματι ὀχεῖσθαι« wird man mit C. H. Dodd (The Bible and the Greeks, 212 Anm. 1) als epexegetischen Infinitiv zu übersetzen haben.

[114] W. Scott, Hermetica II, 123–125 nennt und zitiert Zeno (bei Arius Didymus, ed. H. Diels, Doxographi Graeci, 469,26–470,4) und Kleanthes (ebd., 470,5–15). Diogenes Laertius bietet in VII 135–137 (II, 354,19–355,2 Long) eine stoische »Normalkosmologie«, in der ebenfalls das Ordnungsprinzip nach Gewicht nicht genannt, aber vorausgesetzt ist. Deutlicher wird es beim Zeitgenossen Aristides im Zeus-Enkomion angedeutet: Or. 43,14 (II, 342,11–17 Keil; Übersetzung Ch. A. Behr II, 253). Zum Thema auch S. Sambursky, Das physikalische Weltbild der Antike, 475f.

[115] E., Or. 981–83 (SQAW 30/5, 270 Ebener) bzw. Platon, Tht. 153 c. Lukian ironisiert das Motiv in seinen Göttergesprächen (1,1 [IV, 261,1f Macleod] = 21,1 [I, 108 Jacobitz]).

[116] Eust. (zu Homer, Ilias VIII 10–19: 695,8f [II, 515,7f van der Valk]); dazu P. Lévêque, Aurea Catena Homeri, 15–21.

der Tage[117], auf Planeten[118] und auf die vier Elemente[119]. Zum Vergleich mit Valentins Hymnus kommt aber nur ein Typ der Auslegung der *catena aurea* in Frage, den P.Lévêque, der diese Allegoresen systematisiert und mit anderen Belegen in einen historischen Zusammenhang gebracht hat, unter der Überschrift »allégorie générale des liens de l'univers« zusammenstellte[120]:

Darunter sind vor allem zwei Texte zu nennen, die bezeugen, daß eine solche Allegorie des Kettenbildes und des »κρεμάμενα« zu Zeiten Valentins bereits verbreitet war. Ein erster Beleg stammt aus Fragmenten der orphischen »rhapsodischen Theogonie« und ist im Timaios-Kommentar des Neuplatonikers Proklos zitiert[121]:

[Zeus fragt:]
»Πῶς δέ μοι ἓν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον;
[Die Nacht antwortet:]
αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτωι λάβε, τῶι δ' ἐνὶ μέσσωι
οὐρανόν, ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλλασαν,
ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν περὶ πάντα τανύσσῃς,
σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα«[122].

Die *catena aurea* stellt den Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit der Elemente des Kosmos her, macht aus »πάντα« »τὰ πάντα«, bewirkt die »ἕνωσις« der stofflich disparaten Bestandteile[123].

Traditioneller behandelt ein Zeitgenosse Valentins, der Rhetor Aristides, das Bild. Er beschreibt im schon erwähnten Zeus-Enkomion, wie Zeus, nachdem er die Hyle abgetrennt hat und den Kosmos vorbereitet hat, ihn mit verschiedenen Arten füllt. All diese

---

[117] Eust., 695,7–11 [515,3–7].

[118] Eust. 695,9–12 [515,9–12]; vgl. P.Lévêque, Aurea Catena Homeri, 21–23.

[119] Eust. 695,6 [515,2–7]. Diese Stelle steht im Zentrum der Deutung B. Herzhoffs (Zwei gnostische Psalmen, 72 mit Anm. 4), der sie mit seinem Lehrer Hartmut Erbse einem noch mehrfach bei Eustathius zitierten Homerausleger Demo (4./5. Jh. n.Chr.; vgl. L. Cohn, Art. Demo 6), PRE Suppl. 1, 345f) zuweisen möchte. Nach dem Zitat wird zur Zeit des »μεγάλῳ θέρει« die kettenartige Verbindung der Elemente durch die stoische »ἐκπύρωσις« zerstört werden. Hier hat Herzhoff sich aber von dem Stichwort »θέρος« verführen lassen. Ich finde bei Valentin keine vergleichbare endzeitliche Bedeutung der »Überschrift«. P.Lévêque, Aurea Catena Homeri, 23–28, hat weitere Belege dieses Allegorie-Typs gesammelt; vgl. auch das Zitat aus PGM IV 1154 unten, S. 240 Anm. 151.

[120] Aurea Catena Homeri, 13–15; vgl. jetzt auch W. Fauth, Catena Aurea, 279–291.

[121] Procl., in Ti. I 28 c (I, 314,4–17 Diehl/Übersetzung bei A.-J. Festugière, Proclus, Commentaire sur le Timée II, 171); bei O. Kern Frgm. 165 u. 166; zur Übersetzung und Deutung auch M.L. West, The Orphic Poems, 237–39 (»This is certainly a Hellenistic contribution to the story«; p. 238) und P.Lévêque, Aurea Catena Homeri, 48.

[122] Text nach O. Kern Frgm. 165 und 166, Anordnung nach M. L. West: »Wie aber wird mir das Universum eines und ein jedes Teil (dieses Universums gleichzeitig) voneinander getrennt?« und »Nimm (Festugière: «embrasse») alles in den unendlichen (oder: unaussprechlichen) Äther, mitten dort den Himmel, die unbegrenzte Erde, das Meer und alle Zeichen, die am Himmel einen Kreis bilden. Aber nachdem du ein festes Band um alles gespannt hast, hänge eine goldene Kette vom Äther herab«; vgl. auch P.Lévêque, Aurea Catena Homeri, 14.48 und W. Fauth, Catena Aurea, 283–285.

[123] Vgl. auch die weiteren, bei N. Terzaghi, Synesii Cyrenensis Hymni, 185f gesammelten orphischen Belege aus Proklos.

Geschöpfe entstehen mit Blick auf die Harmonie. Zeus sorgt für ihre größtmögliche Vollkommenheit und Angemessenheit[124]:

»δημιουργὸς αὐτὸς καὶ οἰκιστής,
⟨τὰς⟩ τοῦ πάντος οὐσίας τε καὶ δύναμις ἔχων«[125].

Er vergleicht Homers goldene Kette mit der Abhängigkeit der Götter von Zeus, die an ihn »gebunden« (ἐξάπτειν) sind. Hier ist der Zusammenhang mit dem Urtext Homers und dessen Thema noch sehr viel deutlicher erkennbar als in der stark allegorisierenden Ausdeutung der »rhapsodischen Theogonie«: Es geht Homer wie Aristides um das Verhältnis des Zeus als Vater der Götter zu den anderen Göttern[126].

Neben der ›goldenen Kette‹ wird mit Valentins Worten aber noch auf eine *zweite Ilias-Stelle* angespielt: Homer läßt Zeus beschreiben (XV 18–21), wie er Hera »ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν« (V. 20) mit einer goldenen unzerreißbaren Fessel von der Höhe herab *hängte* (»τ' ἐκρέμω ὑψόθεν, ἐκ δὲ ποδοῖιν| ἄκμονας ἧκα δύω, περὶ χερσὶ δὲ δεσμὸν ἧκα| χρύσεον ἄρρηκτον« V. 18–20); diese Verse wurden aber, wie z. B. die wohl aus dem 1. Jh. n. Chr. stammenden ›Homer-Allegorien‹ des *Ps.-Heraklit* zeigen, ebenfalls auf »ἡ τοῦ παντὸς (...) γένεσις« bezogen: Der Vers illustriere die Ordnung (τάξις) der vier Elemente Äther, Luft (= Hera), Wasser und Erde (= Füße); letztere beide erzeugten durch Vermischung lebendige Kreaturen. Wie im Hymnus Valentin vom Hängen der Luft am Äther redet, so der unbekannte Autor der *Quaestiones Homericae* vom nach unten geordneten *Aneinanderhängen* von Äther, Luft, Wasser und Erde. Valentins Begriff des ›Tragens‹ entspricht hier die Ansicht, unter dem Fundament der Luft lägen Wasser und Erde als ›Ambosse‹. Ähnlich äußert sich im selben Jahrhundert der Stoiker *Cornutus*[127]. Die drei Texte enthalten zudem das Motiv der Hervorbringung von Lebendigem am Ende der ›Kette‹; Cornutus spricht von Wasser und Erde als ›Gewichten‹ (p. 26,20/27,1).

Der Hymnus Valentins modifiziert also das Bild der ›goldenen Kette‹ bzw.

---

[124] Or. 43, 15 (II, 342,17–21 Keil, Übersetzung Ch. A. Behr II, 253).

[125] A.a.O. II, 342,22–343,1 Keil.

[126] So auch in einem weiteren, ausführlicheren Zitat von Hom., Il. VIII 17; 18–24 und 27 in Or. 28,45 (II, 156,24 Keil; Übersetzung bei Ch.A. Behr II, 117).

[127] Ps.-Heraklit, All. 40,2–5: »Λέληθε δ' αὐτούς, ὅτι τούτοις τοῖς ἔπεσιν ἡ τοῦ παντὸς ἐκτεθεολόγηται (cf. LSJ s. v., 506) γένεσις, καὶ τὰ συνεχῶς ἀδόμενα τέτταρα στοιχεῖα τούτων τῶν στίχων ἐστὶ τάξις, καθάπερ ἤδη μοι λέλεκται· (i. e. 23,2; dort wird über die ›Fesseln der Hera‹ gesagt: »ἐν οἷς ἡ τάξις ἠλληγόρηται τῶν τεττάρων στοιχείων« [28 Buffière]) πρῶτος αἰθὴρ καὶ μετὰ τοῦτον ἀήρ, εἶθ' ὕδωρ τε καὶ γῆ, τελευταῖα πάντων δημιουργὰ στοιχεῖα· ταῦτα δ' ἀλλήλοις ἐπικιρνώμενα ζῳογονεῖται καὶ τῶν ἀψύχων ἀρχέγονα καθίσταται. Ζεὺς τοίνυν ὁ πρῶτος τὸν ἑαυτοῦ ἀέρα κατήρτηκεν, στερεοὶ δ' ἄκμονες ὑπὸ ταῖς ἐσχάταις ἀέρος βάσεσιν ὕδωρ τε καὶ γῆ« (48 Buffière, dort p.IXf auch zur Datierung der Schrift; weitere Parallelen dieser Auslegung in n.3 p. 113 und bei P. Lévêque, Aurea Catena Homeri, 28 mit n.1–3). Cornutus, De Natura Deorum § 17: »ἔοικε γὰρ ὁ ποιητὴς μυθοῦ [τε] παλαιοῦ παραφέρειν τοῦτο ἀπόσπασμα, καθ' ὃν ὁ Ζεὺς ἐμυθεύετο κεκρεμακέναι τε ἐκ τοῦ αἰθέρος τὴν Ἥραν χρυσαῖς ἁλύσεσι τῷ χρυσοφανές τι ἔχειν τὰ ἄστρα καὶ ἐκ τῶν ποδῶν αὐτῆς δύο ἄκμονας ἐξηρτηκέναι, τὴν γῆν δηλονότι καὶ τὴν θάλλατταν, ὑφ' ὧν τείνεται κάτω ὁ ἀὴρ μηδετέρωθεν ἀποσπασθῆναι δυνάμεως« (26,16–27,1 Lang).

das der ›goldenen Fessel der Hera‹, wobei er die zeitgenössische Allegorisierung dieser Stellen auf die Seins-Ordnung und die vier Elemente voraussetzt.

Auch der Valentinsche Gebrauch der Bilder in einem *Hymnus* ist nicht analogielos: Synesios von Kyrene und Proklos verwenden in ihren Hymnen das Bild der *catena aurea* ebenfalls in kosmologischen Zusammenhängen[128]. Nach Synesios ist auch die menschliche Seele mit ihren Teilen durch die Kette Element der kosmischen Ordnung und sozusagen nach oben verbunden:

»Ἀλαὸν ψυχᾶς
βλάστημα τεᾶς
κρέμαται σειρᾶς«[129].

Im Hymnus preist Synesios den Schöpfer durch seine Gaben für die Menschen[130]«: »σειρά« ist ein Synonym für »τάξις« und eine dieser Gaben[131].

Der Mittelplatoniker Attikus[132] drückt das Abhängen der kosmologischen Ordnung von Gott zwar ohne Bezug auf das Motiv von der goldenen Kette, aber mit einer Vokabel aus, die »κρέμασθαι« vergleichbar ist, wenn er platonische Theologie so zusammenfaßt:

»ὁ μὲν Πλάτων εἰς θεὸν καὶ ἐκ θεοῦ πάντ' ἀνάπτει'«[133]

Auch das Wort »ὀχούμενα« kann auf philosophische Zusammenhänge verweisen. Bereits bei den Mittelplatonikern begegnet die Vorstellung, die Seele sei

---

[128] Synesios von Kyrene, Hymn. 2,193 (31 TERZAGHI/65 LACOMBRADE) und Proklos, Hymn. 1,18f (27 VOGT). Anders dagegen die bei LAMPE, PGL 1227 s. v. σειρά 4 genannten Autoren. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF nennt das Bild der ›Kette‹ zu dieser Zeit schon ein »Schlagwort« (Die Hymnen des Proklos und Synesius, 285 [= DERS., KS II,178]).

[129] Synesios, Hymn. 2,190–193 (31 TERZAGHI/65 LACOMBRADE) »Der blinde Keim der Seele hängt an deiner Kette«; anders P. LÉVÊQUE, Aurea Catena Homeri, 62.

[130] Hymnus 2,7 (27/61); vgl. H. v. CAMPENHAUSENS Darstellung in Griechische Kirchenväter, 125–136 und seinen Art. Synesios 1), PRE IV A 2, 1362–1365.

[131] Die Synonymität bestätigt Proklos (Inst. 21 [24,5 DODDS]). Noch weiter geht Macrobius in seinem Kommentar zu Ciceros ›Somnium Scipionis‹, wenn er als letzte Elemente der Kette, die niemals unterbrochen wird, auch den Schmutz nennt (»*a summo Deo usque ad ultimam rerum faecem*« I 14,15 [II, 58,9–11 WILLIS]; vgl. mit weiteren Belegen P. LÉVÊQUE, Aurea Catena Homeri, 45–47).

[132] Die Eusebianische Chronik (207,11f HELM) datiert seine Akmé auf 176 n. Chr., also während der Regierungszeit des Kaisers Marc Aurel. Er wird (auch in der Ecloga Chronographica des Georgius Syncellus [432,5 MOSSHAMMER]) als »Πλατωνικὸς φιλόσοφος« bezeichnet (vgl. auch É. DES PLACES, CUFr, 7).

[133] »Platon heftet alles an Gott und läßt alles von ihm abhängen« (Frgm. 3 [46,16 des Places]). Damit wird ein Platon-Mischzitat (vor allem Lg. IV 715 e/716 a: »ἀρχήν τε καὶ μέσα καὶ τελευτὴν τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχοντ' εὐθεῖα περαίνειν περιπορευόμενον«; dazu Cra. 396 a »ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων« »(Gott ist) Anfang und Mitte und Ende alles dessen, was ist, geht auf geradem Wege zum Ziel, indem er (der Natur gemäß) kreisend seine Bahn zieht«; (vgl. auch Ps.-Aristoteles, Mu. 7, 401 a 28 – b 7 [99f LORIMER] bzw. Orphisches Frgm. 21 a [91–93 KERN] – zu diesen Texten auch meinen Aufsatz ›Platons König oder Vater Jesu Christi‹, 403f. 413) eingeleitet. Gott führt die Unordnung zur Ordnung (Attikus, Frgm. 3 [46,21f DES PLACES aus Ti. 30 a]).

von einem *pneumatischen* »ὄχημα« getragen[134], ebenso bei *Philo*[135]. Vor allem im Neuplatonismus wurde sie häufig verwendet[136]; Jamblich bezeugt die Verbreitung des Gedankens bei den meisten Platonikern[137]. Aber auch schon Euripides bezeichnet Zeus als »γῆς ὄχημα« (Tr. 884).

Der oben schon angedeutete Interpretationsansatz bestätigt sich beim Blick auf diese Texte: Valentin betont ganz traditionell die Bedeutung gottgegebener »τάξις« für die Welt. Er expliziert sie näher mit einer ebenfalls traditionellen Homerallegorese: Wie an der goldenen Kette des Zeus hängen die Elemente der Welt aneinander und von ihrem Schöpfer ab (vgl. Hi 26,7b »κρεμάζων γῆν ἐπὶ οὐδενός«). Diesen Zusammenhang aller Dinge muß man »schauen«, er ist an der disparaten Wirklichkeit nicht ablesbar. Das ist aber kein rein visionärer, sondern auch ein noetischer Akt, eine philosophische Frage: Wie hängen die so unterschiedlichen Elemente zusammen?

Z. 1/2/4/5 »πνεῦμα«/»σάρξ«/»ψυχή«/»ἀήρ«/»αἰθήρ«:

Valentin schaut und bedenkt die kosmische »τάξις«. Und die Reihe der Dinge beginnt nicht zufällig mit dem ›Pneuma‹. Pneuma gehört als Grundlage dieser *ordo* zu der Aufzählung aneinanderhängender Elemente. Die oben zitierte Parallele aus dem ›Corpus Hermeticum‹ unterstützt diese Übersetzung[138]: Die Verbformen »κρεμάμενα« und »ὀχούμενα« setzen das Pneuma in eine Beziehung zum System der aneinanderhängenden Dinge: Diese alle sind vom Pneuma getragen. Grammatisch ist diese Deutung zwar nicht die einzig mögliche. Denn theoretisch kann das Wort »πνεῦμα« auch auf die beiden Verben »βλέπειν/νοεῖν« bezogen werden: »Ich sehe im Geist/ ich erkenne im Geist, daß alles ...«[139].

---

[134] Platon beschreibt die Belehrung der Seelen über »τὴν τοῦ παντὸς φύσιν (...) νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους« als eine Art »Setzen in ein Fahrzeug (ὄχημα)« (Ti. 41 e). Im Bezug auf diese Stelle wurde die Theorie wohl entwickelt; cf. Appendix II in E. R. Dodds Ausgabe der »Elements of Theology« des Proklos (p. 313–321) und schon W. Scott, Hermetica II, 253. Ob Alkinoos (Albinus) mit diesem Begriff vertraut war, wissen wir nicht (J. Dillon, The Middle Platonists, 292); aber die Schrift ›*De Vita et Poesi Homeri*‹ erwähnt ihn (De Homero II 122,4 [61,1354 Kindstrand]), ebenso CH X 13 (I, 119,6 f Nock).

[135] Auch er verwendet das Wort »ὀχεῖσθαι« zur Beschreibung einer »Trägersubstanz« (B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 49 Anm. 1) in kosmologischen Zusammenhängen: Plant 3 (II, 134,2–4 Wendland) und Aet 115 (VI, 108,3 Cohn/Reiter).

[136] Dodds, a. a. O. bzw. A.-J. Festugière im Kommentar zu CH X 13 (128 f); zur Vorstellung auch Proklos, Inst. 205 (180,5 f Dodds mit Kommentar p. 304 und Appendix II, 315–318).

[137] »οἱ πλεῖστοι τῶν Πλατωνικῶν«: Iamblichus Περὶ Ψυχῆς, bei Stobaeus I 49,43 (I, 385,1–10 Wachsmuth – auch bei W. Scott, Hermetica II, 253); zur Rede vom »Seelengefährt« bei Iamblich vgl. noch Myst. III 11 bzw. IV 13 ([124,16 f bzw. 198,11–199,1 Parthey] cf. É. des Places, CUFr, 112.157; übersetzt bei Th. Hopfner, 82.131). Zur Sache s. auch H. Kleinknecht, Art. πνεῦμα κτλ. A, ThWNT VI, 354.

[138] Das ist angesichts des Einwandes von R. Haardt, daß er nur eine Stelle des Wortes angeben könne, an denen der instrumentale Dativ bei κρεμᾶσθαι steht, wichtig (Die Gnosis Anm. 7 zu S. 107 auf S. 313): Weitere Stellen nennt B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 47 Anm. 2.

[139] So übersetzen A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 305; wohl auch K. Müller, Beiträge,

Wiewohl dies sachlich natürlich auch völlig zutreffend ist, bringt man sich mit dieser Übersetzung um die Pointe der Aussage[140]. Denn die Verba machen auch ohne diese Hinzufügung bereits völlig klar, daß es sich um ein visionäres Sehen und um ein pneumatisches Schauen handelt[141]. Die instrumentale Einfügung des Geistes gibt der Aussage noch einmal eine andere Richtung. Was bedeutet die Vorstellung, daß alles aneinanderhängt und dies alles vom Geist getragen wird?

Zunächst fällt ja im Blick auf stoische Kosmologie auf, daß nicht präzise die vier Elemente genannt werden, sondern eine auf den Menschen zugespitzte Reihe: »σάρξ« und »ψυχή« – der Mensch wird mit diesen beiden Termini einer dichotomischen Anthropologie beschrieben. E. Schweizer hat zwar auf die »hellenistischen Komponenten« dieser Dichotomie hingewiesen und einige wenige Belege dafür beigebracht, daß anstelle der Wendung »Leib und Seele« auch die genannte Verbindung »Fleisch-Seele« auftreten kann[142]. Aber es dürfte hinreichend deutlich sein, daß man sich damit im Bereich einer Anthropologie befindet, die von *biblischer* Sprache, vor allem auch paulinischer, beeinflußt ist[143]. Um so mehr fällt die Hinzufügung der beiden Termini »ἀήρ« und »αἰθήρ« auf. Damit ist der Rahmen einer rein biblischen Anthropologie ausgeweitet in Richtung hellenistischer Philosophumena. Dieser Befund erinnert stark an Philo, der auch von der Dichotomie des Menschen in Fleisch und Seele, biblische anthropologische Termini und platonische Konzeptionen mischend[144], spricht. Die Seele ist fleischlos[145], der Körper Ort ihrer Knechtschaft[146]. Im Gegensatz zu Philo steht in unserem Text nicht die Abwertung der Sarx im Vordergrund, sondern im Gegenteil eine recht positive Bewertung als Teil der kosmischen *ordo*, die durch das Bild der goldenen Kette angedeutet wird – das verblüfft angesichts des gewohnten Bildes valentinianischer Gnosis[147]. Genausowenig paßt die dichotomische Beschreibung des Menschen zum herkömmlichen trichotomischen Menschenbild eines valentinianischen Gnostikers[148].

Mit Hilfe von Positionen zeitgenössischer Philosophie kann man noch genau-

---

226; R. Haardt, Die Gnosis, 107; A.-J. Festugière, Notes sur les Extraits de Théodote, 206; R.M. Grant, Notes on Gnosis, 151; B. Layton, Gnostic Scriptures, 248, teilweise auch H. Leisegang, Die Gnosis, 283 (weitere Belege bei B. Herzhoff, 45 Anm. 2).

[140] Dagegen auch B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 45–47.

[141] Lampe, PGL, 300 (zu »βλέπειν«) und 916 (zu »νοεῖν«): »apprehend spiritually«.

[142] E. Schweizer, Hellenistische Komponente, 30–32; Plutarch, Mor. 44, 599 c (De Exilio 1 [III, 512,20 f Sieveking]); 41, 560 c (De Sera Numinis Vindicta 17 [III, 425,7 Pohlenz]).

[143] So etwa Augustin, Civ.Dei XIV 2 (CChr.SL 48, 414,22–415,33 Dombart/Kalb), der dort die Unterschiede biblischer und stoischer Anschauungen darzustellen versucht.

[144] H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist II/1, 103–107; E. Schweizer, Hellenistische Komponente, 40–44.

[145] Gig 31 (II, 48,4 Wendland).

[146] Her 268 (III, 61,13–16 Wendland).

[147] So auch G. May, Schöpfung aus dem Nichts, 89.

[148] Vgl. aber etwa Irenäus, Haer. I 5,6: »ὥστε ἔχειν αὐτοὺς τὴν μὲν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, τὸ δὲ σῶμα ἀπὸ τοῦ χοός, καὶ τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης, τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς Μητρὸς τῆς Ἀχαμώθ« (89,583–90,586 Rousseau/Doutreleau).

er erklären, warum gerade diese vier Bestandteile genannt sind. Poseidonius verglich den Luft- und Blutkreislauf; Philo setzte πνεῦμα und Blut des Menschen in Beziehung[149]. Wie der Äther von Luft, so wird die Seele vom Fleisch getragen; wie Luft stetig in Bewegung ist, so das Blut im Fleisch. In beiden wirkt das »πνεῦμα ζωοποιόν«. Die vier Elemente Luft/Äther[150] und Fleisch/Seele stehen nebeneinander, weil in ihnen die dichotomische Schichtung von oberer und unterer Welt[151] symbolisiert werden kann. Zwei Welten, die der Erde und die darüberliegende, sind jeweils analog streng in zwei durchaus separierte Bereiche getrennt. Aber sie zerfallen nicht in diese Bereiche, weil sie gegenwärtig nicht ohne einander existieren können. Die göttliche Ordnung ist also eine trennende Ordnung, die aber gleichzeitig für das einheitliche Band, für die Einigung der verschiedenartigen Bestandteile oder zumindest für ihren Zusammenhalt Sorge trägt. Vielleicht gehört zu den unausgesprochenen Analogien zwischen Äther und Seele auch ihr jeweils besonderer Bezug auf das Göttliche. Wie der Äther als Wohnort des Göttlichen gedacht wird, so ist die Seele nach Vorstellung der zeitgenössischen Philosophie durch eine besondere Beziehung zur intelligiblen Welt und zu den Göttern ausgezeichnet[152].

Wie versteht man nun von dieser viergliedrigen Reihe her das in den ersten beiden Versen erwähnte »πνεῦμα«? Dem Geist wird ja mit den Sätzen »πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω/πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ« eine schlechthin zentrale Stellung zugewiesen. Pneuma trägt die beiden Welten, den ganzen

---

[149] Zu Poseidonius vgl. K. REINHARDT, Art. Poseidonius 3), PRE 22/1, 655–657 und Seneca, Nat. V 5,2 (177,17–23 GERCKE; mit Übersetzung von P. OLTRAMARE, CUFr, 219 Anm. 2); Philo versteht als Substanz der Seele das Pneuma, mit Lev 17,11 ist für ihn »die Seele alles Fleisches aber Blut« (Det 80 [I, 276,18–20 COHN], vgl. H. LEISEGANG, Der heilige Geist, 94f mit Anm.). Allerdings spricht er sich gegen die von Poseidonius stammende These aus, daß der menschliche »νοῦς« ein Teil des Äthers sei (Plant 18 [137,8–10 WENDLAND]).

[150] Anaximenes hat zuerst Luft als Urprinzip und verdichtete Luft geschieden (DK 13 A 7 (I, p. 92,1–30) aus Hippolyt, Haer. I 7,1–8 [11,16–13,6 WENDLAND/66,1–67,33 MARCOVICH]); vgl. J. H. WASZINK, Art. Aether, RAC I, 151 und S. SAMBURSKY, Das physikalische Weltbild der Antike, 24f.

[151] Äther befindet sich wegen seiner Leichtigkeit ganz oben und ist zugleich hoch erhaben, so doppeldeutig der 5. Orphische Hymnus Z. 4 »ὑψιφανὴς Αἰθήρ« (p. 5 QUANDT bzw. 10f ATHANASSAKIS), er ist für Stoiker göttliches und erstes Prinzip (SVF II, 1061 [p. 312,17–19] bzw. J. H. WASZINK, Art. Aether, RAC I, 153f). Wahrscheinlich steht dabei doch eher die stoische Scheidung in Makro- und Mikrokosmos im Hintergrund (H. LEISEGANG, Der heilige Geist, 19) als ein strenger platonischer Dualismus. – Auch nach dem großen Pariser Zauberpapyrus hängt das Pneuma den Äther in der Höhe auf (PGM IV 1154 »ὁ [sc. ὁ θεὸς τῶν θεῶν, i. e. τὸ πνεῦμα] τὸν αἰθέρα‖ ἀνακρεμάσας μετεώρῳ ὑψώματι« »Der den Äther gehängt hat hoch über die Erde«, p. 112).

[152] Numenius, Frgm. 41 (90,5–8 DES PLACES); über die Vorstellung und ihre Verbreitung CHR. STEAD, In search of Valentinus, 92f. Ein Zeitgenosse Valentins, der Platoniker L. Kalbenos (Calvisius) Tauros (nach der eusebianischen Chronik datiert seine Akmé 145 n. Chr. [202,25f HELM] vgl. H. DÖRRIE, L. Kalbenos Tauros, in DERS., Platonica minora, 310–323) hat nach Jamblich Seelen als Manifestation des Göttlichen verstanden (»Οἱ δὲ περὶ Ταῦρον Πλατωνικοὶ πέμπεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπὸ θεῶν εἰς γῆν λέγουσιν« Stobaeus I 49,39 [I, 378,25–27 WACHSMUTH]).

Kosmos. Und gleichzeitig gilt das Andere: Alles hängt aneinander durch Pneuma. Das muß man, wie ich annehme, von stoischer Kosmologie her verstehen: Die Viererreihe ist in abgestufter Weise »pneumahaltig«. Jedes Element der beiden Zweiergruppen enthält Spuren von Pneuma[153]. Diese pneumatische Konsistenz des Kosmos und der Seele interpretiert das Wort »hängen« im Sinne einer Abhängigkeit[154].

Die knappen Formulierungen des Hymnus erlauben kaum ein gesichertes Urteil über die Herkunft der Vorstellungen; vor allem kann man Elemente jüdisch-hellenistischer Tradition kaum mehr von rein paganer hellenistischer Philosophie trennen. Ein Beispiel möge das illustrieren: Man findet auch in der *Sapientia Salomonis* die Vorstellung, daß Gottes unvergänglicher Geist in allem Lebendigen ist, und müßte daher bei Valentin in diesem Punkte nicht eine genaue Kenntnis philosophischer Theoreme voraussetzen[155]. Er könnte in Alexandria, wo er ja erzogen worden sein soll[156], in dem von G. Verbeke als »syncrétisme philosophique et religieux[157]« bezeichneten Milieu aufgewachsen sein und derartiges durchaus zur Kenntnis genommen haben. Zu dieser Umwelt rechnet Verbeke neben Philo und der übrigen jüdisch-hellenistischen Literatur der Stadt auch die Hermetik und Plutarch. In der Tat bieten diese Schriften auch die nächsten Parallelen zu dem Konzept von Pneuma im Hymnus. Denn hinter den zwei Anfangssätzen über das Pneuma stehen Vorstellungen, die in verschiedene Konzeptionen gehören: An stoische Philosophie erinnert, daß das Pneuma auch auf das niedrigste Element der Seins-Pyramide, auf das Fleisch, bezogen wird und dies nicht von der Kette abgetrennt wird[158]. Andere Vorstellungen kann man dagegen bei Philo nachweisen[159].

---

[153] Solche Auffassungen werden in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr. Zenon und seinen Schülern zugeschrieben: SVF I, 136 (p. 38,6–9 bei Ps.-Galenus, Hist. Phil. §24, ed. H. Diels, Doxographi Graeci, p. 613,12f); I, 137 (p. 38,10–14 bei Tertullian, An. 5,3 [CChr.SL 2, 786,13–787,17 Waszink]) und Aetius, Plac. I 11,5 (ed. H. Diels, 310,6f) – vgl. G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma, 17–34. Sie finden sich aber natürlich ähnlich auch in Weish 1,7, 7,23 und 12,1. Poseidonius lehrte nach Aetius, daß Gott »πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρώδες« sei (Doxographi Graeci 302, 22f = Stobaeus I 1,29 [34,26 Wachsmuth] = Frgm. 101 Edelstein/Kidd bzw. 349 Theiler). Nach Irenäus nennen die Valentinianer das »πνευματικόν« ›Salz und Licht der Welt‹ (vgl. Mt 5,13–14; Haer. I 6,1 [91,594f]).

[154] »ἐξοχεῖν« drückt dabei eine etwas andere Nuance als »κρέμασθαι« aus; mit dem Wort kann etwa das Herausstrecken der Zunge beschrieben werden, die dabei gleichwohl eng mit dem Mund verbunden bleibt (Hinweis von Herrn Prof. H. J. Vogt, mdl.).

[155] Weish 1,7; 12,1; auch 15,11.16; vgl. G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma, 223–236.

[156] Epiphanius, Haer. 31,2,3 (GCS Epiphanius I, 384,10f Holl); dazu unten S. 317f.

[157] A.a.O. 221.

[158] Chrysipp in SVF II, 1037–1039 (p. 307,21–28).

[159] Vgl. den doppelten Pneumabegriff in Gig 22–29 (II, 46,7–47,20 Wendland) und dessen Beziehung auf die »σάρξ« (dazu H. Leisegang, Der heilige Geist, 19f mit Anm. 1 zu S. 21). Natürlich sagt dieser Beleg gar nichts über eventuelle Abhängigkeiten. Zwei Pneumabegriffe kennt auch die pseudaristotelische Schrift *De mundo* 4, 394 b 9–12 (65 Lorimer); vgl. den Kommentar z. St. bei H. Strohm, 304).

Vielleicht findet sich, wie wir oben sahen (S. 234), auch in der Zeile »πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ'« eine Anspielung, in der Valentin seine Vertrautheit mit zeitgenössischer Philosophie versteckt (wie das ja dem Stil eines Hymnus entspricht!): Wie er auf die *Catena aurea* durch die eine Verbform (»κρεμάμενα«) anspielt, so könnte er mit der Formulierung »ὀχούμενα πνεύματι« die Vorstellung des Pneuma als Gefährt der Seele (»ὄχημα«) andeuten. Die Vorstellung, daß das Pneuma die Welt und *analog* die Menschenseele umhüllt, muß aber verbreiteter gewesen sein. Sie wird nämlich etwa auch im ›*Corpus Hermeticum*‹ genannt:

»ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· (...) ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι (sc. ὀχεῖται)«[160].

Der *Parallelismus membrorum* der beiden Verse, in denen vom Pneuma die Rede ist, muß also als synthetischer verstanden werden: Die Aussage einer Abhängigkeit aller Dinge *durch* das Pneuma und des Getragenwerdens aller Dinge *durch* das Pneuma sind nicht synonym. Wie oben gezeigt, deuten sie zwei verschiedene Funktionen ein und desselben Pneumas an. Wie kann man diese Differenzierung erklären? Vielleicht unterschied Valentin wie die meisten seiner philosophisch gebildeten Zeitgenossen und urchristlichen Theologen[161] zwischen dem Pneuma der Gottheit und dem Pneuma, das als Seelenträger überall im Kosmos und so auch im Menschen anwesend ist. Dem göttlichen Pneuma hätte er dann das Durchwalten des Kosmos zugeordnet, um es vom Seelenträger abzuheben und doch nicht völlig abzutrennen. Dieser inhaltlichen Zweiteilung korrespondieren die beiden Stufen der Viererreihe (Äther/Luft und Seele/Fleisch): Die präzise Architektonik seines Psalms wird auch an solchen Details erkennbar. Das »obere«, göttliche Pneuma wäre dem ersten Paar zuzuordnen: Wenn Valentin ganz traditionell den Äther als Wohnort des Gottes ansah[162], mußte er ihn auch als Wohnort dieses Pneuma begreifen. Das tragende, untere Pneuma wäre vor allem auf die Seele bezogen, beide Pneumata je auf eine Zweiergruppe hingeordnet. Aber wie bei der vierteiligen Reihe stellte sich Valentin wohl auch hier unter der Differenzierung der Elemente keine explizite Trennung beider vor: Alles ist ja Pneumasubstanz, somit treten die beiden auch nicht auseinander, alle Dinge sind »im Pneuma« geeint.

Valentin bezieht die Theologumena zwar aus der Bibel, drückt sie aber im sprachlichen Gewande der philosophischen Koine seiner Zeit aus: Statt einfach die Gottesprädikation »Der befestigt hat die Höhen des Himmels durch seinen Geist«[163] zu verwenden, formuliert er indirekt: »πάντα κρεμάμενα πνεύματι«. Wenn man dieser Interpretation zustimmt, ergeben sich aus ihr Konsequenzen

---

[160] CH X 13 (I, 119,6–8 Nock); vgl. auch das oben zitierte Stück aus CH III 2.

[161] H. Crouzel, Art. Geist, RAC IX, 498 und H. Opitz, Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie, 65–69.

[162] Belege bei J. H. Waszink, Art. Aether, RAC I, 150.

[163] SyrBar 21,4 (OTSPV IV/3, 11 Dedering); dazu H.-F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie, 213 Anm. 1.

für die Deutung des Verhältnisses zwischen »Πνεῦμα – Βυθός – καρποί«. Man wird Pneuma und Bythos nicht einfach identifizieren dürfen; ob »Bythos« die Stelle des höchsten Gottes einnimmt, der durch den Geist ›befestigt‹ hat, wird zu prüfen sein. Jedenfalls sind »Hervorbringung« und »Durchwalten« voneinander getrennte Vorgänge. Πνεῦμα gehört *in dieser Hinsicht* selbst zu den Gaben des jenseitigen Gottes; Valentin ordnete als christlicher Theologe den Geist Gott vermutlich klar unter. Wenn man unter ›Bythos‹ den jenseitigen Gott verstehen will (dazu aber unten, S. 254f), darf man ihn natürlich auch nicht unter die »τὰ πάντα« rechnen, die durch das Pneuma getragen werden. Eine einfache Identifikation von höchstem Gott und Pneuma hätte für einen zeitgenössischen Philosophen wohl sehr nahe gelegen[164], Valentin wäre aber damit weit hinter den Denkhorizont anderer jüdisch-hellenistischer und christlicher Theologen zurückgefallen.

Vielleicht spielt die Formulierung auch direkt auf die griechische Übersetzung von Gen 1,2 und auf Hebr 1,3 an:

»Πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος«
»φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ«[165].

Man müßte dann postulieren, daß »ὀχεῖσθαι« hier die parallelen Begriffe »ἐπιφέρεσθαι|φέρεσθαι« vertritt, wie das dem indirekten Zitierstil entspricht, der zur Gattung gehört. Valentin würde dann auf die zentrale Funktion des göttlichen Pneuma bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt anspielen, wie sie vor allem im hellenistischen Judentum entwickelt wurde[166]. Er beginnt bei der Beschreibung der Schöpfung, wenn diese Interpretation zutrifft, genauso wie die LXX beim Pneuma. Bei Philo liest man:

»ὅτι οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις κραταιὸν οὕτως, ὡς τὸν κόσμον ἀχθοφορεῖν ἰσχῦσαι, λόγος δὲ ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν (...) δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ«[167].

Bekanntlich kann in Texten des hellenistischen Judentums das Pneuma mit dem λόγος und der *σοφία* Gottes identifiziert werden[168]. Wenn der Bezug auf diese

---

[164] So identifiziert etwa der orphische Zeushymnus in Ps.-Arist., Mu. 7, 401 b 3 Zeus und Pneuma: »Ζεὺς πνοιὴ πάντων / Zeus ist der Windhauch durchs All« (= Orphisches Frgm. 21a ([91,5 KERN] Übersetzung H. STROHM, 259).

[165] Vgl. H.-F. WEISS, Untersuchungen zur Kosmologie, 212–215.

[166] Weitere Belege aus den Targumim und der rabbinischen Literatur bei O. MICHEL, Brief an die Hebräer, KEK XIII, 100.

[167] (Plant 8f [II, 135,2–4.6f WENDLAND]) »daß kein Stoff stark genug ist, um die Last dieses Kosmos tragen zu können, daß aber der unvergängliche Logos des ewigen Gottes die felsenfeste und riesenstarke Stütze des Alls bildet (...); denn zum unzerreißbaren Bande des Alls machte ihn der Vater und Erzeuger« (Übersetzung I. HEINEMANN, Philo Deutsch Bd. 4, 154); vgl. auch Her 36 [III, 9,16] und W. BIEDER, Art. πνεῦμα κτλ. C II/1, ThWNT VI, 370–373.

[168] Vgl. Prov 3,19 und Weish 7,22–27 u.9,9–11. Die Entwicklung dieser Identifikation ist mit weiteren Belegen nachgezeichnet bei M. HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit, 166–175 bzw. B. L. MACK, Logos und Sophia, 64.96–107. Wegen ihr konnte es aber in der

Theologie zutrifft, könnte man vor ihrem Hintergrund noch ein wenig präziser angeben, was unter »Pneuma« verstanden wird. Dieser Hintergrund wäre dann für Valentin vorauszusetzen.

Jedenfalls ist Valentins Pneumabegriff von dem der Schüler, der »valentinianischen Gnosis«, stark geschieden. Herakleon deutet den johanneischen Satz »πνεῦμα ὁ θεός« (Joh 4,24) als Auslegung der göttlichen »φύσις« ohne Bezug auf die kosmologische Stufenordnung und die Rolle des Pneumas in dieser *ordo*[169]; wer wie Gott auch von pneumatischer Natur ist, kann »in Wahrheit anbeten«. Im Valentinianerbericht des Hippolyt wird mehrfach berichtet, daß die Valentinianer die »σοφία« auch Pneuma nennen[170]. Ganz entsprechend deutet auch der angefügte Hymnuskommentar ›Pneuma‹ auf die ›Sophia‹[171]. Irenäus erwähnt in seinem großen Systemreferat die Namen eines letzten Aionenpaares, »Christus und Heiliger Geist«, das nach dem Fall der Sophia »zur Befestigung und Sicherung des Pleromas hervorgebracht wird«[172].

In seinem Bericht über Valentin in Haer. I 11,1 behauptet Irenäus, daß der Häretiker die Hervorbringung des Heiligen Geistes durch den Aion »Ἀλήθεια« gelehrt habe[173]. Ich halte diese Notiz nicht für mit dem Hymnus und seinem Pneumabild harmonisierbar. Es zeigt sich schon hier, daß der Sonderbericht des Irenäus über Valentin in Haer. I 11,1 für den historischen Valentin nahezu keinen Wert besitzt, wie unten gezeigt werden wird[174]; ob nun das Pneuma des Hymnus der letzte weibliche Aion oder die Sophia ist, wäre gar nicht zu entscheiden. Der Text ist auch vollkommen ohne diese sehr unsicheren Informationen zu verstehen. Valentins Kosmologie setzt sich im Unterschied zu den mythologischen Elementen in der Kosmologie der Schüler aus Bausteinen traditioneller philosophischer Theorien zusammen und sollte auch in diesem Rahmen verstanden werden. Man benötigt, um seine Theorie zum Pneuma zu verstehen, an keiner Stelle den Mythos der Schule.

Man könnte sich die Entstehung seiner Auffassung etwa so vorstellen: Valentin versuchte wohl, auf der Basis des biblischen Geistbegriffes in seiner jüdisch-hellenistischen Ausprägung eine Kosmologie zu entwickeln, die vor dem Forum der gebildeten Zeitgenossen bestehen konnte. Dabei kam ihm zu Hilfe, daß der

---

frühen Kirche zu einer »terminologischen Äquivokation« zwischen Hl. Geist und Christus kommen, so daß man allein vom Fragment her nicht sagen kann, ob Valentin das Pneuma von Christus überhaupt sorgfältig trennte (Belege bei A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 160 mit Anm. 78).

[169] Frgm. 24 (Origenes, Jo. XIII 25 [GCS Origenes IV, 248,28–249,4 Preuschen/75,15–24 Völker]): Gottes Natur ist »ἄχραντος (...) καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος« (dazu abweichend A. Orbe, La teología del Espíritu Santo, 33–37).

[170] Hipp., Haer. VI 34,1 (162,12 Wendland/246,4 Marcovich); vgl. 35,3 (164, 19/248,15); 36,4 (166,12f/251,24); ebenso auch Irenäus, Haer. I 4,1 (64,369f Rousseau/Doutreleau); anders Epiphanius, Haer. 31,6,7 (I, 394,11f Holl).

[171] VI 37,8 (168,1–3/254,39–43).

[172] Haer. I 2,5 (44,210f).

[173] Haer. I 11,1 (170,1229f).

[174] S. 364–379.

biblische Pneumagedanke schon eine Verbindung mit hellenistischer Popularphilosophie eingegangen war. Für diese Arbeit gab es Vorbilder, etwa Philo oder Basilides; ob Valentin sie gekannt hat, wissen wir allerdings nicht. Die *Sapientia Salomonis* war ihm aber mit Sicherheit vertraut. Jedenfalls verrät die Art, wie er dem Pneuma seinen Platz in der *ordo* des Kosmos anweist, nicht nur Kenntnis und Kunstfertigkeit, sondern auch eine große denkerische Kraft und Selbständigkeit.

Z. 6/7 »Βυθός/μήτρα« bzw. »καρποί/βρέφος«

Die Erklärung des Wortes »Bythos« hat den Charakter einer ›Nagelprobe‹ für die bisher vorgetragene Interpretation. Gelingt sie nur im Kontext des ptolemäischen Systems und dessen bekannten Paares »Bythos-Sige«[175], so stünde dieses System vermutlich ja auch im Hintergrund der anderen Bilder. Wir hätten dann nur ihren esoterischen Sinn nicht begriffen und in der bisherigen Deutung lediglich einen oberflächlichen Sinn im Blick gehabt. Das möchte uns der Kommentar des Textes, den Hippolyt erhalten hat, ja auch glauben machen.

Die späteren Forscher, die ihm hierin mehr oder weniger eifrig gefolgt sind[176], hätte aber bei ihrer Bythos-Deutung bereits eine formale Beobachtung irritieren müssen, die erhebliche inhaltliche Folgen hat. Vers 6 und 7 sind, wie wir oben sahen, ja parallel konstruiert. Man muß sich also zumindest erst einmal fragen, welche Art von *parallelismus membrorum* vorliegt, ob synonymer oder synthetischer Parallelismus. Sind die beiden Sätze vielleicht inhaltlich synonym?

»ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον«.

Wenn man die Architektonik des Psalmes beachtet und auf den ebenfalls parallel formulierten Anfang zurückblickt, stellt der synonyme Parallelismus die wahrscheinlichere Möglichkeit der Interpretation[177] dar, weil so auch V. 1/2 interpretiert werden müssen. Leider hilft auch der Blick auf das System der Schüler nicht bei der Entscheidung, ob »Bythos« und »Mutterschoß« zwei Parallelbegriffe[178] sind und als Konsequenz des Parallelismus membrorum hier *identifiziert* werden

---

[175] Irenäus, Haer. I 1,1 (29,79f bzw. 28,7–9); so auch fast alle Interpreten, zuletzt T. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte I, 33.

[176] Anders B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 57–59.

[177] Das »δέ« spricht, weil es »sowohl adversativ als auch kopulativ gebraucht« werden kann (Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik § 447,1), nicht gegen diese Interpretation. V. 3 zeigt, daß damit der von »κρέμασθαι« abweichende Akzent des »ὀχούμενα« beim gleichbleibenden Subjekt »Pneuma« hervorgehoben werden kann.

[178] Es ist m. E. unmöglich, Bythos als überirdisch-urzeitlichlich tiefen »Raum um den Urgott« (B. Herzhoff, Zwei gnostische Psalmen, 60) zu bezeichnen und aus »μήτρα« und »βρέφος« dann noch »Mutter und Kind dieser valentinianischen Urfamilie« zu machen (a. a. O. 63). Schon der Plural der Früchte in V. 6 sollte davor bewahren, »βρέφος« und »καρπός« auf das »göttliche Kind« zu deuten. Der Singular des einen Wortes erklärt sich aus dem Rahmen des Bildes.

müssen. Denn neben dem ptolemäischen System und seiner grundlegenden Dualität des obersten Prinzips steht ein anderes System[179], über das Hippolyt so berichtet:

»διαφορὰ δέ τις εὑρίσκεται πολλὴ παρ' αὐτοῖς· οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν, ἵν' ᾖ παντάπασι καθαρὸν τὸ δόγμα τοῦ Οὐαλεντίνου Πυθαγορικόν, ἄθηλυν καὶ ἄζυγον καὶ μόνον τὸν Πατέρα νομίζουσιν εἶναι· οἱ δὲ ἀδύνατον νομίζοντες δύνασθαι ἐξ ἄρρενος μόνου γένεσιν ὅλως τῶν γεγενημένων γενέσθαι τινός, καὶ τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων, ἵνα γένηται πατήρ, Σιγὴν ἐξ ἀνάγκης συναριθμοῦσι τὴν σύζυγον«[180].

Man kann die Frage nach dem logischen Verhältnis beider Begriffe nicht ohne grundsätzliche Überlegungen zu den Bezeichnungen »Βυθός« und »μήτρα« entscheiden. Wenn das Begriffspaar nach dem System der Schüler interpretiert werden muß, kann Valentin *beide* Varianten vertreten haben. Aber darf man das System der Schüler zur Deutung verwenden? ›Nagelprobe‹ einer Interpretation, die nicht von den Schülern her deutet, bilden, wie gesagt, die Begriffe »Bythos« und »μήτρα«. Können sie auch ohne Rekurs auf das System der Schüler erläutert werden? Oder handelt es sich um traditionelle Begriffe, den traditionellen kosmologischen Vorstellungen vergleichbar, die Valentin verwendet? Im folgenden sollen nacheinander drei Interpretationsmöglichkeiten vorgestellt und diskutiert werden:

(a) *Βυθός und μήτρα als Bezeichnungen für Erde, Mutterschoß und die Materie*

Zunächst erst einmal muß man ja prüfen, ob die Begriffe hier *schlicht wörtlich* zu nehmen sind. Am Anfang der biblischen Schöpfungserzählung schwebt Gottes Geist über der Tiefe[181]; es läge nahe, auch in einem kosmologischen Psalm von der »Tiefe« zu reden. Wenn Valentin das tat, würde er mit den letzten beiden Zeilen des Textes ausdrücken, daß sich die wunderbare Ordnung der Welt im Fortgang der Schöpfung durch das Fruchtbringen der Tiefe, also unter dem Erdboden, zeigt und sich auch immer dann zeigt, wenn eine Mutter ein Kind gebiert. Diese Erklärung ist sicher die nächstliegende, weswegen man sie nicht

---

[179] K. Müller (Beiträge, 230 Anm. 11) und W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon, 48) nennen dieses System nach R. A. Lipsius (Valentinus und seine Schule, 602.613) im Unterschied zum irenäischen »System B«. Auch Tertullian hat in gewohnt ironischer Form von dieser Differenz berichtet: Val. 34,1 [SC 280,148 Fredouille]).

[180] Hippolyt, Haer. VI 29,3 (155,25–156,4 Wendland/237,10–16 Marcovich) »Es findet sich aber bei ihnen eine große Meinungsverschiedenheit; die einen halten nämlich dafür, daß der Vater nicht weiblich, gattinnenlos und allein sei, damit die Lehre des Valentinus durchaus rein pythagoreisch sei; die anderen aber halten es für unmöglich, daß aus einem männlichen Faktor allein alle Dinge entstanden seien, und teilen dem Vater des Alls, damit er Vater werde, notwendigerweise Sige als Gattin zu« (K. Graf Preysing, BKV, 164; vgl. dazu auch Irenäus, Haer. I 2,4 [42,190–193 bzw. 42,56–60 Rousseau/Doutreleau]).

[181] »ἄβυσσος« kann zu Bythos synonym verwendet werden, wie die LXX-Konkordanz s. v. zeigt (1/232); im Hirten des Hermas wird das Urwasser als »Bythos« bezeichnet (Vis. III 2,5 f = 10,5 f [9,21.23 Whittaker]).

zu vorschnell verwerfen sollte. Sie wird noch interessanter, wenn man sich klarmacht, daß Neuplatoniker (und vielleicht eben schon Mittelplatoniker) die *Materie* als Bythos und »μήτηρ« bezeichnen[182]. Vielleicht spielte Valentin also mit dieser doppelten Bedeutung der beiden Begriffe: Die göttliche Ordnung zeigt sich in den Früchten der Materie und genauso in Schwangerschaft der Mütter und Fruchtbarkeit des Landes. Vielleicht wollte er ja tatsächlich die wunderbare Ordnung im Kosmos mit der Anführung von zwei »wunderbaren« Mechanismen von Hervorbringung und ihrem Hintergrund in der Hyle illustrieren. Dafür spricht schließlich die oben (S. 236) zitierte Auslegung der ›goldenen Fessel der Hera‹ (Ilias XV 18–21) in den pseudo-heraklitischen Homer-Allegorien; auch hier schließt die ›Kette‹ mit der Hervorbringung des beseelten und unbeseelten Lebendigen (All. 40,4). Freilich wäre dann der Graben zwischen Valentin und seinen Schülern noch größer, als sich ohnehin schon aus den anderen Fragmentenkommentaren ergibt, wenn sie nicht einmal in so grundsätzlichen Begriffen wie dem des »Bythos« übereinstimmten.

(b) *Βυθός und μήτρα als Bezeichnungen für den höchsten Gott und sein Pneuma*

Eine andere Deutungsmöglichkeit ergibt sich, wenn man die Form der Verse etwas näher betrachtet. Die kosmologische Kette war in den vorangehenden Versen als eine statische Reihe geschildert – jetzt tauchen plötzlich Begriffe auf, die dynamische Vorgänge beschreiben. Deswegen muß man die beiden letzten Verse in eine besondere Beziehung zu den vorhergehenden setzen und kann sie nicht als bloße Fortsetzung deuten[183].

Nun sind seit längerem Texte bekannt, in denen die *obersten, göttlichen Seinsbereiche* mit dem Begriff »Bythos« bezeichnet werden, zum Beispiel die Chaldäischen Orakel. Dabei handelt es sich um eine Schrift, von der wir wissen, daß sie Anfang des fünften Jh.s im Rahmen der Philosophenausbildung behandelt wur-

---

[182] Die »ὕλη« wurde auf Grund von Ti. 52 a als »χώρα«, »μήτηρ« (51 a) und wohl auch als Bythos bezeichnet (H.-R. SCHWYZER, Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie, 268–270). Die Platoniker haben offenbar die Materie als Meer, wohl auch als Meerestiefe und Bythos bezeichnet: Psellus, PG 122, 1149 C; Porphyrius, Antr. 34 (80,1f NAUCK) und Synesios, Hymnus 1,563 (22 TERZAGHI/57 LACOMBRADE: »ἐς βάθος ὕλας«). Der Herausgeber der pseudoklementinischen Homilien (J.-B. COTELIER, PG 2, 199f n.99) vermutete, daß von hier der ›Bythos‹ der Valentinianer stamme. Seine Quellenbelege sind leider nicht alle zu verifizieren. Eine orphische Theogonie, die in den pseudoklementinischen Homilien zitiert ist, spricht ebenfalls von der ungeordneten Materie als »unbegrenzter, immer im Fluß befindlicher Bythos« (VI 4,1 [107,10f REHM = PG 2, 200 A]); vgl. auch H. LEWY, Chaldaean Oracles and Theurgy 378f Anm. 259 mit 298 Anm. 149 zu Frgm. 163 der Chaldäischen Orakel (106,2 DES PLACES). LEWY hält die Tradition schon für *mittelplatonisch*. Also könnte auch hinter der »wörtlichen Bedeutung« *beider* Begriffe, wenn man sie vor diesem Hintergrund verstehen möchte, ein nur angedeuteter Bezug auf zeitgenössische Philosophumena stehen.

[183] Dies spricht m. E. auch etwas gegen die Deutung beider Begriffe als Metaphern für die platonische Hyle. Denn zuvor sind bereits im Aufbau des Hymnus materielle »Erzeugnisse« der Weltordnung genannt worden. Verstünde man das »Kind« dagegen wörtlich, ergäbe sich eine Dopplung zu dem einen Doppelpaar Fleisch/Seele der Verse 3/4.

de[184]. Ob das auch vorher schon der Fall war, läßt sich leider nicht mehr nachweisen, aber ein vehementes Interesse bestimmter philosophischer Kreise seit Ende des 2. Jh.s kann man immerhin vermuten[185].

In den Orakeln entsteht aus der einen »ἀρχὴ τῶν πάντων«, dem » Ἕν«[186], eine »*väterliche Tiefe*«. Diese erste Emantion ist ihrerseits aus drei Triaden zusammengesetzt, die jeweils aus Vater, »δύναμις« und »νοῦς« bestehen[187]. Diese Theorie muß man doch wohl als Versuch deuten, die Transzendenz der obersten Prinzipien besonders zum Ausdruck zu bringen. Nicht nur das Eine bleibt als Grund aller Dinge unsagbar, sondern auch ihm Nachgeordnetes bleibt so noch in der Sphäre des Transzendenten, daß es als nicht auszulotende Tiefe bezeichnet wird. Wenn es aber schon »*väterliche* Tiefe« genannt wird, so kann man immerhin über diese seine Vaterschaft begreifen, daß Ursprung von Sein (im Denksystem: von »τὰ πάντα«) vorliegt. Freilich wird hier *nicht* das oberste und letzte Prinzip »väterliche Tiefe« genannt, sondern eine nachgeordnete Größe. Diese Tatsache macht den Vergleich mit Valentin schwierig.

Synesios von Kyrene griff etwa den Begriff »väterliche Tiefe« auf und bezog ihn in eine modifizierte christliche Trinitätslehre ein. Er wendete den Titel tatsächlich auf den obersten Gott und Vater Jesu Christi an, nannte den Heiligen Geist ›Mutter‹ und sprach vom »Gebären« dieser Mutter[188]. In seinem 5. Hymnus lesen wir:

»Μία παγά, μία ῥίζα
τριφαὴς ἔλαμψε μορφά·
ἵνα γὰρ βυθὸς πατρῷος,
τόθι καὶ κύδιμος υἱός,
κραδιαῖόν τι λόχευμα,
σοφία κοσμοτεχνίτις,
ἑνοτήσιόν τε φέγγος,
ἁγίας ἔλαμψε πνοῖας«[189].

---

[184] So Marianos in seiner Vita des Proklos, 26–28 (ed. V. COUSIN 43,31–52,13); vgl. H. DÖRRIE, Art. Proklos 1), KP IV, 1160 und R. BEUTLER, Art. Proklos 4), PRE XXIII/1, 188f.

[185] Zur ihrer mutmaßlichen Entstehungszeit vgl. M. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion II, 479 (ebenso E. DES PLACES, CUFr, 7–11 und jetzt R. MAJERCIK, 1–3). »Die Wirkung war weitreichend und beschränkte sich nicht auf die Heiden« (NILSSON, 481).

[186] Psellos, Ektesis, PG 122, 1149 C (zitiert bei É. DES PLACES, Oracles Chaldaiques, CUFr, 189,6f).

[187] »Εἶτα πατρικόν τινα βυθὸν σέβονται, ἐκ τριῶν τριάδων συγκείμενον. Ἑκάστη δὲ τριὰς ἔχει πατέρα, δύναμιν καὶ νοῦν« (Psellus, Ekthesis, PG 122, 1149 C [189,6–9; vgl. auch Frgm. 18 (ebd.70)]; Kommentar bei H. LEWY, Chaldaean Oracles and Theurgy, 159–161).

[188] Dazu S. VOLLENWEIDER, Neuplatonische und christliche Theologie, 76–79 (mit Belegen).

[189] Hymnus 5,25–32: »Eine Quelle, eine Wurzel, erstrahlt in der Form dreifältigen Glanzes, wo nämlich die väterliche Tiefe, wo auch der hoch zu verehrende Sohn, das zum Herzen gehörende Kind, die weltschaffende Weisheit, ist und das einende Strahlen des heiligen Wehens erstrahlt« (44 TERZAGHI bzw. 81 LACOMBRADE; zur Umschreibung des Heiligen Geistes s. CH. LACOMBRADE, 114 und S. VOLLENWEIDER, a. a. O.).

Nun ist ja eher unwahrscheinlich, daß Synesios diese Bezeichnung von den Valentinianern übernommen hat[190]. Eher könnte man sich vorstellen, daß er diesen Begriff während seiner philosophischen Ausbildung in Alexandria kennenlernte, in deren Rahmen die Chaldäischen Orakel vielleicht ebenfalls besprochen wurden[191]. Der Ausdruck »Väterliche Tiefe« überträgt die wörtliche Bedeutung der »Meerestiefe« im Rahmen einer negativen Theologie auf den höchsten Gott. Auffällig ist, daß diese Übertragung offenbar vor allem in philosophischen Texten vorgenommen wird[192]. Bei allen Unterschieden könnten sich Synesios, die Chaldäischen Orakel und Valentins Hymnus darin ähneln, daß sie die schlechthinnige Transzendenz »Gottes«, des obersten Prinzips, und den gleichzeitigen Ursprung der Seinsordnung aus ihm zusammen ausdrücken und sich des Bildes der Vater- bzw. Mutterschaft bedienen – wenn Valentin unter dem Wort *»Bythos«* wie seine Schüler den transzendenten Gott verstand. »μήτρα« bezeichnete in einem solchen Rahmen das (dann als weiblich verstandene) Pneuma und dessen Funktion bei der Schöpfung[193]. Gelegentlich kann auch das oberste Prinzip so tituliert werden, wie in den Chaldäischen Orakeln, die ja auch eine nahe Analogie zu Valentins Bythosbegriff bieten:

»πηγὴ τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα«[194].

Im christlichen Rahmen kommt eine solche Bezeichnung natürlich wohl für den Geist, aber kaum für Gott in Frage (vgl. aber Joh 1,18: κόλπος τοῦ πατρός).

Läßt sich die Übertragung des Begriffes Bythos auf den christlichen Gott, da man sich mit dem Blick auf Synesios weit außerhalb eines für die Valentin-Interpretation angemessenen zeitlichen Rahmens bewegt, historisch noch weiter zurückverfolgen und damit überhaupt erst für Valentin wahrscheinlich machen?

---

[190] Das erwägt N. TERZAGHI, 235f.

[191] H.v.CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, 127. Auf philosophischen Hintergrund deuten ja auch die pythagoreischen Begriffe »Wurzel« und »Quelle« (vgl. etwa Irenäus, Haer. I 1,1 [30,91] und B. ALAND, Gnosis und Philosophie, 42f mit weiteren Belegen und Literatur). Clemens Alexandrinus redet in den Stromateis ebenfalls von der »lebendigen Quelle«, die »in der Tiefe (βάθος) entspringt« und einem sich daraus ergießenden Strom göttlicher Erkenntnis (V 54, 2–3 [363,4–7 STÄHLIN]).

[192] Neben der Theorie der chaldäischen Orakel ist an die oben dargestellte Bezeichnung der Materie als Meer, Meerestiefe und Bythos und Mutterschoß durch Platoniker zu erinnern (s. o. S. 247 Anm. 182). Auf eine Diskussion der Belege für »τὸν ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθόν« bei dem Neuplatoniker Damaskios möchte ich an dieser Stelle verzichten und gebe nur die Belege nach der Ausgabe von RUELLE: Vol. I, 274,8.17; 277,21; 291,22.26; 305,4; 307,2; Vol. II 16,6 und 65,15f (an den letzten beiden Stellen ein Orphiker-Zitat [?]).

[193] H.-F. WEISS, Untersuchungen zur Kosmologie, 211–215; christliche Belege bei A. ORBE, La teologia del Espiritu Santo, 69–116.687–706 (zur Wirkungsgeschichte von Prov 8,22–31) und S. VOLLENWEIDER, Neuplatonische und christliche Theologie, 78f.

[194] Frgm. 30 (73 DES PLACES); belegt auch bei Proklos, in Ti. 31 c (I, 451,16f Diehl/Übersetzung A.-J. FESTUGIÈRE II, 332; vgl. H. LEWY, Chaldaean Oracles and Theurgy, 82 Anm. 59). Man kann auch auf die Bezeichnung des »ἐν ᾧ«, in dem das »τὸ γιγνόμενον« wird, als *»Mutter«* bei Platon, Ti. 50 d verweisen. Petrus nennt Christus »Vater und Mutter« (ActPetr 39 = Martyrium Petri 10 [1, 98,3/ 99,3 Lipsius]).

Wenn man voraussetzt, Valentin habe sich selbst als Bibelausleger verstanden, wird man auch für die Ableitung einer mutmaßlichen Gottesbezeichung »Bythos« zunächst die Bibel und die zwischentestamentliche Literatur zu bemühen haben. Daraus kann man eine gewisse Wahrscheinlichkeit ableiten, daß im 2. Jahrhundert eine Bezeichnung des christlichen Gottes als »Bythos« in vorzüglicher Weise philosophische und biblische theologische Anliegen verbinden konnte. Im Alten Testament und in der zwischentestamentlichen Literatur finden wir neben der wörtlichen Bedeutung der Meerestiefe und Erdentiefe[195] auch einige metaphorische Anwendungen. Die Tiefe Gottes, des menschlichen Herzens oder allgemein der Weisheit ist nicht auszuloten:

»ὅτι βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὑρήσετε καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ διαλήμψεσθε· καὶ πῶς τὸν θεόν, ὃς ἐποίησεν πάντα ταῦτα, ἐρευνήσετε καὶ τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐπιγνώσεσθε καὶ τὸν λογισμὸν αὐτοῦ κατανοήσετε;«[196]

In dieser Tradition stehen die bekannten paulinischen Sätze in 1Kor 2,10, wenn sie mit der Vokabel »Bathos« die göttliche Transzendenz zum Ausdruck bringen:

»τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ«[197].

Auch philosophische Sätze konnten von daher als Aussagen über Gottes Transzendenz gelesen werden: Die Chaldäischen Orakel haben etwa in einem Satz Demokrits, in dem der eigentlich seinen erkenntnistheoretischen Skeptizismus begründete, Bythos in ihrem Sinne als Gottesbezeichnung verstanden:

»Ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια«[198].

Mir scheint nun die These, Valentin habe von diesen biblischen Wendungen her das »Gottesprädikat« eingeführt, nicht ganz von der Hand zu weisen zu sein. Wenn er die schlechthinnige Jenseitigkeit Gottes zum Ausdruck bringen wollte,

---

[195] Etwa Ex 15,5(vgl. Neh 9,11); Ps 67(68),23; 68(69),2 bzw. Ez 26,20; 31,14. 18; 32,18f24. – *Philo* deutet den Begriff in Agr 89 als metaphorische Bezeichnung für den Körper, in den ›das Schiff der Seele‹ durch die Stürme der Leidenschaften und Schlechtigkeiten hinabgerissen werden kann (II, 113,6–11 WENDLAND); ebenso All II 102 (I, 111,5–7 COHN); Plant 144 (II, 161,24–162,8); Ebr 22 (II, 174,13); Mut 107 (III, 175,17 WENDLAND); VitMos II 249.252 (IV, 259,3.17 COHN).

[196] Jdt 8,14; vgl. auch Koh 7,25(24). Ähnlich im Testament Hiob 37,6 »ἢ τίς ποτε καταλήψεται τὰ βάθη τοῦ Κυρίου καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ;« (PVTG 2, 46,13f BROCK). Im syrischen Baruch (14,8) ist von der Tiefe (»ʿūmqā« OTSPV IV/3, 7 DEDERING]) der Wege Gottes die Rede, die niemand erforschen kann. Auch Platon kann von der »Tiefe des Geistes« (bei Parmenides; Tht. 183 e) sprechen.

[197] Vgl. auch Röm 11,33 und 1Clem 40,1. Zum Motiv der »Tiefe Gottes« ÄthHen 63,3 »Tief sind alle deine Geheimnisse« (Übersetzung v. S. UHLIG, JSHRZ V/6, 616); 1QS XI,19 עומק (»רזיכה«).

[198] DK 68 B 117 (R. MORTLEY, From Word to Silence I, 71 mit Literatur); zitiert wohl in Frgm. 183 der Chaldäischen Orakel (dazu Frgm. 184 [110 DES PLACES]; vgl. Psellus, Ekthesis, PG 122, 1152 C [190 DES PLACES]: Die Sonnenwelt, die unter der Äther-Tiefe liegt, dient dem Bathos); angespielt bei Dam., Isid. 243 bei Photius, Cod. 242 (VI, 49,38f HENRY)

was ihn zunächst einfach in eine breite Zeitströmung stellt[199], lag diese Wortwahl nahe. Sie lag vor allem nahe, wenn er im Stil eines Psalms, eines Hymnus formulieren wollte und nicht im präzisen Stil der philosophischen Argumentation. Der Hymnus verrät nichts über diesen schlechthin transzendenten Gott, wohl aber über die »*beneficia eius*«. Als Gabe dieses Gottes würde Valentin dann vor allem die kosmische Ordnung nennen; so statt Wesensschau des Transzendenten zu treiben den Blick auf die immanenten Wirkungen zu richten, ist ebenfalls nichts Ungewöhnliches in dieser Zeit. Es ist eine naheliegende philosophisch bedingte Folge einer konsequenten negativen Theologie, wie man sich etwa an Alkinoos »Einführung in die Lehre Platons« deutlich machen kann. Die deutliche Analogie zum System der Chaldäischen Orakel zeigt, aus welcher Richtung Valentin seine biblische Theologie philosophisch ergänzt hätte, wenn man dieser Interpretation folgen will. Dann ergäbe sich auch die Antwort auf die Eingangsfrage nach dem Charakter des Parallelismus. Valentin bezeichnete wohl kaum den höchsten Gott als Mutterschoß, vielleicht aber durchaus den Geist.

(c) *Βυθός und μήτρα als Bezeichnungen in gnostischen Kosmologien*

Natürlich muß auch gefragt werden, ob Valentin den Ausdruck nicht von einer zeitgenössischen gnostischen Richtung übernehmen konnte. Will man der Hypothese Glauben schenken, daß ein sethianisches System die Valentinianer (oder Valentin) anregte[200], wird man vor allem eine Stelle bei Theodoret untersuchen müssen:

»Οἱ δὲ Σηθιανοί, οὓς Ὀφιανοὺς ἢ Ὀφίτας τινὲς ὀνομάζουσιν, ἄνθρωπον καλοῦσι τὸν τῶν ἁπάντων θεὸν, φῶς αὐτὸν πάλιν ἐπονομάζοντες καὶ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ἀποκαλοῦντες καὶ ἐν *Βυθῷ* τὴν οἴκησιν ἔχειν διαβεβαιούμενοι«[201].

Auch nach dem Ophitenbericht des Irenäus kommt bei dieser Gruppe dem Urprinzip eine »Bythos« genannte *virtus* zu[202]. Die dann jeweils geschilderte ophitische Mythologie läßt sich aber kaum in eine Verbindung zum klaren, philosophisch präzisen Weltbild des Hymnus Valentins bringen[203]. Die Kosmo-

---

[199] Das hat R. Mortley, From Word to Silence II, 13–44 für eine Reihe von Strömungen gezeigt. Irenäus interpretiert einmal Bythos durch »*id, quod non est*« (Haer. II 12,8 [SC 294, 108,146]). Diesen Satz versteht man nur, wenn man zum Verständnis die Beschreibung des Guten durch Platon als »ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας« (R. 509 b) hinzunimmt (s. auch A. Orbe, En los albores, 275–306). Damit wäre dann die Gottesrede aus Hi 26,7b zu verbinden: »κρεμάζων γῆν ἐπὶ οὐδενός«.

[200] Dazu vor allem unten, S. 405 mit Anm. 97.

[201] Haer. I 14 (PG 83, 364 C). Die Objektivierung des Terminus zu einer Ortsangabe deutet doch eher auf eine höhere und womöglich spätere Reflektionsstufe.

[202] Irenäus, Haer. I,30,1 (364,2).

[203] Epiphanius berichtet von einer anderen Gnostikergruppe, die die Geburt eines Mutterschoßes (»μήτρα«) aus der Finsternis, die neben Wasser und Bythos am Anfang ist und die Aionen hervorbringt, lehrt (Haer. 25,5,1 f [272,18–273,4 Holl], vgl. in der Paraphrase des Sem NHC VII,1 25–28). – Da bisher die von Holl nachgelassenen Vorstufen seines Registers zur

logie seines Psalms läßt keine Verwandtschaft mit den verschiedenen Formen »sethianischer Gnosis« erkennen; daher ist es zumindest sehr unwahrscheinlich, daß Valentin durch einen »sethianischen« Bythosbegriff angeregt wurde[204], nahezu ausgeschlossen ist eine Beeinflussung durch einen von daher übernommenen μήτρα-Begriff. Wohl ist im Sethianerbericht des Hippolytschen Sondergutes an zwei Stellen vom Mutterschoß die Rede[205]. Aber das Wort wird dort eindeutig *negativ* verstanden und tritt an völlig anderer Stelle im kosmologischen Entwurf auf.

Auch ein Blick auf die Texte von Nag Hammadi hilft kaum, um die Bedeutung des Wortes im Hymnus zu erklären oder gar seine Herkunft anzugeben. Mustert man die Belege der beiden koptischen Äquivalente zum Wort »βυθός«[206], so findet man *keine einzige* Stelle, in der die Worte als Bezeichnung für den ersten Gott gebraucht werden[207]. Ganz traditionell stehen sie für »Unterwelt«, »Tiefen der Erde« und vergleichbare metaphorische Bedeutungen des Wortes ›Tiefe‹[208]. Das Evangelium Veritatis verwendet den griechischen Begriff »βάθος« dagegen zwar ähnlich wie die biblischen Texte mit Bezug auf die Tiefe Gottes[209], kommt aber zum Vergleich kaum in Frage, da es m. E. erheblich später abgefaßt wurde (dazu unten S. 339–356).

Epiphanius-Ausgabe nicht komplettiert und veröffentlicht worden sind, gebe ich hier die im ›Thesaurus Linguae Graecae‹ der University of California, Irvine erfaßten Belege von »βυθός« (Stand vom 25. 3. 1991) unter Angabe der HOLL-Paginierung: *GCS Epiphanius I*, 250,4; 272,19; 279,9; 280,10; 294,4; 384,19.21; 386,1.7.9; 387,3.10; 392,4.7.21; 393,8.11; 400,3; 401,3.6.14.21; 406,3; 425,15; 434,18; 441,21; 447,1.3; 448,11; 449,16; 450,7.8; 458,21.23; *GCS Epiphanius II*, 12,15; 17,10; 32,18.22; 33,4.8; 34,8; 35,12; 45,13; 48,21; 49,6; 183,27; 422,9; *GCS Epiphanius III*, 81,2; 173,24; 240,12; 307,18; 366,10; 378,23; 380,7 – die bei weitem überwiegende Zahl der Belege stammt aus *valentinianischem* Kontext; Epiphanius ist (nach Johannes Chrysostomus [111] und Eusebius [87]) der Autor mit den meisten (54) der 863 Belege.

[204] In der Paraphrase des Sem (NHC VII,1) bedeutet das griechische Wort »βάθος« nie die »Gottestiefe«, sondern zumeist die dem Göttlichen entgegengesetzte Tiefe des Abyssos: 4,32; 9,2 (hier als direktes Gegenteil göttlicher Sphäre, vgl. 41,20); 15,28 und 44,10. Ebenfalls kaum in Frage kommt die Christus-Titulatur »υἱὸς βάθους μονογενής« (Act. Thom A 143, [II/2, 250,3 BONNET]). Sie ist eher von dem biblischen »Bythosbegriff« her zu erklären (s. u.); zudem spricht die Datierung der Thomasakten eher gegen ihre Benutzung durch Valentin.

[205] L. ABRAMOWSKI hat (Female figures, 139) gezeigt, daß der eigentliche Platz des Begriffes im Mythos Haer. V 19,19–21 (120,13–121,2 WENDLAND/192,97–193,112 MARCOVICH) ist; Haer. V 19,11f (118,12–18/190,52–58) bildet eine Einfügung.

[206] Nach W. E. CRUM, WB, 889 wären das »šik« (555) und »noyn«(226); die Äquivalente zu »βάθος« (a. a. O. 888) sind in dieser Bedeutung nach F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register, s. v. im Schrifttum nicht belegt.

[207] F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register, s. v. 56f und 139.

[208] Ein Beispiel aus dem Apokryphon des Johannes: »ayō a nsnte mpnoyn aykim« »und die Grundfesten der Unterwelt bewegten sich« (NHC II,1 14,26 (149 KRAUSE/LABIB). Die Schrift »Vom Ursprung der Welt« gibt den Ort des Abyssos *unter* den Himmeln an (NHC II,5 99,34/100,1 = [147,34/148,1] 40 BÖHLIG/LABIB). CH XVI 5 stellt »Βυθός« und »ἄβυσσος« nebeneinander (II, 234,2 NOCK).

[209] EV NHC I,3 22,25 (»etbe pibathos« [90 Attridge/MacRae]); 35,15 (»pibathos nte piōt« [106]); 37,7f (»nbathos nte pefmeye« [108]); 40,26f (dazu den Kommentar NHC 23, 129) – vgl.

Dieselben Beobachtungen lassen sich zum Parallelbegriff »Mutterschoß« machen. Auch hier gibt es wieder scheinbare Analogien, etwa die »Ennoia«, die in der Mythologie des Johannesapokryphons neben den Vater tritt[210]. In einer Rezension des Textes wird nun von ihr gesagt:

»Sie wurde Mutterschoß (μήτρα) des Alls«[211].

In Wahrheit sind die Unterschiede zu Valentins Hymnus beträchtlich. Ennoia ist eine zweite Gestalt neben dem Vater. In der Rezension, in der sie Mutterschoß genannt wird (NHC II,1), wird der Vater *nicht* Bythos genannt. Das Verhältnis dieser Figur zum Pneuma ist unklar[212]. Im großen Valentinianerreferat des Irenäus wird beschrieben, daß der Bythos die »ἀρχὴ τῶν πάντων« hervorbringen wollte und diese »προβολή« wie einen Samen in den Mutterschoß der »σιγή« gelegt hat[213]. Nun werden aber im Hymnus zwei parallele Vorgänge dargestellt, während Irenäus von *einem* Vorgang, nämlich einer Handlung des Bythos *an* der Sigé berichtet. Davon steht im Hymnus nichts[214].

Von einer ähnlich großen poetischen Kraft, wie sie sich in Valentins Hymnus findet, zeugt auch eine zu wenig beachtete valentinianische Allegorie über den Bythos und die Speisen, die Porphyrius erhalten hat (Text und Übersetzung im Anhang 3, S. 412f). Darin wird auf das eschatologische Wiedereingehen der ganzen Schöpfung in den Bythos Bezug genommen. Dadurch bezeugt der Text zwar die Spannbreite der Lehren des spätantiken Valentinianismus und die Menge an begabten Denkern in dieser Gruppe, eignet sich aber kaum zum direkten Vergleich mit Valentins Bythos-Begriff.

Wir sollten also nicht die Aufnahme der Begriffe Βυθός und μήτρα aus irgendwelchen gnostischen Gruppen, deren zeitliche Ansetzung ja zudem insgesamt sehr ungenau bleiben muß, postulieren, da die damit verbundenen Vorstellungen überhaupt nicht in den Kontext des Hymnus passen. Vor dem Hintergrund der Deutung Valentins als philosophierendem Bibelexegeten lassen sich zwei befriedigendere Erklärungsmöglichkeiten entwickeln (s. oben S. 246–251).

Auch auf die Wörter »καρποί« und »βρέφος« lassen sich natürlich wieder diese oben vorgeführten Erklärungen anwenden. Versteht man Bythos und »μήτρα« »wörtlich« bzw. als Bezeichnung der Materie, muß analog dazu auch von

---

ebenso TracTrip NHC I,5 54,21; 55,26 (in ausgesprochen hymnischen Zusammenhängen); 60,18.20.22; 77,20.

[210] NHC II,1 4,28 (120 Krause/Labib); IV,1 7,3 (254) bzw. BG 27,5f (94 Till/Schenke) und NHC III.1 7,12 (58).

[211] NHC II,1 5,5 »aššōpe mmētra mptēref« (121). Da in der parallelen Version und im Kurztext (etwa BG 27,5–28,4 [94–96]) die Aussage fehlt, darf der Beleg nicht überbewertet werden (gegen B. Layton, Gnostic Scriptures, 246). Möglicherweise gehört er zu einer sekundären Rezension des Apokryphons, die schon auf das entfaltete valentinianische System Bezug nimmt (C. Scholten, Martyrium und Sophiamythos, 207.223). Dagegen heißt in BG 21,20 auch Christus Mutter (maay, [83] bzw. NHC II,1 2,14 [112]).

[212] Vgl. BG 27,20 (94) mit NHC II,1 4,34f (120).

[213] Haer. I 1,1 (29,81–85 Rousseau/Doutreleau).

[214] Allenfalls kann gefragt werden, ob nicht Ptolemäus seine Lehre als *Auslegung* des Hymnus verstand.

Früchten und einem Kind bzw. den verschiedenen Formen, in denen Materie Gestalt gewinnt, gesprochen werden. Wenn man sie als Bezeichnungen Gottes und seines Pneumas auslegt, legen sich zwei Interpretationen nahe: Entweder spricht Valentin von den Aionen (Ideen) oder er versteht die in den vorigen Versen genannte kosmische Ordnung als »Frucht« Gottes, die durch Pneuma zusammenhängt. Für das Motiv des Fruchtbringens kann man drittens natürlich auch eine ganze Reihe von Belegen aus Texten verschiedener gnostischer Gruppen beibringen[215]. Aber es gelingt kaum, von diesen Stellen her eine einleuchtende Deutung der letzten beiden Hymnuszeilen zu gewinnen. Man kann dann weiter fragen, ob die Früchte des Bythos nicht in den folgenden Strophen näher spezifiziert waren und dort etwa auch der Ausdruck »Aionen« fiel. Aber es ist Spekulation, wie Robert M. Grant aus dem 7. Fragment (s. o.) und dessen Bericht von der Erscheinung des Logosknaben zu folgern, daß diese Frucht der Logos gewesen wäre[216], βρέφος hier παῖς dort entsprechen würde.

Welche der drei genannten Deutungsmöglichkeiten von »Bythos« und »μήτρα« in den letzten beiden Zeilen verdient nun den Vorzug? Die *ersten beiden* Lösungen sind sehr viel wahrscheinlicher als die dritte, wobei die Entscheidung für eine dieser beiden außerordentlich schwer fällt. Während man bis zu einem gewissen Grade deutlich machen kann, daß Valentin entweder unter diesem Worte die Materie oder den höchsten Gott und sein Pneuma verstand, stößt man bei der Ableitung vom System der Schüler her oder gar aus einer »sethianischen Urgnosis« auf erhebliche Schwierigkeiten.

Zugunsten der *ersten*, »wörtlichen« Deutung von Bythos und »μήτρα« als Materie könnte man vor allem den Plural im Ausdruck »καρποί« anführen, der kaum zur Deutung des Bythos als des schlechthin transzendenten Gottes passen will. Aber der Plural und der Singular im Ausdruck »βρέφος« können natürlich schlicht eine Folge des Bildes sein, die nicht überinterpretiert werden darf. Eine Mutter bringt nun eben nur selten gleich Zwillinge zur Welt. Andererseits ist der *Zentralbegriff* des erhaltenen Textes »πνεῦμα«, »vom πνεῦμα hängt die Struktur der Welt ab (...). Die ›Ernte‹ ist ein Hymnus auf das Pneuma und nicht auf den Bythos. Es ist ein Hymnus auf das Leben auf der Erde in seinem überirdischen, kosmischen Bezug«[217]. Dafür, daß Valentin unter Bythos die Materie verstand, sprechen solche stilistischen Argumente und die Analogie zur Auslegung der

---

[215] Bei M. Marcovich, PTS 25, 253 bzw. V. Arnold-Döben, Die Bildersprache der Gnosis, 145–150 gesammelt; s. u. 8.5.1. S. 255–258 zum Stichwort »θέρος«.

[216] R. M. Grant, Notes on Gnosis, 151. Übersetzt man Grants Vorschlag (»I asked the child who it might be/It answered, ›I am the Logos‹«) mit Vokabeln des 7. Fragments ins Griechische zurück, erscheint diese Fortsetzung schon aus metrischen Gründen unwahrscheinlich.

[217] So L. Abramowski in ihrem Gutachten zur Dissertation. Sie hält daher die Deutung der Verse auf die Fruchtbarkeit von Materie und Mutterschoß, auf die sie mich dankenswerterweise auch erstmals aufmerksam machte, für die *einzig richtige*. Aber müssen wir angesichts der Tatsache, daß wir nicht einmal wissen, ob der Text überhaupt *vollständig* überliefert ist, mit der Entscheidung nicht etwas zurückhaltender sein?

›goldenen Fessel‹ Homers bei Ps.-Heraklit und Cornutus (s. o. S. 236). Schließlich entspricht diese Lösung auch einfach dem Duktus des Textes.

Problematisch bleibt an dieser Auslegung die dann kaum erklärliche Wendung, die die Lehre der Schüler nimmt. Ptolemäus hätte mit dem Lehrer nicht schärfer brechen können als durch die Vertauschung der Bezeichnungen für Gott und Materie – einen derartig radikalen Bruch kann man sich schwer vorstellen. Zudem kann auch die zweite Lösung durch eine stilistische Beobachtung gestützt werden: Wenn man annimmt, daß der Ausdruck »die Früchte« die ganze kosmische Ordnung bezeichnet, die vom obersten Gott bzw. seinem Pneuma getragen wird, interpretiert man die Sätze als Zusammenfassung und den formalen Aufbau des Textes weiter als eine elegante Ring-Komposition und bleibt im Rahmen der Gattung: Phil 2,6–11 kann ebenfalls als Ringkomposition verstanden werden[218].

Da wir nicht wissen, ob der Text vollständig überliefert wurde und die Deutung eines poetischen Bildes bis zu einem gewissen Grade immer unsicher bleibt, läßt sich keine eindeutige Entscheidung mehr fällen. Eine Mehrzahl von Indizien spricht aber m. E. für das schlichte und *wörtliche* Verständnis.

8.5. Deutung des Titels; Gesamtinterpretation und Kontext

8.5.1. Möglichkeiten zur Deutung des Titels

Zur *Deutung* des Titels liegen eine Reihe von Vorschlägen vor: *Th. Wolbergs* erklärte das Wort »im Sinne spezifisch valentinianischer Vorstellungen«[219]: Irenäus nenne in seinem Referat über die Valentinianer deren System mehrfach ihre »καρποφορία«[220] in »einer ironischen Art, die vermuten läßt, daß die Gnostiker selbst die Heilsbedeutung ihrer Lehre mit dieser Vokabel zu kennzeichnen suchten«[221]. Aber diese These bewertet wohl eine rhetorische Stilfigur des Irenäus über, der ja gern die Valentinianer mit ›botanischen‹ Bildern karikiert[222]. *A. Kehl* legte eine Deutung mit Hilfe der Isopsephie vor und bot eine Reihe von Worten mit vergleichbarem Zahlenwert an: »φῶς, ὄφις, δαίμων, Ἰσραήλ, Θωμᾶς«, ebenso auch »βυθός«[223]. Obwohl nach seiner Meinung »den Gnostikern der Spätantike in dieser Hinsicht alles zuzutrauen ist« (S. 94), hilft seine Deutung kaum weiter: Wie soll man aus einer Vielzahl von Worten mit identischem Zahlenwert denn das von Valentin möglicherweise gemeinte herausfinden?

---

[218] G. Schille, Frühchristliche Hymnen, 19 Anm. 37.

[219] Griechische religiöse Gedichte I, 30.

[220] Irenäus, Haer. I 1,3 (35,137 Rousseau/Doutreleau, bzw. 34,61 »*fructificant*«); 4,4 (70,418 bzw. 70,66 »*fructificatio*«); vgl. B. Reynders, Lexique comparé, CSCO 142. Sub 6, 130.

[221] Griechische religiöse Gedichte I, 31.

[222] Etwa mit ›Kürbis‹ und ›Gurke‹ in Haer. I 11,4 (176,69–84).

[223] A. Kehl, Beiträge, 94f. Er rechnet übrigens auch die Anfangs- und Endbuchstaben der Verse zusammen und gibt dafür Vergleichsworte.

B. Herzhoff deutete den Text von einigen Fragmenten aus dem Johanneskommentar des Valentin-Schülers Herakleon her, vor allem von Frgm. 35 zu Joh 4,36f[224]. In ihm legt Herakleon die Gestalt des Schnitters (»ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει«) und die Ernte auf das Einsammeln des pneumatischen Samens aus:

»χαίρει μὲν γάρ (, φησίν ,) ὁ σπείρων ὅτι σπείρει,
καὶ ὅτι ἤδη τινὰ τῶν σπερμάτων αὐτοῦ συνάγεται,
ἐλπίδα ἔχων τὴν αὐτὴν καὶ περὶ τῶν λοιπῶν·
ὁ δὲ θερίζων ὁμοίως ὅτι καὶ θερίζει·«[225]

Herakleon hat den traditionellen eschatologischen Gehalt des Erntebildes von einer präsentischen Eschatologie her korrigiert: Nach Fragment 32 »vollzieht sich die Ernte bereits«, obwohl noch immer gesät wird und einige Seelen noch nicht reif sind[226]. Herzhoff vernachlässigt bei seiner Deutung aber die gewichtigen Unterschiede zwischen Herakleon und dem Lehrer Valentin:

Am Ende des Hymnus-Zitates stehen die Früchte des Bythos. Wollte man, um diese Metapher zu deuten, bruchlos das System der Schüler einlesen, wären dies nach dem ptolemäischen System zunächst Νοῦς (Μονογενής) bzw. Ἀλήθεια und in zweiter Linie die anderen Aionen[227]. Natürlich verführt die Titulierung als »Früchte« bei Irenäus (s. o. Anm. 220) dazu, hier tatsächlich vorschnell Valentin durch Valentinschule auszulegen. Aber dieses Verfahren verbieten die Unterschiede zwischen beiden. Denn Herakleon spricht in seinem Fragment nicht von einer Ernte im Pleroma, unter den Früchten des Bythos. Und daß es Valentin im überlieferten Stück bei der Ernte um etwas anderes als »die Früchte des Bythos« geht, könnte Herzhoff am erhaltenen Text kaum belegen. Die Fragmente Herakleons helfen nicht weiter, weil nach seinem System natürlich zwischen den Menschen und den Früchten des Bythos stark geschieden wird. Valentin aber kommt es hier gerade auf den *Zusammenhang* von Dingen an, die bei seinen Schülern streng geschieden sind: Diese sinnliche, fleischliche Welt hängt an einer Kette durch Pneuma; möglicherweise sogar an einer Kette von Emanationen. Das Bild von der Kette hat keinen Platz für einen entscheidenden Bruch bei der Entstehung dieser Welt.

Herakleon sollte man also nicht heranziehen, um Valentins Hymnustitel zu verstehen. Eine andere Deutung kann man wohl ernsthaft diskutieren, die etwas mehr dem philosophischen Rahmen des Fragmentes Rechnung trägt. Sie deutet

---

[224] Zwei gnostische Psalmen, 70f. Zu Frgm. 35 (= Origenes, Jo. XIII 49 [GCS Origenes IV, 276,18–277,2 PREUSCHEN bzw. 78,18–79,8 VÖLKER]); vgl. W. FOERSTER, Von Valentin zu Herakleon, 37f und B. ALAND, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre, 170f.

[225] Or., Joh. XIII 49 (276,19–22/78,19–23):»Denn es freut sich nämlich (, sagt er,) der Sämann, daß er sät und daß schon einige seiner Samen zusammengesammelt werden, wobei er dieselbe Hoffnung auch für die Übrigen hat. Der Schnitter aber (freut sich) in gleicher Weise, weil er erntet« (vgl. W. FOERSTER, Die Gnosis I, 230).

[226] Or., Jo. XIII 41 zu Joh 4,35 (267,5–15/77,16–28); vgl. W. FOERSTER, Von Valentin zu Herakleon, 36f).

[227] Irenäus, Haer. I 1,1 (28,74–30,92 bzw. 28,1–30,20).

die Ernte vor dem Hintergrund des *magnus annus*[228], einer wohl ursprünglich pythagoreischen Theorie vom großen Weltenjahr. Dieses definiert sich über die Bahnen der Himmelskörper; im großen Sommer findet ein Weltbrand statt[229]. Zwar rechnete die Valentinschule mit dem Weltenbrand[230], war also mit diesen Vorstellungen vertraut, von Valentin wissen wir das aber nicht und können höchstens vermuten, daß er diese verbreiteten Vorstellungen kannte. Das reicht natürlich noch nicht, um mit Sicherheit den Titel als eine Anspielung auf diesen Topos zu deuten. Zudem blieben dann Hymnus und Titel seltsam unverbunden: »θέρος« würde dann ja das Ende dieses Weltenjahres bezeichnen, sozusagen den Weltenherbst[231]. Es gibt die Vorstellung, daß die »goldene Kette« Homers, stoisch als Kette zwischen den vier Elementen allegorisiert, im »großen Sommer« durch den Weltenbrand zusammenbrechen werde[232]. Aber dann müßte man postulieren, daß die erhaltene Strophe nur sozusagen das »Exposé« des ganzen Psalms war, in dem es eigentlich nicht um das Aneinanderhängen der Elemente und die Konstitution des Systems durch den transzendenten Gott ging, sondern um das Zusammenbrechen dieser ganzen Ordnung. Denn der erhaltene Text handelt ja nicht von Auflösung und Zusammenbrechen, sondern von Erzeugung, Fruchttragen und Zusammenhang. Nur unter der Voraussetzung, daß es in den folgenden Strophen um das Gegenteil des Inhaltes der ersten ging, passen der so gedeutete Titel und der überlieferte Teil des Psalms zusammen.

Auffällig ist, daß es auch eine Reihe von biblischen und patristischen Belegstellen für eine metaphorische Deutung des Wortfeldes auf die Endzeit gibt[233].

---

[228] Cicero, N.D. II 51 (172 RACKHAM); zur Vorstellung auch M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, 349f.

[229] Nach B. HERZHOFF will der Psalm Valentins die Vorstellung des Weltenbrandes am Ende des Jahres relativieren durch den »unmittelbar zuvor stattfindende(n) Vorgang der Erlösung und Wiederversammlung des Pneuma in der Gottheit« (Zwei gnostische Psalmen, 73). Doch damit ist wieder die eschatologische Dimension hereingetragen. Sicher belegbar ist sie z. B. in Nag Hammadi: Im Ev Phil Log. 109 (NHC II,3 77,14 [98 MÉNARD/55 TILL] »Wenn der heilige Geist weht, wird es Sommer«); dazu F. SIEGERT, Nag-Hammadi-Register, 141 s. v. šōm (dieses Wort kann »θέρος« wiedergeben: W. E. CRUM, WB, 564). Zudem hat Herzhoff nicht berücksichtigt, daß schon in der stoischen Theorie keine »eschatologische Dimension« enthalten war: In Censorinus »*De Die Natali*« 18,11 ist von einer *wechselnden* Abfolge von Überflutung und »ἐκπύρωσις« die Rede (vgl. B. L. VAN DER WAERDEN, Das große Jahr und die ewige Wiederkehr, 134).

[230] Iren., Haer. I 7,1 (103,689–692 bzw. 102,14–17).

[231] HERZHOFF zitiert TH. HOPFNER, Plutarch über Isis und Osiris I, 26f, um zu belegen, daß »θέρος« in Ägypten das Jahresende bezeichnen kann. Nach Hopfner endete das »ägyptische Jahr mit seinen drei Jahreszeiten Winter, Frühling und Sommer (...) mit dem Sommer und begann (zur Zeit des Valentinus) am 29. August mit dem Winter« (Zwei gnostische Psalmen, 72 Anm. 3). Allerdings ist das keineswegs sicher; vgl. M. SPENGLING, Chronological notes from the Aramaic papyri, 233–266.

[232] B. HERZHOFF, Zwei gnostische Psalmen, 72 weist auf diese Stelle hin: Eustathius, 695,6 (515,2–7 VAN DER VALK; vgl. oben Anm. 119).

[233] Vgl. für »θερισμός«: Mt 13,30.39; Joh 4,35 und Apk 14,15.

Ein Beispiel für eine solche metaphorischen Verwendung des Wortes findet sich auch bei den Apostolischen Vätern. In den *Similitudines* im ›Hirten des Hermas‹ wird der »kommende Aion«[234] mit dem Sommer allegorisiert und eine Mahnung angeschlossen[235]:

»ὁ γὰρ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος
θερεία ἐστὶν τοῖς δικαίοις,
τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς χειμών.
(...)
σὺ οὖν ἐν σεαυτῷ καρποφόρει,
ἵνα ἐν ἐκείνῃ τῇ θερείᾳ γνωσθῇ σου ὁ καρπός«[236].

Auch dieses Gleichnis im Hirten verwendet das Wortfeld »θέρος/θερεία« bzw. »καρποφόρειν« wie andere biblische Schriften metaphorisch für das endzeitliche Gericht und Paradies. Ob freilich jene Konnotation des Titels bei Valentin mitgemeint war, kann man heute kaum mehr entscheiden. Für eine eschatologische Anspielung ist der gegenwärtig vorhandene Text einfach zu statisch, zu sehr kosmologisch bzw. anthropologisch orientiert.

Da m. E. zwei Deutungen der letzten beiden Verse möglich sind, gibt es auch *zwei Deutungen des Titels*, die rein vom Kontext ausgehen und mit weniger Hypothesen auskommen: »θέρος« weist m. E. im ersten Falle auf die Früchte des Bythos voraus, die die eigentliche Ernte sind. Das System aneinanderhängender und sich tragender Elemente des Kosmos wäre dann die ›Frucht‹, bildlich gesprochen ›Ernte‹ des unnahbaren, schlechthin transzendenten Gottes, des Bythos. Mit dieser Deutung würde man sich vollkommen im kosmologischen Rahmen des Fragmentes bewegen. Im anderen Falle wäre mit dem Titelwort ›Ernte‹ auf das Wunder verwiesen, daß die Tiefe jährlich ihre Früchte und der Mutterschoß neues Leben hervorbringt, ein kaum erklärliches Geschenk, was hier mit dem segensreichen Wirken des Pneumas erklärt wird. Das Pneuma erhält nicht nur den Bestand dieser Weltordnung in einer stets gleichen ›Kette‹, sondern bewirkt auch die ständig neue Hervorbringung von Leben auf dieser Welt. Solange wir nur sieben Zeilen des Hymnus kennen, bleiben beide Deutungen Hypothese, letztere aber die wahrscheinlichere.

8.5.2. Gesamtinterpretation und Kontext

Wie man nun auch die letzten beiden Zeilen deutet; Valentin hat in seinem Hymnus versucht, den schlechthin transzendenten Gott zu loben. Er konnte dabei natürlich nicht, wie es der Form entsprochen hätte, Eigenschaften des

---

[234] Kein paulinischer Terminus; vgl. den »αἰὼν μέλλων« in Eph 1,21; 2,7 und Hebr 6,5; 9,26 – zur Aion-Vorstellung s. o. Exkurs III S. 157–164.

[235] Vgl. dazu auch Vis. IV 3,5 = 24,5 (21,23f WHITTAKER).

[236] Hermas, Sim. IV 2.5 = 53,2.5 (50,21f.51,9f WHITTAKER); die Ausgabe der apostolischen Väter von GEBHARDT/HARNACK bot einen stärker an die Leipziger Athos-Hs. Univ.Lips.

Gottes nennen. In einer philosophisch streng gearbeiteten negativen Theologie kann es eigentlich nur negative Eigenschaften Gottes geben[237]. An ihrer Stelle hat Valentin, symbolisiert durch die Andeutung der «Goldenen Kette» Homers, als größte Wirkung des Gottes seine kosmische Ordnung genannt[238]. Er pries den Schöpfer durch seine Schöpfung, durch das wunderbare Walten des göttlichen Pneumas in der Schöpfung. Der Dichter des Hymnus zeigt mit seiner Überschrift und der ganzen Erntemetaphorik, daß er ein solches Lob intendierte, und stellt sich damit letztlich in die Tradition alttestamentlicher Schöpfungspsalmen[239].

Nun gibt der Valentinianerbericht bei Hippolyt zwei sehr unterschiedliche Hinweise zur Deutung des Psalmtextes. Er teilt nicht nur die Auslegung mit, sondern führt den Hymnus auch als Belegtext für den Platonismus Valentins an. Die Beziehung zu dem Text aus dem 2. (Pseudo-)Platonischen Brief, die er herstellt, ist sicher nachträglich an den Text herangetragen[240]. Aber ob man daraus gleich folgern sollte, daß der ganze Erklärungsansatz verfehlt ist, wage ich doch zu bezweifeln[241]. Wir können belegen, daß Platoniker Hymnen schrieben; die negative Theologie Valentins kann im Kontext des zeitgenössischen Platonismus verstanden werden. Die Frage nach dem Platonismus Valentins kann man natürlich nicht allein anhand des Hymnusfragmentes entscheiden (dazu unten S. 324–330), aber ebensowenig kann man allein aus der Ketzerpolemik Hippolyts ein Gegenargument gegen seine Interpretation gewinnen: Wir wissen, daß er über einige Kenntnisse des zeitgenössischen Platonismus verfügte, und können vermuten, daß er kaum Analogien konstruiert hätte, von denen er nicht wenigstens subjektiv überzeugt war[242]

Der im Vergleich zum traditionellen Bild des »Gnostikers Valentin« auffälligste und davon am meisten abweichende Charakterzug dieses Textes liegt in der außerordentlich positiven Wertung der konkreten Schöpfung. Das gilt besonders, wenn er mit dem Lob von Ernte und Geburt schloß.

Cod.Gr. 9 angelehnten Text: »ὁ γὰρ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος θέρος ἐστὶ τοῖς δικαίοις, τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς χειμών. (...) σὺ οὖν καρποφόρησον, ἵνα ἐν τῷ θέρει ἐκείνῳ γνωσθῇ σου ὁ καρπός«; vgl. Mt 13,39b »ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν«.

[237] Dazu H. A. WOLFSON, Albinos und Plotin über göttliche Attribute, 150–155.

[238] Vgl. dazu Numenius, Frgm. 15 (56,9 DES PLACES).

[239] Darum sollte man gerade nicht wie E. BOUONAIUTI (Gnostic Fragments, 70) den komplizierten Charakter des Textes als Argument gegen Valentins Autorschaft anführen.

[240] Zitate aus Ep. 2, 312 d–e; 313 a; 312 e–313 a und 314 a–c in Haer. VI 37,2–5 (166,19–167,9 WENDLAND/251,5–252,22 MARCOVICH).

[241] So ebenfalls B. ALAND, Gnosis und Philosophie, 42; vgl. dagegen K. KOSCHORKE, Hippolyts Ketzerbekämpfung, 15. Zum Ganzen s. meinen Aufsatz ›Platons König oder Vater Jesu Christi‹, S. 429–438.

[242] Das oben genannte Schriftenverzeichnis auf der Statue Hippolyts im Vatikan erwähnt auch eine »Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα« (= CPG I, 1896) übertitelte Schrift (13f; H. ACHELIS, Hippolytstudien, 4.7 bzw. H. LECLERQ, Art. Hippolyte, DACL VI/2, 2456 und C. SCHOLTEN, Art. Hippolytos II, RAC XV, 494).

9. (Unechte) Fragmente 9/10: Ps.-Anthimus/Photius

Die beiden Fragmente, die Valentin m. E. zu unrecht zugeschrieben werden, sollen hier nur kurz in den Blick kommen und nicht ausführlich kommentiert werden. Es muß nur begründet werden, warum sie für eine Rekonstruktion der Lehre Valentins *nicht* in Frage kommen. Dagegen braucht ihr präziser Ort in der christologischen Kontroverse des 4. Jahrhunderts (Marcell, Frgm. 9) bzw. im Werk des Photius bzw. in der Debatte um den chalzedonensischen Glauben (Frgm. 10) nicht entfaltet zu werden.

9.1. Die allgemeine Überlieferungssituation der Valentin-Fragmente

Zunächst muß man sich aber klarmachen, daß mit Ausnahme des Psalms, den Hippolyt, ein Autor, der nach 235 starb[1], zitiert, unbestreitbar authentische Fragmente *nur* durch Clemens Alexandrinus überliefert wurden (Frgm. 1–6). Weder Irenäus, der doch für sich in Anspruch nimmt, sowohl mündliche wie schriftliche Quellen für seine Darstellung zu besitzen[2], noch Tertullian scheinen *irgendeine* eigenhändige Zeile Valentins gekannt zu haben. Man kann sicher sein, daß sie sie sonst zitiert hätten.

Irenäus beginnt seine Darstellung bekanntlich mit dem Satz: »Es sagen die Valentinianer«[3] und schiebt dann lediglich eine Version des valentinianischen Mythos, die er Valentin zuschreibt[4], nach, um die »Unbeständigkeit« ihrer Lehre zu demonstrieren[5]. Ein großes eigenständiges Interesse an der Figur Valentins hat er nicht; vielleicht wirklich deswegen, weil ihm nähere Kenntnisse fehlen[6]. Es war offenbar bereits um 180–185 für Irenäus in Lyon nicht mehr möglich[7], originale Valentintexte in die Hand zu bekommen. Das verwundert, weil Irenäus doch 177/178, nicht einmal 20 Jahre nach dem mutmaßlichen

---

[1] A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 213 mit Belegen.

[2] Allerdings eben nur »Kommentare der Schüler« und die »Lehre der Ptolemäer« (Haer. I Praef. 2 [22,34f bzw. 23,43f]).

[3] I 1,1 (SC 264, 28,74 Rousseau/Doutreleau): »λέγουσι«.

[4] Dazu unten S. 367–376.

[5] I 11,1 (166,1194).

[6] Dazu unten S. 363f.

[7] So die Ansetzung bei Altaner/Stuiber (111); A. v. Harnack datiert dagegen auf 181–189 (Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 320f).

Weggang Valentins[8], in Rom weilte[9] und noch Informationen über Polykarps Aufenthalt dort anläßlich des Osterstreites 155 und dessen Gespräche mit »den genannten Häretikern« besaß [10]. Er berichtet von einem Zusammenstoß Polykarps mit Marcion[11], in dieser Überlieferungsschicht spielt Valentin keine Rolle[12]. Tertullian, der sich in vielen Punkten am Werk des Irenäus orientiert[13], konnte sich bei der Abfassung seiner Schrift gegen die Valentinianer etwa 30 Jahre später ebenfalls keine wesentlich besseren Kenntnisse über Valentin mehr verschaffen[14], obwohl er sich bis kurz vor Ende des 2. Jahrhunderts in Rom aufhielt und ein weiteres biographisches Detail aus der Stadt in seine Polemik einbaut[15].

Angesichts dieser dünnen Überlieferungsströme fällt umso deutlicher auf, welche vergleichsweise großen Textmengen *Clemens* von Alexandrien mit seinen sechs Bruchstücken erhalten hat, auch wenn das absolut gesehen kein großer Bestand genannt zu werden verdient. Obwohl Clemens seine »Teppiche« wahrscheinlich mindestens zehn, vielleicht zwanzig Jahre später als Irenäus seine »Widerlegung« schrieb[16], verfügt er zusätzlich noch über eine interessante biographische Information[17]. Allerdings stehen ihm bereits nicht mehr *vollständige* Valentinschriften zur Verfügung: Man kann an seinen Kommentaren zu den Zitaten sehen[18], wie er deren Sinn aus denselben kleinen Bruchstücken erheben muß, die uns heute vorliegen. Ob er diese Textstücke einem *Valentin-Florilegium* entnahm, das schon andere zu apologetischen Zwecken zusammengestellt hatten, wissen wir aber nicht. Daher kann natürlich Clemens schon eine völlig

---

[8] Zu der Jahreszahl 161 unten im 2. Hauptteil, S. 298.303; bes. 334 mit Anm. 291.

[9] Eusebius, H. E. V 4,2 (GCS Eusebius II/1, 434,1–6 SCHWARTZ).

[10] Ir., Haer. III 3,4 (41,80-84 ROUSSEAU/DOUTRELEAU); vgl. auch Eusebius, H.E. IV 14,1 (332,4f SCHWARTZ).

[11] Ebd.; Marcion wird von ihm bekanntlich als »πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ« (42,27) bezeichnet.

[12] HARNACK äußert sich dann auch sehr vorsichtig zur Frage, ob Valentin und Marcion zusammentrafen (Marcion, 29). Wie P. LAMPE gezeigt hat (Die stadtrömischen Christen, 330 Anm. 87), kann man aus Irenäus, Haer. III 3,4 nicht schließen, daß Polykarp gegen Valentin oder Valentinianer kämpft, wie A.v.HARNACK noch annahm (Geschichte der altchristlichen Literatur I/1, 174).

[13] Dazu J.-C. FREDOUILLE, SC 280, 20–23.

[14] Sie wird nach seiner Trennung von der Großkirche entstanden sein, also zwischen oder nach 207–212 (zu diesen Daten J.-C. FREDOUILLE, SC 280, 7–12; vgl. auch A.v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 282: »nicht lange vor 208/9«).

[15] Val. 4,1 (SC 280, 86,5–9); dazu unten S. 303f.

[16] Das zeitliche Verhältnis zeigt schon die Abhängigkeit seines Berichtes über die Entstehung der Septuaginta (Str. I 148,1–149,3 [92,4–26 STÄHLIN]) von Irenäus, Haer. III 21,2; der Name des Vorgängers fällt allerdings im Werk des Clemens nicht. Ich folge in den zeitlichen Ansätzen den gründlichen Untersuchungen HARNACKS, der ausschließt, daß Buch I und II der Str. nach 202 entstanden sind (Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 11 mit Korrektur p. 542), und mit dem Abschluß des Werkes vor dem Ende des ersten Jahrzehntes des dritten Jahrhunderts rechnet.

[17] Str. VII 106,3f; dazu unten S. 300f.

[18] S. o. S. 14.27f.57f.80f.146–149.171f.183–185.

willkürliche Auswahl vorgelegen haben, die ein bestimmtes Bild Valentins vermitteln wollte. Das gilt besonders, wenn noch mehr Textstücke als nur der Hymnus mit einem *valentinianischen Kommentar* versehen waren[19]. Genausowenig wie wir Clemens' Quelle rekonstruieren können, wissen wir noch etwas über die Überlieferungswege der *Valentiniana*: Ob namentlich uns nicht bekannte Schüler des Meisters, die von Rom gekommen waren, diese Texte mitbrachten[20], sich darin der philologische Standard der Stadt zeigte[21] oder ein uns heute unbekannter Zufall dafür verantwortlich war, daß sie in der Stadt selbst erhalten blieben, kann man nicht mehr sagen. Jedenfalls hat Clemens nicht so, wie er aus Theodot und einem anderen Valentinianerwerk exzerpierte, aus den Schriften Valentins abschreiben können.

Der relativ sichere Eindruck, daß weder einem Theologen, der in einer Hochburg antiker Philologie und Bibliothekskultur lebte, noch Irenäus und

---

[19] Luise Abramowski hat mir freundlicherweise für beide Annahmen Argumente genannt: Für ein *Florilegium* spricht, daß bei den Bruchstücken der Frgm. 1–6 ein gewisses doxographisches Interesse für die Textauswahl vorhanden gewesen sein kann; stets geht es in ihnen um zentrale Topoi der christlichen Lehre wie Schöpfung, Offenbarung und Eschatologie. Der Hymnus dagegen war vielleicht einfach als kunstvoller Text an sich überliefernswert; aber auch er handelt vom ›Ursprung‹. Für die *Kommentierung* kann man die eklatanten Umdeutungen des Clemens anführen; sie könnten darauf zurückzuführen sein, daß »fast alle Fragmente V.s mit einem valentinianischen Kommentar versehen waren und unseren Tradenten in dieser Form vorlagen. (...) D.h. daß wir die Auswahl der Fragmente und auch die Art, wie sie aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgeschnitten sind, der Verwendung durch die Schule verdanken. Ohne Kommentare scheinen die Fragmente 3 und 6 gewesen zu sein, mit der Folge, daß Clemens sie zustimmend verwendet. Man könnte einwenden, diese Fragmente stammten dann nicht aus valentinianischen Quellen; aber eher war es so, daß die betreffenden Texte aus der Sicht der Valentinianer keiner uminterpretierenden Eisegese bedurften, – wofür sie schon durch die Kontur der Zitate gesorgt haben« (Dissertationsgutachten).

[20] B. Layton (Gnostic Scriptures, 268) hat nicht recht, wenn er behauptet, die »anatolische/östliche Schule« sei ›meist‹ in Alexandria aufgetreten. Markus stammte zwar aus Ägypten (Hieronymus, Comm. in Esaiam XVII zu Jes 64,4 [CChr.SL 73A, 735,28 Adriaen]), aber wirkte in Asien (Irenäus, Haer. I 13,5 [201,86–88]) oder Gallien (Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 295f); von Axionicus wissen wir nur, daß er entweder aus Antiochien stammte oder sich dort aufhielt: Er wird lediglich bei Hippolyt (Haer. VI 35,7 [165,13 Wendland/250,36 Marcovich]) und Tertullian (Val. 4,3 [86,19]) erwähnt. Von Theodot, aus dessen Werk(en) Clemens exzerpierte, wissen wir nichts (cf. F. Sagnard, SC 23, 5f). Aus Kolarbasos ägyptischem Namen (A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 288) kann man ebenfalls nur seine Herkunft erschließen, wobei an dieser Stelle auf die Problematik dieser Figur nicht eingegangen werden kann (vgl. etwa J.-C. Fredouille, SC 281, 203; allerdings wird zu wenig berücksichtigt, daß ein armenisches Fragment die Rede eines »Eranos« mit dem Titel »Gegen Kolarbos und seine Gleichgesinnten« exzerpiert [Frgm. 11 H. Jordan, TU 36/3, 19,13; Übersetzung p. 150,1 = Frgm. 7, PO 12/5, 741,10 Ter Mĕkĕrttschian]).

[21] Da einige Bücher des Werkes vielleicht schon außerhalb von Alexandria geschrieben wurden (A.v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 11), sollte man die Relevanz dieses Ortes für die Überlieferung der Texte Valentins nicht überbewerten. Dazu tendiert B. Layton, wenn er die Entstehung aller Fragmente außer dem Hymnus (Frgm. 8) in Alexandria für möglich hält (Gnostic Scriptures, 230–247), offenbar, weil er eine Überlieferungskontinuität annimmt.

Tertullian, denen doch manche alte Überlieferungen und römische Traditionen zugänglich waren, eine vollständige Schrift Valentins vorlag, frappiert und erschwert jede historische Nachfrage. Bereits ungefähr zwanzig Jahre nach dem mutmaßlichen Ende von Valentins römischer Wirksamkeit lassen sich von der Lehrtätigkeit eines gefeierten altchristlichen Theologen nur noch kleine Bruchstücke auftreiben.

Gab es trotzdem noch größere Mengen von Valentintexten? Das wurde aufgrund eines Oxforder Papyrus behauptet, der einen Katalog einer Gemeinde-Bücherei enthält und vom Herausgeber C. H. Roberts nach 312 datiert wurde[22]. Dort werden ohne jede erkennbare sinnvolle Ordnung eine Rolle mit dem Hirten des Hermas (Z. 1), eine Origenes-Rolle[23], jeweils eine Rolle der alttestamentlichen Bücher Exodus und Numeri, Leviticus und Hiob[24] sowie wahrscheinlich ein Evangelienbuch erwähnt[25]; nach der Apostelgeschichte zählt der erhaltene Text noch ein »δέρμ(α) Ἄπα Βαλ... [« (Z. 11) auf. Während der Herausgeber die Stelle für absolut unverständlich hielt[26], ergänzten H. Chadwick und K. Koschorke diesen Text zu: »δέρμ(α) Ἄπα Βαλεντῖ[νος][27]. Man hätte dann einen Beleg für die Existenz von Valentinschriften noch Anfang des vierten Jahrhunderts. Allerdings scheint mir diese Ergänzung nicht nur wegen der sonstigen Überlieferungslage seiner Werke höchst problematisch: Die Anbindung von Titel und Namen im Nominativ wirkt außerordentlich hart[28]; die Ergänzung ist beliebig. Ein griechisches Namenslexikon zeigt, wieviele Namen, die mit »Βαλ...« beginnen, hier in Frage kämen; z. B. nennt eine spätere Inschrift einen ganz ähnlichen »ἄπα Βαλα[.]ιχ[.]ν«[29]. Weil andere Kreise Valentin im 4. Jh. sicher nicht mehr als »Appa« bezeichnet[30] haben, hätten wir, wenn

---

[22] P. Ash.Inv.3, ediert von C. H. Roberts, Two Oxford Papyri, 184–188 (Text 187; auch bei K. Koschorke, Spätgeschichte, 129).

[23] Z. 2; in Z. 14 dann »δέρμ(α) Ὠριγένους εἰς Ἰω[άννην«.

[24] Z. 4 und 9; Roberts ergänzte Z. 15 »δέρμ(α) Ἔξοδος Ἀρ[ιθμοί«. Gerade im Kontrast der verstreuten Pentateuch-Rollen zum Evangeliumstext zeigt sich die Unordnung in den Regalen dieser Bibliothek.

[25] Z. 16; wenn man mit Roberts den Ausdruck »μέγα βιβλίον« auf die vier Evangelien (Two Oxford Papyri, 188; vgl. Belege bei Lampe, PGL s. v. μεγαλεῖος 3. [835]) beziehen möchte, wäre zu lesen: »δέ [ρ]μ(α) μέγα βιβλίον ε(ὐαγγελίων) ω[«. Den hochgestellten letzten Buchstaben deutet R. als Abkürzung.

[26] Vor allem: »it would be surprising to find the prefix ἄπα in a text of this date and of this kind« (C. H. Roberts, Two Oxford Papyri, 187).

[27] H. Chadwick, The Domestication of Gnosis, 15; K. Koschorke, Spätgeschichte, 123.

[28] Denn in Z. 14 (und ebenso wohl Z. 2) wird der Autor des Johanneskommentars im Genitiv angeführt: »δέρμ(α) Ὠριγένους εἰς Ἰω [άννην« (Z. 14), im Nominativ nur die biblischen Bücher und der Hirt; auch die nicht vollständig erhaltenen Titel haben »τῶν εἰς πα. [« (Z. 17; ähnlich Z. 5 und 12); für diese Konstruktion bleibt aber kein Platz im Text.

[29] F. Preisigke, Namenbuch, 70 (= G. Lefebvre, RIGChr 164 Z. 3f [p. 33]); die heute im Museum in Alexandria befindliche Inschrift stammt aus dem 5./6. Jahrhundert.

[30] Zum Titel vgl. K. Koschorke, Spätgeschichte, 130 und C. H. Roberts, Two Oxford Papyri, 187.

man trotzdem der sehr gewagten Ergänzung zustimmen möchte, ein Zeugnis dafür, daß noch im 4. Jh. bei Valentinianern seine Schriften bekannt waren[31].

Wenn man sich nochmals vor Augen führt, daß mit Ausnahme von Clemens auch zeitlich und räumlich Valentin so nahe Autoren wie Irenäus und Tertullian keine originalen Texte erhalten haben (und vorfanden?)[32], scheint schon aus diesen Gründen äußerst unwahrscheinlich, daß ausgerechnet nun bei Marcell, der erstmals 314 n. Chr. greifbar wird, eine bessere Kenntnis von Valentinschriften vorliegt oder der chalzedonensische Bischof Eulogius von Alexandrien[33], aus dem Photius im 9. Jahrhundert exzerpierte, noch 400 Jahre nach Clemens originale Zitate des »Ketzers« auffinden und exzerpieren konnte[34].

9.2. Ps.-Valentin, sogenanntes Fragment 9

9.2.1. Text und Übersetzung aus Ps.-Anthimus v. Nikomedien, De Sancta Ecclesia § 9[35]

καὶ οὗτοι τοίνυν διδάσκουσι τρεῖς ὑποστάσεις, ὡς Οὐαλεντῖνος ὁ αἱρεσιάρχης πρῶτος ἐπενόησεν ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ αὐτῷ ›Περὶ τῶν τριῶν φύσεων‹«

αὐτὸς γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος πρῶτος ἐπενόησε, καὶ οὗτος δὲ παρὰ Ἑρμοῦ καὶ Πλάτωνος ὑφελόμενος εὑρίσκεται.

Und so lehren sie ferner drei Hypostasen, wie Valentin, der Gründer der (valentinianischen) Häresie als erster erdachte, in seinem Buch, das »Über die drei Naturen« überschrieben ist.

Er erdachte nämlich als erster drei Hypostasen und drei Personen von Vater und Sohn und heiligem Geist, und man erkennt aber, daß dieser es von Hermes und Platon übernommen hat.

---

[31] Ich bezweifle, daß allein die »erhebliche Anzahl alttestamentlicher Texte (...) der Annahme einer gnostischen Bibliothek« bzw. eines Verzeichnisses nicht günstig ist (so K. Koschorke, Spätgeschichte, 130); schließlich handelt es sich lediglich um drei oder vier Schriften (Z. 4.9 »Ἰὼβ καὶ [« und Z. 15). Wenn es sich wirklich um Valentinianer handelte, spricht nichts dagegen, daß sie auch alttestamentliche Schriften aufbewahrten; vgl. etwa den Schriftindex bei F. Sagnard, Extraits de Théodote, SC 23, 241–243.

[32] Wieso ausgerechnet Hippolyt, der nach Photius ein »μαθητὴς δὲ Εἰρηναίου« war (Cod. 121 [II, 95,24f Henry]; dazu A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 213), einen authentischen Hymnus erhalten hat, wissen wir nicht mehr. Aber die Rahmung zeigt, daß es sich wohl um einen Text Valentins handelte, der nur in einer Kommentierung durch die Schüler überlebte.

[33] Nach T. Ὅrlandi (Art. Eulogio di Alessandria, DPAC I, 1281) Bischof 580–607/8.

[34] Nach K. Koschorke, der die ›Patristischen Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis‹ zusammengestellt hat, stammt die jüngste Nachricht von Valentinianern aus dem Kanon 95 des *Trullanum* II 692 n. Chr. (Spätgeschichte, 125; Text Nr. XV S. 138f); danach verliert sich die Spur der Sekte.

[35] Der Text wird nach der Edition von G. Mercati, Anthimi Nicomediensis de sancta Ecclesia, StT 5, 96,45–50 abgedruckt; bei W. Völker (Quellen, 60) und den davon abhängigen Übersetzungen fehlen leider die wichtigen Z. 7–9.

9.2.2. *Die Schrift »De Sancta Ecclesia« und der Kontext des Zitates*

Der Text stammt aus einer Schrift, die Kardinal Giovanni Mercati 1901 aus zwei stark voneinander abweichenden Handschriften edierte[36]. Nach der Überschrift verfaßte sie der Bischof und Märtyrer Anthimus von Nikomedien[37]; sie war an einen Theodor gerichtet[38]. Ob sie »Περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας« überschrieben war oder der Titel nur anzeigen will, daß hier aus einem Werk des Anthimus ein Abschnitt »über die Kirche« exzerpiert wurde, spielt keine Rolle[39]. Aber schon A.v.Harnack, der das Stück drei Jahre nach der Erstveröffentlichung in seiner Literaturgeschichte besprach, hielt es für »sicher unecht«[40]; nach dem wirklichen Verfasser habe er allerdings vergebens geforscht und sich den Kopf zerbrochen[41]. Erst Marcel Richard machte 1949 einen Vorschlag, dem seither kaum noch widersprochen wurde[42]; er deutete den Text als verkanntes Werk des *Marcell von Ancyra*[43]. Ch.Kannengießer folgte ihm und datierte die Entstehung der Schrift auf »360 oder früher«[44].

Wenn man beurteilen will, ob der Text Marcells Informationen über den historischen Valentin aufbewahrt, muß man wenigstens kurz nach seinem eigenen historischen Ort fragen. Er beginnt mit einem fast hymnischen Bekenntnis zum »εἷς θεὸς καὶ εἷς υἱὸς θεοῦ καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον«, zum *einen* von Gott geschaffenen Menschen und Kosmos; die Reihe wird gekrönt mit dem Bekennt-

---

[36] Bereits 1898 hatte Mercati auf den Text und auf die Erwähnung Valentins hingewiesen: »e la sostanza del libro finora sconosciuto di Valentino è riferita con tali parole, che parmi ripugnino non nemo a Valentino che allortodossia: quasi esso avesse per *primo* [nella chiesa] escogitato le *tre ipostasi e le tre persone del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo*, sulle orme di Platone e d'Ermete« (Alcune note, 57). Zur Schrift vgl. auch A.v.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 158–160; zu den Handschriften G. Mercati, Anthimi Nicomediensis de sancta Ecclesia, 87.91–93.

[37] »'Ανθίμου ἐπισκόπου Νικομηδίας καὶ μάρτυρος ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας« (G. Mercati, Anthimi Nicomediensis de sancta Ecclesia, 95,1–3).

[38] Der Bischof war bis dahin nur aus einer Notiz und einem Brieffragment des Eusebius und einer Erwähnung in einer Märtyrerakte bekannt (A.v.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 141.158f).

[39] Dazu A.v.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 159f.

[40] A.a.O. 159.

[41] Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 159.

[42] Vgl. dazu M. Tetz, Zur Theologie des Marcell I, 221 mit Anm. 21. Auch Ch.Kannengiesser (Art. Marcello, DPAC II, 2090) spricht im Blick auf Richards These von »motivazioni più solide«. Bestritten wurde sie lediglich 1983 durch R.P.C. Hanson, der die Schrift auf 370 datiert, wodurch Marcells Verfasserschaft unwahrscheinlich würde; aber »(t)his does not mean that *De Sancta Ecclesia* does not come from a Marcellan circle or influence« (The date and authorship, 253; freundl. Hinweis von K. Seibt, der im Rahmen seiner Tübinger Dissertation von 1992 [Markell von Ankyra als Reichstheologe, erscheint in AKG] die Forschungsgeschichte dieser Zuschreibung darstellt und kritisch würdigt [54–56]).

[43] Un opuscule méconnu de Marcel d'Ancyre, 9–28; résumé p. 21 – dazu jetzt K. Seibt, Markell von Ankyra, 54f.

[44] Art. Marcello di Ancira, DPAC II, 2090; bei Hieronymus, De Vir.Ill. 86 (52, 19–22 Herding) wird erwähnt, daß M. unter den Kaisern Konstantin und Konstantius (d.h. bis 361) viele Schriften gegen die Arianer schrieb – vgl. nun K. Seibt, Markell von Ankyra, 8–12.

nis zur »μία (...) καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία« und zur *einen* Taufe[45]. Bereits hier wird das Thema der Einheit Gottes angeschlagen, die nach Meinung Marcells durch die Irrlehre der drei Hypostasen aufgelöst wird. Die anfänglichen Zeilen haben dadurch nicht nur eine rein doxologische Funktion, sondern richten sich gegen konkrete Personen. Eines der Fragmente, das in Eusebius' zweiter Schrift gegen Marcell erhalten ist[46], zeigt einerseits, daß die Betonung bleibender *Einheit* Gottes[47] für den (ehemaligen) Bischof von Ankara grundsätzlich mit dem Insistieren auf dem *einen Prosopon* und der *einen Hypostasis*[48] zusammengehört. Da Marcell andererseits dort gegen *Asterius* den Sophisten argumentierte[49], wird man vermuten dürfen, daß er auch in der Anthimus zugeschriebenen Schrift, in der er wieder auf der Einheit und der Einzahl von Prosopon und Hypostase insistiert, doch implizit diesen (vielleicht schon verstorbenen) Gegner mitmeint[50]. Natürlich können in der Mitte des vierten Jahrhunderts aber auch ganz andere Gruppen, die jeweils verschiedene Varianten einer ursprünglich origenischen Drei-Hypostasen-Lehre vertraten, gemeint

---

[45] § 1/2 (95,4–8 Mercati).

[46] Aus Frgm. 76 = 97 Seibt (GCS Eusebius IV, 200,23–201,18 Klostermann/Hansen = Eusebius, E. Th. II 19,15f [126,1–127,6 Klostermann/Hansen]): »εἰ δὲ καὶ βούλει καὶ ἑτέρας ἀκοῦσαι τοῦ αὐτοῦ προφητείας ἕνα ἡμῖν θεὸν βεβαιούσης, ›ἐγὼ θεός‹ φησὶν ›πρῶτος, καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγώ εἰμι‹ (Jes 41,4) · τὸ γὰρ ›ἐγὼ‹ ἑνὸς προσώπου δεικτικόν ἐστιν, αἱ γὰρ δύο ῥήσεις ἓν ἡμῖν πρόσωπον σημαίνουσιν. ›ἐγὼ‹ γὰρ εἰπὼν ἐπάγει καὶ τὸ ›εἰμί‹, ὥστε διὰ τῶν δύο τοῦ λόγου μερῶν, ἀντωνυμίας τε καὶ ῥήματος, τὴν τῆς θεότητος μαρτυρεῖσθαι μονάδα. (...) εἰ ὑποστάσει διῃρημένον τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς ὡς υἱὸν ἀνθρώπου Ἀστέριος εἶναι οἴεται, (...) δεικνύτω ἡμῖν τὸν ταῦτα λέγοντα« (200,23–32 = 126,1–12; Übersetzung bei K. Seibt, Markell von Ankyra, 328f).

[47] Dazu vgl. die Ausführungen von A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 418.

[48] Vgl. dazu auch aus der »*Epistula ad Liberium*«, die M. Richard und M. Tetz ebenfalls Marcell zuschreiben, § 12 »ταῦτα δὲ ἐξ ἑνότητος μιᾶς θεότητος (...), μιᾶς ὑποστάσεως« (Neuedition des Textes bei M. Tetz, Zur Theologie des Markell III, 152 Z. 34f = PG 28, 1444 D; zum Brief ebd. 146–150 und jetzt K. Seibt, Markell von Ankyra, 56–59). Der Text beginnt wie der Anthimus zugeschriebene ebenfalls mit dem Bekenntnis zur *Einheit* Gottes: »εἷς θεὸς ἀθάνατος« (§ 1 [153 Z. 5 = 1444 B]), weitere Analogien bei M. Tetz, a. a. O. 158f bzw. 180f.

[49] Vgl. zur Vorstellung des Asterius auch Marcell, Frgm. 63 = 85 Seibt: »δύο γὰρ ὑποστάσεις, εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ἣν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἀνείληφεν σάρκα ἀφορῶν (sc. Asterius) καὶ δι' αὐτὴν οὕτω φανταζόμενος, πατρός τε καὶ υἱοῦ ἔφησεν εἶναι (...)« (196,29–197,1 Klostermann/Hansen = Eusebius, E. Th. II 19,1 [123,8–10]; Übersetzung bei K. Seibt, Markell von Ankyra, 324) und seine Kritik in Frgm. 66 = 47 Seibt: »ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνοῦσθαι μονάδι« (197,23f = III 4,1 [157,32]; Übersetzung Seibt, 269). Zur Vorstellung dreier völlig getrennter Hypostasen mit je eigener Subsistenz, Rang und Herrlichkeit, die aber in der »συμφωνία« geeint sind, s. auch Frgm. 38 = 20 Seibt (191,13–15 = Eusebius, Marcell. I 4,21 [21,24–22,2 mit Korrekturen F. Scheidweilers auch bei A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 420 Anm. 34]; Übersetzung Seibt, 236) und Grillmeier, 348f Anm. 9.

[50] So bereits M. Richard, Un opuscule méconnu de Marcel d'Ancyre, 10f. Nach Ch. Kannengiesser zeigt die Schrift, »daß das Wesentliche der Lehre Marcells unverändert bleibt auch nach seiner Widerlegung des Asterius« (Art. Marcello di Ancira, DPAC II, 2090); auch nach M. Tetz sagt der Text »zur Theologie des Markell nicht sehr viel Neues« (Zur Theologie des Markell von Ankyra I, 222).

sein[51]. Wenn man aber mit Richard den Text Marcells in die Mitte des vierten Jahrhunderts datiert, würden z. B. auch die antiochenischen Meletianer in Frage kommen. Athanasius bezeugt im »*Tomus ad Antiochenos*« von 362[52], daß die Meletianer[53] diese Formel verwenden, um dadurch eine »in Wahrheit existierende und subsistierende« Trinität auszusagen[54], natürlich nicht, um drei Götter oder Prinzipien zu behaupten[55]. Die Ketzerliste des Ps.-Anthimus-Textes ist aber viel allgemeiner gehalten, weder der Name der Meletianer noch der des Asterius fällt; stattdessen wird nur von den »Ariomaniten«, den Anhängern des Arius[56], gesprochen. Wenn im Text nun behauptet wird, die Irrlehre der drei Hypostasen habe zuerst der Irrlehrer Valentin vertreten[57], wird er dadurch zum Vorläufer und geistigen Vater der Arianer, des Asterius und der Meletianer gemacht. M. Richard konnte zeigen, daß sich dieser Gedankengang auch in einem Fragment Marcells findet[58]. Marcell stellt seine Gegner in ein besonders

---

[51] Zur Linie vom sogenannten 2. Bekenntnis der Kirchweihsynode von Antiochien 341 (A. Hahn, BSGR § 154 [S. 184–186] = Athanasius, Syn. 23,2–10 [II, 249,11–250,4 Opitz]) zum Serdicense von 342 (Theodoret, H.E. II 8,47 [116,14–18 mit Korr. S. 361 Parmentier/Scheidweiler]) vgl. M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie, 203f.

[52] PG 26, 795 A-809 C (die von H.-G. Opitz vorbereitete Neuedition liegt nur in den Fahnen zu Bd. 2/1 der Berliner Ausgabe [S. 321–329] vor, konnte aber dank der Freundlichkeit von Prof. H. Chr. Brennecke verglichen werden); vgl. dazu etwa A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 472–477 und die Gliederung von L. Abramowski, Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, 42 Anm. 21.

[53] Der Name fällt zwar nicht, die Gruppe kann aber gut identifiziert werden; vgl. M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie, 205f mit Anm. 35.

[54] »εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν« § 5,4 (PG 26, 801 B = 324,7f Opitz).

[55] »μήτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχάς« § 5,4 (PG 26, 802 B = 324,9); dazu M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie, 203–206 und zur allgemeinen Einordnung ihrer Formel L. Abramowski, Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, 41–47.

[56] § 8 (96,43 Mercati; weitere Belege dieser Bezeichnung bei Lampe, PGL 224). Nach Harnack (Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 159) ist die Ketzerliste von Filastrius abhängig, da nur dort die Namen »Seleukos und Hermias« (Haer. 55 [CSEL 38, 28,16f Marx/CChr.SL 9, 240,1 Heylen]) verbunden seien. Gegen diese These, die eine Abfassung des Werkes vor etwa 380–390 ausschlösse, argumentiert M. Richard, Un opuscule méconnu de Marcel d'Ancyre, 24f.

[57] Dabei fällt der Name Valentins, weil er offenbar auch bei anderen in dieser Zeit als Vertreter einer »Drei-Prinzipien-Häresie« galt, wie wieder der »*Tomus ad Antiochenos*« (§ 3,3 PG 26, 800 A = 322,15–323,1 Opitz) zeigt, wo ebenfalls die Arianer, Valentin und Basilides (dazu Sabellius, Paul v. Samosata und Mani) zusammen genannt werden (vgl. auch M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie, 202 mit Anm. 26 und unten S. 270).

[58] Er weist (Un opuscule méconnu de Marcel d'Ancyre, 20) auf Frgm. 85 = 118 Seibt hin: »πῶς οὖν οὐ (...) τὰ αὐτὰ διδάξαί τε καὶ γράψαι προῦθεντο, τοῦ μὲν Εὐσεβίου *Οὐαλεντίνῳ* τε καὶ *Ἑρμῇ* ὁμοίως εἰρηκότος, τοῦ δὲ Ναρκίσσου Μαρκίωνί τε καὶ *Πλάτωνι*;« (203,22–24 = Eusebius, Marcell. I 4,26 [26,23–26]; Übersetzung K. Seibt, Markell von Ankyra, 368); gemeint ist offenbar, wenn der von Klostermann rekonstruierte Zusammenhang zutrifft, Eusebius von Cäsarea und dessen tatsächlich mittelplatonisch beeinflußte Trinitätstheologie (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 302), durch die Paulinus von Tyrus als »geistiger Vater« des Asterius angeregt worden sei (Frgm. 84 = 122 [203,17–21 = Eusebius,

schlechtes Licht, wenn er den Ketzer als ihren theologischen Urahn vorstellt, wie es allerdings einem traditionellen polemischen Argumentationsmuster entspricht. Man erkennt dieses Schema auch daran, daß Marcell behauptet, die Gegner hätten diese häretischen Lehren »οὔτε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔλαβον οὔτε ἀπὸ τῶν μαθητῶν αὐτῶν ἢ τῶν τούτων διαδόχων ἐπισκόπων«[59], sondern von der Hermetik und Platon übernommen[60]. Er belegt das mit der hermetischen Rede vom »δεύτερος θεός«[61].

9.2.3. Die Authentizität der Angaben

Was für Konsequenzen hat man daraus zu ziehen, daß hier Positionen des 4. Jahrhunderts dadurch bekämpft werden, daß man einfach einem »notorischen Ketzer« die Meinung der Gegner zuschreibt, wie die deutlichen terminologischen Bezüge auf Asterius und die Meletianer vollkommen deutlich machen? Man wird nicht so unbekümmert wie B. Layton erwägen, daß die Rede von »Hypostasis« und »Prosopon« auf Valentin selbst zurückgehen könnte[62]. Von der Terminologie des vierten Jahrhunderts führt kein Weg zurück zu einer Rekonstruktion der Lehre Valentins im zweiten Jahrhundert[63]. Man kann sich unschwer ausrechnen, daß ein Theologe, den das Problem beschäftigt, ob Jesus als Gott essen konnte (Frgm. 3), nicht über die Differenzierungen zwischen Gott und Christus mittels der Begriffe von Person und Hypostase (vor Tertullian, Origenes und Athanasius) nachdenkt[64]. Valentins philosophisches Bildungsniveau scheint mir auch auszuschließen, daß er das mittelplatonische Verständnis von »ὑπόστασις«[65] für das Verhältnis von Gott und Christus zu nutzen versuchte – eine solche auffällige Vorwegnahme späterer Diskussion, die in sich schon unwahrscheinlich ist, wäre sicher häufiger erwähnt worden und deren Kenntnis nicht spurlos untergegangen[66].

Marcell. I 4,50f p. 28,16–20]; SEIBT, 370); allerdings bleibt schwierig, daß Euseb vorher (Frgm. 83 = 120 [p. 26,8f]; SEIBT, 369) vorgeworfen wird, daß er »δύο οὐσίαι« lehre (Hinweis K. SEIBT).

[59] §3 (95,18–20 MERCATI).

[60] »πάντας δὲ οὗτοι παρὰ Ἑρμοῦ καὶ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους τῶν φιλοσόφων τὰς ἀφορμὰς τῆς ἀσεβείας εἰλήφασι« (§7 [96,10–12 MERCATI]).

[61] Test. 20 zu Asclepius 8 (II, 304f NOCK = Laktanz, Div.Inst. IV 6,4 [CSEL 19, 286,14–288,5 BRANDT]). Allerdings verwendet der Traktat in Wahrheit eine andere triadische Vorstellung: »*Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius*« (10 [II, 308,7f]; weitere hermetische Stellen bei W. SCOTT, Hermetica III, 54; natürlich muß die Stelle keineswegs als Aussage über *drei* Götter verstanden werden, vgl. NOCK/FESTUGIÈRE, 366 Anm. 88 z. St.). Zum Hintergrund dieses Zitates im 4. Jh. vgl. M. RICHARD, Un opuscule méconnu de Marcel d'Ancyre, 17f.

[62] Gnostic Scriptures, 232.

[63] So auch M. SIMONETTI, Testi Gnostici Cristiani, 131 Anm. 11.

[64] Dagegen sind 2Kor 4,6 (»ὁ θεός [...], ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ«) und Hebr 1,3 (»ὃς (sc.Χριστός) ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ«) sicher keine Gegenargumente.

[65] Vgl. dazu H. DÖRRIE, ›Hypostasis‹. Wort- und Bedeutungsgeschichte, 41–45.

[66] Die Valentinianer verwendeten das Wort »ὑπόστασις« in seinen gewöhnlichen Bedeutun-

Kann das Zitat wenigstens dazu verwendet werden, um den Schriftenkatalog Valentins, der aus Predigten, Briefen und Hymnen besteht, um ein Buch »Περὶ τῶν τριῶν φύσεων« zu erweitern? Das wurde ebenfalls gelegentlich vorgeschlagen[67]. Weitergehende Rekonstruktionen versuchte B. Layton: Der Titel müsse »the structure of the spiritual universe« betroffen haben[68]. Das bleibt natürlich reine Spekulation. Es wäre ja ebensogut möglich, daß gar keine solche Schrift existierte und Marcell hier einem Mißverständnis aufsaß; wahrscheinlich stützte er sich hier auf eine doxologische (oder eher polemische) Quelle, die schon selbst den ursprünglichen Sinn nicht mehr kannte. Vielleicht bezogen sich die »drei Naturen« einfach auf die Menschenklassen der Valentinianer, und hier geriet etwas durcheinander. Da wir aber in Valentins Fragmenten keine Hinweise auf diese Theorie finden, scheint mir eher unwahrscheinlich, daß je eine so betitelte Valentinschrift existierte.

Wenn man nochmals auf den Zweck der Argumentation Marcells sieht, die Lehren der Arianer möglichst wirkungsvoll zurückzuweisen, wird man das Fragment lediglich als Polemik einstufen und nicht versuchen, ihm historische Informationen über den »Häresiarchen«[69] Valentin zu entnehmen. Ein traditionelles Motiv der Polemik findet sich auch in der Behauptung, Valentin habe die häretische Lehre von den drei Hypostasen von Hermes und Platon übernommen (Z. 7f)[70]. Man muß nun aber weder fragen, ob Marcell mit Recht den Hermetikern eine Drei-Götter-Lehre »Gott-Welt-Mensch« zuschreibt[71], noch an dieser Stelle den Platonismus Valentins diskutieren. Natürlich gab es auch im kaiserzeitlichen Platonismus derartige Lösungen[72]; aber die Rückführung der Meinung des Erzketzers auf Platons Philosophie findet sich schon früher und sach-

---

gen: etwa in den Exc. Thdot. 52,2 (166 SAGNARD/74,497 CASEY); vgl. auch Hippolyt, Haer. VI 43,5 (176,7/262,21f); zu den Belegen bei Irenäus s. B. REYNDERS, Lexique comparé, 314 s. v. *substantia* (B).

[67] H. LEISEGANG, Gnosis, 282; B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 233.

[68] Gnostic Scriptures, 233. LAYTON vergleicht mit der »dreifachen Teilung des Äons Barbelo« im ÄgEv. Diesen Hinweis muß man aber als unzutreffend bezeichnen: In diesem Text finden sich *zwei* ›Trinitäten‹, die zusammen das Pleroma des *Doxomedon*-Aions bilden: In NHC III,2 41,7–9 und IV,2 50,23–26 (54 BÖHLIG/WISSE mit Kommentar S. 170) wird der Hervorgang der ersten Triade Vater, Mutter, Sohn aus dem Urgott beschrieben, zu der ein Abbild (»σφραγίς«) in der Triade des dreifach männlichen Kindes, Juël und Splenditenes Esephech existiert (III,2 42,5–43,4 bzw. IV,2 51,22–52,24 [58–63 BÖHLIG/WISSE]); vgl. dazu A. BÖHLIG, Das Ägypterevangelium. 352f.366f.

[69] In der Bedeutung »Sektenstifter« etwa auch bei Hippolyt, Haer. V 6,2 (77,23 WENDLAND/141,8 MARCOVICH).

[70] Damit will Marcell zugleich zeigen, daß die Irrlehren nicht aus der kirchlichen Überlieferung stammen, »οὔτε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔλαβον οὔτε ἀπὸ τῶν μαθητῶν αὐτῶν ἢ τῶν τούτων διαδόχων ἐπισκόπων« (§ 3 [95,18–20 MERCATI]).

[71] Wie wir oben sahen (S. 268 mit Anm. 61), handelt es sich um *eine* mögliche Auslegung der Vorstellungen des hermetischen Traktates Asclepius 8 und 10 (II, 304f.308 NOCK).

[72] Ein Drei-Götter-Schema konnte beispielweise aus dem 2. (Ps.-) Platonischen Brief (312 e) entwickelt werden; dazu und zu Numenius vgl. z. B. meinen Aufsatz ›Platons König oder Vater Jesu Christi‹, S. 430f.437 (mit Literatur).

lich überzeugender bei Tertullian[73] und vor allem bei Hippolyt, bei dem sie das Werk bis in die Gesamtanlage prägt[74]. Wenn man sich klarmacht, daß auch Tertullian Valentin vorwirft, die »*trinitas*« von Platon übernommen zu haben, aber eben die Menschenklassenlehre (»*trinitas hominis*«) meint[75], wird man – gerade angesichts des Valentin zugeschriebenen Titels »Περὶ τῶν τριῶν φύσεων« – nicht ausschließen wollen, daß hier tatsächlich Marcell einem völligen Mißverständnis der valentinianischen »Drei-Naturen-Lehre« aufsaß. Auch deswegen scheint mir sehr unwahrscheinlich, daß eine Schrift Valentins unter diesem Titel existierte.

9.3. Ps.-Valentin, sogenanntes Fragment 10

9.3.1. Text und Übersetzung aus Photius, Cod. 230[76]

Σὺ δὲ μοι καὶ τὸν ἀρχαιότερον ὅρα βόρβορον· Οὐαλεντῖνος γὰρ κατὰ λέξιν οὕτω λέγει·

»Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα·

ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν«.

Sieh mir aber auch den älteren Schmutz: Valentin sagt nämlich wörtlich dies:

»Die Galiläer, weil sie von Christus zwei Naturen aussagen, übergießen wir mit breiten Spott –

wir sagen nämlich, daß die Natur des sichtbaren und unsichtbaren eine sei.«

9.3.2. Der Kontext des mutmaßlichen Valentin-Zitates

Auf dieses Zitat wies A. Hilgenfeld 1883 erstmals hin[77], er hielt es für authentisch: »Die Aechtheit dieses Stückes erscheint mir nicht zweifelhaft«[78]. Bei dem

---

[73] »*Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae infinitae et trinitas hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat*« (Praes. 7,3 [192,6–9 Refoulé]); dazu etwa Chr. Stead, In search of Valentinus, 78–95.

[74] Ch. Markschies, Platons König oder Vater Jesu Christi, 429f.

[75] (Praes. 7,3 [CChr.SL 1, 192,6–9 Refoulé]). An dieser Stelle können zwar weder die Wurzeln noch Parallelen dieser Vorstellung diskutiert werden, aber es soll doch sowohl auf die platonische Dreiteilung von Welt und Erkenntnis (vgl. etwa J. Dillon, The Middle Platonists, 30f), die sich möglicherweise hier spiegelt, als auch auf die geläufige Einteilung der Menschheit in drei Gruppen, Heiden, Juden und Christen, hingewiesen sein: »φανερὸν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι [τρίτ] γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ« (Arist., Apol. 2,2 [4 Goodspeed, im Syrischen dagegen *vier* Geschlechter, Barbaren und Griechen, Juden und Christen]); vgl. auch Kerygma Petri Frgm. 2 (KlT 3, 15,7f Klostermann bei Clem.Al., Str. VI 41,6 [452,17f Stählin]) und weitere Belege bei A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 259–289, bes. 262–267. Ich hoffe, dies einmal an anderer Stelle vertiefen zu können.

[76] Der Text wird nach der Edition von R. Henry, Photius, Bibliothèque, T.5 (»Codices« 230–241), CuFr, 26,42–27,3 abgedruckt; vgl. aber auch PG 103, 1043 B – 1046 A (= p. 273a/b).

[77] Valentiniana, 357–359; in seinem Valentinabschnitt der »Ketzergeschichte« des folgenden Jahres zählt er es als Fragment Nr. 7 (S. 302f); da Völker es nicht in seine Sammlung aufnahm, wird es in den von ihm abhängigen Übersetzungen (Foerster, Layton, Simonetti) nicht behandelt.

[78] Valentiniana, 357.

Text würde es sich in jedem Fall um das bisher späteste bekannte Valentin-Zitat handeln, es stammt aus einer Schrift des Eulogius von Alexandrien, der dort als melkitischer (chalzedonensischer) Patriarch von 580–607/8 nachweisbar ist und mit Papst Gregor dem Großen befreundet war[79]. Photius überliefert an mehreren Stellen Texte des Bischofs[80]. Eine nahezu identische zeitgenössische Form des Textes[81] findet sich auch in dem prochalzedonensischen Florilegium des Pamphilus Theologus (nach 560)[82].

Auch hier schimmert durch die Terminologie wieder die theologische Auseinandersetzung eines chalzedonensischen Bischofs mit der monophysitischen ägyptischen Kirche durch: Die Monophysiten werden mit diesem Zitat als Anhänger Valentins entlarvt, der sich schon im zweiten Jahrhundert außerhalb des reinen Glaubens stellte, weil er die damals schon dyophysitisch denkenden Kirchen-Christen als »Galiläer« bezeichnete und mit seinem Spott übergoß – natürlich für den historischen Valentin eine völlig anachronistische Vorstellung. In Wahrheit geht es um die Diskussion des chalzedonensischen »ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, (...) ἐν δύο φύσεσιν«[83], das sich in den »Worten« Valentins spiegelt. Die Behauptung, die Natur des sichtbaren (= menschlichen) und des unsichtbaren (= göttlichen) Christus seien *ein* und dieselbe Natur (Z. 5f), richtet sich direkt und auf eine etwas plumpe Weise gegen die »chalzedonensische Glaubensdefinition«[84]: Wenn jede Natur, wie es im *Tomus* des Papstes Leo heißt[85], ihre »*proprietas*« unversehrt bewahrt, bleibt auch die besondere Eigentümlichkeit der menschlichen Natur, die hier durch ihre *Sichtbarkeit* charakterisiert wird, selbstverständlich bewahrt[86]: Gerade darin, ob man die vollständige Menschheit der menschlichen Natur Jesu Christi (in ihrem Gegensatz zur göttli-

---

[79] T. Orlandi, Art. Eulogio di Alessandria, DPAC I, 1281; jetzt auch A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/1, 65.77.225f; II/2, 397–399.

[80] Cod. 225–227 (IV, 99–114 Henry) und Cod. 230 (V, 8–64); in Cod. 182 (II,192–195) bzw. der abgekürzten Fassung (R. Henry, III, 105 n.) in Cod. 208 (III, 105f) aus einer Schrift gegen Novatian, ferner in Cod. 280 (VIII, 188–214).

[81] VIII, Nr. 53: »Βαλεντίνου ἐκ τοῦ λόγου τοῦ γραφέντος κατὰ τῶν δύο φύσεις ὁμολογούντων· Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων, πλατὺν καταχέομεν γέλωτα· ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ τε καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι φύσιν φαμέν« (CChr. SG 19, 183,146–150 Declerck).

[82] A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/1, 68.

[83] ACO II/1,2 S.[325] 129,30 = §16/17 nach der Gliederung von A. de Halleux, die A. Grillmeier (Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 755) übernimmt.

[84] Möglicherweise soll bereits durch die Wiedergabe der Position ihre Absurdität nachgewiesen werden: Wie soll jemand gleichzeitig in *einer* Natur sichtbar und zugleich nicht sichtbar sein?

[85] »*Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*« (§3 [ACO II/2,1 27,2f] = V. 54f nach der Stichenzählung v. C. Silva-Tarouca, vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 741f). Photius kennzeichnet ein Werk des Patriarchen auch als »συνηγορία« (*Apologia*) des *Tomus Leonis* (Cod. 225 [IV, 99,14–16]) gegenüber den Angriffen eines Severus von Antiochien (vgl. auch Cod. 230 [V, 8,8–12]).

[86] §19f »οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν,| σῳζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως« (ACO II/1,2 S.[325] 129,31–33 = A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 755).

chen Natur[87]) bekennt, zeigt sich die »chalzedonensische Orthodoxie« eines Theologen. Valentin als Ketzer zählt natürlich nicht dazu. Er wird im Gegenteil von Eulogius zum Vorfahren seiner antichalzedonensischen Gegner, besonders von Severus von Antiochien[88], aber auch der »μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη καὶ προσκυνουμένη« des Apollinaris von Laodicea[89] stilisiert, der unmittelbar vor dem angeblichen Valentin-Zitat mit seinem Bekenntnis zur einen Natur von Gott und Fleisch zitiert wird[90]. Gegen die Verwundungen, die die Häresien eines Eutyches[91], Apollinaris, Valentin und Mani zufügen, hilft nur der klare und inspirierte Glaube der heiligen Versammlung in Chalzedon[92].

Wie René Henry in seiner Ausgabe bereits anmerkte, berührt sich das scheinbare Zitat Valentins in Wahrheit eng mit einer Passage aus dem Brief des Mönches *Eustathius* über die zwei Naturen gegen Severus von Antiochien[93], der wohl zwischen Mitte und Ende des sechsten Jahrhunderts, aber nach 532 geschrieben wurde[94]:

Eustathius Monachus, Ep. 3:[95]

Καὶ πειθέτω σε Μανιχαῖος γράφων πρὸς Ἀδδᾶν·

»*Τῶν Γαλιλαίων δύο ὀνομαζόντων φύσεις ἔχειν τὸν Χριστὸν πλατὺν κατεχέαμεν γέλωτα,*

[ὡς οὐκ εἰδότων ὅτι ἡ οὐσία τοῦ φωτὸς ἑτέρα οὐ μίγνυται ὕλῃ, ἀλλ' ἔστιν

Photius, Cod. 230:[96]

Σὺ δὲ μοι καὶ τὸν ἀρχαιότερον ὅρα βόρβορον· Οὐαλεντῖνος γὰρ κατὰ λέξιν οὕτω λέγει·

»*Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα·*

[ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν«].

---

[87] Und genau der wird ja in der Gegenüberstellung von »φύσις τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου« ersichtlich.

[88] Severus redet etwa in seinem Philalethes ausdrücklich von der *einen* Natur des fleischgewordenen Logos (Nr. 9 Apologie »wᵉḫad kejānā' dalāhā' melā' dambāser« [CSCO 134, 212,18f Hespel]); vgl. dazu A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2, 34–48. Merkwürdigerweise schließt Hilgenfeld diese polemische Dimension, die ihm zuerst (Valentiniana, 357) gar nicht auffällt, dann aus: »Sollte ein Dyophysit die Monophysiten als Anhänger Valentins dargestellt haben? Das würde doch in anderer Weise geschehen sein« (Ketzergeschichte, 302).

[89] Aus dem an Kaiser Jovian gerichteten Glaubensbekenntnis (363 n. Chr.): »(ὁμολογοῦμεν) οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει·« (250,7–251,3 Lietzmann); vgl. dazu A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 486–490.

[90] » Ὦ καινὴ κτίσις καὶ μίξις θεσπεσία· θεὸς καὶ σὰρξ μίαν ἀπετέλεσαν φύσιν« (V, 26,38–40 Henry; vgl. Frgm. 10 [207,12f Lietzmann]).

[91] Gemeint ist hier sein Bekenntnis »Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ« (ACO II/1,1 143,10f; dazu A. Grillmeier, Jesus der Christus I, 731–733).

[92] Cod. 230 (V, 27,21–27).

[93] PG 86/1, 901–942; jetzt auch CChr.SG 19, 391–474 (ed. P. Allen).

[94] A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2, 278f.

[95] PG 86/1, 904 A/B = CChr.SG 19, 413,10–15.19–22.

[96] V, 26,42–27,8 Henry.

ἀκραιφνής, ἑνωθῆναι ἑτέρᾳ οὐσίᾳ μὴ δυναμένη, κἂν δοκῇ ταύτῃ συνῆφθαι (...)].

Καὶ

πρὸς Σκυθιανὸν

δὲ τὰ ὅμοια γράφει·

Ὁ δὲ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱὸς τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἐν τῷ ὄρει ἐφανέρωσεν·

οὐ δύο ἔχων φύσεις ἀλλὰ μίαν, ἐν τῷ ὁρατῷ καὶ ἀοράτῳ«.

[Τοιαῦτα καὶ Μαρκίων καὶ Οὐαλεντῖνος ἔγραψαν·].

Ναὶ δὴ καὶ

ὁ Μανιχαῖος πρὸς Σκυθιανὸν ἐπιστέλλων, καὶ ὑπὸ μέμψεις ποιῶν τοὺς δύο λέγοντας φύσεις, τοιαῦτά φησιν·

»Ὁ δὲ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱὸς τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἐν τῷ ὄρει ἐφανέρωσεν,

οὐ δύο φύσεις ἔχων ἀλλὰ μίαν ἐν ὁρατῷ τε καὶ ἀοράτῳ«.

Auch im Brief des Eustathius argumentiert ein strenger Chalzedonenser gegen Severus[97], dort wird Valentin zusammen mit Mani zum Ahnherren der antichalzedonensischen Front eines Severus und Timotheus Aelurus[98]. Was Eulogius als »wörtliches Zitat« Valentins bezeichnet, wird bei Eustathius als Stück eines Briefes des »Manichaios« (=Mani) an Addas eingeführt[99]. Da der Text »Über die zwei Naturen« wahrscheinlich doch vor der Schrift des Eulogius, aus der Photius exzerpiert, entstanden sein dürfte, stellt Eustathius hier wohl die Quelle für Eulogius dar. Ob Eulogius durch den abschließenden Satz, daß Valentin und Marcion dasselbe wie Mani schreiben würden, dazu verführt wurde, einen Teil der Mani-Zitate Valentin unterzuschieben, oder ob Zwischenstationen in Gestalt von Florilegien o. ä. für diesen Umstand verantwortlich zu machen sind, braucht hier nicht geklärt werden.

Gerade die analoge Frontstellung beider Autoren gegen nichtchalzedonensische Theologen bestätigt nochmals, daß *beide* Texte in die Polemik um das vierte Konzil gehören und doch wahrscheinlich zum selben Zweck zur selben Zeit erfunden worden sind. Man wäre außerordentlich schlecht beraten, wenn man diese deutlichen Bezüge ignorieren würde und das Fragment zur Rekonstruktion der Lehre Valentins verwenden würde.

Obwohl mit Valentin und Mani zwei »Standard-Gegner« zusammengestellt sind, muß man angesichts der Polemik gegen Apollinaris von Laodicea noch einmal fragen, ob mit »Valentin« bei Eulogius nicht doch überhaupt ein Apollinarist gleichen Namens gemeint sein könnte[100] und so die Version des Textes bei

[97] Vgl. dazu A. Grillmeier, Jesus der Christus II/2, 282–284.

[98] PG 86/1, 904 B/C bzw. CChr.SG 19, 413,23 und 414,34 f.

[99] Der Mani-Schüler Adda missionierte offenbar in Ägypten und Alexandria (nach dem mittelpersischen Turfan-Text M 2 bei A. Böhlig, Gnosis III, 93) und wird auch im Manichäischen Psalmbuch (Ps. 235 Z. 13: »oyeay naddas pn[čais« (›Ruhm Addas, unserem Herrn‹ [34 Allberry]) und in der großen Abschwörungsformel für ehemalige Manichäer (als Verfasser eines Buches) erwähnt (PG 1, 1468 A, s. S.N.C. Lieu, An Early Byzantine Formula, 179 vgl. auch die Par. in den »Capita VII contra Manichaeos« 12 [178, Z. 48 Lieu], mit Anm. dazu S. 198). Weitere Stellen, an denen A. auftritt, sammelte A. Böhlig (a. a. O., Register S. 376 f).

[100] Dazu vgl. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea, 104 bzw. 157; Lietzmann druckt auch den Text seiner »κεφάλαια ἀπολογίας« aus Leontius ab: ebd. 287,16–291,30.

Eulogius doch den Vorzug vor Eustathius verdienen würde. Bekanntlich verglich dieser Valentin die Gegner des Apollinaris mit den Juden[101]. Nun könnte man sich vorstellen, daß er in irgendeinem derartigen Zusammenhang seine Gegner als »Galiläer« beschimpfte und damit ja eine von Kaiser Julian verwendete Bezeichnung aufgegriffen und polemisch umgedeutet hätte[102]. Es wäre weiter denkbar, daß Eulogius (bzw. Eustathius) nahezu zweihundert Jahre danach, als über den Apollinaristen Valentin schon fast nichts mehr bekannt war[103], ihn mit Valentin, dem Gnostiker, identifizierte. Sicher kann man das heute nicht mehr sagen; jedenfalls spielt das für den historischen Valentin des zweiten Jahrhunderts auch keine Rolle.

Hilgenfeld hatte zur Begründung seiner Entscheidung für die Echtheit des Photius-Textes auf Melito[104], Tertullian[105] und Origenes[106] hingewiesen und ein angebliches Fragment des Montanus angeführt[107], um einen vorapollinaristischen Monophysitismus[108] nachzuweisen. Da allerdings Tertullian nur von »*duae substantiae*« redet und sich keiner der anderen Texte eindeutig auf den Autor zurückführen läßt, dem er zugeschrieben wird, findet sich in Wahrheit für diesen »vorapollinaristischen Monophysitismus« kein Beleg; man sollte dann

---

[101] »οἱ Ἰουδαῖοι παρανομήσαντες« (290,3 LIETZMANN). Der Vergleich kommt zustande, weil nach Valentins Meinung beide das Fleisch des Erlösers lästerten: Die Juden, weil sie es im Tode zugrundegehen lassen, die anderen, weil sie nach Meinung eines Apollinaristen das Fleisch nicht als besonderes göttliches Fleisch denken, das in der einen geeinten Natur vom Logos durchwirkt wird.

[102] Das wäre natürlich nur möglich, wenn dieser Apollinarist Valentin zu Anfang der sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts oder wenig später das Werk abgefaßt hätte, was wir nicht wissen.

[103] H. LIETZMANN, Apollinaris von Laodicea, 157.

[104] Nach der Entdeckung seiner Passa-Predigt könnte man den von HILGENFELD angeführten Text, Frgm. 6 aus der Schrift »*De incarnatione*« (OECT 70,23–26 HALL/SC 123, 226,11–14 PERLER = Anastasius Sin., Hod. 13 [PG 89, 229 A/B]), noch um eine Formel ergänzen, die scheinbar ebenfalls einschlägig ist: »φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος« (Pass. 8 [6,53 HALL/64,58 PERLER). Allerdings zeigt GRILLMEIER, daß »φύσις« hier selbstverständlich noch »keinen technisch philosophischen Sinn« hat, sondern etwa mit »wirklich« oder »wahrhaftig« zu übersetzen ist (Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 212); der Beleg bei Anastasius müßte dagegen noch einmal im Kontext der nachchalzedonensischen Polemik kritisch geprüft werden.

[105] »(...) *cum duae substantiae censeantur in Christo Iesu, diuina et humana*« (Prax. 29,2 [1202,6f KROYMANN/EVANS]).

[106] Princ. I 2,1 (»*Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura (...), et alia humana natura*« [27,21f KOETSCHAU/122 GÖRGEMANNS/KARPP]. Allerdings wäre auch hier wieder zu prüfen, ob dieser Satz wirklich auf Origenes zurückgeht, vgl. den Hinweis auf entsprechende Fragen von B. STUDER bei GÖRGEMANNS/KARPP, 123 Anm. 1).

[107] »Μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ διάφορος γένηται, ἀνόμοια καὶ διάφορα πράττων« (Doctrina Patrum 41,14 [306,7–10 DIEKAMP, in der älteren Literatur zitiert als »Anastasius Presbyter bei A. MAI, SVNC 7, 69«]). Die Terminologie (»ἐνέργεια, ἀνόμοια«) und der Kontext in diesem Florilegium, das in den monergetischen und monotheletischen Streit gehört (A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/1, 86), schließen eine Zuschreibung an Montanus nahezu völlig aus (vgl. auch A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 369f).

[108] So wörtlich in den Valentiniana, 358.

einen so problematischen Text wie den, den Eulogius bei Photius zitiert, nicht noch zu einem weiteren, ebenso unsicheren »Beweis« dafür machen.

Ein weiteres Argument *gegen* die Echtheit des Stückes kann man aus der Verwendung der Bezeichnung »Galiläer« für die Christen beziehen, die natürlich keineswegs überrascht[109], sondern die Distanz des Häresiarchen zur wahren Kirche markiert, die er verspottet und herabsetzt. Gerade dieses Wort schließt m. E. noch einmal aus, daß der historische Valentin mit diesen Sätzen zu tun hat: Es scheint wenig wahrscheinlich, daß ein mitten in der römischen Gemeinde lebender Theologe, der der Theologie der Großkirche so nahestand, sich diese abwertende Bezeichnung zu eigen machte, die »die Jünger verächtlich machen (*sollte*) als halbheidnische Leute«[110]. Schließlich werden die Christen zwar offenbar von Juden[111] und einmal von Epictet[112], später auch von Kaiser Julian[113] so bezeichnet; aber nicht von einem Theologen, der Mitte des zweiten Jahrhunderts auch von der Mehrheitskirche selbst noch gar nicht als »Ketzer« empfunden wurde.

Man wird also auch das von Photius überlieferte Valentin-Zitat des Bischofs Eulogius nicht für die Rekonstruktion der Christologie Valentins verwenden dürfen, es fehlt zu Recht (wenn auch leider ohne Begründung) in den neueren Fragmenten-Sammlungen.

---

[109] So noch A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 302.

[110] A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung, 412 Anm. 1.

[111] So jedenfalls Johannes Malalas, der Verfasser der ersten erhaltenen byzantinischen Weltchronik aus dem 6. Jahrhundert, der zu Act 11,16 ergänzt, daß unter dem ersten Bischof von Antiochia, Euodius, die vorher »Nazoräer« oder »Galiläer« Genannten nun »Christen« genannt werden (Buch 10, PG 97, 377 A): »Πρώην γὰρ Ναζωραῖοι [ἐκαλοῦντο] καὶ *Γαλιλαῖοι* ἐκαλοῦντο οἱ Χριστιάνοι«. Die Eusebianische Chronik datiert die ›Ordination‹ des Euodius auf 44 n. Chr. (GCS Eusebius VII, 179,14f Helm; vgl. dazu A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 781 bzw. II/1, 208–210; zur Nachricht des Johannes E. Peterson, Christianus, 64 Anm. 1 und Act 1,11; 2,7).

[112] Arr., Epict. IV 7,6; nach einem Scholium sind die Christen gemeint »καὶ ἀνωτέρω εἶπον ὅτι φαίνεται ἀνέγνωκως τὰ εὐαγγέλια· νῦν δὲ καὶ αὐτῶν τῶν Χριστιανῶν μέμνηται, εἰ καὶ μὴ ὡς δεῖ« [417 Schenkl z. Z. 19]).

[113] Lampe, PGL s. v. (307).

10. Fragment 11: Hippolyt, Refutatio Omnium Haeresium X 13,4[1]

Da es nicht sinnvoll scheint, die übliche Numerierung der Fragmente aufzugeben[2], folgt an dieser Stelle ein als *Fragment 11* numerierter Text, bei dem ich trotz gewisser Bedenken doch nicht ausschließen möchte, daß eine Erinnerung an die originale Lehre Valentins vorliegt. Er wurde aber bisher noch nie unter der Fragestellung behandelt, ob er als ein authentisches Fragment in Frage kommt, obwohl er wie das vorangehende achte Fragment durch Hippolyt als Zitat Valentins überliefert wird.

10.1. Text und Übersetzung

Τὴν δὲ σάρκα μὴ σῴζεσθαι θέλει, »δερμάτινον χιτῶνα« ἀποκαλῶν καὶ »ἄνθρωπον φθειρόμενον«.

Er will, daß die Sarx nicht gerettet werden soll, er nennt sie den »ledernen Leibrock«[3] und den »verdorbenen Menschen«.

10.2. Textkritik und Kontext

Der Satz wird in der Pariser Handschrift so überliefert und erfordert keine Änderung am Textbestand[4]; er stammt aus dem zusammenfassenden 10. Buch des Hippolytschen Werkes[5], in dessen 13. Kapitel der valentinianischen Gnosis nochmals 19 (bzw. 22 Zeilen) gewidmet werden. Die Inhaltsangabe jenes Bu-

---

[1] *Ausgaben:* Hippolyt III, 274,13f WENDLAND; PTS 25, 391,19f MARCOVICH; *Übersetzung:* K. GRAF PREYSING, BKV, 274.

[2] S. dazu oben im Kommentar zum 4. Fragment, S. 119. LAYTON ordnet die Fragmente aus sachlichen Gründen (Gnostic Scriptures, 221) folgendermaßen um:

VFrA	= Nr. 7 VÖLKER	VFrE	= Nr. 3 VÖLKER
VFrB	= Nr. 9 VÖLKER	VFrF	= Nr. 4 VÖLKER
VFrC	= Nr. 1 VÖLKER	VFrG	= Nr. 6 VÖLKER
VFrD	= Nr. 5 VÖLKER	VFrH	= Nr. 2 VÖLKER.

[3] Diese Übersetzung von K. GRAF PREYSING (BKV Hippolyt, 274) verbirgt zwar den Bezug auf Gen 3,21; aber paßt vorzüglich als Synonym für »σάρξ«.

[4] Anders M. MARCOVICH (PTS 25, 391), der »›δερμάτινον χιτῶνα‹ ⟨αὐτὴν⟩ ἀποκαλῶν« liest; dieser Eingriff ist aber nicht erforderlich.

[5] Zur Problematik des Buches im Gesamtwerk vgl. die bei J. FRICKEL (Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 126f mit Anm. 392–395) dargestellte Forschungsdiskussion.

ches kündigt nach einer »ἐπιτομὴ πάντων τῶν φιλοσόφων« eine »ἐπιτομὴ πάντων ⟨τῶν⟩ αἱρέσεων« an[6]. Diese Wiederholungen bilden nochmals die zweiteilige Architektur des ganzen Werkes ab[7] und sollen die »Darstellung der wahren Lehre« vorbereiten. Entsprechend gliedert sich das letzte Buch in drei Hauptteile[8]. Da mit dem Wort »ἐπιτομή« aber auch ein literarisch selbständiger »Auszug aus einem umfangreichen Prosawerk, welcher der schnellen Orientierung dienen soll«, gekennzeichnet werden kann[9], wird man nicht ausschließen können, daß das 10. Buch einmal in dieser oder einer anderen Form auch selbständig überliefert wurde[10]. Das angebliche Valentin-Zitat gehört in eine zusammenfassende Kurzdarstellung der valentinianischen Gnosis. Zwar taucht es nur hier, aber nicht in den entsprechenden Abschnitten des großen Valentinianerberichtes im 6. Buch der ›*Refutatio*‹, die die Epitome zusammenfassen soll, auf, aber in einer Epitome dürfen durchaus auch ergänzende oder abrundende *neue* Sentenzen und Zitate erscheinen[11].

Wie nahezu alle Referate des Buches gliedert sich auch der Valentinianer-Abschnitt in X 13 in drei Teile; es wird die abweichende Lehre der Häretiker über Gott (bzw. das Urprinzip), Christus und zuletzt über den Menschen (bzw. sein eschatologisches Schicksal) mitgeteilt. Diesem ›Normalschema‹ sind mehr oder weniger alle ›Ketzerreferate‹ verpflichtet[12]. Besonders die Architektur der Berichte über Marcion und die Valentinianer ähneln sich sehr stark. Auch im Bericht über Valentins römischen Zeitgenossen steht im dritten und letzten Teil die Notiz, daß Markion »σάρκα δὲ οὐ θέλει ἀνίστασθαι«[13]; das Wortfeld »φθείρειν« wird dort der Ehe zugewiesen. Die Darstellungen konzentrieren sich auf diese drei Punkte und heben vor allem das hervor, was bei den Häretikern von

---

[6] 265,4f WENDLAND/379,3f MARCOVICH.

[7] So Hippolyt selbst in X 6,1 (265,21–24/380,1–4). J. FRICKEL (Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 125) konstatiert dagegen eine »unorganische Komposition« des Buches, weil die Wiederholung nach vorangegangenen »langatmigen Darlegungen« ihm »als völlig unnötig erscheint«. Auf diese Charakterisierung und die durch P. NAUTIN aufgeworfenen Fragen zur Autorschaft der ›*Refutatio*‹ kann hier aber nicht eingegangen werden.

[8] X 6–7 Philosophie; X 8 Verbindung der Teile des Buches; X 9–29 Häresien; 30–34 »ὁ τῆς ἀληθείας λόγος«.

[9] I. OPELT, Art. Epitome, RAC V, 944.

[10] Vgl. dazu J. FRICKEL, Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 127; zu anderen Auszügen aus antiken Werken, die der Autor selbst vornimmt, I. OPELT, Art. Epitome, RAC V, 957f. Die literarische Selbständigkeit der Epitome zeigt sich auch in den Unterschieden des Stoffes zwischen Buch I[II/III]-IV und der Philosophen-Epitome (X 6–8) bzw. zwischen Ketzerberichten in Buch V-IX und Gnostiker-Epitome (X 9–29), die FRICKEL m. E. zutreffend als Vorbereitung auf die Darlegung des »ἀληθὴς λόγος« am Ende des 10. Buches erklärt (128.133f).

[11] I. OPELT, Art. Epitome 971; auch J. FRICKEL, Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 133 mit Anm. 413.

[12] Dieses Schema wird nicht überall streng durchgehalten; eine eher strenge Reihenfolge haben der Naassener- (X 9) und der Marcion-Bericht (X 19), weitere Informationen lockern dagegen die Reihenfolge im Peraten- (X 10), Sethianer- (X 11) und Basilides-Bericht (X 14) etwas auf, ohne sie aufzulösen. Andere Referate sind unvollständig, so das über Tatian (X 18), Kerinth (X 21) oder Theodot [von Byzanz, »den Gerber«] (X 23).

[13] Haer. X 19, 4 (280,13f/399,16).

›der wahren Lehre‹ abweicht, die gleichfalls in diesen Schritten entfaltet wird[14]. Dabei markiert Hippolyt im letzten dieser Abschnitte zugleich wieder seine Gegenposition zu Valentin: Wer über den wahren Gott unterrichtet ist, werde das Himmelreich erwerben in einem unsterblichen Leib und eine unzerstörbare Seele haben[15]. Und dazu verwendet er die Begriffe, die der Leser schon aus den vorhergehenden Abschnitten kennt: Der unsterbliche Leib (»ἀθάνατον τὸ σῶμα«) und die unvergängliche Seele (»ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ«) bilden Kontrastbegriffe zu der valentinianischen Rede von einem abgelegten ›Ledermantel‹ und einem vergänglichen Fleisch, das nicht gerettet wird. Das mutmaßliche Valentinzitat fügt Hippolyt nicht nur wegen seines gelungenen Bildes gleichsam zum Schmuck ein, er prägt dem Leser mit dem Bild die häretische Irrmeinung nur besser ein, um dann am Ende seines Werkes die wahre Lehre umso deutlicher abheben zu können.

10.3. Überlegungen zur Authentizität des Zitates

Welche Möglichkeiten bestehen überhaupt zu klären, ob Hippolyt hier wie im sechsten Buch (Frgm. 8) einen Text zitiert, der wirklich von Valentin stammt? Da Hippolyt diesen originalen Hymnus bzw. Psalm noch kannte, sollte man nicht *a priori* ausschließen, daß er hier eine weitere authentische Formulierung zitiert. Eine erhebliche Schwierigkeit entsteht aber dadurch, daß Hippolyt nicht genau zwischen Valentin und seinen Schülern unterscheidet[16]. Entsprechend wird auch hier im ganzen Abschnitt nicht zwischen Valentin und seiner Schule differenziert, sondern ein Amalgam aus beiden zusammengestellt. Der Bericht beginnt mit einer Identifikation von Lehrer und Schülern: »Ὁ δὲ Οὐαλεντῖνος καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου σχολῆς (...) λέγουσι«[17]; schließt aber »οὕτως οὖν δοκεῖ καὶ τῇ Οὐαλεντίνου σχολῇ«[18]. Die explizite Erwähnung einer Schule *und* eines Lehrers unterscheidet diese Schlußnotiz von den anderen[19]; die von Hippolyt suggerierte Einheit beider entspricht aber nicht der historischen Wirklichkeit, wenn unsere bisherigen Beobachtungen zutreffen. Dadurch wird aber auch die Entscheidung darüber, ob die beiden Bezeichnungen für die Sarx, »δερμάτινος χιτών« und »ἄνθρωπος φθειρόμενος«, wirklich von Valentin oder von seinen Schülern stam-

[14] Gott: X 32; Logos: X 33; das Schicksal des Menschen: X 34.

[15] »καὶ ταῦτα μὲν ἐκφεύξῃ θεὸν τὸν ὄντα διδαχθείς, ἕξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἅφ ἅμα ψυχῇ, ⟨καὶ⟩ βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ« (Haer. X 34,3 [292,19–293,1/416,16–18]).

[16] S. dazu im Kommentar zu Frgm. 8, o. S. 219f.259 bzw. meinen Aufsatz ›Platons König oder Vater Jesu Christi‹, S. 436–438.

[17] X 11,13 (273,25f/390,1).

[18] X 13,4 (274,16/391,22).

[19] X 10: »ταῦτα καὶ οἱ Περάται« (270,4/386,30); X 11: »ταῦτα μὲν οὖν καὶ οὗτοι (sc. die Sethianer) λέγουσιν« (272,16/389,65f); X 12 »τα(ῦ)τα τοίνυν καὶ ὁ Σίμων« (273,24/390,26); X 23: »καὶ τοιαῦτα Θεόδοτος« (bzw. »Κάλλιστος«; X 27) (282,9f 284,2f/401,9.404,24f – auf die Mitteilung der kleinen Textabweichungen durch Konjekturen bei MARCOVICH wird verzichtet).

men, außerordentlich schwierig. Für den Hymnus im sechsten Buch kann man recht eindeutig Valentins Autorschaft nachweisen, er wird einerseits deutlich als sein Psalm ausgewiesen; wir wissen aber dazu auch aus anderen Quellen, daß er solche Hymnen schrieb[20]. Zum möglichen Zitat im zehnten Buch existieren keine äußeren Kriterien für eine Entscheidung; wir kennen hier nicht einmal einen weiteren Kontext als diese vier Worte. Wie kann man also ein Urteil fällen?

Zuerst muß man natürlich die *Einleitung* der Worte und die *Zitationsformel* prüfen, die wie die vorhergehenden Sätze einen Singular voraussetzen[21]: Dabei fällt auf, daß die Verwendung des Wortes »ἀποκαλεῖν« in der Bedeutung ›etwas (sc. die Sarx) als etwas (nämlich als »δερμάτινος χιτών« und »ἄνθρωπος φθειρόμενος«) bezeichnen‹[22] in Hippolyts Werk zwar häufiger vorkommt[23], aber nur in einem Falle in einem wirklich vergleichbaren Zusammenhang[24]. Wie ernst darf man nun die Zuschreibung an *Valentin* nehmen? Wenn Hippolyt Valentin eine Aussage zuschreibt, sind doch meistens die Schüler gemeint oder zumindest mitgemeint[25]; weitere Zitate finden sich in diesen Stellen sicher nicht[26]. Alle diese Aussagen werden auch (etwa bei Irenäus) von den Schülern berichtet; eine Ausnahme bildet die Nachricht, daß Valentin sage, er habe ein neugeborenes Kind gesehen[27]. Nur eine solche Nachricht darf mit einiger Sicherheit für Valentin selbst in Anspruch genommen werden.

Man wird also weiter, um die Authentizität des mutmaßlichen Zitates zu prüfen, fragen, ob auch von den Schülern berichtet wird, daß sie den Leib ebenfalls »δερμάτινος χιτών« und »ἄνθρωπος φθειρόμενος« nennen; nur wenn man die beiden Wendungen des 11. Fragmentes eindeutig als Begriffe der Schüler erweisen kann, wird wahrscheinlicher (aber auch nicht sichergestellt), daß die

---

[20] S. dazu oben die S. 226.

[21] Sein Name fällt zwar nicht explizit, bildet aber das Subjekt: »καὶ τοῦτον εἶναι δημιουργὸν λέγει, μὴ βουλόμενος αὐτὸν πρῶτον εἶναι θεόν, ἀλλὰ δυσφημῶν τε αὐτὸν καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένα« (X 13,3 [274,8–10/390,13–15]); im folgenden Satz wird die Theorie der Valentinianer mitgeteilt, Christus sei zum Heil des im »inneren Menschen wohnenden Pneumas« erschienen (274,12/391,18), worauf der Text von Frgm. 11 folgt.

[22] LSJ s. v. (201).

[23] In der überwiegenden Zahl werden durch das Wort Selbstbezeichnungen bestimmter Gruppen eingeleitet: Haer. V 2 (77,4 f WENDLAND/140,3 f MARCOVICH); V 23,3 (125,23/199,22); VIII 8,2 (226,6/323,11); 20,1 (238,26/339,1) und IX 12,25 (250,23/356,137).

[24] In VII 29,16 (212,24/307,70) leitet er mit dem Wort eine Art Empedokles-Zitat ein, in dem ebenfalls zwei Worte (»νεῖκος μαινόμενον«) tatsächlich von demselben stammen (DK 31 B 115,14 [I, 358,8]); in IX 11,3 (246,7/350,23) wird so eine Beschimpfung Kallists gegen Hippolyt (»Ditheist«) zitiert.

[25] So etwa in der Einleitung zum großen Valentinianerreferat: »ἴδωμεν τί λέγει καὶ Οὐαλεντῖνος« (I 20,4 [148,23 f/229,24]); vgl. 55,3 »ἴδωμεν τί λέγει καὶ Βασιλείδης« (189,18/278,15 f).

[26] So IV 51,9 (»καλεῖ [...] καὶ Οὐαλεντῖνος« – es folgen die Namen der ersten sechs Aionen und des Vaters, die H. auf die pythagoreische Siebenzahl hin interpretiert [75,33–76,1/138,50 f]); die weiteren im Register WENDLANDS (302) und im ausführlicheren Index bei MARCOVICH (433) genannten Belege tragen nichts zur Frage bei.

[27] »Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον« (Haer. VI 42,2 = Frgm. 7).

Zitate doch nicht von Valentin stammen. Auffälligerweise gibt es zwar *keine* direkte Parallele zu den vier Worten im Valentinianerbericht des 6. Buches[28], aber bei Irenäus und Clemens kann man nachlesen, daß die Schüler die erste Redewendung für den Leib gebrauchen (s. u. S. 286f). Dagegen könnte die Redewendung »ἄνθρωπος φθειρόμενος« (Eph 4,22) sehr gut mit dem *ersten Fragment* Valentins zusammengebracht werden[29]. Zu dem ersten Satz (»τὴν δὲ σάρκα μὴ σῴζεσθαι θέλει«) existiert ebenfalls zwar keine wörtliche Entsprechung, aber Hippolyt zeigt an einer Stelle seines großen Referates deutlich, daß die Valentinianer dies genau meinen. Er berichtet dort, daß die Anhänger der italischen Schule, zu der Herakleon und Ptolemäus gehörten, einen biblischen Beleg für die Auferstehung des Fleisches (Röm 8,11) umdeuten würden[30]. Der offenbar anstößige Satz (»ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζῳοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν«) wird neutralisiert, indem er nicht mehr auf das Schicksal des Leibes nach dem Tode, sondern auf die Auferweckung des Pneumatikers bezogen wird, der im psychischen Leib schlummert. Er wird durch den Geist so auferweckt, wie der Geist in der Taufe auf Jesus kommt und ›ihn (dabei) von den Toten auferweckt‹[31]. Wenn Valentinianer Sätze über die Auferstehung des Fleisches umdeuten, werden sie – so der Schluß – die leibliche Auferstehung verworfen haben. Daraus könnte in der Tat die Schlußfolgerung »τὰ θνητὰ σώματα οὐκ σῴζει« gewonnen worden sein, die sich dann mit etwas geänderter Formulierung im zusammenfassenden Bericht des 10. Buches findet.

Zwar sind fast alle Wendungen des Fragmentes 11 auch bei den Schülern direkt oder indirekt belegt, aber das Bibelzitat Eph 4,22 paßt vorzüglich zu einem authentischen Text Valentins. Daher wird man sehr ernsthaft erwägen, ob auch *hier* ein authentisches Valentinzitat vorliegt. Es läßt sich jedoch aus dem Kontext und aus dem Vergleich zum großen Valentinianerbericht bei Hippolyt keine sichere Entscheidung fällen und begründen. Dazu muß man den Text zuerst kommentieren und prüfen, inwieweit er überhaupt Aussagen enthält, die für die Lehre der Schüler spezifisch sind. Sie könnten hier ja auch einfach eine einprägsame Formulierung des Lehrers wiederholt haben.

---

[28] Nach FRICKEL zeigt ein »genauer Vergleich der Epitome mit den ausführlicheren Berichten der früheren Bücher (...) jedoch, daß Hippolyt für die Epitome nicht seine eigenen Gnostikerberichte als Vorlage verwendet hat« (J. FRICKEL, Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 132 mit Anm. 412). M.E. belegt die Erwähnung der valentinianischen Lehrdifferenz über das oberste Prinzip, die Hippolyt aus VI 29,3 (Text im Kommentar zu Frgm. 8, S. 17f) nach X 13,1 übernimmt, gerade das Gegenteil. Weil er auf dieses Spezifikum seines Valentinianerberichtes, die Gegenüberstellung eines monistischen und eines dualen Konzeptes vom obersten Gott (Bythos bzw. Bythos/Sige), in der Epitome nochmals hinweist, dürfte er in X 13 nicht, wie FRICKEL (a. a. O.) meint, aus den »von ihm gesammelten gnostischen Originaldokumenten selbst« exzerpiert haben.

[29] Nämlich mit der Vorstellung, die Engel seien plötzlich erschrocken und hätten den Menschen verdorben (»καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν« Frgm. 1, Z. 17f = Clem. Al., Str. II 36,4 [132,15f]). – Für diese Anregung danke ich Frau Prof. ABRAMOWSKI.

[30] Haer. VI 35,6 (165,5–11/249,28–34).

[31] Ganz offenbar spielt diese Auslegung auf die Formulierung »διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν« (Röm 8,11) an.

10.4. Kommentar

Das Fragment zerfällt in *drei* Teile: Die einleitende Aussage, die von Hippolyt selbst stammt, »τὴν δὲ σάρκα μὴ σῴζεσθαι θέλει« (Z. 1) und die beiden biblischen Synonyma für »σάρξ«, die als Zitat mitgeteilt werden: »δερμάτινος χιτών« und »ἄνθρωπος φθειρόμενος« (Z. 1–3). Einleitung und Zitate sollen getrennt betrachtet werden.

Z. 1 »τὴν δὲ σάρκα μὴ σῴζεσθαι θέλει«

Der Satz leitet die beiden zitierten Ausdrücke ein und zeigt dem Leser bereits, daß sie sich gegen eine realistische Vorstellung von der Auferstehung des Leibes wenden. Das so verstandene gemeinkirchliche Bekenntnis zur ›*resurrectio carnis*[32]‹ mußte auf einen halbwegs gebildeten Zeitgenossen ja auch wie eine ›grobsinnliche Vorstellung‹ (C. Schmidt) wirken[33]. Ziehen wirklich die, die auferstehen, »die jetzige Gestalt wieder an«[34]?

Man darf sich aber keine einheitliche »Ablehnungsfront« gegen das kirchliche Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches vorstellen: Die Konzeptionen, die eine Rettung des irdischen Leibes ausschlossen, differierten erheblich: So argumentiert Celsus bekanntlich gegen sie mit einem Heraklitwort: »Leichen sollte man eher wegwerfen als Mist«[35]; eine ›Auferstehung des Fleisches‹ erscheint ihm vernunftwidrig[36]. Andere Autoren verteten dagegen nur modifizierte Konzepte der Vorstellung, in denen der Bezug auf die *resurrectio carnis* noch deutlich erkennbar bleibt: Nach der Lehre des Poimandres übergibt man bei der Auflösung des Körpers diesen zur Veränderung, und die bisherige Gestalt verschwindet[37]. Auch der *Rheginus-Brief* (NHC I,4) stellt zwar die Auferstehung des Leibes

---

[32] Vgl. etwa die Formulierung im römischen Symbol: »πιστεύω (...) σαρκὸς ἀνάστασιν« (dazu G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches, 103–106); 1Clem 26,3 zitiert Hiob 19,26: »καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου«; Ignatius betont die Existenz »μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκί« (Sm 3,1; vgl. auch 2). Im schönen Gleichnis vom Blinden und Lahmen des Ezechiel-Apokryphons (Epiphanius, Haer. 64,70, 5–17 [II, 515,23–517,12 Holl]) wird ebenfalls die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele in Gericht und Auferstehung eindrücklich betont (dazu auch G. Stemberger, Zur Auferstehungslehre, 250–254).

[33] Gespräche Jesu, 200. Es »fehlt an einer umfassenden Darstellung der altkirchlichen Auferstehungslehre« (R. Staats, Art. Auferstehung, TRE IV, 468).

[34] »ṣurta dᵉhāsā« (SyrBar 49,3 [OTSPV IVF/3 26 Dedering]). A. Kehl (Art. Gewand (der Seele), RAC X, 989f) gliedert seine Belege in vier Typen: a) *Der irdische Leib ist auch der Auferstehungsleib*; b) *Der irdische Leib wird verwandelt*; c) *Der irdische Leib wird abgelegt u. wieder angelegt*; d) *Ablegen des irdischen Leibes u. Anlegen von etwas ganz Neuem.* Allein vom Satz Hippolyts in Haer. X 13,4 her kann man nicht entscheiden, ob b) oder d) gemeint sind. Davon hängt aber ab, worin sich die Vorstellung genau von Paulus unterscheidet.

[35] DK 22 B 96 (I, 172,14f) = Origenes, Cels. V 14 (GCS Origenes II, 15,20f Koetschau).

[36] Vgl. ebenso Porphyrius, Chr. Frgm. 92–94 (Harnack [ders., KS zur Alten Kirche II, 459–461 = APAW.PH 1916/1, 100–102]).

[37] CH I,24 »Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν, καὶ τὸ εἶδος ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεται« (I, 15,9–11 Nock).

als »irdische Vorstellung« gegen eine pneumatische Auferstehungskonzeption; dort wird behauptet, daß die pneumatische Auferstehung die seelische ebenso wie die fleischliche Auferstehung ›verschlingt‹[38]. Die Erwählten stehen zwar nicht fleischlich auf, erhalten aber dennoch beim Aufstieg zum ›Aion‹ wieder ein Fleisch (»σάρξ«)[39]. Dabei steht »σάρξ« natürlich für ein ›geistliches‹ Fleisch[40]; »die sichtbaren Glieder, die tot sind, werden nicht gerettet«[41]. Angesichts der Kürze des möglichen Valentinzitates bei Hippolyt verbietet sich aber ein Vergleich dieser Konzeptionen mit dem Fragment[42]. Die Position der valentinianischen Schulen zur Frage der leiblichen Auferstehung läßt sich ebenfalls kaum in Kürze darstellen. So vertritt das Philippusevangelium, wie G. Kretschmar gezeigt hat[43], weder eine »vulgär-hellenistische« Vorstellung einer rein geistigen Auferstehung noch rechnet der Text einfach mit einer Wiederbelebung des irdischen Fleisches[44].

Die Gegenposition drückt dagegen am deutlichsten der römische ›Hirt des Hermas‹ aus, wenn er die Glaubenden warnt, »dem Gedanken im Herzen Raum zu geben, dies Fleisch sei vergänglich«[45]. Irenäus berichtet, daß Häretiker gegen eine solche ›grobsinnliche‹ Vorstellung von der Auferweckung des gebrechlichen irdischen Leibes das paulinische (bzw. vorpaulinische) »σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται« anführten[46]; dort wird auch schon die

---

[38] »teei te‖ tanastasis npneyma|tikē esōmnk ntpsychikē| homoiōs mn tkesarkikē« (45,39–46,2). Die vor Bekanntwerden des Textes m. W. unbelegte Form »ōmnk« geht auf das Verb »ōmk« zurück (vgl. dazu R. Kasser, Orthographie et Phonologie, 289). Durch die Anspielung auf 1Kor 15,54c in 45,14 zeigt sich, daß das griechische Äquivalent »καταπίνειν« wäre (vgl. dazu auch W. E. Crum, WB s. v. [523]). Zum Text G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches, 124f und R. Haardt, »Die Abhandlung über die Auferstehung«, 266–269.

[39] 47,4–8; vgl. auch 47,34–36: Der Gerettete wird sofort gerettet, wenn er seinen Leib (»σῶμα«) verläßt.

[40] So auch M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 92.

[41] » (...) kʲe nmelos etoy|aanḥ abal etmaoyt nse ‖ naoučeei en če nme[los] e|taanḥ etšoop nḫrēi n|ḥētoy neynatōoyn pe« (47,38–48,3); vgl. zum Text den Kommentar bei M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 95 und dems., NHS 23, 188f.

[42] Anders G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches, 126. Zur Frage, ob der Rheginus-Brief zur Rekonstruktion der Lehre Valentins verwendet werden darf, vgl. unten S. 356–361.

[43] Auferstehung des Fleisches, 121–128.

[44] Nach EvPhil (NHC II,3) Log. 123 (82,29 [64 Till]) lehrt uns Abraham durch die Beschneidung, es sei nötig, das Fleisch zu vernichten (»če šše etako ntsarks«); aber die Erlösten stehen gleichwohl nicht nackt auf, sie erben das Fleisch Jesu (Log. 23 = 56,26–57,19 [16–18]; vgl. zu den Anspielungen auf Joh 6 und 1Kor 15, Gal 3 und Röm 13 G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches, 123).

[45] Sim. V 7,2 = 60,2 (58,6f Whittaker); vgl. auch 2Clem 9,1 (»καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν, ὅτι αὕτη ἡ σάρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται«). C. Schmidt (Gespräche Jesu, 199) weist auf die Schriften von Athenagoras und Tertullian und die bei Johannes von Damaskus überlieferte und Justin zugeschriebene Schrift »*De resurrectione*« hin, um die Intensität der Diskussion zu illustrieren (dazu auch G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches, 116f [mit Hinweisen auf Parallelen zwischen der *Epistula Apostolorum* und (Ps.?)-Justin] und 119 [zur Schrift »*De resurrectione*«]).

[46] (1Kor 15,50): »*Id est, quod ab omnibus haereticis profertur in amentia sua, ex quo et ostendere*

Thematik angeschlagen, die sich in dem Zitat »ἄνθρωπος φθειρόμενος« (Z. 2f; Eph 4,22) widerspiegelt: »οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ« – durch den *Parallelismus membrorum* wird deutlich, daß »ἡ φθορὰ« an dieser Stelle »σάρξ καὶ αἷμα« erläutert[47].

Was meint aber »τὴν δὲ σάρκα μὴ σῴζεσθαι«? Steht im Hintergrund des Satzes die Vorstellung, der Mensch gehe *ohne* Leib, als reines Pneuma, in die ewige Herrlichkeit ein, oder soll damit nur die paulinische Anschauung von der *Verwandlung* des irdischen Leibes ausgedrückt werden? Die Auferstehung des Fleisches wurde in den vielen kirchlichen und außerkirchlichen Gruppen der Zeit auf sehr verschiedene Weise geleugnet[48]. Welche Position davon Valentin vertrat, kann man jedenfalls von den Fragmenten her nicht mehr sagen. Denn wie der Satz Hippolyts zeigen die Formulierungen der Häresiologen in diesem Punkte in verschiedenen Ketzer-Referaten große sprachliche Ähnlichkeit und sind dabei sehr unpräzise. Dadurch verschwindet die Individualität einzelner Theologen wie die Valentins. So wird etwa über die Lehre des Basilides von Irenäus in nahezu genau denselben Vokabeln berichtet, daß es nur für die Seele eine Rettung gäbe, während der Körper von Natur aus vergänglich sei[49]. Um so mehr wären hier präzisere Informationen darüber von Interesse, was genau von Valentin abgelehnt wird. Paulus zeigt ja schließlich in seiner eigenen Argumentation in 1Kor 15, daß auch er unter Auferstehung des Fleisches keine reine Wiederbelebung irdischer Körper versteht[50]. Die Schlüsselfrage, die leider nicht zu beantworten ist, lautet: Lehrte Valentin wirklich wie die korinthischen Gegner des Paulus die kontinuierliche Existenz eines Pneumas, das durch den Tod nur vom Leib als seinem Gefängnis befreit wird[51]? Oder wird mit dem Satz »τὴν δὲ σάρκα μὴ σῴζεσθαι« eine Position unglücklich oder gar verfälschend wiedergegeben, die wie Paulus eine *Verwandlung* des irdischen Leibes aussagen wollte?

---

conantur, non salvari plasmationem Dei« (Haer. V 9,1 [106,3–5]). In Fragmenten der Justin zugeschriebenen Schrift »*De resurrectione*«, die Methodius überliefert, findet sich ebenfalls eine Auseinandersetzung mit der Verwendung von 1Kor 15,50 als Argument gegen die Auferstehung des Fleisches (370,10f BONWETSCH; vgl. auch Joh.D., Parall. Frgm. 107 [42f,187.193–197; 46,293–299 HOLL]). Vgl. zur valentinianischen Auslegung von 1Kor 15 auch E. H. PAGELS, »The Mystery of the Resurrection«, 277–279.282–288.

[47] Die abweichende Interpretation des paulinischen Parallelismus durch A. SCHLATTER und J. JEREMIAS spielt für diese altkirchliche Rezeption des Satzes keine Rolle (vgl. dazu G. SELLIN, Der Streit um die Auferstehung der Toten, 194 Anm. 12).

[48] Dazu G. KRETSCHMAR, Auferstehung des Fleisches, 115–137; R. STAATS, Art. Auferstehung I/4, TRE IV, 471–474 und W.C. VAN UNNIK, The newly discovered Gnostic *Epistle to Rheginos*, 255–267.

[49] »*Animae autem solae esse salutem: corpus enim naturae corruptibile existit*« (Irenäus, Haer. I 24,5 [328,88f]). In den analogen Formulierungen findet sich nahezu stets das Wortfeld »σῴζεσθαι« (bzw. seine lat. Äquivalente).

[50] »σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν« (1Kor 15,44a).

[51] Vgl. G. SELLIN, Der Streit um die Auferstehung der Toten, 218; zwar wird bei Ps.-Tertullian, Adv.Haer. 4,5 (CChr.SL 2, 1407,8f KROYMANN) berichtet, daß Valentin »*resurrectionem huius carnis negat, sed alterius*«, aber damit wird, wie R. WARNS zeigt (Untersuchungen zum 2. Clem, 250f mit Anm. 7172), eine spätere Stufe der schulischen Lehrbildung beschrieben.

Z. 1–3 »δερμάτινος χιτών«/»ἄνθρωπος φθειρόμενος«

Die beiden zitierten Ausdrücke sind ihrerseits *Zitate* aus beiden Teilen der Bibel: »δερμάτινος χιτών« aus Gen 3,21, wo mit diesen Vokabeln berichtet wird, daß Gott den Menschen Fellkleider herstellte und sie damit bekleidete[52]; »ἄνθρωπος φθειρόμενος« aus Eph 4,22, wo mit diesem Ausdruck der durch »τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης« verdorbene »alte Mensch« gekennzeichnet wird, den es abzulegen gilt, »um den neuen Menschen« anzuziehen, »der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit« (V. 24).

Um den präzisen Sinn der beiden Ausdrücke zu erfassen, muß vor allem die Redewendung »δερμάτινος χιτών« analysiert werden. Aber schon der hebräische Text[53] kann so verstanden werden, wenn man seine »כָּתְנוֹת עוֹר« nicht mit »Röcke von Fellen«[54], sondern mit »Kleid von Haut« übersetzt[55]. Durch diese Übertragung des Urtextes, die ursprünglich natürlich nicht gemeint war[56], kann man dazu kommen, das menschliche Fleisch oder jedenfalls zunächst die menschliche Haut »δερμάτινος χιτών« zu nennen[57]. Das zeigen indirekt auch die Übersetzungen in den Targumim. Nach der Interpretation der Targumim Onkelos, Jeruschalmi II und Neofiti I[58] macht Gott Adam und seiner Frau »Kleider der Ehre über die Haut ihres Fleisches«[59]. Durch diese Übertragung wird die Übersetzungsproblematik des Urtextes geklärt; die schwierigen Worte werden ersetzt. Eine davon stark abweichende Version bietet das Targum Ps.-Jonathan (Jeruschalmi I): Die Kleider der Ehre werden von Gott für Adam und Eva gemacht »aus der Haut der Schlange, der er die Haut abgezogen hatte[60], (um sie zu legen) auf die Haut ihres Fleisches anstelle der glänzenden Kleider, die er ihnen ausgezogen hatte«[61]. Unter diesen Kleidern wird man die »Lichtkleider«

---

[52] »Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς«.

[53] »וַיַּשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כָּתְנוֹת עוֹר«

[54] Genitiv des Stoffes (W. GESENIUS/E. KAUTZSCH, Hebräische Grammatik § 128 o [S. 423]).

[55] »עוֹר« hat bekanntlich diese beiden Bedeutungen und steht gelegentlich auch anstelle von (oder neben) »בָּשָׂר« (Hi 18,13; 19,20.26); »כָּתֹנֶת bzw. כְּתָנָא« hängt schon sprachlich mit dem griechischen Wort »χιτών« zusammen, dem »Leibrock«.

[56] Sie birgt auch die Schwierigkeit in sich, daß schon vorher von Knochen und Fleisch des Menschen die Rede war (Gen 2,21); auf diese Schwierigkeit weist der Gesprächspartner »Origenes« bei Theodoret, Qu. in Gen. 49 (PG 80, 140 C/D; s. u.) hin: »Εἰ γὰρ οἱ δερμάτινοι χιτῶνες σάρκες καὶ ὀστέα εἰσὶ, πῶς πρὸ τούτων φησὶν ὁ Ἀδὰμ· Τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστῶν μου, καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου;« (Gen 2,23). Ganz ähnlich argumentiert auch Tertullian in Res. 7,2 [CChr.SL 2, 929,4–12 BORLEFFS]).

[57] Eine ähnliche Doppelbedeutung hat auch das Wort »δερμάτινος«, cf. LSJ s. v. (380).

[58] Zu den Targumim vgl. die Anmerkungen 41 im Kommentar zu Frgm. 1 (S. 18) und 94 zu Frgm. 3 (S. 100).

[59] »ועבד יוי אלהים לאדם ולאיתתיה לבושין דיקר על משך בסרהון« (A. SPERBER, Bd. 1, 5); ähnlich das Fragmententargum (Jeruschalmi II [M. GINSBURGER, S. 6]); ebenso das Vatikanische Targum Neofiti I (»ועבד יוי אלהים לאדם ולאתתיה לבושין דיקר למשך בשרהון« [A. DÍEZ MACHO, Bd. 1, 19]).

[60] M. JASTROW, WB 1580.

[61] »ועבד ה' אלקים לאדם ולאינתתיה לבושין דיקר מן משך חיויא דאשלח מיניח על משך בשריהון חלף טופריהון

(»אור«) zu verstehen haben, die dem späteren »Leder/Hautkleid« (»עור«) entgegengesetzt werden[62]. Diese verlorenen Lichtkleider erhalten die ›Gerechten und Auserwählten‹ nach dem Tode zurück, wenn sie das irdische Kleid abgelegt haben[63]. Henoch wird im Himmel zuerst der irdischen Gewänder entkleidet, um dann die »Gewänder der Glorie« zu erhalten[64]. Der späte Midrasch ›Bereschit Rabba‹[65] erklärt die Doppeldeutigkeit des biblischen Ausdruckes »כָּתְנוֹת עוֹר« so, daß die hier gemeinten Kleider so eng an die Haut anschlössen, daß man nichts von ihnen merke[66] und beseitigt damit ebenfalls die Doppeldeutigkeit. Aus all' diesen Texten kann man sehen, wie virulent die Deutung von Gen 3,21 auf den Leib bzw. die Haut war.

Vielleicht wurde die Deutung der Worte »δερμάτινος χιτών« in Gen 3,21 auf die Haut bzw. das Fleisch des Menschen auch von der paulinischen Benutzung dieser Metaphorik des Leibes als einem »Kleid« unterstützt[67]. Der Apostel beschreibt ja, daß der Mensch nach dem Tode mit dem himmlischen Leib gleichsam überkleidet werden möchte (2Kor 5,1–5), damit er, wenn die irdische Hülle zerfällt, nicht nackt dasteht[68]. Wer die Interpretation des irdischen Leibes als ›Kleid‹ kannte, war natürlich versucht, diese in der Genesis wiederzufinden. Da das irdische Kleid sich aber durch seine Vergänglichkeit auszeichnet, kommt

---

»דאשתלחו« (ed. M. GINZBERG, 7; vgl. auch R.L.DÉAUT, SC 245, 97 mit Anm. 15). Adam wird auch in VitAd »seiner Herrlichkeit entkleidet« (»*expulsus sum de gloria mea*« 16 [226,93 MEYER]).

[62] Dazu auch A. KEHL, Art. Gewand (der Seele), RAC X, 969–971; der große jüdische Altphilologe JACOB BERNAYS wies darauf hin, daß selbst noch der mittelalterliche jüdische Religionsphilosoph Avicebron (Ibn Gabirol) diese Form der Auslegung von Gen 3,21 vertrat (Theophrasts Schrift über Frömmigkeit, 144).

[63] ÄthHen 62,15; die gleichfalls äthiopisch überlieferte AscJes spricht ebenfalls von den Kleidern, die für die Gerechten im Himmel bereitgehalten werden (8,26 [C.D.G. MÜLLER, NTApo II, 557]); vgl. auch ApcAbr 13,15 (RIESSLER = 13,12 [JSHRZ V/2, 434 PHILONENKO]); 1QS IV,8; Mk 9,3 und den Ausdruck »Kleid der Königsherrschaft« (»l^{e}bušā d^{e}malkuṯa« Syrische Schatzhöhle 2,17 [nach den Hs. der östlichen Gruppe, CSCO.S 208 18 RI]). Im syrischen Baruch wird ausführlich von der »herrlichen Erscheinung« (»ṭešbuḥthōn«) der Gerechten durch »Wandlung« des Angesichtes berichtet (51,3 [OTSPV IV/3, 27 DEDERING]).

[64] SlavHen 22,8. Zur allgemeinen Auferstehungskonzeption bei Henoch vgl. allerdings ÄthHen 103,4 »Und die Geister («manfasāt»), die in Gerechtigkeit gestorben sind, werden leben« (dazu G. W. NICKELSBURG, Resurrection, 123).

[65] Dazu s. oben Anm. 99 im Kommentar zu Frgm. 3 (S. 101).

[66] »כתנות עור שדבקים לעור« 20,12 (J. THEODOR/CH. ALBECK, 197,1; Übersetzung bei WÜNSCHE, 94).

[67] Vgl. auch A. KEHL, Art. Gewand (der Seele), RAC V, 973–976. Interessanterweise erhält auch Apuleius (Met: XI 23,5 [344,31 f Helm]) bei der Einweihung ein leinenes neues Gewand. Für die reiche und vielseitige Verwendung der Gewandmetapher im Altertum vgl. A. KEHL, Art. Gewand, 946–967.

[68] Auch im babylonischen Talmud spielt dieses Problem bekanntlich eine Rolle: Dort fragt die Königin Kleopatra Rabbi Meir, ob die Toten nackt oder mit Gewändern auferstehen werden, und der antwortet mit einem klassischen Schluß *a minori ad maius* (Qol wa ḥomer), dem Beispiel vom Weizenkorn (bSan 90b; vgl. auch bKet 111b; zu diesem Gleichnis vgl. neben P. BILLERBECK III, 475 vor allem G. STEMBERGER, Zur Auferstehungslehre, 239–241; vgl. auch G. SELLIN, Der Streit um die Auferstehung der Toten, 211 f mit Anm. 1), mit dem auch Paulus in 1Kor 15,37 argumentiert.

eigentlich als Zeitpunkt, an dem der Mensch es erhält, nur ein Moment *nach* dem Fall in Frage. Der Bezug auf Gen 3,21 liegt dann besonders nahe.

Auch *Philo* vertrat in seiner Genesisauslegung die These, daß nach dem tieferen Verständnis die ›Fellröcke‹ die natürliche Haut des Leibes symbolisieren würden[69]. Dabei legt er besonderen Wert darauf, daß Gott nicht nur den Geist Adams, sondern auch seinen Körper schuf, was der Ausdruck »δερμάτινος χιτών« klarmache.

Es wurde m. W. bisher kaum berücksichtigt, daß die Allegorisierung von Gen 3,21 durchaus auch einen Hintergrund in der *hellenistischen Popularphilosophie* haben könnte und somit auch hier ein Beispiel für eine Konvergenz von Judentum und Hellenismus vorliegt, die sich nicht historisch ableiten läßt. So sprach Empedokles vom ›ἀλλογνὼς χιτὼν σαρκός‹[70], gab es verschiedenste Vorstellungen vom Leib als dem ›Gewand der Seele‹[71]; redeten auch profane Schriftsteller vom »Licht-Leib« der Menschen nach dem Tode[72]. Die hellenistische Variante der Vorstellung von der Bekleidung mit dem Licht-Leib bei Henoch stellt der Vergleich des Todes mit dem Kostümwechsel eines Schauspielers bei Plotin dar[73]. Dagegen dürfte die Formulierung »δερμάτινος χιτών« bei Porphyrius vielleicht doch (indirekt?) auf den biblischen Text zurückgehen[74].

Von daher verwundert es nicht, daß die Auslegung der Fellröcke von Gen 3,21 auf den Leib des Menschen von einer größeren Zahl von Theologen der Alten Kirche vertreten wurde. Dazu zählen die valentinianischen Gnostiker, aber keineswegs sie allein[75]: Irenäus berichtet in seinem großen Ptolemäus-Referat, daß dieser gelehrt habe, der Mensch sei später mit einem Lederfell, seinem sinnlichen, fleischlichen Teil, bekleidet worden[76]. Noch deutlicher kann man es im dazu parallelen Teil der Exzerpte aus Theodot nachlesen: Der choische Mensch werde dem Adam angezogen, die Kleider aus Fell, also der Leib[77].

---

[69] Quaest in Gn I 53 (31 MARCUS), in seiner Auslegung zu Gen 18,2 bekräftigt er die Auslegung (IV 1 [269]).

[70] DK 31 B 126 (I, 362,9); zitiert bei Plutarch, Mor. 998 c und Porphyrius (Stobaeus I 49,60 [I, 446,7–10 WACHSMUTH]).

[71] A. KEHL, Art. Gewand (der Seele), RAC X, 951–967; J. BERNAYS, Theophrasts Schrift über Frömmigkeit, 143. In diese Aufzählung gehört auch Seneca, der in seiner Trostschrift Marcia abrät, zum Grabe des Sohnes zu laufen, weil sich dort nur »*illius partes quam uestes aliaque tegimenta corporum*« (25,1 [388–390 BOURGERY/WALTZ]) befänden.

[72] A. KEHL, Art. Gewand (der Seele), RAC X, 962.

[73] En. III 2 15,120/21 (47 [PhB Va,78,24–29]); weitere Belege bei A. KEHL, Art. Gewand (der Seele), RAC X, 955.

[74] Abst. II 46 (174,25 f NAUCK); vgl. allerdings zu dessen Bezügen auf Plotin in diesem Punkt A. KEHL, Art. Gewand (der Seele), RAC X, 953.

[75] Vgl. die entsprechenden Stellen im 1. Bd. der *Biblia Patristica* (S. 71).

[76] »Ὕστερον δὲ περιτεθεῖσθαι λέγουσιν αὐτῷ ›τὸν δερμάτινον χιτῶνα‹· τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν σαρκίον εἶναι θέλουσι« (Haer. I 5,5 [87,566–88,568 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]); ebenso bei Tertullian, Val. 24,3 (130,19–21 FREDOUILLE): »*Carnalem superficiem postea aiunt choico supertextam, et hanc esse ›pelliceam tunicam‹ obnoxiam sensui*«, in FREDOUILLES Kommentar weitere Literatur (SC 281, 312).

[77] »Τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ τέταρτον ἐπενδύεται ὁ χοϊκός, τοὺς ›δερματίνους

Irenäus selbst zieht sich dagegen elegant aus der Affäre: Auch er läßt Adam zwar durch den Sündenfall das »Gewand der Heiligkeit, das er vom Geist hatte«[78], verlieren und folgt damit der Vorstellung eines besonderen unverweslichen Leibes zumindest terminologisch. Die ›Fellröcke‹ aber deutet er nun nicht mehr analog als neuen verweslichen Leib, sondern nimmt sie ganz wörtlich[79]. In der Schrift »*De Resurrectione Mortuorum*« argumentiert Tertullian ausführlich gegen die Genesisdeutung der Valentinianer[80]. Auch der Enkratit Julius Cassianus lehrt wie andere, die Clemens von Alexandrien an dieser Stelle leider nicht nennt, die allegorische Deutung der Fellkleider auf den Leib[81]. Auch Clemens selbst dürfte die Auslegung vertreten haben[82]. Interessanterweise wurde vor allem *Origenes* vorgeworfen, diese Stelle auf den Leib bezogen zu haben:

»ἐντεῦθεν φησὶ καὶ τοὺς χιτῶνας τοὺς δερματίνους ἐπισημάνασθαι τὴν γραφήν· ὅτι, φησίν, ⟨τό⟩ ›ἐποίησεν αὐτοῖς χιτῶνας δερματίνους καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς‹ τὸ σῶμα, φησίν, ἐστί«[83].

H.J. Vogt hat gezeigt, welchen zentralen Stellenwert in der Diskussion der Position des Origenes zur Auferstehung dessen Auslegung der Fellröcke von Gen 3,21 hatte[84]. Schon beim ersten literarischen Gegner des Origenes, Methodius, findet sich dessen Vorwurf, der Alexandriner lehre, daß die Kleider von Fellen, welche Gott nach der Übertretung für Adam und Eva machte, die Leiber sind[85]. Allerdings versucht Vogt zu zeigen, daß eine einfache Übernahme der gnostischen Exegese durch Origenes »doch wohl ausgeschlossen« sei und er die

---

χιτῶνας‹« (Clemens, Exc.Thdot. 55,1 [170 SAGNARD/76,519f CASEY]). Bei A. KEHL, Art. Gewand (der Seele), RAC X, 977f werden weitere mandäische und manichäische Varianten des Motivs genannt; Sp. 996f Belege für die »*Hypostasierung des Gewandes der Herrlichkeit im Gnostizismus*«. Mit der valentinianischen Genesisauslegung haben sie auch praktisch nichts zu tun.

[78] »(...) *eam quam habui ab Spiritu sanctitatis stolam amisi per inobaudientiam*« (Haer. III 23,5 [458, 118f]).

[79] 23,5 (460,123f).

[80] 7,1–6 (929,1–930,27 BORLEFFS). Allerdings verzeichnet er wohl die Position aus polemischer Absicht dahin, daß nach Meinung der Valentinianer in Gen 3,21 die Umwandlung des »Lehms« in »Fleisch« erzählt werde; die in Wahrheit doch zugrundeliegenden Vorstellungen vom »Lichtleib« verschweigt er bewußt.

[81] Str. III 95,2 (239,26–240,3). Schwierig ist folgende Stelle der Oden Salomos zu deuten: »Und ich wurde bedeckt durch die Decke deines Geistes/ und er hob von mir die Fellkleider« (»l^{e}būša d^{e}meškā« 25,8 [101 CHARLESWORTH]).

[82] Ich verstehe den Ausdruck »χιτὼν τοῦ χρωτός«, der dem »χιτὼν τῆς ἀφθαρσίας« entgegengesetzt wird (Paed. I 84,3 [139,23–25]), als Anspielung auf Gen. 3,21 und die dahinterstehenden Auslegungen.

[83] Haer. 64,4,9 (GCS Epiphanius II, 412,12–15 HOLL); vgl. auch ders., Anc. 62, 1f (GCS Epiphanius I, 74,5–12 HOLL) und ein weiterer Text, der im App. bei HOLL (GCS Epiphanius II, 412) angeführt und dann bei H.-J. VOGT (Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt, 85f) kommentiert wird.

[84] Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt, 83–87.

[85] Methodius, Res. I 29,4 (259,26–260,5 BONWETSCH); dazu H.-J. VOGT, Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt, 84. V. zeigt, daß Methodius selbst vorher den Leib als den »fleischlichen Rock der Seele« bezeichnen konnte (Symp. II 7,46 [24,8–11 BONWETSCH]) und in Auseinandersetzung mit Origenes diese Terminologie revidieren mußte (a. a. O. 85).

Frage nach den Fellröcken nur im Rahmen einer ausführlicheren Allegorisierung der Paradieserzählung stellte[86]. Er weist dazu auf eine Auslegung von Gen 3, 21 bei Theodoret von Cyrus hin, die vermutlich auf Origenes selbst zurückgeht[87]:

Dort sagt der Origenes genannte Dialogpartner Theodorets, die Ausdeutung der Fellröcke auf die Leiber sei »zwar überzeugend und vermag Zustimmung auf sich zu ziehen; aber es ist keineswegs klar, daß dies wahr ist«[88]. Er fragt weiter, ob Gott etwa ein Lederschneider sei[89]. Vielleicht läßt sich eine Motivation der Auslegung des Origenes aus den pseudojustinischen »*Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*« rekonstruieren, die in einer Handschrift Theodoret von Cyrus zugeschrieben werden[90]. Dort wird unterschieden: Gott schuf »χιτῶνας δερματίνους«, wie es seiner Stellung als Schöpfer entsprach, nicht auf menschliche Weise. Die menschlichen ›Fellröcke‹ stellten die Menschen selbst her[91]. Worum es sich bei den ›göttlichen Lederröcken‹ handelt, wird allerdings an dieser Stelle nicht gesagt[92].

Origenes und Ps.-Justin zeigen, warum die »Lederröcke« von Gen 3,21 auf die menschlichen Körper gedeutet wurden. Man wollte der anthropomorphen, ›grobsinnlichen‹ Vorstellung entgehen, als ob der Herrscher Himmels und der Erden wie ein Schneider Fellkleider herstelle[93]. Dabei konnte man, wie wir sahen, schon auf die jüdischen Ansätze zu einer Allegorisierung im Schöpfungsbericht zurückgreifen, die uns in den Targumim erhalten sind. In seiner Diskussion mit Origenes machte Methodius auch schon auf das entscheidende Problem dieser Allegorisierung aufmerksam: Die Auferstehung des Leibes könnte »heilsgeschichtlich sinnlos« werden[94], wenn der Mensch nach der Auferstehung das Lichtkleid zurückerhält, was er durch den Fall verloren hatte. Es bestünde dann nur noch die Frage, ob der Mensch gleichsam völlig nackt zu dieser Überkleidung auferstünde.

---

[86] Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt, 87.

[87] Qu.39 in Gen. (PG 80,140 C – 141 A); bei VOGT S. 86f.

[88] »λέγειν τοὺς δερματίνους χιτῶνας οὐκ ἄλλους εἶναι, ἢ τὰ σώματα, πιθανὸν μὲν, καὶ εἰς συγκατάθεσιν ἐπισπάσασθαι δυνάμενον· οὐ μὴν σαφὲς ὡς ἀληθές« (Qu.39 in Gen. [PG 80, 140 C; Übersetzung von H.-J. VOGT, 86.101]).

[89] Qu. 39 (PG 80, 140 C).

[90] Daneben wurden sie auch für ein Werk des Diodor von Tarsus gehalten (B. ALTANER/A. STUIBER, Patrologie, 318.340); in den *Origenia* des PIERRE-DANIEL HUET (im 23.Band der Origenes-Ausgabe von C.H. E. LOMMATZSCH [Berlin 1846, S. 246f]) finden sich weitere Belege dieser Genesis-Exegese.

[91] *Responsio* zu Quaestio 49 (J. C. TH. v.OTTO, CorpAp III/2, 72).

[92] In Cels. IV 40 deutet Origenes an, daß Gen 3,21 »eine unsagbare und geheimnisvollere Lehre enthält«, die erhabener ist als der bei Plato in Phdr. 246 b/c erzählte Mythos über die Seele (GCS Origenes I, 313,28–314,2 KOETSCHAU). Da es aber dort ja genau um die Annahme eines Leibes durch die Seele geht, kann man *doch* vermuten, wie Origenes die Stelle auslegte. Zu seinen Auffassungen über den Leib als ›Gewand der Seele‹ vgl. auch A. KEHL, Art. Gewand (der Seele), RAC X, 998; nach J. BERNAYS (Theophrasts Schrift über Frömmigkeit, 144) griff O. die Auslegung »begierig auf (...), weil sie seinem Dogma von der Präexistenz der Seelen erwünschten Vorschub leistet«.

[93] Dagegen argumentiert auch Philo: Quaest in Gn I 53 (30f MARCUS).

[94] H.-J. VOGT, Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt, 84.

Die Verwendung des Zitates aus Eph 4,22 im Zusammenhang mit dem »Lederkleid« legt sich durchaus nahe; denn »τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον« sollen die im Brief angesprochenen Christen gerade ablegen und den neuen Menschen (wie ein Kleid) *anziehen* (»καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον« Eph 4,24). Dieser ist von Gott geschaffen »ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας« (ebd.) und dann nicht verdorben wie das Geschöpf der Engel. Im gegenwärtigen Text illustriert der biblische Text die Ansicht, »daß die Sarx nicht gerettet werden soll«. Genau diese Schlußfolgerung aus dem Text wird aber durch Irenäus[95] und Tertullian[96] heftig abgelehnt: Der ›alte Mensch‹, der abzulegen sei, sei nicht das Fleisch, sondern seien *die Werke* des Fleisches[97].

Die Verwendung der Rede vom »ἄνθρωπος φθειρόμενος« selbst kann man sich bei Valentin durchaus vorstellen, im vierten Fragment spricht er sogar explizit von der Auflösung des irdischen Kosmos und der Herrschaft der Christen über »die ganze Vergänglichkeit«[98]. Schwieriger läßt sich aber die Abwertung der Sarx mit dem zusammenbringen, was man über ihre Stellung in seinem Hymnus erfährt (s. o. S. 239). Also wird die Ansicht, »daß die Sarx nicht gerettet werden soll«, in jedem Fall auf die Schule zurückgehen und die Frage nach der Authentizität nur für die beiden Bibelzitate selbst gestellt werden können.

10.5. Schlußbemerkung: Eine authentische Nachricht über Valentin?

Wir wissen sicher, daß Valentins Schüler die Auferstehung des Fleisches leugneten und sich dazu auf eine offenbar etablierte Exegese von Gen 3,21 berufen konnten. Können aber die beiden Bibelzitate dem Lehrer zugesprochen werden? Da sich deren Verwendung nicht auf die Valentinianer beschränkt, scheint mir durchaus möglich, daß auch Valentin sie benutzte und somit im Satz Hippolyts ein wörtliches Zitat vorliegt. Weil die Auslegung der ›Fellröcke‹ von Gen 3,21 so en vogue war, wird man nicht ausschließen wollen, daß auch Valentin sie verwendete. Das Zitat von Eph 4,22 paßt sehr gut zu Valentins sonstigem Denken. Man muß trotzdem offen lassen, ob hier ein authentisches Fragment vorliegt, weil die Argumente kein sicheres Urteil erlauben. Aber man wird umgekehrt nicht nur deswegen, weil auch die Schüler Valentins diese Auslegung

---

[95] Haer. V 12,4 (154,84–95 Rousseau/Doutreleau/Mercier); griechische Fragmente auf dem Jenenser Irenäus-Papyrus.

[96] Res. 45,1–16 (CChr.SL 2, 981,1–982,56 Borleffs).

[97] Res. 45,6 »*Sed apostolus ueterem hominem manifeste notat (...). Neque enim carnem praecipit deponamus, sed quae alibi carnalia ostendit, opera, non corpora accusans*« (CChr.SL 2, 982,24.26–28 Borleffs).

[98] Frgm. 4, Z. 8–10 = Str. IV 89,3 [287,14f]: »ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης«.

gebrauchten, *a priori* Hippolyt eine falsche Zuschreibung unterstellen wollen. Gerade weil die Auslegung ursprünglich doch eine so interessante Verbindung von Paulusexegese und der Aufnahme zeitgenössischer popularphilosophischer Vorstellungen war, muß man ernsthaft erwägen, ob die Zitate nicht auf Valentin zurückgehen könnten oder ob er sie aus zeitgenössischer Exegese aufgriff.

Untersuchungen zu Valentins Prosopographie und Doxographie

1. Valentins Prosopographie

1.1. Methodische Vorbemerkung

Wir wissen leider wie bei vielen Gestalten der Kirchengeschichte jener Zeit wenig wirklich Gewisses vom Leben Valentins[1]; dies stellte schon Johann Ernst Grabe im Jahre 1700 für den Geburtsort und den weiteren Lebensweg fest. Obwohl über weite Strecken auch heute nicht mehr zuverlässig aufgehellt werden kann, wo sich Valentin wann aufhielt, zeugt die wissenschaftliche Literatur von der Versuchung, trotzdem eine Biographie des Valentin zu rekonstruieren[2]. So findet sich in vielen Darstellungen unter den Stichworten »von Alexandria über Rom nach Zypern« eine unkritische Zusammenstellung der erhaltenen historischen Nachrichten[3]. Dieses Verfahren empfiehlt sich wegen seiner methodischen Probleme nicht. Denn bei näherer Betrachtung zeigen sich

---

[1] Spicilegium SS. Patrum, 43: »De ortu & patria *Valentini* vix quicquam certi affirmari posse«.

[2] Ein schönes Beispiel findet sich in der Untersuchung AUGUST NEANDERS (Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, 1818): Valentin »lebte zu Alexandria, vermuthlich von jüdischer Abkunft herstammend« (92); aber auch noch die historische Einführung von B. LAYTON (Gnostic Scriptures, 1987, 217–222) kombiniert ebenfalls ähnlich unkritisch aus den Nachrichten von Clemens, Epiphanius, Irenäus und Tertullian. Weitere mehr oder weniger ausführliche biographische Abschnitte finden sich bei: B. ALTANER/A. STUIBER, Patrologie, 101; E. BUONAIUTI, Gnostic Fragments, 58f; W. FOERSTER, Gnosis I, 162; C. GIANOTTO, Art. Valentino Gnostico, DPAC I, 3542f; A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 283–287; A.v.HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 291–294; G. KRETSCHMAR, Art. Valentinus, RGG VI, 1225; H. LEISEGANG, Gnosis, 281–282; DERS., Art. Valentinus 1), PRE VII A 2, 2261f; E. PREUSCHEN, Art. Valentinus, RE XX, 396–398; J. QUASTEN, Patrology I, 260; K. RUDOLPH, Die Gnosis, 342f; M. SIMONETTI, Testi Gnostici Cristiani, 121.

[3] Ein Hinweis auf die Sammlung von W. HÖRMANN (Gnosis, 43–51) mag für viele ähnlich populärwissenschaftliche Werke stehen: »Die gemeinsame Familie kann nicht eben arm gewesen sein, da der junge Mann die ausnehmend günstige Gelegenheit erhielt, in Alexandria hellenistisch gebildet zu werden« (43); vor »seinem Lehrstuhl (*sc. dem des Basilides in Alexandria*) aber saß eines Tages Valentinos« (44); Valentin wirkte nach seiner Ausbildung »in wenigstens fünfen der ägyptischen Gaue unangefochten als freier christlicher Lehrer« (45); kam mit Nilschiffen bis Theben (46) und verbesserte die Schrift (45). Der »tief verinnerlichte Mensch« mit seinem »ungemeinen persönlichen Charme« hoffte in Rom nicht selbst auf ein Gemeindeamt, »bei den fälligen Wahlgesprächen (*brachten*) Dritte, die ihn schätzen gelernt hatten, seinen Namen in die Debatte« (48f). Um 160 starb der charmante Mystiker – jedenfalls nach W. HÖRMANN. Ähnlich kombinationsfreudig wirkt aber auch, was J. HELDERMAN in den entsprechenden Abschnitten seines Aufsatzes über »Das Evangelium Veritatis« in ANRW 25.5 ausführt (4064–4069), vgl. dazu unten S. 316 mit Anm. 152.

Spannungen zwischen einzelnen Überlieferungen und Vorbehalte der Tradenten, die man nicht ignorieren sollte. An erster Stelle muß also eine chronologisch gegliederte Kritik der *Quellen* für die Biographie Valentins stehen, bevor deren verschiedene Informationen zu einem Gesamtbild zusammengestellt werden können.

1.2. Die Quellen zur Biographie Valentins

Das erhaltene Material, welches für die Rekonstruktion des Lebenslaufes außer den Beobachtungen aus den Fragmenten zur Verfügung steht, findet sich bei Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian und Epiphanius. Alle weiteren Stellen hängen von diesen Autoren ab und bieten keine zusätzlichen Informationen. Dazu kommt die sekundäre Präzisierung der Angaben des Irenäus in der eusebianischen Chronik. *Justin* erwähnt Valentin nicht, sondern nur einmal die Valentinianer (Dial. 35,6; dazu unten S. 382f).

1.2.1. Irenäus (Haer. III 4,3)

Interessanterweise findet man bei dem (chronologisch gesehen) ersten literarischen Gegner Valentins, dessen Werk uns erhalten ist, nur eine außerordentlich kurze Notiz über Valentins römischen Aufenthalt[4]. Sein großes Werk gegen die valentinianische Gnosis enthält keinerlei Angaben über den Geburtsort, die Herkunft und sonstige Details einer Biographie des »Sektengründers«[5], sondern lediglich folgende Äußerung:

»Πρὸ γὰρ Οὐαλεντίνου οὐκ ἦσαν οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οὐδὲ πρὸ Μαρκίωνος ἦσαν οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος, οὐδ' ὅλως ἦσαν οἱ λοιποὶ προκατειλεγμένοι κακογνώμονες πρὶν τοὺς μυσταγω-

[4] Nach Ausweis der Indices von B. Reynders (CSC● 142 Sub.6, 341) erwähnt Irenäus Valentin 38 mal, davon zweimal in der Form »Βαλεντῖνος«. Davon sind freilich 23 Belege (I Praef. 2 [22,35; 23,45 Rousseau/Doutreleau]; I 28,1 [357, 15]; 30,15 [384,279]; 31,3 [386,25]; II Praef. 1 [22,3]; II 16,4 [154,49f]; 19,8 [196,154]; 31,1 [324,1]; III Praef. [16,2]; III 11,2 [144,47]; 11,7 [160,168]; 11,9 [172,261]; 12,12 [234,433]; 14,4 [274,134f]; 16,1 [286,10]; IV Praef. 2 [384,17]; IV 6,4 [446,71]; 33,3 [808,51]; 35,1 [862,1]; V 1,2 [25, 54]; V 15,4 [210,106]; 26,2 [332,68]) und damit der weit *überwiegende* Teil Aussagen über die *Schüler* Valentins; I 11,4 (176,79) eine ironische Bemerkung im Rahmen der ›Verkürbissung‹ der Valentinianer (dazu oben S. 255 Anm. 222). In II 4,1 (46,20.24) wird die Vorstellung vom »Bythos« (und damit deren »*prolator*« Valentin) widerlegt; II 17,8 spricht nur allgemein von der »*a Valentino sapientia*« (166,132); 28,6 (282,159) steht Valentin in einer wenig aussagekräftigen Reihe mit Marcion, Satornin, Basilides und anderen, die die Geburt des Sohnes nicht kennen, weil nur der Vater sie kennt (ähnliche Reihen II 28,9 [290,246]; III 2,1 [26,11]; 14,3 [272,122]; IV 6,4 [444,56–59]; vgl. auch III 3,4 [40,78]).

[5] Freilich gilt dies auch für andere »Ketzer«, für die meist nur ein kurzes biographisches Stichwort gegeben wird: Simon aus Samaria (I 23,1); Saturnin aus Antiochia bei Daphne (24,1); Basilides in Alexandrien (24,1); Kerinth aus Asien (26,1). Während zu Karpokrates etwa jegliche solcher Angaben fehlen (I 25,1), überrascht die vergleichsweise präzise Auskunft, Kerdon sei unter Hyginus (ca. 136–140 n. Chr.) nach Rom gekommen (I 27,1).

γοὺς[6] καὶ εὑρετὰς τῆς διαστροφῆς αὐτῶν γενέσθαι. Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου· ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου«[7].

Irenäus will mit dieser chronologischen Argumentation zeigen, daß die Häresie gegenüber der Kirche sekundären Charakter trägt[8]. Die ungebrochene Kontinuität zu den Anfängen der Kirche[9], die sich in den Schriften der Evangelisten und der apostolischen Tradition, die durch die »*successio presbyterorum*« bewahrt wird[10], ausdrückt, stellt er gegen die Neuheit der in sich zerstrittenen Sekten: Die ›fälschlich sogenannten Gnostiker‹ stammten in ihren jeweiligen besonderen Schulausprägungen alle von Menander, dem Schüler Simons ab, »diese alle aber sind viel später (*sc. als die Apostel*), als sich die Zeiten der Kirche in der Mitte (*zwischen Himmelfahrt und Parusie*) befanden, in ihre jeweiligen Apostasien verfallen«[11]. Keineswegs zufällig verdeutlicht Irenäus das an Rom, dort befindet sich ja »die größte, älteste und allen bekannte Kirche«[12], mit der wegen ihres hervorragenden Ursprunges jede Kirche übereinstimmen muß [13]. Während sie von den »ruhmreichen Aposteln« gegründet und errichtet wurde und durch die »*successiones episcoporum*« bis auf die Gegenwart des Irenäus gekommen ist[14], gehören die stadtrömischen Häretiker und »Konventikelgründer« in eine wesentlich spätere Epoche, dazwischen liegen etwa siebzig Jahre.

Bei dem Umgang mit dieser chronologischen Angabe des Irenäus muß man sich also klarmachen, daß es in ihr gar nicht primär um ein biographisches Detail aus dem Leben Valentins geht. Im Zuge seiner Widerlegung der Valentinianer

---

[6] Dazu A. Rousseau, SC 210, 244.

[7] Haer. III 4,3 in der Rekonstruktion von A. Rousseau, die teilweise auf Eusebius, H.E. IV 11,1 (GCS Eusebius II/1, 320,18f Schwartz) beruht (SC 211, 51,42–48); in der lateinischen Übersetzung (ebd. 50,45–51): »*Ante Valentinum enim non fuerunt qui sunt a Valentino, neque ante Marcionem erant qui sunt a Marcione, neque omnino erant reliqui sensus maligni quos supra enumerauimus antequam initiatores et inuentores peruersitatis eorum fierent. Valentinus enim uenit Romam sub Hygino, increuit uero sub Pio et prorogauit tempus usque ad Anicetum*«.

[8] »Vor Valentin existierten nämlich die von Valentin (*abstammenden Schüler*) noch nicht, und auch nicht vor Marcion die von Marcion (*abstammenden Schüler*), noch gab es überhaupt die übrigen vorher beschriebenen Vertreter kranker Auffassungen, bevor die Mystagogen (*im Sinne von: «Seelenverführern»*) und Erfinder jenes Irrtums auftraten. Valentin kam nach Rom unter Hyginus, erreichte seinen Höhepunkt (ἀκμή) unter Pius und hielt sich bis Anicetus«.

[9] Aus der *personalen* Kontinuität der römischen Bischofsliste zu den »*beati apostoli*« (III 3,2 [32,30]) folgert Irenäus die *inhaltliche* Kontinuität des Glaubens und der Verkündigung: »Ταύτῃ τῇ τάξει καὶ διαδοχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς« (3,3 [39,62–64]).

[10] Haer. III 2,2 (26,18f); dazu N. Brox, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos, 127–129 und G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 91 Anm. 13.

[11] »*Omnes autem hi multo posterius, mediantibus iam Ecclesiae temporibus, insurrexerunt in suam apostasiam*« (III 4,3 [52,63–65]; vgl. auch III 12,5 [196,10]).

[12] III 3,2 (32,17).

[13] »*Ad hanc Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem conuenire Ecclesiam*« (III 3,2 [32,25–27]). Die Übersetzung von E. Klebba (»wegen ihres besonderen Vorranges«, BKV Irenäus I, 211) trägt spätere Fragestellungen ein, wie die »analyse détaillée« durch A. Rousseau zeigt (SC 210, 225–236, bes. 229–236).

[14] III 3,2 (32,19–22).

will er den Abstand zwischen der rechtgläubigen Kirche, die die eine »*regula fidei*« seit mindestens zwei Generationen treu überliefert hat, und den neumodischen Konventikelgründern, die die kirchliche »*regula veritatis*« durch eine eigene ersetzen[15], illustrieren. Nur wenn man dieses primäre Interesse bedenkt, wundert man sich nicht über die Knappheit der Angaben. Ob Irenäus mehr hätte wissen können, ob er überhaupt alles sagt, was er weiß, läßt sich von dieser Stelle her nicht beantworten[16]. Vielleicht gab es aber, als er 177/178 (mindestens 15, wenn nicht 25 Jahre nach dem mutmaßlichen Ende der Wirksamkeit Valentins) in Rom weilte[17], auch schon keine weiteren Informationen mehr. Ob er zusätzlich direkt von Polykarp von Smyrna etwas über dessen römischen Aufenthalt erfahren konnte, wissen wir ebenfalls nicht[18]. Jedenfalls war ihm der Zusammenstoß dieses von ihm geschätzten Lehrers bei dessen Aufenthalt anläßlich des Osterstreites[19] in Rom 155 mit Marcion[20], der damals schon seit einer Reihe von Jahren förmlich aus der Gemeinde ausgeschlossen war[21], bekannt; aber diese Trennung bildet, wie Peter Lampe gezeigt hat, eine »bezeichnende Ausnahme von der Toleranz zwischen den verschiedenen Gruppen in der Stadt«[22]. Valentin war damals wohl noch nicht eindeutig als Ketzer identifiziert[23], von einem Kontakt Polykarps mit ihm sagt Irenäus nichts.

Von dieser einen dreiteiligen Nachricht des Irenäus über den Aufenthalt Valentins in Rom hängen vermutlich *alle* scheinbar präziseren Angaben der späteren chronographischen Tradition direkt oder indirekt ab, wie ein Vergleich zwischen Irenäus und den entsprechenden Passagen der *Chronik des Eusebius* (bzw. Hieronymus)[24] zeigt:

»Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου· (...) Κέρδων δὲ ὁ πρὸ Μαρκίωνος, καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου (...), εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθών«.

(140 n. Chr.[25])
»*Sub Hygino Romanae urbis episcopo Ualentinus haeresiarches et Cerdo*[26] *magister Marcionis Romam uenerunt*«.

[15] III 2,1 (26,14–16).

[16] Natürlich bleiben auch alle Mutmaßungen über seine Quellen (so etwa für die parallelen Angaben über Kerdon bei A. v. HARNACK, Marcion, 35) Spekulation.

[17] Eusebius, H.E. V 4,2 (434,1–6 SCHWARTZ).

[18] Er beschreibt nur allgemein, ihn in seiner Jugend gesehen zu haben (III 3,4 [38,6.7 f] bzw. in einem Brief an den Valentinianer Florinus, den Eusebius in H.E. V 20,5 [482,20–24] überliefert; vgl. dazu A. BAUMSTARK, Die Lehre des römischen Presbyters Florinus, 306–319; P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 264).

[19] Dort traf er mit Anicetus zusammen (Brief des Irenäus an Viktor von Rom bei Eusebius, H.E. V 24,16 f [496,7–19]) und »führte viele von den vorher genannten Häretikern in die Kirche Gottes zurück« (Ir., Haer. III 3,4 [40,80 f/16 f]).

[20] Haer. III 3,4 (42,25–27).

[21] Nach A. v. HARNACK (Marcion, 26–29.20*) im Jahre 144 n. Chr.

[22] Die stadtrömischen Christen, 330.

[23] Zur Frage, wie *Justin* Valentin einschätzte, vgl. unten S. 382 mit Anm. 331.

[24] GCS Eusebius VII, 202,7–9.20 f HELM.

[25] Anders C. Lucensis bibl. cap. 490, der die Notiz ohne nähere zeitliche Differenzierung unter der Regierung des Antoninus Pius bietet (dazu R. HELM, GCS Eusebius VII, XIIIf).

[26] Zu Cerdo A. v. HARNACK, Marcion, 34*–39*.

	(143 n. Chr.)
»ἤκμασεν δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου«.	»*Ualentinus haereticus agnoscitur et permanet usque ad Anicetum*«.

Eusebius kannte die irenäischen Passagen, die er wörtlich in seiner Kirchengeschichte zitiert[27]. Seine Chronik präzisiert diese Nachricht zwar durch die beiden Jahresangaben, aber erweitert sie nicht um neues biographisches Material. Natürlich stellt sich sofort die Frage nach der Quelle dieser beiden Details. Da nur *zwei* von den drei Informationen bei Irenäus mit einer Jahreszahl versehen werden, liegt doch offenbar eine unabhängige Überlieferung vor, die sekundär auf das Schema des Irenäus appliziert wurde[28]. Ob diese Applikation auf Julius Africanus und dessen Weltchronik, die Anfang des dritten Jhd.s entstand[29], zurückgeht, wissen wir nicht. Jedenfalls wird man nicht einfach annehmen dürfen, die Daten seien frei erfunden[30]. Die byzantinischen Chronologen wie etwa *Georgius Syncellus*, der über vierhundertfünzig Jahre nach Euseb seine »*Ecloga Chronographica*« zusammenstellt[31], geben meist keine Jahreszahlen mehr zu den Angaben[32] und wiederholen ebenfalls nur mehr oder minder zuverlässig die dreifache Information des Irenäus[33].

Der chronologische Wert der Angabe hängt vor allem an der Beurteilung der sogenannten »römischen Bischofsliste«, durch deren Namen Valentins römische Wirksamkeit bestimmt wird. Wenn man die Angaben durch das genauere Datengerüst dieser Bischofsliste ergänzt, wie es sich aus den Forschungen A. v. Harnacks ergibt[34], so könnte man die Datierungen noch ein wenig präzisieren:

---

[27] H.E. IV 11,1 (320,18f Schwartz).

[28] So auch Harnack: Eusebius verwende hier eine Quelle, die »ein specielles Datum enthielt, aber auch von Irenäus (oder von seiner Quelle) abhängig gewesen ist« (Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 39 [z. T. im Original gesperrt]).

[29] Zum Wert der Zeitangaben bei ihm etwa A.v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 19f. Harnack äußert sich sehr vorsichtig zu den Quellen der chronographischen Sonderüberlieferungen des Eusebius und weist auf Julius nur hin (45).

[30] A.v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 43.

[31] H. Hunger, Literatur der Byzantiner, HAW XII 5/1, 331f; R. Laqueur, Art. Synkellos, PRE IV A 2, 1388–1390.

[32] »Κατὰ τοὺς χρόνους Ὑγιηνοῦ καὶ Πίου τῶν ἐπισκόπων Ῥώμης ἕως Ἀνικήτου Οὐαλεντινιανὸς καὶ Κέρδων ἀρχηγοὶ τῆς Μαρκίωνος αἱρέσως ἐπὶ Ῥώμης ἐγνωρίζοντο« (428,20–429,2 Mosshammer; zwei Codices erwähnen zusätzlich die Kaiser Hadrian und Antoninus Pius); Syncellus bringt diesen Eintrag unter dem Jahr 5630 nach Erschaffung der Welt, dem 130. Jahr nach »der göttlichen Fleischwerdung« (= 138 n. Chr., dazu R. Laqueur, Art. Synkellos, PRE IV A 2, 1409), vermutlich, weil das Datum schon bei Eusebius mit Anicetus verbunden ist (GCS Eusebius VII, 202,4f Helm).

[33] Geprüft wurden: Georgius Monachus (9. Jh.), Chronikon III 136,5 und 137,6 (PG 110, 528 B.530 A); Georgius Cedrenus (11. Jh.), Historiarum Compendium (PG 121, 480 A); Johannes Zonaras (Ende 11.–Mitte 12. Jh.), Annales XII (PG 134, 1004 A); Nicephorus Callistus (13./14. Jh.), Kirchengeschichte IV 3 (PG 145, 982 C – 984 B) und die syrische Ps.-Dionysianische Chronik (*Chronikon*, dem monophysitischen Patriarchen D. von Tellmaḥrē zugeschrieben), die das Bekanntwerden Valentins ebenfalls auf 2154, zwei Jahre nach dem Tode Hadrians (2152 = 138), datiert (CSCO 91 S. 43, 125,25f Chabot).

[34] Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 158; angegeben wird jeweils das mittlere Jahr.

Valentin käme (wie Kerdon[35]) unter Hyginus, also zwischen 136 und 140 n. Chr. nach Rom, erreichte seine »ἀκμή« unter Pius zwischen 140 und 155 und hielt sich bis in die Jahre 155–166. Allerdings besteht eben während des römischen Aufenthaltes von Valentin die in der Liste vorausgesetzte Situation des monarchischen Episkopates noch gar nicht bzw. höchstens in Ansätzen bei Anicet[36], und die zeitlichen Angaben auf der Liste, die Harnack zu rekonstruieren versuchte, gehören nach Caspar und Schwartz einem späteren, nachirenäischen Stadium an[37]. Da die Namen der römischen Bischofsliste sich unter Umständen ja auf *gleichzeitig* amtierende Presbyter beziehen, verfügen wir mit dem späteren und anachronistischen Gerüst der Datierungen der Bischofsliste nur über einen ungefähren zeitlichen Rahmen. Man kann daraus mit gewissen Vorbehalten den Schluß rechtfertigen, daß Valentin vor dem Jahr 140 n. Chr. (wahrscheinlich aber früher, vielleicht sogar schon 130[38]) nach Rom kam, vermutlich vergleichsweise schnell bekannt wurde und mindestens 15 Jahre in der Stadt blieb. Aufgrund der Angabe »ἀκμή« durch Irenäus kann man sogar mit Einschränkung einen sehr groben Versuch wagen, sein Geburtsjahr einzugrenzen. Wenn sich Valentin damals etwa im fünfunddreißigsten bis vierzigsten Lebensjahr befand, wird er um die Jahrhundertwende geboren worden sein[39].

1.2.2. Clemens Alexandrinus (Str. VII 106,3–4)

Auch Clemens teilt praktisch keinerlei Details aus dem Leben des Autors mit, von dem er immerhin sechs Fragmente in seinen »Stromateis« zitiert[40]. Nur einmal, kurz vor Schluß des Werkes, kommt er auf Valentins Biographie zu

---

Harnack zeigt allerdings, daß »auf die genauen Zahlangaben der alten römischen Bischofsliste bis Pius kein Verlass ist« (179); neuere Literatur zur römischen Liste bei P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 341–343 bes. Anm. 113. Die Diskussion über Harnacks Entwurf referierte E. Caspar 1926 (Die älteste römische Bischofsliste, 375–377.381–383).

[35] Irenäus, Haer. I 27,1 (348,2 f) bzw. III 4,3 (50,51 f/51,48 f).

[36] Dazu jetzt etwa P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 334–345 mit Literatur S. 335 Anm. 99.

[37] E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste, 383.435–442.

[38] Für eine frühere Ansetzung (so auch Martin Hengel, mdl.) spricht, daß er nach der Nachricht mit Kerdon – und also doch *vor* Marcion (vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 204) – nach Rom kam. Dann aber ist das Jahr 140 selbst ingesamt zu spät angesetzt. Dazu stehen freilich die Angaben bei Tertullian im Widerspruch (s. u. S. 303.309).

[39] Bekanntlich darf man aber diese von Apollodor von Athen im 2. Jh. v. Chr. eingeführte Art der Datierung nicht zu präzisen chronologischen Schlüssen verwenden; vgl. dazu die Abgrenzung der Lebensperioden bei Irenäus, Haer. II 25,2 (222,134–224,138).

[40] Aus dem kommentierten Eigennamenregister zur Berliner Clemens-Ausgabe von O. Stählin u. U. Treu (GCS Clemens Alexandrinus IV/1, 158 f) ist leicht zu ersehen, daß die meisten Belege im Zusammenhang der Stellen stehen, an denen Clemens Valentin-Texte zitiert. In Str. VII 108,1 (GCS Clem. Al. III, 76,20–22) wird die Selbstverständlichkeit ausgedrückt, daß die »Sekte der Valentinianer« nach dem Gründer benannt wird – aus der passiven Konstruktion wird hinlänglich deutlich, daß es sich nach Meinung des Clemens um *keine* Selbstbezeichnung handelt.

sprechen. Er argumentiert dort noch einmal ähnlich wie Irenäus mit der zeitlichen Priorität »τῆς τοῦ κυρίου παραδόσεως«[41]; die menschlichen Zusammenschlüsse der Häretiker sind jünger als die allgemeine Kirche[42]. Wie Irenäus bezeichnet auch Clemens die Häretiker als »μυσταγωγοὶ τῆς τῶν ἀσεβῶν ψυχῆς«[43]; dazu spricht er noch im Bilde von Dieben, die sozusagen mit Nachschlüsseln die Seitentür der Kirche aufschließen oder gar deren Mauer durchgraben, anstatt das Hauptportal zu benutzen. Wie Irenäus begründet er seine Behauptungen mit einer Chronologie der Häretiker, wobei er allerdings weiter ausgreift, nämlich bis auf Jesus selbst:

»ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου καὶ Τιβερίου καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν †Αὐγούστου[44] χρόνων τελειοῦται, ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται, κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις 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«[45].

Trotz der Nähe der Argumente zu Irenäus finden sich auch gewichtige Unterschiede: Irenäus datiert mit Hilfe von Namen seiner Bischofsliste, Clemens mit Hilfe der allgemein bekannteren Regierungszeiten der römischen Kaiser Nero und Hadrian[46]; während Irenäus nur die Namen in eine Chronologie bringt, muß sich Clemens schon mit einer Art »häretischer Sukzessionsreihen« auseinandersetzen, die von Basilidianern und Valentinianern behauptet werden. Es scheint fast so, als ob hier schon eine implizite Reaktion von diesen Gruppen auf ein einfaches chronologisches Argument vorliegt, wie wir es bei Irenäus fanden[47]. Der direkte chronologische Ertrag der Passage führt dagegen nicht über

---

[41] Str. VII 106,2 (GCS Clemens III, 75,5 Stählin); dazu jetzt auch A. Le Boulluec, La notion d'hérésie II, 361–438, bes. 428–431.

[42] »ὅτι γὰρ μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν, οὐ πολλῶν δεῖ λόγων« (Str. VII 106,3 [75,7–9]).

[43] Str. VII 106,2 (75,7).

[44] Stählin liest hierfür mit Tengblad »αὐτοῦ τούτου«; diese Konjektur erklärt den Befund besser als Wilamowitz' »τούτου«. Natürlich könnte ein Schreiber das sachlich richtige »Τιβερίου« auch durch den Namen, den er noch im Kopf hatte, verschrieben haben oder »Τιβερίου Αὐγούστου« verkürzt haben (diese Form tritt freilich sonst nicht auf; vgl. GCS Clemens Alexandrinus IV/1, 184).

[45] 75,9–18 Stählin. »Denn die Lehrtätigkeit des Herren während seines Daseins auf der Erde beginnt unter dem Kaiser Augustus und Tiberius und schließt mitten während der Regierungszeit eben dieses letzteren; die Tätigkeit seiner Apostel einschließlich des Wirkens des Paulus kommt zur Zeit Neros zu Ende, und erst später zu den Zeiten des Kaisers Hadrianus sind die Begründer der Irrlehren aufgetreten und blieben bis zur Zeit des älteren Antoninus, wie es bei Basileides der Fall ist, wenn er auch als seinen Lehrer Glaukias bezeichnet, der, wie die Anhänger des Basileides selbst rühmen, der Dolmetscher des Petrus war. Ebenso behaupten sie auch, daß Valentinus den Theodas gehört habe; dieser war aber ein Schüler des Paulus gewesen« (Übers. O. Stählin, BKV Clemens V, 109f).

[46] Das mag auch an dem Publikum liegen, für das er sein Werk bestimmt hat.

[47] III 4,3 (51,42–48).

ihn hinaus: Für die Zeitspanne zwischen Bekanntwerden und Ende der öffentlichen Wirksamkeit Valentins ergibt sich der grobe Rahmen der Jahre 117–161[48].

Die »häretische Sukzessionsreihe«, mit der sich Clemens auseinandersetzt, besteht aus jeweils drei Gliedern:

Petrus-Glaukias-Basilides-(Basilidianer)

Paulus-Theodas -Valentin -(Valentinianer)

Man könnte analoge Reihen für andere Theologen zusammenstellen, etwa für Irenäus selbst (Apostel-Polykarp-Irenäus/Hörer des Polykarp[49]), die zeigen, daß eine derartige Legitimierung durch die Sukzession bzw. »διαδοχή« von den Aposteln her nicht ungewöhnlich war[50]; auch Clemens spricht von einer »ununterbrochenen Folge« (»διαδοχή«) der Lehrtradition seit »der Zeit der Apostel«[51]. Zunächst sieht man deutlich, daß Clemens hier eine Schutzbehauptung der Schüler (»φέρουσιν«) wiedergibt. Ob die Tradition von der apostolischen Schülerschaft Valentins weiter und gar auf Valentin selbst zurückgeht, kann nicht mehr entschieden werden: Wir kennen aus anderen Quellen keinen Paulus-Schüler mit Namen »Theodas«[52], wobei es sich dabei um eine Kurzform handelt, die entweder mit ›Theodoros‹ oder ›Theodosius‹[53], vielleicht aber auch ›Theodotos‹[54] aufzulösen ist. Besonders der letzte Name war in jüdischen Kreisen weit verbreitet[55]; der Name »Theodoros« auch unter Christen in Ägypten[56].

---

[48] Er könnte natürlich dazu benutzt werden, die relativ ungenaue Angabe des Endes von Valentins römischer Wirksamkeit durch den Namen »Anicetus« (und damit etwa die Jahre 155–166) etwas zu präzisieren. Aber wir wissen nicht, ob man diese groben Angaben wirklich *so* ernst nehmen darf.

[49] Irenäus, Haer. III 3,4 (38,67–40,75); vgl. aber auch 1Clem 42,1–4; 44,1–3.

[50] E. Caspar, Die älteste Bischofsliste, 443–472; R. Trevijano, Art. Successione (apostolica), DPAC II, 3328–3331.

[51] Str. VI 61,3 (GCS Clemens Alexandrinus II, 462,28–30 Stählin); vgl. aber Str. VI 106,2 (II, 485,10–14) und VII 104,1 (III, 73,15–19).

[52] Allerdings werden bei Vigilius v.Thapsus, einem afrikanischen antiarianischen Autor des 5. Jh., (Dial. contra Arianos I 20 [PL 62, 194 B]) »*sectatores*« »*Dosithei sive Theodae, sive Iudae cuiusdam, sive etiam Iohannis*« erwähnt (vgl. dazu Act 5,36f »Θευδᾶς ... Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος«). Der apokryphe dritte Korintherbrief erwähnt die Offenbarung an eine »Theonoë« (so die vermutlich beste Form nach der koptischen Handschrift PHeid 1 p. 46 Z. 25 [C. Schmidt, Acta Pauli, S. 75]) bzw. ●ΕΟΝΟΗ (PBodmer 10 [p. 30 Z. 18 Testuz]), bzw. an einen »Theonas«/»Etheonas«, eine »Atheonae« (nach Harnack, Apocrypha IV, KlT 12, p. 9 App). Harnack, dem 1896 nur die lateinische Übersetzung zugänglich war, nannte eine Identifizierung beider »*Theodas/Theonas*« eine »ansprechende Hypothese« (Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 292 Anm. 1); angesichts der seitherigen Textfunde (W. Schneemelcher, NTApo II, 197f.208) und deren Namensformen wird man dieses Urteil revidieren müssen.

[53] So Pape-Benseler, WB s. v. (488).

[54] Eine vergleichbare Kurzform findet sich z. B. in der Liste der sieben Diakone in Act 6,5: Parmenas = Parmenides (Bauer/Aland, WB s. v. [1269]).

[55] Die Prosopographie der Juden Ägyptens im CPJ (Bd. 3, 176–178) zählt 30 Menschen dieses Namens, 2 Personen heißen Theodosius; vgl. auch CIJ I, 358; II, 882; III, 1270; natürlich auch die bekannte Jerusalemer Inschrift CIJ II, 1404; Josephus, Ant XIV 248 ([III, 286,3 Niese] bzw. *varia lectio* für Theodoros ebd. XIV 152 [267,20]); Ap I 216 (V, 38,23). Einen »Freigelassenen der Königin Agrippina« namens Theodotos erwähnt eine Ossuar-Inschrift aus dem Grab

Aber auch diese Namen lassen sich keinen bekannten Personen des ersten oder zweiten Jahrhunderts zuordnen[57], selbst wenn es in der apokryphen Literatur Spuren einer solchen Person geben mag, die mit Paulus in Verbindung gebracht wird[58]. Theodor Zahn nahm sogar an, daß jener Theodot, aus dessen Schrift(en) Clemens exzerpierte, gemeint sein könne[59]. Allerdings mag man kaum glauben, daß diese Person, die Clemens deutlich schon im Titel seiner Exzerpte auf eine Stufe mit der »sogenannten orientalischen *Schule*« Valentins stellt[60], eigentlich Paulusschüler und Valentins Lehrer gewesen sein sollte[61].

---

der Goliat-Familie in Jericho (M. HENGEL/CH. MARKSCHIES, The ›Hellenization‹ of Judaea, 11 mit n. 41 auf p. 67).

[56] G. LEFEBVRE, RIGChr, Register s. v. (160); vgl. aber auch etwa CIJ I, 31.722.723.

[57] Die uns überlieferten zeitgenössische Träger der Namen können kaum gemeint sein, weder *Theodotus von Byzanz* (»der Gerber«), oder dessen Schüler, *Theodot der Wechsler* (Eusebius HE V 28,6.9 [502,3–5.18–21 SCHWARTZ]; Hippolyt, Haer. VII 35,1–36,1 [222,1–223,2 WENDLAND/318,1–319,7 MARCOVICH]; dazu etwa A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 610–612 'und jetzt P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 290–294) noch der *Montanist* gleichen Namens (H.E. V 3,4; 16,14f [432, 15f; 466,5–12]; vgl. auch A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 561 Anm. 939; 565–567), da sie erst gegen *Ende* des 2. Jahrhunderts in Rom auftreten (nach Eusebius H.E. V 28,6 [502,2–5] wurde Theodot unter Viktor (ca. 189–98) aus der Gemeinde ausgeschlossen); auch eine Verwechslung mit dem in Act 5,36 erwähnten Pseudo-Messias *Theudas* scheint wenig wahrscheinlich.

[58] S. o. Anm. 52 zum Brief der Korinther an Paulus. Dazu kommt eine Verbindung der Namen Kleobius/Kleobulus und Theodot bei Ps.-Ignatius, Trall. 11 (II 2/2, 746,3 LIGHTFOOT), auf die wohl zuerst J. E. GRABE (Spicilegium SS. Patrum, 47–49) hinwies. Wir wissen zwar nicht, wer sich hinter dieser Person verbirgt (A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur I/1, 181; anders TH. ZAHN, Supplementum Clementinum, FGNK 3, 125 Anm. 5); aber jener Kleobius tritt ebenfalls im apokryphen Brief der Korinther (V. 2 als Verführer der korinthischen Gemeinde [PHeidelberg p. 46 Z. 13 S. 75 SCHMIDT und, falls die beiden Personen identisch sein sollten, möglicherweise dann anläßlich des Besuches Pauli als Bekehrter, p. 51 Z. 7 S. 82]) auf (weitere Belege bei HARNACK, 152). Wir haben aber keinerlei Hinweise, daß der Theodot aus dem späten Ps.-Ignatius (s. o.) auch ursprünglich in den apokryphen Briefwechsel bzw. die Paulusakten gehört oder gar mit Theonoe/Theonas in Verbindung stand.

[59] Supplementum Clementinum, 124–127; es sei »sehr wahrscheinlich, daß die Valentinianer in einem besonderen Buch die Lehrtraditionen zusammengestellt hatten, welche sie auf Theodas oder Theodotus, das angebliche Zwischenglied zwischen Paulus und Valentinus, zurückführten« (126, ebenso in seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 723 mit Anm. 1). Wirkliche »Gründe für die Identificirung hat aber Zahn nicht beigebracht« (A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 295). Nach den Ergebnissen der Forschungen von O. DIBELIUS (Studien zur Geschichte der Valentinianer I, 230–247) und F. SAGNARD (SC 23, 5–50) scheidet eine derartig einlinige Erklärung eines Textes, der aus mehreren Schichten zusammengesetzt ist, ohnehin aus.

[60] So der Titel »ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς Ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί« (52 SAGNARD/40 CASEY). Ich glaube nicht, daß man aus der Angabe »κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους« den sicheren chronologischen Schluß ziehen darf, daß die Schriften Theodots schon zur Lebenszeit Valentins entstanden sind (anders TH. ZAHN, Supplementum Clementinum, 124f; R. P. CASEY, 5). Clemens verfügt (s. o. S. 298f) offensichtlich nur über sehr grobe Informationen zu Valentins Lebenszeit und besitzt von jenem Theodot noch weniger Kenntnisse. F. SAGNARD hält ihn für einen Zeitgenossen des Ptolemäus, der gegen 160–170 gelehrt habe (SC 23, 7), also *nach* dem Ende von Valentins römischem Aufenthalt.

[61] Für das von ZAHN postulierte Buch, in dem die Valentinianer die besonderen »Lehrtradi-

Es bleibt bezüglich dieser biographischen Informationen, die uns Clemens überliefert, nur das skeptische Urteil Harnacks: Chronologisch ist »gerade noch möglich«, daß Valentin »einen γνώριμος (persönlichen Schüler) des Apostels Paulus, den Theodas, gründlich gehört« hat, »wenn man unterstellt, Valentin habe in seiner Jugend etwa um 110 einen damals etwa 75jährigen Paulusschüler zum Lehrer gehabt. Wahrscheinlich ist es nicht«[62].

1.2.3. Tertullian (De Praescr.Haer. 30,1f/Adv. Val. 4,1f)

Unter der relativ großen Zahl von Stellen, an denen Tertullian von Valentin spricht[63], verdienen im Grunde nur zwei Stellen Interesse bei der Zusammenstellung der erhaltenen biographischen Nachrichten Valentins. Sie stammen nicht nur aus zwei zeitlich weit auseinanderliegenden Schriften, sondern unterscheiden sich auch erheblich in ihrem Informationswert. In der früheren Schrift gegen die Häresien[64] findet sich jene von Irenäus und Clemens vertraute Argumentation, wonach die »*vera doctrina*« früher erschien als die Häresien, so, wie die Wahrheit dem Bilde und die Sache ihrer Ähnlichkeit logisch vorausgeht[65]. Und wie auch sein Vorgänger Irenäus bzw. Zeitgenosse Clemens begründet Tertullian seine Argumentation dann nochmals chronologisch:

»*Ubi tunc Marcion, Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? ubi Valentinus Platonicae sectator? (2) Nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicae primo doctrinam*

---

tionen zusammengestellt hatten, welche sie auf Theodas (...) zurückführten« (Supplementum Clementinum, 126) fehlt jeder Hinweis. ZAHN beruft sich zur Begründung (ebd., 126 mit Anm. 1) auf die »Παραδόσεις« des Matthias (Str. II 45,4 [GCS Clemens Alexandrinus II, 137,1–3]; III 26,3 [208,7–9] und VII 82,1 [III, 58,20–23]) und verbindet sie mit der Erwähnung von Matthias-Traditionen bei Basilides und Isidor bzw. den Basilidianern bei Clemens (Str. VII 108,1 [76,20–24]) und Hippolyt (Haer. VII 20,1 [195,22f WENDLAND/286,1f MARCOVICH]). Genau diese Verbindung ist aber umstritten (Übersicht über die Positionen bei H.-CH. PUECH/B. BLATZ, NtApo I, 308f).

[62] Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 292; vgl. dazu jetzt auch A. M. MCGUIRE, Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 77.

[63] Geprüft wurden die 50 Belege bei G. CLAESSON, Index Tertullianeus III, 1699–1700; auf Valentin selbst bezieht sich allerdings lediglich etwa die Hälfte. Von besonderen Interesse sind hier, abgesehen von den beiden im folgenden ausgelegten Texten, vor allem noch: Praes. 10,7 (CChr.SL 1, 196,17f REFOULÉ), woraus nicht automatisch folgt, daß Valentin die dort genannte Stelle Mt 7,7 verwendete (dazu auch oben im Kommentar zu Frgm. 6, S. 195 – in 8,1 [193,2f] spricht er nur allgemein von »Häretikern«, die mit dieser Bibelstelle argumentieren. Valentin nennt er in einer Reihe mit Marcion, Apelles, Simon und Ebion – hier muß man also mit direkten Rückschlüssen vorsichtig sein; so auch N. BROX, *Suchen und Finden*, 25). Zu Praes. 38,7–10 (219,20–29) vgl. im Kommentar zu Frgm. 6, S. 196f; zu De Carne Christi 15,1 (CChr.SL 2, 900,1f KROYMANN) bei Frgm. 3 S. 112 mit Anm. 168.

[64] Ich folge hier den Ansetzungen von R. BRAUN, Deus Christianorum, 567–577, der für Praes. die Zeit von 198–206, für Val. 208–212 angibt; vgl. auch unten S. 310 Anm. 116.

[65] 29,4/5 (CChr.SL 1, 210,10–12 REFOULÉ). Tertullian fragt allerdings mit der ihm eigenen bissigen Ironie, ob aus der Position der Valentinianer nicht folge, »daß die Wahrheit (*da seit Anfängen der Kirche ein verkehrtes Evangelium gepredigt wurde*) sehnsüchtig nach einigen Valentinianern und Markioniten Ausschau halten mußte, um befreit zu werden« (29,2 [209,2f]).

credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque uitiabant, semel iterum eiecti«[66].

Neben dem vertrauten chronologischen Argument, die Ketzer hätten erst vor kurzem und weit nach den rechtgläubigen Anfängen der Kirche gelebt[67], finden sich zwei neue Züge in der Ketzerpolemik. Tertullian teilt den beiden großen Häretikern je eine der beiden großen Philosophenschulen zu: Valentin gehört in die Schule Platons, nicht in die Kirche Jesu Christi[68], Marcion zur Stoa, weil die Häretiker insgesamt durch die Philosophie ausgerüstet werden[69]. Aber interessanterweise ergänzt er die große chronologische Abfolge von ursprünglicher Orthodoxie hin zur sekundären Häresie noch durch eine kleinere Abfolge: Auch Valentin und Marcion seien *zuerst* rechtgläubig gewesen, bevor sie abgefallen seien – dazu wird dann in kunstvoller Ergänzung des politischen Datums für die erste Chronologie ein kirchliches Datum angegeben[70], nämlich überraschenderweise das Episkopat des »seligen Eleutherus« (ca. 174–189), also ein außerordentlich spätes Datum, das sich mit keiner anderen Chronologie verbinden läßt.

Um diese beiden Züge, die Tertullian zum Valentinbild beisteuert, werten und beurteilen zu können, muß man zunächst eine weitere Stelle aus der Schrift hinzunehmen, in der sich der inzwischen Montanist gewordene Tertullian[71] eigens mit den Valentinianern beschäftigt:

»*Nouimus, inquam, optime originem quoque ipsorum et scimus cur Valentinianos appellemus, licet non esse uideantur. Abscesserunt enim a conditore, sed minime origo deletur, et si forte mutatur: testatio est ipsa mutatio.*

---

[66] Praes. 30,1f (CChr.SL 1, 210,1–7 Refoulé): »Wo befand sich damals Marcion, der pontische Schiffsreeder, ein Student der Stoa, wo Valentinus, ein Anhänger des Platonismus? Es steht ja fest, daß jene eben gerade kürzlich lebten, ungefähr unter der Regierung des Kaisers Antoninus Pius (138–161), und in der römischen Gemeinde unter dem Episkopat des gesegneten Eleutherus zuerst der allgemeinen Lehre geglaubt haben, solange bis sie wegen ihrer ständigen unruhigen Neugier, durch die sie die Brüder oftmals verdarben, mehrmals hinausgeworfen wurden«.

[67] Kurz kann er auch von »*principalitas veritatis et posteritas mendacitatis*« reden (31,1 [212,1f]). Wie Irenäus fragt er nach der Bischofs-Sukzession der Häretiker (32,1 [212,4]).

[68] Dies muß man natürlich vor dem Hintergrund seiner bekannten Fragen »*Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli (...)?*« (Apol. 46,18 [CChr.SL 1, 162,80f Dekkers]) und »*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?*« (Praes. 7,9 [193,32–34 Refoulé]) sehen.

[69] »*Ipsae denique haereses a philosophia subornantur*« (Praes. 7,3 [192,6f Refoulé). Den Platonismus Valentins begründet er vor allem mit der »*trinitas hominis*«, der Dreiteilung des Menschen (7,3 [192,8]), die doch bei Platonikern und Valentinianern in Wahrheit sehr verschieden ausfällt. Trotzdem summiert er über Valentin: »*Platonicus fuerat*« (ebd. [192,8f]). Dabei nennt er völlig zutreffend eine Frage, auf die der Mythos Antwort geben will: »*unde malum et quare?*« (7,5 [192,15f]). Vgl. auch J. G. Gager, Marcion and Philosophy, 56–59.

[70] Über Apelles weiß er wenig später, um dieselben Thesen zu begründen, wesentlich mehr zu sagen und eine ganze Reihe von biographischen Details und eine skandalöse Einzelheit zu erzählen (30,5f [211,16–24]).

[71] S. dazu S. 302 Anm. 64.

Sperauerat[72] *episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio, sed alium ex martyrii praerogatiua loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit, ut solent animi pro prioratu exciti praesumptione ultionis accendi.*

(2) Ad expugnandam conuersus ueritatem et cuiusdam ueteris opinionis semen nactus[73]*, colubro suo*[74] *uiam delineauit*[75]*. Eam postmodum Ptolemaeus intrauit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat«*[76].

Tertullian möchte mit seiner Schrift »die Schlange«, die sich zu verbergen sucht[77], entlarven. Mit diesem Bild charakterisiert er die Valentinianer, die

---

[72] Die Handschriften lesen »*separauerat*« (App. KROYMANN/FREDOUILLE).

[73] Nach den Handschriften »*semini nactus*«; korr. nach KROYMANN und FREDOUILLE; eine Konjektur BULHARTS bei J.-C. FREDOUILLE, Valentiniana, 51 Anm. 5: »*cuiusdam ueteris opinionis semini ⟨i⟩nactus*«, die freilich die auch anderorts bei Tertullian (Belege bei FREDOUILLE, a. a. O.) nachgewiese Verbindung »*semina doctrinae*« bzw. hier »*cuiusdam ueteris opinionis semen*« zerstören würde.

[74] Die drei Handschriften lesen hier »*colubroso*«. Das kann so nicht stimmen. Mehrere Konjekturen scheiden m. E. aus: So A. ENGELBRECHTS Text »*colubrosum uiam*«, weil die Vokabel im zeitgenössischen Latein nicht belegt ist (TLL III, 1729 s. v. hat lediglich diese Stelle!); so vor allem auch die erstmals 1584 von Latinius vorgenommene Lesart »*Colorbaso*«, die auch J.-C. FREDOUILLE in seiner Ausgabe zugrundelegt (SC 280, 86,11). F. hat sie zwar zu begründen versucht (Valentiniana, 51–53), aber konnte überhaupt nicht erklären, in welchem Sinne Valentin durch die »Samen älterer Lehre« ausgerechnet dem Colorbasus Bahn brach (s. u. Anm. 75.80); zudem ein Name, der im authentischen Werk Tertullians überhaupt nicht auftritt (nur Ps.-Tertullian, Adv. Haer. 5,2 [CChr. SL 2, 1407,4 KROYMANN]). Ich folge E. KROYMANN, der mit der Form »*colubro suo*« zum einen am Text eine wesentlich schonendere Änderung vornahm und zum anderen mit Recht auf Val. 2,4 (754,6–10/82,18–23) hinwies, wo die Schlange (allerdings »*serpens*«, was man als *variatio* erklären könnte) als Bild der Häretiker und der valentinianischen Gnosis (3,1 [(754,11/82,1]) interpretiert wird. Im übrigen verwendet Tertullian das Wort »*coluber*« insgesamt zehnmal (G. CLAESSON, Index Tertullianeus I, 238); davon mehrfach zur Bezeichnung der Häretiker, etwa Marc. III 18,7 (CChr. SL 1, 533,26 KROYMANN).

[75] K. A. H. KELLNER (Tertullians sämtliche Schriften II, 106) folgt der Ausgabe F. OEHLERS (Leipzig 1854), der für »*delineauit*« »*declinauit*« las: »und geriet (...) auf die Abwege des Colarbasus«, dagegen J.-C. FREDOUILLE, SC 280, 87: »traça la voie à Colorbasus«.

[76] (Val. 4,1 f [CChr. SL 2, 755,22–756,9 KROYMANN/SC 280, 86,1–15 FREDOUILLE]); »Wir kennen, sage ich, sogar bestens ihren Ursprung und wissen, warum wir sie ›Valentinianer‹ nennen, wenngleich sie den Eindruck machen, keine zu sein. Sie haben sich nämlich von ihrem Begründer entfernt, aber ihr Ursprung ist dadurch gar nicht getilgt worden, auch wenn es gerade Änderungen (*der Lehre gegenüber dem Begründer*) gibt: Eine Veränderung ist an sich ein Zeugnis. Valentinus hatte auf die Bischofswürde gehofft (oder: *hatte Aussicht auf die Bischofswürde gehabt*), weil er sowohl durch Begabung wie durch Beredsamkeit wirkte. Aber als ein anderer aufgrund des Vorzuges des Martyriums den Rang bekommen hatte, wurde er unwillig und trennte sich gewaltsam von der Kirche der authentischen (*Glaubens-*)Regel, wie es Geistern zu geschehen pflegt, die stets darauf aus sind, den ersten Platz einzunehmen und entflammt sind durch Hartnäckigkeit der Rachsucht. Er wendete sich nun der Überwindung der Wahrheit zu und zeichnete, weil er den Samen gewisser alter Meinungen vorfand, seiner Schlange den Weg vor. Diesen (*Weg*) zog bald darauf Ptolemäus entlang, indem er die Aionen hinsichtlich der Namen und der Zahlen in personhafte Substanzen zerlegte, aber außerhalb Gottes fixiert, die Valentin (*selbst aber*) in der Gesamtheit der Gottheit selbst als Gedanken, Gefühle und Gemütsbewegungen eingeschlossen hatte«.

[77] Val. 3,1 (754,1/82,1).

durch scheinbar rechtgläubige Terminologie und eine ebenso scheinbar orthodoxe exoterische Lehre verbergen wollen, wie weit sie vom allgemeinen Glauben abgefallen sind[78]. Nach dieser grundsätzlichen Charakterisierung der Sekte, die offensichtlich auch bekämpft wird, weil sie die größte Häresie[79] darstellt, geht es nun um den, der der Schlange (= den Valentinianern) den Weg vorzeichnete[80], um *Valentin*.

Bemerkenswert und überraschend wirkt das Bild des Sektenstifters, das Tertullian hier zeichnet. Er setzt eine erhebliche *Veränderung* zwischen Valentinianern und Valentin voraus und versteht Valentin nur als Wegbereiter, dessen Schule zwar auf seinen Spuren wandelt, aber »sich von ihrem Begründer entfernt hat«[81]. Tertullian deutet diese Entfernung zwar im Rahmen seines Bildes so, als ob die Valentinianer einfach nur, um rechtgläubig zu erscheinen, verschleiern, aus welchem Stall sie stammen. Aber unter dieser deutlichen Komposition liegt noch die historische Erinnerung an tatsächliche Differenzen, und mit dem Unterschied in der Aionenlehre nennt Tertullian auch eine solche grundlegende Differenz. Valentin hat, wenn man seinem Begriff »*delineare*« folgt, zum Gemälde eine Skizze entworfen, nur den Weg vorgezeichnet[82], auf dem die Valentinianer dann gegangen sind. Dieses vergleichsweise präzise und farbige Bild unterscheidet sich von dem unterschiedslosen Zusammenwerfen Valentins mit den Valentinianern, wie wir es bei Irenäus, Clemens von Alexandrien und den späteren Häresiologen finden. Es paßt aber vorzüglich zu dem, was sich aus der Kommentierung der Fragmente ergab. Schon deswegen sollte man dieses Bild nicht einfach als antihäretische Polemik beiseiteschieben, sondern genau differenzieren:

Antihäretische Polemik liegt im Bilde der sich stets verbergenden Schlange vor, antihäretische Polemik auch in der Auffassung, im Gegensatz zur *einen* Lehre der Kirche zerfalle die Häresie in verschiedenste Konventikel und Nuancen. Dagegen beruht die Darstellung eines Unterschiedes zwischen Valentin und seinen Schülern offenbar, auch wenn Tertullian es polemisch auswerten kann, auf Tatsachen, von denen er Kenntnis bekommen hat[83] und die er mit dem resignierten Satz zusammenfaßt: »*Ita nusquam iam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum*«[84].

Der Textabschnitt Tertullians zerfällt deutlich in drei Abschnitte: Nach einer allgemeineren Einleitung über das Verhältnis der Valentinianer zum Stifter ihrer Sekte wird ein biographisches Detail aus dem Leben des Sektenstifters geboten

---

[78] Val. 1,3–4.

[79] 1,1 (753,3/78,1).

[80] So die o. begründete Lesart KROYMANNS zu 4,2 »*colubro suo uiam delineauit*«.

[81] 4,1 (755,24/86,3).

[82] Der TLL s. v. (V/1, 458) gibt als Bedeutungen »*describere*« bzw. »*adumbrare*«; Tertullian verwendet das Wort häufiger (G. CLAESSON, Index Tertullianeus I, 360).

[83] Dabei fällt auf, wie detailliert plötzlich Tertullians Kenntnisse über den Autor, von dem er einige Jahre vorher noch herzlich wenig zu sagen wußte, geworden sind. Über Gründe könnte man nur spekulieren.

[84] 4,3 (756,11 f/86,17 f); dazu vgl. auch unten S. 310 f. 392–402.

und dann im letzten Teil das am Anfang Gesagte mit einem Beispiel begründet. Zwar bestehe ein erheblicher Unterschied zwischen Valentin und seinem Schüler Ptolemäus, aber man könne deutlich erkennen, wie er in der Aionenlehre auf den Wegen geht, die Valentin vorbereitet hat. Erst jetzt versteht der Leser den Satz »*testatio est ipsa mutatio*«: An der Veränderung der Aionenlehre selbst kann er erkennen, ›wie sie sich von ihrem Begründer entfernt haben, aber dadurch ihren Ursprung nicht tilgen konnten‹.

Neben dieser allgemeinen und höchst bemerkenswerten Schilderung des Verhältnisses von Valentin zu seiner Schule gibt der Text noch weitere Informationen über die Biographie Valentins: Zunächst charakterisiert er Valentin als »begabten und redegewandten«, aber auch als äußerst ehrgeizigen und ›karrierebewußten‹ Theologen. Dann bestätigt er zweitens wieder (hier aber mehr indirekt), daß Valentin bis zu einem Wechsel im römischen Bischofsamt der authentischen »*regula fidei*« der römischen Gemeinde folgte. Drittens kennzeichnet er Valentins Häresie dadurch, daß er sie in Beziehung zu den »Samen gewisser älterer Meinungen« setzt und durch ein Detail in der Aionenlehre, wie schon angedeutet[85], näher beschreibt. Diese drei Komplexe müssen nun getrennt behandelt werden.

(a) Zunächst überrascht wenig, daß Tertullian Valentin »*eloquentia*«[86] bescheinigt, worunter man das eigentliche Ziel der Ausbildung eines Redners, die »Beredsamkeit«[87] versteht; sie nimmt, wie Cicero sagte, einen Platz unter den höchsten Tugenden ein[88]. Quintilian, der im 1. Jh. n. Chr. in Rom wirkte, rühmt die »*divina eloquentia*« Ciceros[89]. Auch Hieronymus bestätigt diese Beurteilung Valentins in seinem Hosea-Kommentar, wo er im Blick auf ihn und Marcion von einer »Höhe des Sinnes und der Begabung« spricht: Keiner könne eine Häresie aufbauen, wenn nicht der, der eine glänzende Begabung und die Gaben der Natur habe, die von Gott, dem Schöpfer, geschaffen worden seien[90]. Der Blick auf die Fragmente, besonders auf die kunstvolle Architektur einzelner Predigten und des Hymnus, bestätigt Tertullians und Hieronymus' Einschätzung vollkommen; der afrikanische Theologe hatte ja selbst eine vorzügliche

---

[85] S. oben den Exkurs III zu Aionenvorstellungen, S. 157–164.

[86] »The use of *eloquium* instead of *eloquentia* is peculiar to poetry« (J. H. WASZINK, Tertullian, De anima, 100); zum Begriff vgl. den Kommentar z. St. bei J.-C. FREDOUILLE, SC 280, 29 n.3 bzw. DERS., Tertullien, 174 n.30 und den Index Tertullianeus, s. v. (I, 478).

[87] Quintilian, Inst. I 12,18 (I, 70,19 RADERMACHER); vgl. auch E. ZUNDEL, Clavis Quintilianea, s. v.

[88] II 20,9 (= Cicero, De Orat. III 55 [I, 122,17 f RADERMACHER]). Wirklich ›beredte‹ Menschen gab es nach Meinung des Marcus Antonius selten (VIII Proem. 13 [II, 67,17 f]).

[89] II 16,7 (I, 110,21 f); weitere Autoren, denen *e.* bescheinigt wird, s. v. im TLL V/2, 408–412.

[90] »*Haereticorum terra fecunda est, qui a Deo acumen sensus et ingenii percipientes, ut bona naturae in Dei cultum uerterent, fecerunt sibi ex his idola. Nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardentis ingenii est, et habet dona naturae quae a Deo artifice sunt creata. Talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus*« (II 10,1 zu Hosea 10,1 [CChr. SL 76, 106, 30–36 ADRIEN]).

rhetorische Ausbildung genossen[91] und wäre also durchaus in der Lage gewesen, den Stil eines Autors nach dem Maßstab der zeitgenössischen rhetorischen Wissenschaft zu beurteilen – wenn ihm noch Originaltexte Valentins vorgelegen hätten[92]. So kolportiert er vermutlich nur eine verbreitete Einschätzung. Allerdings: Wenn er Valentin, einem Autor, den er für einen ›Ketzer‹ hält, diese rhetorische Qualität zuschreibt (wie übrigens dem Montanisten Proculus[93] und wohl Melito von Sardes[94]), darf man diese Information auch nicht zu gering bewerten. In seiner ersten Schrift gegen die Häretiker hatte er nämlich noch bestritten, daß ein wirklich kluger Christ abfallen könne und eben diesen Abfall als Zeichen nur scheinbarer Klugheit erklärt[95].

(b) Auch seine Behauptung, Valentin sei eine Zeit unter der Mehrheitsgemeinde nicht aufgefallen, entspricht zwar dem vorgezeichneten Bild, wonach die Valentinianer vor allem aus Apostaten bestehen, die ursprünglich einmal ›der Wahrheit‹ glaubten[96], aber vermutlich doch auch den historischen Tatsachen, da nirgendwo etwas von dem formellen Ausschluß Valentins berichtet wird[97]. Marcion wurde explizit aus der Gemeinde ausgeschlossen[98]; während dieser Jahre lehrte Valentin offenbar unangefochten. Selbst wenn das vorausgesetzte Bild von Rechtgläubigkeit und Ketzerei die Grenzen zwischen »Orthodoxie« und »Häresie« doch für die Mitte des Jahrhunderts zu scharf zieht[99], stimmt die grundsätzliche Richtung. Valentins Verkündigung widersprach dem nicht, was als »*regula fidei*« der römischen Gemeinde empfunden wurde. Interessanterweise sagt ja auch Tertullian nicht, daß Valentin wegen Differenzen in der Lehre aus der römischen Gemeinde ausscherte, sondern gibt als Grund die verletzte Eitelkeit eines bedeutenden Theologen an, der von der Gemeinde nicht richtig gewürdigt wurde.

Ob es sich hier nun um die Beschreibung eines historischen Vorganges oder

---

[91] Dazu etwa J.-C. FREDOUILLE, Tertullien, bes. 29–35.

[92] Das aber ist äußerst unwahrscheinlich, s. o. S. 260–264.

[93] »*Christiane eloquentiae dignitas*« (Val. 5,1 [756,13f/88,10f]; dazu J.-C. FREDOUILLE, SC 180, 28).

[94] »*Huius elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur*« (Hieronymus, Vir.Ill. 24 [26,4–6 HERDING]).

[95] Praes. 3,2–3 (188,2–6 REFOULÉ).

[96] Val. 1,1 (753,4/78,2), so auch J.-C. FREDOUILLE, SC 281, 168.

[97] Dagegen stellt, wie P. LAMPE (Die stadtrömischen Christen, 329f Anm. 87) gezeigt hat, das »*semel iterum eiecti*« aus Praes. 30,2 (210,7 REFOULÉ, s. o.) kein Gegenargument dar. Tertullian begründet seine Behauptungen nämlich nur mit Traditionen über Marcion (30,2/3 [210,7–12]) und weitet das ›ungeniert‹ (LAMPE) auf Valentin aus, für den ihm damals offenbar noch keine historischen Informationen zur Verfügung standen.

[98] A.v. HARNACK, Marcion, 26f.

[99] Hier ist vor allem auf das Bild hinzuweisen, was P. LAMPES Buch »Die stadtrömischen Christen« von der römischen Gemeinde zeichnet und unter den Stichworten »Fraktionierung und Gewährenlassen des theologisch Anderslehrenden« näher beschreibt (bes. S. 323–334). Dieser eher kirchen- bzw. dogmengeschichtliche Befund bleibt von G. SCHÖLLGENS m. E. vollkommen berechtigten ›Einwänden‹ (Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte, bes. 27–39) unberührt.

um eine zu aller Zeit von bedeutenden Personen erzählte Klatsch- und Skandalgeschichte handelt, kann man heute nur noch sehr schwer entscheiden. Für beide Positionen lassen sich Argumente finden: Solcher Klatsch wird immer wieder verbreitet, andererseits pflegen begabte Personen auch leicht verletzt und eingebildet zu sein, wie Tertullian selbst anmerkt[100]. Aber die *historische* Beurteilung der Behauptung, Valentin sei bei der Bischofswahl ein »*confessor*« vorgezogen worden, wird auch noch durch drei Probleme erschwert. Hier wird zum einen die Situation eines monarchischen Episkopats vorausgesetzt, die die Zustände in der Mitte des 2. Jhs. sicher nicht trifft, also von der Gemeindeordnung ausgegangen, wie sie während des römischen Aufenthaltes Tertullians (vor 195) bestand bzw. sich allmählich herausbildete. Allerdings könnte sich Valentin natürlich trotzdem um die Würde eines ›Episkopen‹ beworben haben[101]. Sodann reproduziert das Motiv »Eifersucht« und »Gier nach dem Bischofsamt«, mit dem er Valentins Abfall erklärt, lediglich »einen *Gemeinplatz* der Ketzerpolemik«[102]. Und schließlich kennen wir gar keinen römischen ›Bischof‹ aus dieser Zeit (mehr), der »*ex martyrii praerogatiua*« sein Amt erlangte; wir wissen nur, daß Telesphorus sein Lebens*ende* durch Martyrium verherrlichte[103], während hier ja ein ›Bischof‹ sein Bekenntnis überlebt haben soll[104]. Aber durch die Konzentration auf die Namen der ›Bischofsliste‹ sind sicher auch viele Überlieferungen verlorengegangen.

Alle diese Probleme mit der Geschichte vom in seiner Ehre gekränkten ehrgeizigen Valentin sprechen dafür, daß sie eher auf eine (möglicherweise in Rom kolportierte) Klatschgeschichte zurückgeht, deren historischer Wahrheitswert kaum mehr exakt festgestellt werden kann[105]. Da es nicht sehr wahrscheinlich ist, daß auch schon zur Zeit, als Telesphorus ein Amt in der Gemeinde

---

[100] P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 330 Anm. 87 b) mit Bezug auf Val. 4,1 »*ut solent animi pro prioratu exciti praesumptione ultionis accendi*« (755,2f/86,8f).

[101] Zu den Ämtern vgl. A.v. HARNACK, Marcion, 18f Anm. 2 oder P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 334f und G. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 93 Anm. 19. LAMPE trägt auch die wichtigsten Theorien zum Verhältnis zwischen ›Presbytern‹ und ›Episkopen‹ zusammen (337f).

[102] P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 330 und G. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 92 Anm. 18 mit Berufung auf K. BEYSCHLAG, Kallist und Hippolyt, 106f mit Belegen in Anm. 14. So wirft Hippolyt seinem Konkurrenten Kallist Haer. IX 11,1 vor, nach dem Bischofsamte zu gieren: »θηρώμενος τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον« [245,13f/349,2]); weitere Belege für den Vorwurf der »*aemulatio episcopatus*« bei J.-C. FREDOUILLE, SC 281, 201f.

[103] »εἶθ' οὕτως ἕκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων καθίσταται Ξύστος, μετὰ δὲ τοῦτον Τελεσφόρος, ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν·« (Irenäus, Haer. III 3,3 [37,57–59]). Zur Frage von Martyrien unter Hadrian aber kritisch M. HENGEL, Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen, 161.

[104] Zu diesem auch für Tertullian außergewöhnlichen Verständnis des Begriffes ›Martyrium‹ J.-C. FREDOUILLE, SC 281, 201. M. HENGEL weist (mdl.) darauf hin, daß es sich deswegen um eine ältere Nachricht handeln könnte.

[105] G. LÜDEMANN (Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 92f) spricht eine Note zu scharf von ›historischer Unbrauchbarkeit‹ der Nachricht Tertullians; P. LAMPE (Die stadtrömischen Christen, 329 Anm. 87) folgt ihm darin.

erlangte[106], das Martyrium eine Rolle gespielt haben sollte[107], wird die *fama* hier wohl etwas verwechselt haben[108]. Tertullian kommt sich selbst außerdem hier mit der Datierung ins Gehege, die er einige Jahre früher vorgenommen hatte, als er Valentin mit dem Wirken des »seligen Eleutherus« (ca. 174–189) in Zusammenhang brachte[109]. All dies zeigt wohl, daß er in beiden Fällen nicht besonders gut informiert war und wir uns für die Chronologie *nur* auf den durch Irenäus und Eusebius (bzw. Julius Africanus) gebildeten Strang beziehen dürfen. Trotzdem bleibt natürlich möglich, daß Valentin ›Episcopus‹ werden wollte und ihm ein *confessor* vorgezogen wurde; eine solche Bevorzugung der Bekenner deutet sich schon im Hirten des Hermas an[110]. Und genausowenig möchte man ausschließen, daß ihn diese Wahl gekränkt hat.

Ein Detail der Geschichte kann man aber unabhängig von allen unentscheidbaren Fragen der Historizität betonen und bis zu einem gewissen Grade bestätigen: Auch der überaus kritische und bissige Tertullian kommt an der Tatsache nicht vorbei, daß Valentin sich so wenig aus der römischen Gemeinde hervorhob[111], daß er sogar für höhere Gemeindeämter in Frage kam. Die »Klatschgeschichte« zeichnet das Bild eines knappen Ausganges einer Wahl zwischen

---

[106] Die spätere römische Bischofsliste mag mit etwa 125 n. Chr. einen allgemeinen Anhalt geben (vgl. oben S. 297f mit Anm. 34).

[107] Vielleicht spielt auch indirekt der traditionelle Vorwurf der Ketzerpolemik, die Valentinianer scheuten das Martyrium, eine Rolle (dazu C. SCHOLTEN, Martyrium und Sophiamythos, 118f).

[108] Hier wären nun wieder mehrere Möglichkeiten denkbar: Wußte man noch von einer Rivalität zwischen Valentin und Telesphorus (so HARNACK, der meint, diese Nachricht beruhe »gewiss auf guter Kunde« [Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 179])? Oder stand im Hintergrund ursprünglich der Wechsel zwischen Telesphorus, der durch Martyrium starb, und Hyginus? Zu dieser Erklärung würde allerdings die Datierung des Irenäus auch nicht passen; wenn Valentin erst unter Hyginus nach Rom kam, wird er kaum sofort übergeordnete Gemeindeämter angestrebt haben.

[109] S. o. Praes. 30,2 (210,5); A. v. HARNACK erwog, bei dem Bischofsnamen »Eleutherus« eine Verschreibung von »EPISCOPTATVTELESPHORI« in »EPISCOPATVELEVTERI« oder einen Irrtum Tertullians anzunehmen, der Eleutherus mit Anicet, als dessen Diakon er wirkte (Eusebius, H.E. IV 22,3 [370,3]), verwechselt hätte (HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 179; vgl. G. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 93f Anm. 22). Allerdings deutet das Wort *»benedictus«* wohl darauf hin, daß er Telesphorus meint (vgl. die Belege im Index Tertullianeus s. v. [I, 168] und HARNACK, 179 Anm. 1).

[110] Vis. III 1,9 = 9,9 (8,24–9,1 WHITTAKER); die *Traditio Apostolica* bestimmt später über den Konfessor, daß er aufgrund des Bekenntnisses (ὁμολογία) die τιμή des Presbyterats bereits besitzt (Fontes Christiani 1, 238 GEERLINGS mit Literatur). – Im übrigen spielt die Frage, ob Valentin nun doch vor 136 nach Rom kam, ohnehin auch keine wesentliche Rolle für die Biographie Valentins, solange wir über dessen Wirksamkeit dort so herzlich wenig wissen.

[111] Dies betonen sowohl P. LAMPE (Die stadtrömischen Christen, 329) wie G. LÜDEMANN (Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 92 und 94f). LÜDEMANN stellt zwar eine »in diesem Zusammenhang noch nie gestellte Frage«, ob es »nach unserer Kenntnis der valentinianischen Gnosis wahrscheinlich (*sei*), daß Mitglieder dieser Zirkel sich um ein Kirchenamt bemüht hätten« (93 Anm. 19), aber fragt dann nicht, wie wahrscheinlich es für Valentin sei, der in Rom nicht den Status des Häretikers hatte.

Bewerbern, die im Grunde beide über beste Aussichten verfügen, und bei der letztendlich ein Vorzug der Gegenseite (nämlich das Bekenntnis) den Ausschlag gibt. Die Fragmente bestätigen, falls sie z. T. in Rom entstanden sind, diese Sichtweise. Besonders gilt das, wenn Valentins Homilien in Rom gehalten wurden und er, wie Justin[112] und der römische ›Hirt des Hermas‹[113] es vorsehen, predigte, weil er in einer Gemeinde das Amt des ›Vorstehers‹ innehatte. Man wird nicht ausschließen, daß Valentin sich Hoffnungen auf eine herausgehobene Funktion für die römische Gesamtgemeinde machte, vielleicht eben deswegen, weil er schon längst ähnliche Ämter verwaltete – aber leider wissen wir hier eben nichts Genaues. Aber die unangefochtene und angesehene Stellung, die Valentin nach Meinung so verschiedener Autoren in der römischen Gemeinde besaß, bestätigt wieder Tertullians Beschreibung von der fundamentalen Differenz zwischen ihm und den Schülern, die als Häretiker erkannt wurden.

(c) An der Erwähnung des Unterschiedes zwischen Valentin und seinem Schüler Ptolemäus hinsichtlich der Aionenlehre schließlich, deren sachlicher Gehalt schon oben kommentiert worden war[114], kann man sich gut nochmals den Unterschied zwischen antihäretischer Polemik und sachlicher Information bei Tertullian klarmachen. Wenn der ironischste Gegner der Valentinianer[115] polemisiert, macht er gerade *keinen* Unterschied zwischen Valentin und seinen Schülern. So wirft er ihm in einer Passage, die von der Schrift gegen die Valentinianer zeitlich nicht sonderlich entfernt sein kann[116], vor, mit den dreißig Aionen einen »Götterschwarm« in die Welt gesetzt und ausgegossen zu haben[117]. Der könne nur noch mit der mächtigen Wildsau bei Vergil[118] verglichen werden, die am Strand von Laurentum, wo Aeneas landete, inmitten ihrer dreißig Frischlinge liegt. Man erkennt an diesem Bilde deutlich, wie das polemische Interesse die sachliche Darstellung völlig (und nicht ohne eine geistreiche Note) überlagert hat. Gänzlich im Widerspruch zu seinem Bild der Aionenlehre

---

[112] 1Apol. 67,4 (Text oben S. 123 Anm. 44 [75 G●●DSPEED/192,8f WARTELLE]).

[113] »σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν περεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας« (Vis. II 4,3 = 8,3 [7,16–18 WHITTAKER]), weitere Stellen bei P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 336.

[114] Kommentar zum Frgm. 5, S. 158f. Auf die Bedeutung des Platonismus für Valentin wird zusätzlich unten in einem Exkurs (S. 324–330) eingegangen; die Formulierung »*cuiusdam ueteris opinionis semen iactus*« (4,2 [755,4f/86,10]) ist ebenfalls unten (S. 366 mit Anm. 226 bzw. 405 mit Anm. 102) besprochen.

[115] Vgl. etwa nur die Rede von der Mietskaserne Felicula (Val. 7,3 [758,1–5/92,11–16]); Literatur zu dieser Örtlichkeit bei J.-C. FREDOUILLE, SC 181, 222f; vgl. auch P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 50 mit Anm. 121 a.

[116] Nach R. BRAUN, Deus Christianorum, 572, ist das erste Buch »Gegen Marcion« zwischen 207–208 zu datieren (vgl. o. Anm. 64).

[117] Ironisch fragt T., ob statt der *zwei* Götter des Marcion »*Honestior et liberalior Valentinus, qui simul ausus est duos concipere, Bython et Sigen, tum usque ad triginta Aeonum fetus, tamquam Aeneiae scrofae, examen diuinitatis effudit*« (Marc. I 5,1 [CChr.SL 1, 446,13–16 KROYMANN]; vgl. auch IV 10,9 [563,26–564,31]).

[118] Vergil, A. VIII 42–45.82–84, weitere Belege dieser Geschichte bei G. RADKE, Art. Lāvīnium, KP III, 523f.

Valentins steht die Behauptung, die Aionen seien soweit von ihrem Urheber separiert, daß sie ihren Vater nicht kennten[119]. Man kann an diesen Passagen deutlich sehen, wie Tertullian aus polemischen Gründen nicht deutlich zwischen den Valentinianern und Valentin unterscheidet, nur für die erste Gruppe verfügt er über ausführlichere Informationen[120]. Zu Valentin scheint er vornehmlich nur jene eine »Klatschgeschichte« zu kennen. Im übrigen spielt die fundamentale Differenz zwischen Valentin und seiner Schule für seinen Kampf gegen die valentinianische Häresie eine so geringe Rolle, daß er mit Ausnahme des einen Kapitels in der Schrift gegen die Valentinianer nie darauf zurückkommt und damit auch nie polemisch argumentiert.

Tertullian bereichert unser Bild der Biographie Valentins um einige wichtige Einzelzüge und erweist sich als ein Zeuge, der die oben vorgeführte Auslegung der Fragmente von außen zu stützen vermag. Er berichtet vom Unterschied zwischen Valentin und seiner Schule und bestätigt das überraschend schnelle Verblassen der Persönlichkeit und Lehre Valentins: »*Ita nusquam iam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum*«[121].

1.2.4. Epiphanius (Haer. 31,2,1/2. 7,1/2 [partim])

Der vierte Autor, der zu einer Biographie Valentins beitragen kann, fällt in mehrfacher Hinsicht aus der Reihe seiner Vorgänger. Epiphanius von Salamis schreibt etwa 170 Jahre nach Tertullian und somit weit über 200 Jahre nach dem römischen Aufenthalt Valentins[122]. Das ganze 31. Kapitel seines Panarions widmete er den Valentinianern[123]; es steht nach seiner eigenen Gliederung gegen Ende des zweiten Abschnittes des ersten Buches (das Werk umfaßt 80 Häresien in drei Büchern[124]), voraus gehen in diesem Buch Kapitel über die vorchristlichen Häresien, vor allem die griechischen Philosophenschulen und die sieben jüdischen Sekten als »Mütter und Vorausbilder«[125], und eine kurze theologisch gedeutete Chronologie des Lebens Jesu[126]. Der zweite Abschnitt besteht aus 13

---

[119] »*Valentinus προβολὰς suas discernit et separat ab auctore et ita longe ab eo ponit ut Aeon patrem nesciat. Denique desiderat nosse nec potest, immo et paene deuoratur et dissoluitur in reliquam substantiam*« (Prax. 8,2 [CChr.SL 2, 1167,11–14 KROYMANN/EVANS]; vgl. auch 3,6 [1162,41–46]).

[120] Das zeigt sich z. B. in Val. daran, daß eigentlich stets im Plural von den Meinungen *der* Valentinianer geredet wird; vgl. etwa 7,3 »*appellant*« (758, 3/92,14).

[121] 4,3 (756,11 f/86,17 f).

[122] Nach J. QUASTEN, Patrology III, 388 war das Werk 375 schon begonnen und wurde 377 vollendet; daher nach B. ALTANER/A. STUIBER, Patrologie, 316 entstanden zwischen 374 und 377; F. WILLIAMS rechnet im Vorwort seiner Übersetzung mit einem Zeitraum von drei Jahren nach 374/5 (NHS 35, XIII).

[123] GCS Epiphanius I, 382,11–438,22 HOLL. Die angekündigte Neuauflage von J. DUMMER ist noch nicht erschienen, ebensowenig die Edition unter Leitung P. NAUTINS (F. WILLIAMS, IX).

[124] Anakephalaiosis vom Buch III, 2.Hälfte (GCS Epiphanius III, 415,21); Proem. I 4,3 (Epiphanius I, 158,7); A. von Buch I, 2.Hälfte (236,23–237,3).

[125] A. zu Buch I, 1.Hälfte (162,3).

[126] Inc. 1,1–4,9 nach Haer. 20 (227,10–233,15).

Sekten[127], die nach ihrer chronologischen Reihenfolge zusammengestellt wurden[128]. Den großen Valentinianer-Abschnitt[129] beginnt er mit chronologischen Bemerkungen über die Reihenfolge der Gnostiker (1,3–5); darauf folgt zunächst ein Abschnitt über den »Häresiarchen« und »tragischen Dichter«[130], den namengebenden Valentin. Die beiden biographischen Abschnitte 2,1/2 und 7,1/2 umrahmen eine valentinianische Aionenlehre mit aramäischen »Geheimnamen«, die sehr stark an die Sprache der Zauberpapyri erinnern[131], und den sogenannten »valentinianischen Lehrbrief«[132]. Vermutlich rahmte Epiphanius auf diese Weise durch die Valentinbiographie zwei separate valentinianische Quellenstücke, um dadurch das disparate Material als angekündigte »διδασκαλία«[133] des Häresiarchen präsentieren zu können.

Sein Bericht über Valentin gerät aber in völlige Unordnung, weil er im Zuge seines großen Irenäus-Zitates, das einen großen Teil seines Abschnittes bildet[134], auch dessen angebliches Valentinreferat[135] mitzitiert; das paßt nun aber überhaupt nicht zu dem, was er als ursprüngliche Lehre Valentins selbst vorher angeführt hatte[136]. Während also seine Darstellung für die »ursprüngliche Lehre Valentins« keinerlei doxographischen Wert trägt, dürfen die biographischen Informationen näheres Interesse beanspruchen. Sie bestehen im Detail aus *drei* verschiedenen Teilen, einem allgemeinen chronologischen Hinweis, einem Gerücht über den Geburts- und Ausbildungsort und schließlich einer Nachricht über Valentins weiteres Schicksal, die wieder getrennt besprochen werden sollen.

---

[127] Simonianer, Menandriner, Saturnilianer, Basilidianer, Nikolaiten, Gnostiker oder Borboriten, Karpokratianer, Kerinthianer bzw. Merinthianer, Nazoräer, Ebioniten, Valentinianer, Sekundianer und Ptolemäer.

[128] Epiphanius weicht nach eigener Auskunft ab Kap. 31 von ihr ab (31,1,2 [383, 2–4]).

[129] 1,1–5 Chronologie der Häretiker; 1,6–2,2 Valentins chronologische Einordnung/Geburtsort und Ausbildung; 2,2–4,10 Valentins Aionenlehre als Imitation von Hesiod; 5,1–6,10 sogenannter »valentinianischer Lehrbrief«; 7,1/2 Valentins weitere Biographie; 7,3–8,1 Christologie und Menschenklassenlehre; 9,1–32,9 Irenäus-Zitate; 33,1–36,4 Widerlegungen.

[130] »τέως δὲ ἐπὶ τὸν προκείμενον αἱρεσιάρχην καὶ τραγῳδοποιὸν ἐλεύσομαι, φημὶ δὲ Οὐαλεντῖνον καὶ τὴν αὐτοῦ διδασκαλίαν« (Haer. 31,1,6 [383,18–20]); für die Bezeichnung Valentins als »τραγῳδοποιός« vgl. den Kommentar zum 7. Frgm., Z. 5 (S. 216f) und Irenäus, Haer. I 4,3 (68,400).

[131] Vgl. dazu die Bemerkungen K. Holls im App. seiner Ausgabe, 385; zu den Quellen des Epiphanius im allgemeinen F. Williams, NHS 35, XIXf.

[132] 5,1–6,10 (390,5–395,13); dazu oben S. 45 mit Anm. 217.

[133] 31,1,6 (383,20).

[134] 31,9,1–32,9 = Iren., Praef.-I 11,1.

[135] I 11,1 = 32,1–32,9; zu diesem Text vgl. unten 2.3.1–2.3.4. (S. 364–379).

[136] Auf das Problem, wie sich die verschiedenen Informationen des Epiphanius über die Valentinianer zueinander verhalten, muß hier nicht eingegangen werden. In einer (Literatur-) Geschichte der valentinianischen Gnosis, die erst noch geschrieben werden muß, wären diese Systemaufrisse so weit als möglich in eine chronologische Beziehung zu bringen.

1.2.4.1. Die Chronologie der Häresien

Epiphanius kann über die tatsächliche Chronologie der Häretiker nicht mehr besonders gut informiert gewesen sein, denn er widmet diesem Thema einen längeren Abschnitt, der heute ungefähr eine Druckseite ausmacht, ohne eine wirklich präzise Aussage zu machen. Er schwankt ständig zwischen der Behauptung, alle Schulen der Häresie seien gleichzeitig entstanden, und der anderen, einige Häretiker seien doch früher als andere gewesen. Dadurch verwirrt der Text seinen Leser ziemlich: Einerseits muß der lesen, die Sekten seien wie Giftpilze alle auf einmal gewachsen: »*σύγχρονοι* γὰρ γεγόνασιν οὗτοι πάντες«[137]. Trotzdem möchte Epiphanius offenbar damit seine vorangehende chronologische Ordnung nicht aufheben und kennt natürlich neben dem Häresiarchen Valentinus dann doch »οἱ πρὸ αὐτοῦ Γνωστικοί«, unter die er besonders die folgende Gruppe rechnet:

»ἀλλὰ καὶ Βασιλείδης καὶ Σατορνῖλος καὶ Κολόρβασος, Πτολεμαῖός τε καὶ Σεκοῦνδος, Καρποκρᾶς καὶ ἄλλοι πλείους«[138].

Am Beginn des biographischen Abschnittes wiederholt er die Chronologie der Häresien und zeigt dabei nochmals, daß er eben doch auch zeitliche Unterschiede kennt und nicht alle Sekten gleichzeitig entstanden sind:

»Οὐαλεντῖνος μὲν οὖν οὗτος τῷ χρόνῳ διαδέχεται τοὺς πρὸ αὐτοῦ προτεταγμένος, Βασιλείδην τε καὶ Σατορνῖλον, Ἐβίωνά τε καὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον καὶ τοὺς ἀμφ' αὐτούς· οὗτοι γὰρ πάντες ἐν ἑνὶ καιρῷ τῷ βίῳ κακῶς ἐφύησαν, ὀλίγῳ δὲ πρόσθεν μᾶλλον οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον καὶ Ἐβίωνα· ἅμα γὰρ τοῖς ἤδη μοι πρὸ αὐτῶν δεδηλωμένοις ἀνεφύησαν«[139].

Die auch hier ziemlich ungeschickte Ausdrucksweise verschleiert etwas, daß Epiphanius sich offenbar nicht ganz sicher ist, ob Valentin ungefähr zur selben Zeit wie Basilides und Satornil lebte oder diese doch im zeitlichen Sinne »Gnostiker vor Valentin« waren. Einerseits möchte er an seinem Bild der Entstehung aller Sekten zu *einer* Zeit festhalten (vermutlich aufgrund einer etwas überzoge-

---

[137] 31,1,4 (383,9f).

[138] 31,1,5 (383,13–16). Auch diesen Satz hat Epiphanius äußerst mißverständlich formuliert, da er zwei bzw. drei Valentinianer, Ptolemäus und Sekundus (und Kolarbasos) unter »Gnostiker vor Valentin« wie Basilides, Satornil und Karpokrates rechnete. Vielleicht will er sie damit nur als Valentins Zeitgenossen bezeichnen oder bewahrt die Erinnerung auf, daß sie auch ohne Kontakte zu Valentin schon ›vorher‹ gnostische Lehren vertraten – jedenfalls verwirrt der Satz, zumal wenn man seine Behauptung dazunimmt, Ptolemäus weiche von seinen Lehrern (welchen? – Valentin?) erheblich ab (33,1,1–2 [448,5–10]).

[139] 31,2,1 (383,23–384,4) »Valentin nun folgt gleichfalls hinsichtlich der Zeit denen, die vor ihm angeordnet sind, sowohl Basilides und Satornil, wie Ebion und Kerinth und Merinth und denen um sie herum (= *deren Schulen*). Diese alle wuchsen nämlich zur selben Lebenszeit übel, oder vielmehr ein wenig vorher aber die Leute aus der Umgebung des Kerinth und Merinth und Ebion; sie sproßten nämlich zugleich mit denen auf, die von mir vor ihnen gezeigt worden waren«.

nen Irenäus-Interpretation[140]), aber eben andererseits darin hinein integrieren, daß jedenfalls Kerinth/Merinth und Ebion (und vielleicht auch Basilides und Satornil) früher als die anderen bzw. Valentin lebten. Die chronologischen Angaben des Epiphanius sind also völlig wertlos, weil sie die wirklich spannende Frage, wie sich Basilides und Valentin zeitlich zueinander verhalten, nicht beantworten helfen[141].

1.2.4.2. Geburtsort Phrebonis bei Paralios und Ausbildung in Alexandria

Im Vergleich zu seinen mehr als schwammigen chronologischen Angaben wird der Bischof von Zypern nun plötzlich konkreter und genauer, obwohl seine Unsicherheit bestehen bleibt. Er stellt das Ergebnis seiner Nachforschungen über den Geburtsort mit einem spürbaren Stolz, aber auch mit einer ebenso deutlichen Reserve vor:

»τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ πατρίδα ἢ πόθεν οὗτος γεγέννηται, οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦσιν· οὐ γάρ τινι ῥᾴδιον τῶν συγγραφέων μεμέληται τούτου δεῖξαι τὸν τόπον. εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηχήσει φήμη τις ἐλήλυθε· διὸ οὐ παρελευσόμεθα, καὶ τὸν τούτου τόπον μὴ ὑποδεικνύντες, ἐν ἀμφιλέκτῳ μέν (εἰ δεῖ τὰ ἀληθῆ λέγειν), ὅμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν φάσιν οὐ σιωπήσομεν. ἔφασαν γὰρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην, τῆς Αἰγύπτου Παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδεῦσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν«[142]

An diesen Sätzen fällt sofort die große Zurückhaltung auf, mit der Epiphanius, ein häufig trotz bester Absicht falsch oder ungenügend informierter Autor[143], ein Gerücht, das ihm zu Ohren kam, weitererzählt, im Grunde nur, um es der Nachwelt zu erhalten, nicht weil er von dessen sachlicher Richtigkeit überzeugt ist. Er beschreibt hier sicher nicht nur aus rhetorischen Gründen oder gar zum

---

[140] »ὡς καὶ ἤδη τῷ ἁγιωτάτῳ Εἰρηναίῳ περὶ αὐτῶν προείρηται« (Haer. 31 1,3 [383,8f]); das zeigt vor allem seine Rede von den ›Pilzen‹; vgl. dazu Irenäus, Haer. I 29,1: »*Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit, ut uelut a terra fungi manifestati sunt*« (358,1–3; A. ROUSSEAU begründet seine Tilgung des Wortes »*Barbelo*« im Kommentar SC 263, 296–299).

[141] Die Chronologie der anderen genannten Gnostiker wäre vor allem für den valentinianischen Mythos und dessen Herkunft von Bedeutung; für die Erklärung der Fragmente tragen diese Personen, wie wir sahen, nichts aus.

[142] «Sein Vaterland und wo dieser geboren wurde, wissen die meisten nicht: dessen Geburtsort nachzuweisen, das bereitet den Schriftstellern nicht leichte Sorgen. Zu mir gelangte aber ein gewisses Gerücht gleichsam durch mündliche Überlieferung (*vgl.* LAMPE, PGL s. v. [474]). Deswegen werden wir es nicht einfach übergehen, wobei wir dessen Geburtsort nicht ganz exakt angeben können, es ist nämlich umstritten (um die Wahrheit zu sagen); zugleich werden wir das Gerücht, was zu uns gekommen ist, nicht verschweigen: Irgendwelche Leute sagten nämlich, er sei ein geborener Phreboniter, aus Paralia in Ägypten und habe seine griechische Erziehung in Alexandria genossen» (Epiphanius, Haer. 31,2,2/3 [384,4–11]).

[143] Vgl. dazu zunächst seine eigenen Bemerkungen im 2. methodischen Proemium des Werkes (Proem. II 2,4 [GCS Epiphanius I, 170, 12–19]); dann auch die harschen Urteile bei B. ALTANER/A. STUIBER, Patrologie, 315 (»ungenau, flüchtig, weitschweifig und formlos«) und J. QUASTEN, Patrology III, 385 (»hasty, superficial and disorderly compilations«); vorsichtiger W. SCHNEEMELCHER, Art. Epiphanius von Salamis, RAC V, 917.920.

Eigenlob die Schwierigkeiten, Valentins Geburtsort festzustellen; schließlich war schon ungefähr 200 Jahre zuvor all das völlig unbekannt, wie an Irenäus, Clemens oder Tertullians Schweigen über die Zeit vor Valentins römischen Aufenthalt zu ersehen war.

Man darf bei der Rekonstruktion der Biographie Valentins diese Bedenken in keinem Fall überlesen: Sowohl die Nationalität (»ἡ μὲν αὐτοῦ πατρίς«) wie der genaue Geburtsort (»πόθεν οὗτος γεγέννηται«) Valentins sind umstritten; jeder, der mit unerschütterlicher Sicherheit Valentin zum Ägypter macht, verläßt sich auf ein schon nach Epiphanius' eigenen Worten sehr umstrittenes Gerücht. Man muß sich zudem dabei immer im Bewußtsein halten, daß der sachliche Wert der Information Epiphanius fast dazu gebracht hätte, »es einfach zu übergehen«[144].

Neben diesen grundsätzlichen Bedenken bereitet die Fama über Valentin an sich erhebliche Verständnisprobleme, schon bei der Übersetzung: Soll mit dem Wort »παραλιώτης« Valentins Herkunft aus irgendeinem Ort der ägyptischen Mittelmeerküste[145], die Region Paralios/Paralia (= Burulus) oder schließlich gar ein Ort dieses Namens bezeichnet werden? Die Region liegt an der Mittelmeerküste etwa 125 km Luftlinie östlich von Alexandria an der sebennytischen Mündung des Burullus-Sees (einer Lagune) zum Mittelmeer[146] und ist aus späteren Provinzverzeichnissen bekannt[147]. Noch größere Schwierigkeiten entstehen aber bei dem anderen Wort, mit dem offenbar der Geburtsort selbst angegeben wird, der bei Paralios liegen muß, den wir aber aus anderen Quellen nicht kennen[148].

Schwer beurteilbar bleibt die Auffassung J. Heldermans, der das Wort »Φρεβωνίτης« als Verschreibung des Ortes *Phragonis* bei Buto[149] erklärt, der mitten im Lande und nicht an

---

[144] Epiphanius wiederholt sonst meistens nur die traditionellen Angaben der Geburts- und Aufenthaltsorte seiner Häretiker, beispielsweise von Simon (21,1,2 [238,7]); der samaritanischen Herkunft Menanders (22,1,2 [246,3]); des Aufenthaltes von Satornil in Daphne (b. Antiochia am Orontes, 23,1,1 [247,17]). Dagegen verfügt er vor allem auch für Basilides über ausführlichere Informationen (24,1,1/2 [256,8–16]), wobei es sich auch hier um Details aus *Ägypten* handelt.

[145] So LAMPE, PGL s. v. (1021); vgl. zum Wort LSJ s. v. (1316).

[146] Nach H. KEES, Art. Paralios 1), PRE 18/2, 1207 handelt es sich um eine Sumpfregion bzw. eine Marschlandschaft in der sogenannten »Elearchia« an der alten sebennytischen Nilmündung; vgl. auch A. CALDERINI, Dizionario dei nomi geografici, Vol.IV, 52: »tra la bocca Sebennitica e quella Bolbitina; appartenne alla ἐπαρχία Αἰγυπτιακῆς secondo Ierocle ed alla ἐπαρχία Αἰγύπτου β̄ secondo Giorgio Ciprio«.

[147] Hierokles, Συνέκδημος 726,2 (44 BURCKHARDT; das Werk entstand 527/28 [H. HUNGER, HAW XII 5/1, 531]), in der »*Descriptio Orbis Romani*« des Georgius von Zypern (Hunger, a. a. O.) wird Paralos unter den sieben Nilmündungen (39,756 GELZER) und als Ort der Eparchie *Aeguptus secundus* genannt (Z. 739). Der erste bekannte Bischof des Ortes erscheint in den Akten des Konzils von Ephesus (431), M. LE QUIEN, Oriens Christianus II, 570 bzw. ACO I/1 Indices s. v. Athanasius (p. 14); vgl. H. KEES, Art. Paralios 1), 1207.

[148] Er fehlt auch bei A. CALDERINI in Vol. V.

[149] Tell el-Fara'în, östlich des heutigen Disûḳ am Rosette-Arm des Nils im Westdelta; ca. 50 km südwestlich von Paralios; H. KEES (Art. Phragonis, PRE 20/1, 740) zeigt, daß der Ortsname »Phragonis« auch »Φραυυνης« oder »Φλαβώνιας« verschrieben wurde (Georgius von Zy-

der Küste liegt. Helderman deutet das Wort nun als Bezeichnung eines »Phlabonitēs«, eines Einwohners des 5. unterägyptischen (Buto-)Gaues[150]. Durch diese gewagte Konjektur entsteht aber nur ein neues Problem, weil die Region bzw. der Ort Paralios gar nicht in diesem Gau[151], sondern im 12. unterägyptischen Gau[152] liegt. Helderman muß nun annehmen, daß sich Epiphanius (bzw. dessen Gewährsmänner) irrten, als sie Paralios zum »Phreboniter«-Gau rechneten. Allerdings findet sich, was Helderman stützen würde, in einem Papyrus des 4. Jh. n. Chr. eine Stadt »τῶν Φραβωνιτῶν« erwähnt, die A. Calderini vom Wort »Φραγωνίτης« her erklärt[153]. Wenn dieses Wort so verschrieben wurde, mag es auch mit »Φρεβωνίτης« wiedergegeben worden sein. Sicher ist das aber nicht. Auch der Hinweis in der *Patrologia Graeca*, statt »Φρεβωνίτης« »Pharbaetitēs« zu lesen[154], führt kaum weiter, weil der Ort Pharbaetus (Horbêt) über 100 km südlich von Paralus liegt.

Mir erscheint dagegen sehr viel wahrscheinlicher, daß das Wort »Φρεβωνίτης« tatsächlich einen schon damals vergleichsweise unbekannten Ort »Phrebonis« angibt, dessen Lage durch die Angabe »τῆς Αἰγύπτου Παραλιώτην« näher bestimmt wird; diese Region dürfte ohnehin allgemein bekannter gewesen sein, war aber auch ganz ohne geographische Detailkenntnisse als Bezeichnung für das »Küstengebiet« Ägyptens am Mittelmeer verständlich. Bei jeder Beurteilung des Gerüchtes über den Geburtsort Phrebonis bei Paralia muß man schließlich auch bedenken, daß die Polemik Ketzer gern in unbedeutenden oder unbekannten Orten geboren sein läßt (oder solche Informationen über die provinzielle Herkunft wenigstens genüßlich tradiert)[155].

Da sich Epiphanius ja bekanntlich gegen 335 in Ägypten aufhielt[156], kann man aber auch nicht ausschließen, daß ihm damals (und nicht bei den Valentinianern auf Zypern) das Gerücht über Valentin zu Ohren kam[157]. Schließlich bringt er

---

pern, *Descriptio Orbis Romani*, 37,731; Schreibungen des Ortes in Gelzers Anm. z. St. [126f]; vgl. auch A. Calderini, Vol. V, 97: »non lontano da Buto«).

[150] J. Helderman, Das Evangelium Veritatis, 4067f

[151] Nach H. Kees umfaßte er nur die *westliche* Hälfte des heutigen Burullus-Sees, während Paralios zur *östlichen* Hälfte gehörte (Art. Phragonis, PRE 20/1, 740).

[152] Das Evangelium Veritatis, 4068; an die Gauhauptstadt Sebennytos (Samannûd) am Damiette-Arm des Nils knüpft H. weitreichende Überlegungen, da bekanntlich in ihrer Nähe sowohl etwa 5 km südlich Busiris (Abusîr), der Bestattungsort des Osiris, wie 10 km nördlich Behbêt el-Hagar, das römische *Iseum* mit dem Haupttempel der Isis, liegen. Von Paralios sind unter 100 km dorthin zurückzulegen. Ob Valentin mit dem »Isiskult als Ägypter ebenso gut vertraut (war) wie mit dem griechischen Bildungsgut« (ebd.), wissen wir nicht.

[153] PMich. XV, 723,3 (= A. Calderini, Dizionario Vol. V, 98).

[154] PG 41, 475 Anm. 59.

[155] K. Beyschlag, Simon Magus, 53 Anm. 94. – Der Name *Valentinus* tritt in den erhaltenen Texten der Zeit aus Ägypten sehr selten auf. Eine Durchsicht der Register der SGU oder POxy bringt nahezu keine Belege; G. Lefebvre, RIGChr, s. v. (p. 181) hat ebenfalls keinen Beleg; F. Preisigke, Namenbuch, s. v. (Sp. 245f) hat fünf Einträge; ein Mailänder Papyrus (Nr. 230, Z. 17f [Papiri della Università degli Studi Vol. IV, p. 95]) bezeugt einen »ἔπαρ[ος καὶ] ἐπίτροπος Σεβα[σ]τοῦ«; die 50 Valentine der PRE stammen fast alle aus dem 3./4. Jh.

[156] Sozomenus, H.E. VI 32,3 (288,4–8 Bidez/Hansen); seine Vita (PG 41 = BHG I, 596; vgl. W. Schneemelcher, RAC V, 913f) nennt als Orte seiner Reiseroute Alexandria (57 A), ev. Orte der nitrischen Wüste (57 B), Leontopolis (beim heutigen Schibîn el-Ḳanâtir, ca. 25 km nördlich von Kairo, PG 41, 57 B), und die obere Thebais (59 A).

[157] Dafür sprechen auch die detaillierten Nachrichten über Basilides in 24,1,1/2 (256,8–16

auch die Nachrichten über Valentinianer in Ägypten, die er eigentlich nur damals erfahren haben kann, mit Valentins Predigt dort in Verbindung:

»Ἐποιήσατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὀστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἔν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσινοίτῃ καὶ Θηβαΐδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς Παραλίας καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτῃ· ἀλλὰ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀνελθὼν κεκήρυχεν«[158].

Mit dem Umfeld der Delta-Orte Athribis[159] und Prosopis[160], der Küstenorte Alexandria und Paralios und schließlich der bedeutenden Faijûm-Stadt Krokodilopolis/Arsionë[161] sowie der Thebais wird natürlich, je nachdem, wie genau man die letztere Region abgrenzen will, nahezu die gesamte bewohnte Landschaft Ägyptens als »valentinianisch verseucht« beschrieben[162]. Diesen Zustand des vierten Jahrhunderts sollte man aber nicht einfach mit Epiphanius auf Valentin zurückführen[163].

Ähnliche Probleme treten auf, wenn man die zweite Nachricht, Valentin habe seine »griechische Bildung« in *Alexandria* erhalten, näher in den Blick nimmt. Einmal abgesehen von allen Einschränkungen, mit denen Epiphanius diese Angaben mitteilt (sie gelten selbstverständlich auch hierfür), liegt auch hier zunächst nur eine Art literarischer Topos vor. Eine ganze Anzahl von Personen erhielt ihre griechische Paideia in Alexandria: *Apollos*, Missionskollege des Paulus und gebildeter Mann, wurde offenbar in seiner Vaterstadt (rhetorisch) unterwiesen[164]. Auf *Simon Magus* bezieht eine spätere Überlieferung den Topos, er habe »all sein gnostisches Wissen und Können aus Alexandria geholt«[165]; auch

---

Holl; vgl. dazu auch oben Anm. 144) und Epiphanius' eigene Angaben über Kontakte zu Gnostikern (etwa in Haer. 26,18,4 [299,4–8]).

[158] 31,7,1 (395,16–396,1) »Dieser predigte aber auch in Ägypten, weshalb nun auch dessen Samen noch in Ägypten übriggeblieben ist wie Überbleibsel von Otterknochen, in Athribitis, Prosopitis, Arsionitis, Thebais, und im unteren Teil der Paralia (Küstenregion) und Alexandria. Aber er ging auch weg und predigte in Rom«.

[159] Tell Atrîb b. Benha, ca. 45 Kilometer nördlich von Kairo.

[160] Bisher noch nicht genau lokalisierter Ort im westlichen Delta (W. Helck, Art. Prosopis, KP IV, 1191).

[161] Die Ruinen liegen heute im Stadtgebiet von Medînet-el-Faijûm um den Hügel Kom Fāris/Kimân Fares.

[162] So auch mit weiteren Belegen aus der Zeit K. Koschorke, Spätgeschichte, 122f; interessanterweise hält sich auch Basilides nach Epiphanius in der Prosopitis und Athribitis auf (24,1,1 [256,10]) – handelt es gar sich um ›Standard-Orte‹ ohne jeden historischen Wert?

[163] So aber W. Hörmann, Gnosis, 46.

[164] »ἀνὴρ λόγιος« (Act 18,24); allerdings kann die exakte Bedeutung des Wortes an dieser Stelle nicht angegeben werden (so G. Kittel, Art. λόγιος, ThWNT IV, 140; zur Übersetzung auch Bauer/Aland, WB 967). Interessant scheint noch die westliche Abweichung in Act 18,25 (Bezae Cantabrigiensis und der altlat. Codex Gigas), daß er schon *in seiner Vaterstadt* (»ἐν τῇ πατρίδι«) im ›Weg des Herrn‹ unterrichtet worden war (vgl. dazu auch B. A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt, 135f und A.F.J. Klijn, Jewish Christianity in Egypt, 163f).

[165] »οὗτος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ πρὸς Αἴγυπτον γεγονώς, Ἑλληνικῇ παιδείᾳ πάνυ ἐξασκήσας ἑαυτόν« (Hom.Clem. II 22,3 [44,2–4 Rehm]). Zu den biographischen Überlieferungen der Pseudoklementinen etwa K. Beyschlag, Simon Magus 48–53. Beyschlag meint, die Nach-

Kerinth könnte dort in der »Weisheit der Ägypter« unterwiesen worden sein[166]. Schließlich muß dann auch *Basilides* genannt werden[167].

Um die Nachricht, Valentin sei in Alexandria erzogen worden, falls sie denn zutrifft, in ihrer Tragweite abschätzen zu können, muß man sich wenigstens kurz die Geschichte der jüdischen und christlichen Gemeinde dieser Stadt und das zeitgenössische philosophische Bildungsniveau der Metropole in Erinnerung rufen, wozu zwei Exkurse dienen sollen.

Exkurs IV: Zur Geschichte der christlichen Gemeinde Alexandrias

Die Geschichte der christlichen Gemeinde Alexandrias in der hellenistischen Metropole »bei Ägypten[168]« von ihrer Gründung bis zu einem mutmaßlichen Aufenthalt Valentins dort, den man dann etwa im zweiten oder dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts anzusetzen hätte, bleibt weitgehend im Dunkel; diese fast vollständige Unkenntnis bildet die »empfindlichste Lücke in unserem Wissen von der ältesten Kirchengeschichte«[169]. Die Nachrichten über diese Frühgeschichte entstammen so späten Quellen[170], daß sie das Dunkel kaum erhellen[171]; dies gilt wohl auch für die Markus-Traditionen[172] und sicher für

---

richt habe »eher typische als historische Bedeutung« (53); vgl. auch W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 53 Anm. 3. R. A. Lipsius (Die apokryphen Apostelgeschichten II/1, 41) schrieb diese Notiz einem Bearbeiter gegen Ende des 2. Jahrhunderts zu.

[166] Haer. VII 33,1 (220,12 Wendland/317,1 Marcovich). Wie C. Schmidt (Gespräche Jesu, 408) zeigte, existiert daneben eine zweite Überlieferung, daß er »ἐν τῇ Ἀσίᾳ« (Irenäus, Haer. I 26,1 [344,1 Rousseau/Doutreleau]) wirkte. Bei Theodoret sind beide Nachrichten zusammengewachsen: »Οὗτος ἐν Αἰγύπτῳ πλεῖστον διατρίψας χρόνον καὶ τὰς φιλοσόφους παιδευθεὶς ἐπιστήμας, ὕστερον εἰς τὴν Ἀσίαν ἀφίκετο« (Haer.Fab. II 3 [PG 83,389 B]); vgl. dazu auch A.F.J. Klijn/G.J. Reinink, Patristic evidence for Jewish-Christian Sects, 3–19.

[167] Auch er soll seine Weisheit von den Ägyptern bezogen haben (Hippolyt, Haer. VII 27,13 [208,5–7/302,69–71]). Allerdings setzt er nach Epiphanius seine Studien nur in der ›Gegend‹ von Alexandria fort (24,1,1 [256,12]; mit längerem Exkurs über die entsprechende ägyptische Bezeichnung »Nomos« in 1,2/3 [256,12–20]).

[168] Vgl. zuletzt C.D.G. Müller, Art. Alexandrien I, TRE II, 248 (dort auch zu Valentin, S. 252); A.M. Ritter, De Polycarpe à Clément, 160–171 (Literatur S. 160 Anm. 29). 1990 erschien C.W. Griggs, Early Egyptian Christianity, darin eine eher allgemeine Übersicht über Alexandria und Valentin (p. 45–61; wichtige Texte und Literaturtitel fehlen).

[169] Diesen Satz von Harnack (Mission und Ausbreitung, 706) zitiert W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 49. Harnack stellte die erhaltenen Nachrichten zusammen (706–709).

[170] Der Grad der Historizität der (späteren) Bischofslisten (s. A.v.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 96.121–140.202–207) ist kaum umstritten; die Frage, ob den Namen »wirkliche Realitäten zu Grunde liegen« (A. Heckel, Die Kirche von Ägypten, 42), hilft, da »schlechterdings jede begleitende Tradition« fehlt (Harnack, 205), nicht weiter. Auch die späteren Hinweise auf Ortslagen, an denen christliche Kirchen liegen, können für die Frühgeschichte kaum verwendet werden (B.A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt, 151–154).

[171] So auch A.v.Harnack, Mission und Ausbreitung, 108f.706–710; A. Heckel, Die Kirche von Ägypten, 43–65; W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 49–52; A.F.J. Klijn, Jewish Christianity in Egypt, 161f; B.A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt, 144f.

[172] Dabei wären vor allem die späten Nachrichten über *Marcus* zu nennen: Eusebius, H.E. II 16,1 (140,20–23 Schwartz; vgl. dazu jetzt B.A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt,

die bekannte Notiz aus den *Scriptores Historiae Augustae*[173]. Wir können zwar die kulturelle Signatur der spätantiken Großstadt dieser Zeit rekonstruieren, in der, anders als in der ländlichen Umgebung, das hellenistische Element bei weitem überwog[174], aber wissen nicht wirklich, welchen Einfluß sie auf das junge Christentum ausübte.

Wesentlich besser kann man sich dagegen die *jüdische* Gemeinde vorstellen, in der vermutlich auch hier die christliche Gemeinde entstand[175]. Deren Mitglieder wurden zwar zu den nichthellenischen Bürgern, Ausländern und Eingeborenen, d. h. Ägyptern[176], gezählt und damit von den Römern als privilegierten Bürgern und von den Hellenen, den »Ἀλεξανδρεῖς«, unterschieden[177]. Man muß sich aber vergegenwärtigen, daß ein erheblicher Teil der Stadtbevölkerung aus Juden bestand und nach Philo sogar zwei der fünf Stadtteile »die jüdischen« genannt wurden[178]. Die Gemeinde organisierte sich als »πολί-

---

137–145, der den Ursprung der Tradition ins zweite Jahrhundert datiert); der sogenannte »antimarcionitische« Evangelienprolog zum Markus-Evangelium nach der ausführlicheren späteren Fassung: »*Primus Alexandriae episcopus ordinatus*« (J. Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe, 30 Z. 8; vgl. A. v. Harnack, Die ältesten Evangelienprologe, 324.331 (= Ders., KS II, 805.812); A. Heckel, Die Kirche von Ägypten, 43–47; M. Hengel, Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, 5 mit Anm. 19); Epiphanius, Haer. 51,6,10 (256,5f Holl), wonach Markus von Petrus nach Ägypten geschickt wurde. A. M. Ritter macht auf den von M. Smith publizierten Clemens(?)-Brief aufmerksam (dazu oben im Kommentar zu Frgm. 6, S. 198 mit Anm. 67): »Si le fragment d'une lettre de Clément d'Alexandrie publié par Morton Smith est authentique«, *aber eben das ist gerade unsicher*, »ce n'est plus Eusèbe, c'est Clément qui apparaît comme le plus ancien témoin de la tradition alexandrine concernant Marc!« (A. M. Ritter, De Polycarpe à Clément, 161 Anm. 37).

[173] Dort wird in einem angeblichen Brief Kaiser Hadrians behauptet (29. Flav. Vop., Quadr. Tyr. 8,1–10 [II, 227,11–228,17 Hohl]), die Christen und deren Bischöfe seien alle Sarapis-Verehrer (8,2 [227,14–16]), deren Presbyter Astrologen und Quacksalber (8,3 [17f]). Aber der Brief enthält verschiedene Anachronismen (z. B. die Rede von einem ›Patriarchen‹) und darf für die Rekonstruktion der frühen Geschichte des Christentums in Alexandria nicht verwendet werden (so etwa auch W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 51f oder M. Hengel, Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen, 162 Anm. 46; zu vorsichtig dagegen A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung, 707 Anm. 3; Zusammenfassung auch bei C. W. Griggs, Early Egyptian Christianity, 22; M. Krause, Das christliche Alexandrien, 54).

[174] A. Heckel, Die Kirche von Ägypten, 5 und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I/1, 101f; vgl. die entsprechenden Abschnitte im 2. Teil des Werkes von P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 305–793.

[175] So schon A. Heckel, Die Kirche von Ägypten, 8.11f.78f; bes. aber auch A. F. J. Klijn, Jewish Christianity in Egypt, 162 mit Anm. 3–6 (Literatur); B. A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt, 134–155; A. M. Ritter, De Polycarpe à Clément, 160.163f Man kann dazu auch auf Hieronymus verweisen: »*Denique Philon, dissertissimus Iudaeorum videns Alexandriae primam ecclesiam adhuc iudaizantem quasi in laudem gentis suae et super eorum conversatione scripsit*« (Vir. Ill. 8 [14,15–18 Herding]; gemeint wohl VitCont). Vielleicht gingen deshalb keine uns namentlich bekannten Apostel zur Mission nach Alexandria, weil es dort schon eine christliche Gemeinde gab (so jedenfalls A. Heckel, Die Kirche von Ägypten, 77), die aufgrund der direkten und intensiven Kontakte zwischen Alexandria und Jerusalem schon früh entstanden sein könnte (anders M. Krause, der mit einer Mission von Rom aus vor 50 rechnet [Das christliche Alexandrien, 53]).

[176] P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 38–92, bes. 54–59; A. Heckel, Die Kirche von Ägypten, 5 und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I/1, 15f und A. M. Ritter, De Polycarpe à Clément, 167 mit Literatur Anm. 64.

[177] P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 47f.

[178] Flacc 55 (VI, 130,15 Cohn/Reiter); zur Verteilung der jüdischen Gemeinde über die Stadt

τευμα«[179], ihre Mitglieder waren in den verschiedensten Berufen tätig[180] und übten vermutlich z. T. einen nicht geringen Einfluß in der Stadt aus. Man darf aber auch wiederum nicht vergessen, daß die großen Auseinandersetzungen seit Caligula und dann vor allem unter Trajan diese privilegierte Stellung der Judengemeinde zerstörten: Nach den blutigen Verfolgungen der Jahre 38 bzw. 66 n. Chr.[181] und dem Aufstand des Jahres 115[182] war die Gemeinde vermutlich bis auf einen kleinen Rest ausgelöscht worden[183], und verlor »völlig ihre bisherige Bedeutung, möglicherweise ging sie im Zusammenhang mit dem Bar-Kochba-Aufstand völlig unter«[184].

Vor allem zwei Forscher versuchten trotzdem auch die dunkle Geschichte des frühen alexandrinischen Christentums zu rekonstruieren: Walter Bauer und Colin H. Roberts; im Sommer des Jahres 1983 fand schließlich in Claremont eine Konferenz zum Thema »The Roots of Egyptian Christianity« statt[185]. Die jeweiligen Sichtweisen unterscheiden sich allerdings charakteristisch:

Auf der Konferenz des »Institute for Antiquity and Christianity« 1983 in Claremont wurde vor allem versucht, den Anteil des Judenchristentums bei der Formierung der christlichen Gemeinde der Stadt schärfer in den Blick zu fassen und theologisch namhaft zu machen[186]. *Roelof van den Broek* legte dort einen ausführlichen Rekonstruktionsversuch der Theologien der alexandrinischen Gemeinde vor. Er will dabei zeigen, wie sich das jüdische Milieu der Stadt mit dem dortigen Platonismus einerseits zu christlich-gnostischem[187], dann aber auch zu *nicht*-gnostischem Denken verbindet[188]. Als Zeugnis der jüdischen, platonisierenden Gnosis interpretiert er vor allem den *Eugnostos-Brief* (NHC

A. Heckel, Die Kirche von Ägypten, 6–10; A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung, 9–11; P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 55 mit Anm. 148–150 und E. Schürer, The History of the Jewish People III/1, 43 f mit Anm. 46–52.

[179] »d. h. einen Kommunalverband mit relativer Autonomie« (U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I/1, 26 mit Berufung auf Arist 310 und Ant XII 108 [III, 91,1 f Niese]); vgl. auch P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 56–59; E. Schürer, The History of the Jewish People III/1, 88 (mit Anm. 3). 92–94; B. A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt, 145 und H.-F. Weiss, Art. Alexandrien II, TRE I, 262.

[180] U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I/1, 25.

[181] P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 227.283.298; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, 495–503 bzw. in der englischen Neubearbeitung I, 389–398 mit Hinweis auf den 1924 publizierten Brief des Kaisers Claudius (CPJ II, 153, a. a. O. 398 mit Anm. 182); für das Blutbad 66 n. Chr. in Alexandria vgl. Josephus, Bell. II 494–498.

[182] A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung, 9; E. Schürer, The History of the Jewish People I, 529 f; zur Zerstörung der großen Synagoge auch P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 285 mit Anm. 784; jetzt auch M. Hengel, Messianische Hoffnung, 658–665.

[183] Eusebius, H.E. IV 2,4 (302,2–5 Schwartz); Alexandria wird auch in der Chronik genannt (Chron. Abr. 2130 = 114 n. Chr. [196,16 f Helm]); vgl. auch besonders die *Acta Pauli et Antonini* Textus C Col. III Z. 1–7 (Acta Alexandrinorum ed. H. Musurillo, 45 f; dazu M. Hengel, Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen, 157).

[184] M. Hengel, Messianische Hoffnung, 659.

[185] Die Ergebnisse wurden publiziert: The Roots of Egyptian Christianity, ed. by B. A. Pearson & J. E. Goehring, Studies in Antiquity & Christianity, Philadelphia 1986 – vgl. dazu die Rezension von W. A. Löhr, ThLZ 112, 1987, 351–353.

[186] B. A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt, 154–156.

[187] Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostos, Philo, Valentinus and Origen, 190–203, bes. 190 f.

[188] Niet-Gnostisch Christendom in Alexandrië voor Clemens en Origenes, 287–299.

III, 3)[189]; Valentin (das meint hier: der Mythos der Schüler) sei von einem jüdischen »Anthropos-Sophia«-Mythos, wie er etwa in diesem Nag-Hammadi-Text zu finden sei, inspiriert worden[190]. Auf einer enkratischen und platonisierenden, aber nichtgnostischen Stufe der Entwicklung siedelt er vor allem den *Authentikos Logos* (NHC VI,3)[191], die *Lehren des Silvanus* (NHC VII,4)[192] und die *Sentenzen des Sextus* (NHC XII,1)[193] an. Diese Schriften repräsentieren nach seiner Deutung »een kleine groep orthodoxe christenen«, die ein stark platonisch beeinflußtes, aber nicht-gnostisches Christentum in den Spuren Philos vertraten[194], was erst später ›verkirchlicht‹ wurde und aus dem die spätere kirchli-

---

[189] Besonders in seiner Auslegung von Eug NHC III,3 76,20–24 (= SJC III,4 101,5–8), wo er mit G. Quispel (Ezekiel 1:26, 6f) auf Ez 1,26 »ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου« und damit den jüdischen Hintergrund hinweist (Jewish and Platonic Speculations, 192); den platonischen Hintergrund demonstriert er an der hypostasierten Namensvorstellung in Eug NHC III,3 77,9–13 (anders SJC BG 8502, 95,5–8) im Vergleich mit Philo (Jewish and Platonic Speculations, 193f); vgl. dazu in der neuen synoptischen Ausgabe M. Tardieu (Codex de Berlin), p. 178f und dessen Kommentar p. 363f.

[190] Jewish and Platonic Speculations, 195–201. Dieser Ableitungsversuch und seine Grundannahmen (zu seiner Datierung und der Sicht des Verhältnisses Eug zu SJC NHC III,4: vgl. oben im Kommentar zu Frgm. 1 S. 50 Anm. 247) können hier nicht ausführlich behandelt werden, obwohl ich keinerlei Beziehung zwischen dem Bild des Eugnostos-Briefes vom »unsterblichen männlich-weiblichen (Ur-) Menschen« (NHC III,3 76,24) und dessen weiblichem Namen ›Sophia‹ und der valentinianischen Aionenlehre erkennen kann, in deren Aufbau diese Aionen doch an sehr unterschiedlichen Positionen mit sehr unterschiedlichen »Aufgaben« stehen. Angesichts dieser faktischen Unterschiede bleibt van den Broeks Erklärung eine mehr oder (m. E.) weniger wahrscheinliche Hypothese. Mehr Beachtung verdienen dagegen seine Hinweise auf die mögliche Beziehung des valentinianischen Aionen-Paares »Νοῦς καὶ Ἀλήθεια« zu Platon, R. 490 b (196 mit Anm. 8).

[191] Den christlich-platonischen Charakter des AuthLog versuchte B. in einem Aufsatz 1979 nachzuweisen; dazu wies er auf die Seelenlehre des Traktates hin und verglich sie vor allem mit Porphyrius (The Authentikos Logos, 260–269). Allerdings wird hier verglichen, was eben doch nicht so eng zusammengehört, wie van den Broek meint, was hier ein Beispiel zeigen möge: Nach AuthLog steigt die unsichtbare Seele der Gerechtigkeit (»tpsychē naḥoratos nte tdikaiosynē« NHC VI,3 22,13f [133 Krause/Labib]) aus dem Pleroma hinab und wird im Leibe aus einer pneumatischen Seele zur »psychē|nḥylikē« (23,16f [134]; bei Porphyrius, den Augustin in *De Civitate Dei* zitiert, kann man von einer derartigen Verwandlung der Seele nichts lesen (X 30 [CChr.SL 47, 307f,20–22.51–65 Dombart/Kalb = Frgm. 11,1 Bidez]). Dort ist die Seele zwar mit »*mala materiae*« befleckt (ebd. [307,21 = p. 39Bidez]), aber dem Körper ›gegeben‹, nicht in seinen Grundstoff verwandelt (AuthLog 23,14 »aššōōpe« [134]; vgl. auch R. van den Broek, Niet-Gnostisch Christendom, 288f und 295).

[192] Vgl. Y. Janssens, BCNH.T 13, 23; nach M. L. Peel/J. Zandee, NHL[3], 379 handelt es sich um keinen gnostischen Text; vgl. auch R. van den Broek, The Authentikos Logos, 278–282 und ders., Niet-Gnostisch Christendom, 288f.

[193] Niet-gnostisch Christendom, 288; vgl. auch D. J. Harrington, The reception of Walter Bauers *Orthodoxy and Heresy*, 293. P.-H. Poirier datiert das Werk auf die Anfänge des 3. Jh. (BCNH.T 11, 27).

[194] R. van den Broek, Niet-gnostisch Christendom, 297; vgl. auch ders., De taal van de Gnosis, 166–175. Damit präzisiert er sowohl Bauer (»Maar Bauers opvatting over het overwegend gnostische karakter van de voor-Clementijnse theologie kan niet gehandhaafd worden« [Niet-gnostisch Christendom, 299]) wie gleichzeitig auch eine These Quispels, die dieser zuletzt so formulierte: »Gnosticism originated among rebellious Jews of pre-Christian Alexandria« (Anthropos und Sophia, 176); vgl. auch A. M. Ritter, De Polycarpe à Clément, 168.

che Theologie eines Clemens oder Origenes entsprungen sei[195]. Zu diesem neueren pointierten Entwurf der Frühgeschichte alexandrinischer Theologie bemerkte W. A. Löhr m. E. völlig zutreffend:

»Allerdings setzen die Hypothesen van den Broeks undiskutiert voraus, daß die aus dem vierten Jh. stammenden Quellen aus Nag Hammadi erheblich frühere Traditionen bezeugen – eine wohlbekannte Crux der Gnosisforschung«[196].

Solange keine Schrift aus Nag Hammadi eindeutig datiert oder lokalisiert werden kann, kann Bauers Bild von der starken Bedeutung der *Gnosis* für die christliche Gemeinde der Stadt nicht einfach unter veränderten Vorzeichen repristiniert und ergänzt werden, indem man die Entstehung irgendwelcher dieser Schriften im Laufe des zweiten Jahrhunderts in Alexandria postuliert, wie dies van den Broek tut. Die schon von Harnack beklagte empfindliche Lücke im Wissen von der ältesten Kirchengeschichte kann eben auch nach den Funden aus Nag Hammadi nicht wirklich geschlossen werden.

Obwohl nun die Entstehung dieser Schriften und anderer wie der *Epistula Apostolorum*[197] bzw. des Johannesapokryphons[198], die gelegentlich mit Alexandria in Verbindung gebracht werden, unklar bleibt, kann man sich trotzdem fragen, ob sich zwischen diesen Schriften und Valentins Fragmenten inhaltliche Berührungen ergeben – dies scheint mir, wie in den Kommentaren der Fragmente gezeigt[199], nicht der Fall zu sein[200]. Da auch die Zuschreibung von Schriften der apostolischen Väter, wie etwa des Barnabasbriefes, des 2. Clemensbriefes oder der Didache nach Alexandria keinen wirklichen sicheren Anhalt an den Texten haben[201] oder umstritten bleiben[202], bleibt zum Vergleich mit Valentin ledig-

---

[195] Niet-Gnostisch Christendom, 299 in Korrektur der p. 287 referierten Thesen Bauers.

[196] Rez. The Roots of Egyptian Christianity, ThLZ 112, 1987, 352. Dies gilt übrigens auch für den vier Jahre älteren niederländischen Aufsatz, in dem außer einem Hinweis auf die Datierung Chadwicks für die Sentenzen des Sextus hinsichtlich Ort (»zijn alle drie [*AuthLog, Sextus, Silv*] hoogstwaarschijnlijk in Alexandrië geschreven en vertonen dan ook veel overeenkomsten« [p. 291]) und Zeit der Schriften praktisch nichts gesagt wird.

[197] Während Carl Schmidt (Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, 364) in der »Epistola ein Erzeugnis der Kirche Kleinasiens« erblickte und sie »vor 180 n. Chr.« datierte (399), schließt sich C. D. G. Müller dagegen in NTApo I, 206 M. Hornschuh an und nimmt eine Entstehung in der Jahrhundertmitte in Ägypten an: »Alexandrien (...) kommt für die Verbreitung, wenn auch nicht unbedingt für die Abfassung in Frage«; vgl. auch A. F. J. Klijn, Jewish Christianity in Egypt, 168 Anm. 42/43. Klijn verwendet den Text mit, um die Theologie des Judenchristentums Ägyptens zu rekonstruieren (169–175).

[198] Dazu jetzt B. A. Pearson, The Problem of »Jewish Gnostic« Literature, 19–25.

[199] Dazu vgl. inbesondere aus den Kommentaren zu Fragment 1, S. 31.46f Anm. 221/222; Frgm. 2, S. 77 Anm. 142; Frgm. 3, S. 92–94.104f; Frgm. 5, S. 165f.172f; Frgm. 7, S. 208 Anm. 23–25 und Frgm. 8, S. 252f.

[200] Übrigens meint auch R. van den Broek (Jewish and Platonic Speculations, 200): »I do not claim that Valentinus was directly inspired by the myth of *Eugnostus the Blessed*. But I hope to have shown that there is strong evidence that the Valentinian Ogdoad depends on a Platonized, amplified Jewish-gnostic myth of Anthropos and Sophia of the type found on Eugnostus«. Allerdings rechnet B. völlig selbstverständlich damit, daß die »valentinianische Ogdoas« auf Valentin zurückgeht. Den Beweis bleibt er schuldig.

[201] Nach A. Heckel (Die Kirche von Ägypten, 12 Anm. 3) ist die Entstehung der Didache dort »höchst zweifelhaft«, »der Barnabasbrief (...) mag wohl in Alexandrien entstanden sein«. Heckels Hinweis auf die Vita in den *Acta Sanctorum* (»Juni II p. 426«) trifft nicht zu, obwohl es natürlich Nachrichten über eine Beziehung zwischen Barnabas und Alexandria gibt (dazu B. A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt, 136 und A. F. J. Klijn, Jewish Christianity in Egypt,

lich *Basilides* übrig, dessen Aufenthalt in Alexandria in der eusebianischen Chronik mit dem Jahr 133 n. Chr. (also sieben Jahre *vor* dem eusebianischen Datum für Valentins Ankunft in Rom, s. o.) verbunden wird[203]. Die beiden könnten also durchaus wie später Valentin und Marcion in Rom zur gleichen Zeit am selben Orte gelebt haben[204]. Aber sie berühren sich, wenn man jedenfalls die erhaltenen Fragmente zugrundelegt, nur in wenigen Details, so möglicherweise in den Vorstellungen von der Schöpfung durch Engel[205], der Seelenlehre[206] und vielleicht in ihren Bildern von den Fähigkeiten des Pneumatikers[207]. Demgegenüber zeigen die Fragmente Valentins eine durchgehende Nähe zum hellenistischen Judentum in seiner philonischen Ausprägung[208].

Aber selbst wenn die oft genannten Texte und dabei vor allem gnostische Werke doch so früh in Alexandria entstanden sein sollten, ist damit für Valentin selbst noch gar nichts gesagt: Die beiden Fragen, ob es überhaupt außer Basilides »gnostische Gruppen« am Ort gab und ob Valentin mit ihnen je in Kontakt kam, haben zunächst sehr wenig miteinander zu tun. Die Beziehung Valentins zu einer »alexandrinischen Gnosis« müßte an seinen *Texten* erwiesen werden[209].

Um eine mögliche Ausbildung Valentins in Alexandria wenigstens einigermaßen wahrscheinlich zu machen, muß man auch versuchen, Spuren der allgemeinen ›geistigen Signatur‹ der Stadt in den Texten Valentins zu finden. Bei einer solchen Spurensuche legt sich vor allem ein Blick auf das philosophische Bildungsniveau Valentins nahe und die Frage, ob er dies nur in Alexandria oder beispielsweise auch in Rom hätte erwerben können. Ein Exkurs über dieses Thema liegt auch deswegen nahe, weil verschiedene altkirchliche Autoren in der Einschätzung übereinstimmen, Valentin sei ein *Platoniker* gewesen[210]; »*Pythago-*

---

164 mit Bezug auf Ps.-Clem. Hom. I 8,3–15,9 [27,4–31,14 Rehn]; vgl. auch II 4,1 [37,8f]); vgl. zum Verfasser des Barnabasbriefes und Alexandria jetzt U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 169 Anm. 2; zur Entstehung des 2. Clemensbriefes im provinzialägyptischen Christentum s. R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clem, 90–94.622–624 [Warns hält den Text für die älteste erhaltene Auseinandersetzung mit dem Valentinianismus, s. etwa S. 95–100; dagegen unten S. 384 Anm. 349]; zur Didache jetzt K. Niederwimmer, KAV 1, 79f; vgl. auch A. M. Ritter, De Polycarpe à Clément, 170 mit Anm. 80.

202 Dies gilt für *Ascensio Isaiae* und *Kerygma Petri* (etwa: A. F. J. Klijn, Jewish Christianity in Egypt, 166 mit Anm. 32/33). Zur *Ascensio* jetzt A. Acerbi, L'Ascensione di Isaia, 277–282; zum *Kerygma* zuletzt W. Schneemelcher, NTApo II, 35.

203 Chronik Abr. 2149 (GCS Eusebius VII, 201,2f); vgl. auch o. S. 315 Anm. 144 und 316f Anm. 157.

204 Deswegen kann man natürlich nicht folgern, Valentin habe, »ohne zu seiner Schule zu gehören, wohl Eindrücke erhalten« (A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 284).

205 Dazu im Kommentar zu Frgm. 1 S. 22 Anm. 69.

206 Kommentar zu Frgm. 2, S. 57 Anm. 23 und 70 mit Anm. 99.

207 Fragment 4, S. 149–152. Dagegen war Clemens, wie seine häufigen Zusammenstellungen von Basilides und Valentin zeigen, von deren Zusammengehörigkeit mehr überzeugt (Frgm. 2 S. 58 Anm. 25; 4 S. 121 Anm. 28; Frgm. 6 S. 190 Anm. 29).

208 Dazu im Schlußteil S. 407 und im Exkurs V unten, S. 329f.

209 Dies gilt insbesondere auch deswegen, weil die Fragmente 2 (S. 62f); 3 (S. 115f) und 8 (S. 238–245) antimarcionitisch interpretierbar sind.

210 So vor allem Tertullian: »*Platonicus fuerat*« (Praes. 7,3 [CChr.SL 1, 192,8f Refoulé]); »*Valentinus Platonicae sectator*« (30,1 [210,2]); ›*Platonicus Valentinus*‹ (Carn. 20,3 [CChr.SL 2,

ricus magis quam Christianus«[211]. Selbst wenn es sich dabei um ein antihäretisches Standardargument handelt[212], verdient es eine sorgfältige Prüfung. Liegt bei Valentin nun ein »*Platonicus Christianismus*«, ein ›platonisches Christentum‹ vor[213], wie Tertullian meint, und geht die Kenntnis des Platonismus gar auf einen Aufenthalt in Alexandria zurück?

Exkurs V: Zeitgenössischer Platonismus in Alexandria und Rom im Vergleich mit Valentin

Zunächst muß hier daran erinnert werden, daß Alexandria ein wichtiger Ort der Platonlektüre und Platon-Philologie war[214]; selbst in einem relativ abgelegenen Ort am nordwestlichen Rande des Faijûm zur Wüste wurde ein Fragment seiner Apologie gefunden, das vermutlich aus dem ersten oder zweiten Jh. n. Chr. stammt[215]. Schließlich könnte man überhaupt die »Entstehung« des Mittelplatonismus in Alexandria lokalisieren, wenn man J. Dillon u. a. folgen und in *Eudoros von Alexandria* jenen entscheidenden Philosophen sehen will, der ein vorliegendes ›Amalgam von neupythagoreischen Lehren zu dem ergänzte, dem wir den Namen Mittelplatonismus geben‹[216]. Eudoros'[217] »ἀκμή« dürfte um 25 v.Chr. anzusetzen sein[218], seine Lehren müssen einigen Widerhall gefunden haben[219]. Besonders beeindruckt hat offenbar seine vermittelnde Lösung der philosophischen Probleme des platonischen Timaios, weil er beiden Auslegungen eine Wahr-

---

909,21 KROYMANN]); » Ἔστι μὲν οὖν ἡ Οὐαλεντίνου αἵρεσις Πυθαγορικὴν ἔχουσα καὶ Πλατωνικὴν τὴν ὑπόθεσιν« Hippolyt, Haer. VI 21,1 (148,25f WENDLAND/229,1f MARCOVICH), ebenso in 29,1 (155,15–18/237,1–4); 37,1 (166,15f/251,1f).

[211] Filastrius, Haer. 38,1 (CSEL 38, 20,21f MARX/CChr.SL 9, 234,1 HEYLEN).

[212] K. KOSCHORKE, Hippolyts Ketzerbekämpfung, 10–24.28f; CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, 433 mit Anm. 258; jetzt auch P. PERKINS, Ordering the Cosmos, 227–231.

[213] Praes. 7,11 (193,36f REFOULÉ). Gleichzeitig gibt er natürlich auch zu, daß die von ihm bekämpften Häresien mit Bibeltexten argumentieren, und relativiert damit seine eigene Einschätzung (14,13f [199,32–37]; 15,2 [199,3–6]).

[214] Das Werk von R. A. PACK »Greek and Latin literary texts from Greco-Roman Egypt« zählte 1965 44 Handschriften, von denen etwas über die Hälfte sicher oder doch vermutlich aus dem 1./2Jh. n. Chr. stammen (Nr. 1386–1429 [p. 81–83]).

[215] Ap. 40 b-41 c = Pap.Ber.13291 (PACK Nr. 1387), entdeckt in Dîme/Soknopaiou nēsos, einer Stadt am Rande der libyschen Wüste nahe des Ufers der Birket Ḳarûn, eines Restes des antiken Moëris-Sees; weitere Nachweise bei B. LAYTON, Vision and Revision, 196.

[216] The Middle Platonists, 115; nach H. DÖRRIE ist er »der erste Philosoph, von dem wir wissen, daß er ganz auf Platon aufbaut« (Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 298). J. DILLON betrachtet Antiochus, der 87/6 v.Chr. vor Übernahme der Akademieleitung in Alexandria weilte (P. M. FRASER, Ptolemaic Alexandria I, 487 mit Anm. 76 [Bd.II, 704]), nicht als »direct ancestor of the whole constellation of doctrines which we think of as Middle Platonism« (114), ebenso H. DÖRRIE, ebd. 297. Für weitere alexandrinische »Platoniker« der Zeit cf. FRASER I, 489 mit Anm. 90–94 [Bd.II, 707]).

[217] J. DILLON, The Middle Platonists, 115f; H. DÖRRIE, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 297–309; P. M. FRASER, Ptolemaic Alexandria I, 489; K. KREMER, Alexandrien – Wiege der neuplatonischen Philosophie, 38 mit Anm. 26.

[218] E. MARTINI, Art. Eudoros 10), PRE VI, 915; zur Datierung auch H. DIELS, Doxographi Graeci, 82f und P. M. FRASER, Ptolemaic Alexandria I, 489.

[219] H. DÖRRIE, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 298.

heit zubilligte und offenbar versuchte, die Seele und Welt gleichzeitig ungeschaffen wie erschaffen zu denken[220], womit er dann sowohl dem Wortsinn des Textes wie philosophischen Bedenken dagegen gerecht wurde[221]. Nach Dörrie verstand er Gott zwar als Schöpfer der Welt, aber nicht der Zeit nach, es war »- peripatetisch gesprochen – Gott ἐνεργείᾳ der Schöpfer und Begründer allen Seins, ohne es je δυνάμει zu sein«[222]. Auch das pythagoreische Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit beschäftigte ihn[223], auch er verstand vermutlich die Ideen schon als Gedanken Gottes[224].

Näher an Valentins Zeit reicht der nächste namentlich bekannte Mittelplatoniker der Stadt, der ›Hofphilosoph‹ des Augustus und Freund des *Maecenas*[225], *Arius Didymus*, der mit Sicherheit auch aus Alexandria stammte[226]. Seine »ἐπιτομὴ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις«, in der er eine Zusammenstellung der peripatetischen, akademischen, stoischen und platonischen Lehren nach den drei Teilbereichen der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) vornahm, gibt einen guten Eindruck des Niveaus alexandrinischer Philosophie der augusteischen Zeit[227]. Eusebius bewahrt einen Ausschnitt seiner Ideenlehre[228].

Nun beginnt die Rezeption alexandrinischer Philosophie in der jüdischen bzw. christlichen Gemeinde ja nicht erst mit Valentin; schon der jüdische Toraexeget *Aristobul*, der etwa in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gelebt haben dürfte[229], wurde nicht nur als Philosoph und Peripatetiker[230] bezeichnet, sondern kannte und zitierte ausdrücklich

---

[220] Diese Auslegung Dörries von Plutarch, Mor. 68, 1013 b (De An. Procr. 3; »ὁ μὲν Εὔδωρος οὐδετέρους ἀμοιρεῖν οἴεται τοῦ εἰκότος« [VI/1, 146,5 Hubert]) wird allerdings in den Anmerkungen zur Loeb-Ausgabe von H. Cherniss Vol. XIII/1 (LCL 427, 171 f n. c) bezweifelt.

[221] So auch H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 299.

[222] Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 299.

[223] Simplicius, in Ph. I 5 zu Arist. 188 a 19 (CAristG IX, 181,10–19 Diels); H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 304 f; J. Dillon, The Middle Platonists, 120 f 126; K. Kremer, Alexandrien – Wiege der neuplatonischen Philosophie, 38.

[224] J. Dillon, The Middle Platonists, 128; vgl. dazu im Exkurs III über zeitgenössische Aionenvorstellungen im Kommentar zu Frgm. 5 S. 158 f Anm. 36/37.

[225] »*Deinde eruditione etiam uaria repletus [s]per Arei philosophi filiorumque eius Dionysi et Nicanoris contubernium*« Sueton, Augustus 89 (98,18–20 Ihm); vgl. auch P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 490. Augustus bewahrte ihm zuliebe 30 v. Chr. die Stadt (Belege bei Fraser II, 710 [Anm. 111] und H. Diels, Doxographi Graeci, 80).

[226] So mit Belegen H. Diels, Doxographi Graeci, 81; vgl. auch P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 490 f und J. Dillon, The Middle Platonists, 115 f.

[227] H. Diels (Doxographi Graeci, 447–472) hat deren Reste bei Stobaeus und Eusebius gesammelt; vgl. auch E. Howald, Das philosophiegeschichtliche Compendium des Areios Didymos, 96–98.

[228] Eusebius, P.E. XI 23,3–6 (GCS Eusebius VIII/2, 51,18–52,11 Mras); der synoptische Druck bei H. Diels, Doxographi Graeci, 447 zeigt die Parallelen zu Alkinoos (Albinus) 12 (166 f Hermann/27,39–16 Whittaker). Solange allerdings noch keine neuere ausführliche Untersuchung der parallelen Passagen von Alkinoos und Apuleius, *De Platone* vorliegt und das Verhältnis einer möglichen Quelle zu Arius Didymus nicht besser geklärt ist, bleiben hier viele Fragen offen (dazu J. H. Loenen, Die Metaphysik des Albinos, 123 f oder J. Dillon, The Middle Platonists, 269 f; zu letzterem allerdings jetzt Whittaker in seiner neuen Ausgabe: »La question risque d'être beaucoup plus compliquée« [p. 109]).

[229] Zur Chronologie vgl. N. Walter, Der Toraausleger Aristobulus, 13–26; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III, 384 f (= History of the Jewish People III/1, 579 f); P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria I, 694 mit Anm. 104 (Bd. II, 964 f).

[230] So die Einleitung in Frgm. 2 bei Eusebius, P.E. VIII 9,38 (GCS Eusebius VIII/1, 451,5 f

Pythagoras, Sokrates und Plato »und ist mit ihren Anschauungen wie ein Fachmann vertraut«[231]. Vor allem betont er die schlechthinnige Souveränität Gottes[232], spricht – und dies könnte durchaus als Zugeständnis an die Philosophie gedeutet werden – nicht direkt von der ›Erschaffung‹ der Welt, sondern nur von ihrer ›Gestaltung‹[233] und redet über die durch Gottes Weisheit etablierte göttliche Ordnung[234]. Clemens Alexandrinus zitiert ihn häufiger als Valentin[235].

Auch *Philo* kann man an dieser Stelle als Zeugnis für die Bedeutung und Verbreitung mittelplatonischer und neupythagoreischer Philosophie in Alexandria anführen[236], was auch späteren Generationen bekannt war; Hieronymus überliefert den schönen Spruch: »ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει«[237]. Nun ergab die Auslegung von Valentins Fragmenten mehrfach eine auffällige Nähe zu Philo, so im Schriftverständnis (Frgm. 6)[238], in der Schöpfungslehre (Frgm. 1/5)[239], der Seelenlehre (Frgm. 2)[240], schließlich im Gottesbild (Frgm. 3/4)[242] und im Pneuma-Begriff (Frgm. 8)[242]. Und genauso wie Philo nicht direkt als Mittelplatonist angesprochen werden darf (D. T. Runia[243]), sondern sich als

---

MRAS) und Frgm. 3 P.E. XIII 12 (VIII/2, 190,14f); vgl. dazu E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes III, 387 Anm. 39 (= History of the Jewish People III/1, 583 n.96/97); M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, 295–307, bes. 295 Anm. 362, und N. WALTER, Der Toraausleger Aristobulos, 10–13.

[231] E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes III, 384 (= History of the Jewish People III/1, 579, allerdings gewisse Modifikationen daran p. 583). So wurde beispielsweise von Zeller und SCHÜRER (Geschichte des jüdischen Volkes III, 387 Anm. 37) seine Allegorie der Siebenzahl (Frgm. 5 = Eusebius, P.E. XIII 12,13–16 [VIII/2, 196,8–197,15]) als »pythagoreisierende Ausführung« bezeichnet (M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, 301f bes. Anm. 379a bzw. N. WALTER, Der Toraausleger Aristobulos, 12 Anm. 2).

[232] »καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων ὁ θεός, καὶ πάνθ' ὑποτέτακται καὶ στάσιν εἴληφεν« Frgm. 2 = Eusebius, P.E. VIII 10,10 (GCS VIII/1, 452,23–453,1).

[233] »ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή« (Frgm. 3 = Eusebius, P.E. VIII 10,9 [VIII/1, 452,23]); vgl. dazu auch Frgm. 5 = P.E. XIII 12,9 (VIII/2, 195,13).

[234] P.E. XIII 12,11 (VIII/2, 196,3).

[235] GCS Clemens Alexandrinus IV/1, 32; dazu etwa E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes III, 389 (= History of the Jewish People III/1, 584).

[236] »The known representatives of this tendency (*sc. den Pythagoreismus zu erneuern*) are Roman, or worked in Rome in the Ciceronian age (...), but the Alexandrian element is indicated by the presence of certain strains of Neo-Pythagorean teaching in the interpretation of Plato given by Eudorus, and by the considerable Neo-Pythagorean elements in the writings of Philo Judaeus, which seem to indicate a tradition of teaching in the city« (P.M. FRASER, Ptolemaic Alexandria I, 493 mit Anm. 139 [Bd.II, 715]).

[237] Vir. Ill. 11 (17,24f HERDING); vgl. auch Suda A 69 (I, 10,16 ADLER) bzw. Φ 448 (IV, 737,16).

[238] Kommentar S. 201 mit Anm. 84/85.

[239] Kommentar zu Frgm. 1 S. 15f.19f.27.32.35.44–49f; zu Frgm. 5 S. 156 Anm. 20, 170 mit Anm. 119/120, 175 Anm. 144 und S. 178 Anm. 167.

[240] Kommentar, S. 61 Anm. 46 bzw. 72 Anm. 111.

[241] Kommentar, S. 100 Anm. 98; Kommentar zu Frgm. 4 S. 129 Anm. 85.

[242] Kommentar S. 243 Anm. 167. Zur Nähe zwischen Valentin und Philo auch CHR. STEAD, The Valentinian Myth of Sophia, 90.

[243] RUNIA (Philo of Alexandria, 505–519) zeigt dies in Korrektur an J. DILLON (The Middle Platonists, 139–183): Im Gegensatz zu den ausgewiesenen Mittelplatonikern zeige Philo keine »loyalty« zu Platon, sondern zu Mose (507); seine exegetische Methode dürfte auf die philosophisch gebildeten Zeitgenossen eher abstoßend gewirkt haben (›frustrierender Mangel an

Bibelausleger bestimmter *Topoi* des Mittelplatonismus auf eine besondere Weise bedient, so verwendet Valentin als *Bibelausleger* die vergleichsweise wenigen philosophischen Elemente. Philo und Valentin scheinen sich auch in ihrem sehr selektiven Gebrauch von Motiven der platonischen Philosophie ein gutes Stück zu ähneln. Ob allerdings zwischen ihnen eine direkte Beziehung bestand, kann leider nicht bewiesen werden; eine literarische Abhängigkeit läßt sich mangels Textmaterials nicht nachweisen[244]. Zwischen Philos Wirksamkeit am Orte und Valentins möglichem Aufenthalt liegen ja ungefähr etwas über siebzig Jahre – wie ausführlich seine Gedanken in den Schulen überliefert wurden, wo seine Schriften genau zugänglich waren, oder ob Valentins Nähe sich als kongeniales Nachdenken derselben Gedanken auf dem Hintergrund ähnlicher Fragen und ähnlicher Bildungsvoraussetzungen erklären läßt, wird man leider nicht mehr feststellen können: Von seinen Fragmenten her ist kein zwingender Rückschluß auf direkte Kontakte zu alexandrinischen Mittelplatonikern oder dem hellenistischen Judentum der Stadt möglich. Sie sind wohl wahrscheinlich.

Aber er könnte seine Bildung genauso auch in *Rom*, wo man seinen Aufenthalt eindeutig nachweisen kann, erworben haben. Auch diese Stadt spielt eine nicht unerhebliche Rolle für die Entstehung des Mittelplatonismus, der dort sicher auch gelehrt wurde. Im ersten Jh. v.Chr. vermittelte etwa *Alexander Polyhistor*, der seit 82 v.Chr. in Rom lebte, durch zwei philosophiegeschichtliche Werke[245] Kenntnisse über den Pythagoreismus[246] und über Sokrates und Platon[247]. Eine interessante Rolle für die Entwicklung des Platonismus in Rom spielt auch *Cicero*, der sich in allen Lebensepochen (mit unterschiedlichem

---

Klarheit‹, 512); »matter of doctrine«: das philosophische Material wird in Mose hereingelesen (515 – *hier muß man natürlich fragen, ob nicht eher eine Art Wechselwirkung vorliegt, die Philo gleichwohl von den Mittelplatonikern unterschiede*); »direction of his interests«: Philo will zuerst Mose exegesieren (516). Daher stimmt RUNIA DÖRRIE zu, Philo sei *kein* Mittelplatoniker gewesen (Der Platonismus der frühen Kaiserzeit, 179f).

[244] In seinem Aufsatz »Philo und die altchristliche Häresie« behauptet G. QUISPEL, es bestünde eine »literarische Abhängigkeit des Gnostikers Valentin von Philo«, die sich einwandfrei feststellen lasse und nicht geleugnet werden könne (431f): Er bezieht sich dabei auf Didymus von Alexandrien (?), Trin. III 42 (PG 39, 992 c), in dem wie in Philos Op 71 (bei QUISPEL ein abweichender Text nach einer der älteren Ausgaben) das Wort »μαρμαρυγή« findet (I, 24,7 COHN). Allerdings geht es bei Philo (gut platonisch, R. 515 c – 516 a, wo das Wort ebenfalls fällt, etwa in 515 c) um die Blendung bei der Schau der Ideen, während bei Didymus, einem Autor des 4. Jh.s, der *Fall der Sophia* durch ihre Blendung erklärt wird. Das hat zunächst gar nichts mit Philo zu tun, sondern es handelt sich um eine interessante Platonisierung des Sophia-Mythos, die vermutlich auch gar nichts mit Valentin zu tun hat. QUISPEL gebührt aber unbestritten das Verdienst, auf diese Stelle hingewiesen zu haben, die m.E. zu wenig beachtet wurde (s. aber A. ORBE, La teología del Espíritu Santo, 241 n.3 und jetzt die Synopse von [Ps.-?]Didymus und [Ps.-?]Cyrill von Jerusalem, Catech. VI 17–19 in meinem Beitrag »Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der ›valentinianischen Gnosis‹« in ANRW II 22.2. Wie dort gezeigt wird, liegt dem Text in *Trin.* ein älteres Valentinianerreferat zugrunde, das beide Autoren verwendeten und bearbeiteten. Den ursprünglichen Autor konnte ich allerdings noch nicht identifizieren).

[245] Zu Alexander und seinen Werken (»περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων« und »φιλοσόφων διαδοχαί«) auch J. DILLON, The Middle Platonists, 117f und E. SCHWARTZ, Art. Alexandros 88), PRE I/1, 1449–1452 (= DERS., Griechische Geschichtsschreiber, 240–244).

[246] Vgl. die bei Diogenes Laertius erhaltenen Exzerpte aus den »διαδοχαί« zu den Pythagoräern (VIII 24–36 = FGrH 273 F 93); dazu J. DILLON, The Middle Platonists, 342–344.

[247] Die Abschnitte, die D.L. in II 19; III 4.5 (= FGrH 273 F 86.88.89) zitiert, sind allerdings hauptsächlich biographischer Natur.

Erfolg) um philosophische Bildung mühte[248]. Cicero hörte *Antiochus von Askalon*, unter dem ein erstes Mal eine Rückwendung der Akademie zur Lehre der »Alten« stattfand (»*veteres sequi*«)[249] und der auch zeitweilig in Rom und Alexandria lebte[250]. Da Cicero Teile des platonischen *Timaeus* ins Lateinische übersetzte[251], öffnete er diesen Text auch denen, die der Sprache Platons nicht mächtig waren, und leistete insofern seinen Beitrag zur Renaissance dieses Dialoges, die den Mittelplatonismus wesentlich begleitete und förderte[252]. Da er auch behauptete, sein Freund und Zeitgenosse Publius *Nigidius Figulus* (um 100–45 v.Chr.) habe das pythagoreische System zu neuem Leben erweckt[253], kann man ihn auch mit diesem wichtigen Element des Mittelplatonismus in Verbindung bringen, obwohl er selbst natürlich keineswegs zu dieser Richtung gerechnet werden darf. Aber weil seine Schriften schon in der frühen Kaiserzeit als Maß und Norm des Klassischen traktiert wurden, verbreiteten sich diese philosophischen Ideen sicher auch durch seine Texte[254]. Daneben wäre auch Apuleius von Madaura zu nennen, der in den vierziger oder fünfziger Jahren des zweiten Jahrhunderts gleichzeitig mit Valentin in Rom weilte[255]. Für eine mittelplatonische Schulbildung in Rom, die im Einzelnen nicht rekonstruiert werden kann, lagen alle Voraussetzungen vor.

Aber man muß natürlich noch präziser fragen: Wieweit betreffen denn die Probleme des erneuerten Platonismus[256] Valentin überhaupt? Kann man gar literarische Beziehungen in der Art nachweisen, wie das Dörrie an einem Punkte für Clemens Alexandrinus zeigen konnte[257]?

---

[248] R. Philippson, Art. M. Tullius Cicero (Die philosophischen Schriften), PRE 7 A, 1177–1180.

[249] Vgl. Cicero, Luc. 137 (97,18 Plasberg); dazu J. Dillon, The Middle Platonists, 52–106; H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus, 154–156; ders., Der Platonismus der frühen Kaiserzeit, 172–174.

[250] J. Dillon, The Middle Platonists, 53f.

[251] Text im 46.Fasc. der Teubnerausgabe, hg. v. R. Giomini (p. 177–227 mit Wiedergabe des griechischen Textes); die Übersetzung umfaßt etwa ein Viertel des Dialoges, Ti. 27 d – 47 b, vgl. dazu J. Dillon, The Middle Platonists, 117; R. Philippson, Art. M. Tullius Cicero (Die philosophischen Schriften), PRE 7 A, 1150f und H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 297.

[252] Neben H. Dörrie (Der Platonismus der frühen Kaiserzeit, 174f) ist jetzt vor allem D. T. Runia zu nennen, der in seiner Philo-Monographie die Bedeutung dieses Textes für den alexandrinischen Juden aufgewiesen hat.

[253] »*Denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina exstincta est quodam modo, cum aliquot saecla in Italia Siciliaque viguisset, hunc exstitisse qui illam renovaret*« (Cicero, Tim. 1,1 [177,6–9 Giomini]); zu Nigidius vgl. etwa P. L. Schmidt, Art. Nigidius Figulus, KP IV, 91f und J. Dillon, The Middle Platonists, 117f.

[254] Vgl. etwa H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung, 512f.523.

[255] Vgl. auch Met. XI 26,2f (SQAW 1, 348,17–23 Helm); bes. 28,5 (350,30–33) zur Rhetorentätigkeit auf dem *Forum* (allerdings sind hier Autor und Romanheld eigentümlich vermischt) und Flor. 17,2 (SQAW 36, 198,17).

[256] Vgl. dazu z. B. die sechs Punkte, die H. Dörrie nennt (Der Platonismus der frühen Kaiserzeit, 177f).

[257] Er tut dies (Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, 303) für die Argumentation (mit ihren Belegstellen) über »ὁμοίωσις θεῷ« als »τέλος« bei Arius Didymus (Stobaeus II 7,3[f] [II, 49,8–50,10 Wachsmuth]); Alkinoos, Didaskalikos 28 (181 Hermann/56,19–57,45 Whittaker) und Clemens, Str. II 131,5 (185,23f) bzw. V 95,1 (388,21f). Den Beweisgang bei Arius führt er auf Eudoros, dessen Name auch vorher fällt (p. 42,7 Wachsmuth) zurück; dazu auch J. Dillon, The Middle Platonists, 122f.

Wir sahen, daß Valentin nach Ausweis seiner Fragmente über eine recht ordentliche philosophische Bildung verfügte – besonders das fünfte Fragment könnte als eigenständige philosophische Überlegung auf der Basis eines Platon-Textes (Ti. 29 d/e) interpretiert werden (s. o. S. 168); ansonsten zeigen seine Texte jenen »verwässerten Platonismus«[258], der ihn nicht von anderen zeitgenössischen Theologen, wie etwa Justin, unterscheidet[259]. Als Elemente eines solchen verwässerten Platonismus verstehe ich vor allem die ›Urbild-Abbild‹-Struktur zwischen oberer und unterer Welt, zwischen himmlischem und irdischem Menschen in den Frgm. 5 (Z. 3–5) bzw. 1 (Z. 14–16); die Bedeutung des ›Namens‹ in dieser Relation (Frgm. 1, Z. 14); auch die Abwertung des irdischen Leibes (Frgm. 3, vielleicht auch Frgm. 11[260]) und die Verwendung des platonischen Bildes vom Maler für die Weltschöpfung (Frgm. 5, Z. 8). Die pointierte Betonung der Güte Gottes (Frgm. 2, Z. 4) könnte ebenfalls auch als philosophischer Einfluß gedeutet werden[261]. Der außerordentlich selbständige Umgang mit dem platonischen Timaios im fünften Fragment aber läßt vermuten, daß philosophische Bildung und Talent doch vergleichbare Theologen dieser Zeit übertraf und wir mangels Textmasse nur noch ein kleines Zeugnis davon besitzen[262]. Wenn schließlich Tertullians Sätze über Valentins Aionenlehre zutreffen[263], würde dies wohl auch eine intensivere Beschäftigung mit dem Mittelplatonismus voraussetzen.

Man sieht aber an allen genannten Punkten zugleich auch die Differenzen zum Mittelplatonismus: Die Terminologie Valentins (etwa: »lebendiger Aion« [Frgm. 5, Z. 5] anstelle des Begriffes »Idee«) hätte einen gebildeten Philosophen seiner Zeit eher abgestoßen – eine ähnliche Reaktion auf Philo vermutete D. T. Runia[264]. Selbst wenn seine Vorstellung, Engel hätten den Menschen geschaffen, auch ein Zugeständnis an die philosophischen Bedenken und den Versuch einer diese Kreise befriedigenden Gotteslehre

---

[258] Eine Wendung von JOHN WHITTAKER auf der Gnosis-Konferenz in Yale (The Rediscovery of Gnosticism I, 96). In derselben Diskussionsrunde machte ATTRIDGE allerdings auch auf die Spannbreite des kaiserzeitlichen Platonismus aufmerksam (97).

[259] CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, 419 Anm. 173. In Ergänzung meines Aufsatzes wäre noch auf die *bildungssoziologische* Dimension des Problems der erst allmählich fortschreitenden Platonisierung hinzuweisen: Schließlich gab es schlichte materielle Voraussetzungen einer vertieften Kenntnis Platons; Unterricht und Bücher wollten bezahlt sein.

[260] Kommentar, S. 284–289. Eine Platonanspielung stellt vielleicht auch das Herbergsbild in Frgm. 2 dar; vgl. oben S. 73 Anm. 120.

[261] Augustin referiert die Position des Antiochus von Askalon in Civ. Dei XIX 3 (CChr. SL 48, 662,1–663,76 DOMBART/KALB); dazu J. DILLON, The Middle Platonists, 70–75. Auch dort wird das Thema »*summum bonum*« sofort auf die Anthropologie, die *virtus* und deren Gefährdung gewendet (vgl. Valentin, Z. 5 f); natürlich unterscheidet sich Valentin davon durch seine stark biblische Terminologie und den Ansatz von der Offenbarung her.

[262] Als weiteren Überrest könnte man das Stichwort »προσαρτήματα« deuten; vgl. im Kommentar zu Frgm. 2 S. 56 mit Anm. 16 – aber mit den dort gemachten Einschränkungen.

[263] Dazu im Kommentar zu Frgm. 5, S. 158 f und oben S. 310 f.

[264] Philo of Alexandria, 512. Ähnliche terminologische Probleme hätten doch auch die Ausdrücke »προὼν ἄνθρωπος« (Frgm. 1, Z. 15); »φανέρωσις« (2, Z. 5); »πλάσις« (5, Z. 11); »σάρξ« (statt »σῶμα« Frgm. 8, Z. 3) einem Platoniker bereitet. Eine Überlegung im Parmenides-Kommentar des Neuplatonikers Damaskios (5./6 Jh.) könnte durchaus auch Gedanken von der Art Valentins im 5. Frgm. kritisieren: »Δωδέκατον, τίνος μέτρον ὁ αἰών; (...) Ἀλλ' ἔστι μόνον ἀεὶ ὄν, οὐκ ἀεὶ ζῶν· ὅλως δέ, πῶς τὸ ζῷον πρῶτον αἰώνιον, εἴπερ ζωῆς μέτρον ὁ αἰών. μήποτε οὖν τὸ ζῷόν ἐστιν τὸ πρώτως μετρούμενον« (149, Vol. II, p. 30,22.24–26 RUELLE).

darstellen sollte, wird das sofort in der seltsamen »Zwischenlösung« für den Gott-Mensch Jesus (Frgm. 3) paralysiert. Außerdem müssen die meisten oben genannten Motive gar nicht auf direkte Platon-Kenntnis und nicht einmal auf eine Vertrautheit mit zeitgenössischem Mittelplatonismus zurückgehen: Urbild-Abbild-Struktur und Namenshypostase können auch schon im Frühjudentum nachgewiesen werden[265], ohne deswegen historisch aus dem Platonismus zu stammen. Andere Lösungen wie die Schöpfung durch Engel deuten ebenfalls auf das (hellenisierte) Judentum[266]. Da wir gleichzeitig an vielen Stellen sahen, wie sehr Valentin sich zuerst immer um Auslegung biblischer Texte bemüht, biblische Vorstellungen von Offenbarung Gottes und Person Jesu Christi ernstzunehmen versucht und von daher seine Schöpfungstheologie entwickelt, wird man bei ihm mit dem Begriff »biblischer Platoniker«[267] genauso vorsichtig wie bei Philo umgehen müssen, besonders, da von ihm nicht sechs Bände Werke überliefert sind, die ein einigermaßen zuverlässiges Urteil erlauben. Nur wenn mit dem Schlagwort auch seine wenig professionelle Art des technischen Umganges mit philosophischer Argumentation, der eklektizistische Gebrauch der Lehren und die teilweise deutlich unplatonischen Ergebnisse in den Blick genommen werden, kann es verwendet werden. Valentin legt aber immerhin einen selbständigen Beitrag zu den Problemen des erneuerten Platonismus[268] vor; er kennt, wie Frgm. 5 zeigt, die wichtigsten Platon-Texte und handhabt sie auf interessante Weise.

Es bleibt abschließend festzustellen: Ob Valentin wirklich in Phrebonis bei Paralios geboren wurde und in Alexandria erzogen wurde, wie Mitte des vierten Jahrhunderts die Fama wußte, war schon damals nicht mehr zweifelsfrei zu entscheiden. Dieses Problem besteht heute erst recht. Bis zu einem gewissen Grade erscheint es jedenfalls nicht unwahrscheinlich: Vor allem das hohe rhetorische Niveau von Valentins erhaltenen Texten ließe sich dadurch erklären. Dabei darf aber sein schon in der Spätantike mehrfach gerühmtes hohes Bildungsniveau[269] nicht dazu verführen, die Notiz über seinen Bildungsgang sofort für bare Münze zu nehmen[270], weil dann die Unsicherheit zu wenig berücksichtigt wird, mit der Epiphanius seine ganzen Informationen weitergibt.

Wenn andererseits Epiphanius' Informanten die Wahrheit sprachen, wäre Valentin ein Vertreter der sonst wenig bekannten alexandrinischen Theologie

---

[265] Vgl. bes. die entsprechenden Ausführungen in den Kommentaren, zu Frgm. 1 S. 43f und zu Frgm. 2 S. 78.

[266] Kommentar zu Frgm. 1, S. 18f; Polemik gegen Götzenbilder (ebd. 39–41); Wendung »reines Herz« (Frgm. 2, Z. 20f; S. 78f); Problematik »Rein-unrein« und Dämonologie (ebd., 70–72).

[267] Chr. Stead, In search of Valentinus, 78. Um das Wort ›biblisch‹ drehen sich einige Voten in der Diskussion (The Rediscovery of Gnosticism I, 101f).

[268] H. Dörrie, Der Platonismus der frühen Kaiserzeit, 177f. Vgl. zum Thema auch Charles Bigg, der 1886 im Rahmen seiner acht ›Bampton‹-Vorlesungen über »The Christian Platonists of Alexandria« (mit Rez. A. v. Harnack, ThLZ 12, 1887, 105–112) die erste Lecture über Philo und die Gnostiker hielt: »The Aeons of Valentinus and others are but the Ideas of Plato seen through the fog of an Egyptian or Syrian mind« (p. 27). Entsprechend auch seine Abwertung: »There is a certain wild poetical force in Valentinus, but otherwise their world-philosophy is purely grotesque« (p. 28).

[269] S. oben S. 306f mit Anm. 90.

[270] So die Tendenz bei H. Kraft, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 176, der auch die Bildung einer Schule und seine Lehrtätigkeit auf die Einflüsse der Stadt zurückführen möchte.

des frühen zweiten Jahrhunderts – immer vorausgesetzt, er wurde dort tatsächlich ausgebildet und lehrte dort so, wie uns die Fragmente zu überliefern scheinen.

1.2.4.3. Epiphanius über Valentins weiteren Weg

Die knappen Informationen über Valentins Schicksal bei Irenäus und Tertullian überliefern nichts über das *Ende* von Valentins römischer Wirksamkeit, sondern teilen nur mit einer gewissen lakonischen Kürze mit, daß Valentin dort »bis Anicet blieb«[271] bzw. bis »zur Zeit des älteren Antoninus« lebte, also bis spätestens 161 n. Chr.[272]. Auch hier bietet Epiphanius wie für die Zeit *vor* dem römischen Aufenthalt auch eine interessante zusätzliche Überlieferung, die kein Autor vor ihm erhalten hat. Nach dem Bericht über Valentins Predigt in Ägypten und Rom[273] setzt er fort:

»εἰς Κύπρον δὲ ἐλήλυθώς, †ὡς[274] ναυάγιον ὑποστὰς [φύσει] σωματικῶς[275], τῆς πίστεως ἐξέστη καὶ τὸν νοῦν ἐξετράπη. ἐνομίζετο γὰρ πρὸ τούτου μέρος ἔχειν εὐσεβείας καὶ ὀρθῆς πίστεως ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις. ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ λοιπὸν εἰς ἔσχατον ἀσεβείας ἐλήλακεν καὶ ἐβάθυνεν ἑαυτὸν ἐν ταύτῃ τῇ καταγγελλομένῃ ὑπ' αὐτοῦ μοχθηρίᾳ«[276]

Man kann wegen des korrupten Textes leider nicht mehr sagen, ob Valentin nun nach Epiphanius' Meinung lediglich wegen eines bedauerlichen Schiffsunglükkes in Zypern landete (und eigentlich anderswohin wollte), oder wegen seines

---

[271] Irenäus, Haer. III 4,3 (SC 211, 51,49; Text s. o.).

[272] Tertullian, Praes. 30,2 (210,3); Clemens Alexandrinus, Str. VII 106,4 (75,14 f).

[273] »Ἐποιήσατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ (...)· ἀλλὰ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀνελθὼν κεκήρυχεν« (Haer. 31,7,1 [395,16–396,1 partim – vgl. oben]).

[274] K. Holl nimmt für »ὡς« eine Textverderbnis an, weil der *Vaticanus* an dieser Stelle nicht eindeutig korrigiert wurde, der *Marcianus* aber »ὦ« liest. Wenn man das Wort halten will, wäre »ὡς« bei Ptz. Aor. mit »als ob« oder »angeblich« zu übersetzen. F. Williams übernimmt einen Vorschlag von Holl aus dem App. »⟨τε⟩ hinter ναυάγιον einzuschieben« und übersetzt: »†⟨and⟩ really having an actual shipwreck« (NHS 35, 159).

[275] Auch hier entstehen schwere textliche Probleme; das »σωματικῶς« kann ich mir nur als Glosse denken, die das schwierige »φύσει« wegzuerklären versuchte. Denn damit wird (»erlitt Schiffbruch wegen seiner Natur«) »ναυάγιον« ja schon metaphorisch genommen – was leibhaftigen Schiffbruch eigentlich gerade ausschließt. Zusammenpassen würde: »ὡς ναυάγιον ὑποστὰς σωματικῶς«: Er erlitt angeblich leibhaftig Schiffbruch (LSJ s. v. ὑφίστημι B.II.3., p. 1908) und fiel vom Glauben ab. Eine metaphorische Übersetzung (»ναυάγιον τε ὑποστὰς φύσει«) würde sich mit einer Stelle bei Chrysostomus vergleichen lassen: »Ὁ Ἀδὰμ ἐν παραδείσῳ ὡς ἐν λιμένι τὸ ναυάγιον ὑπέστη· ὁ δὲ Λὼτ ἐν τοῖς Σοδόμοις ὥσπερ ἐν πελάγει διεσώθη« (Poenit. 8 [PG 49, 344,47–49] = Eclogae [CPG II, 4684; PG 63, 898,21–23 mit kleinen Abweichungen]). Man könnte dann annehmen, daß zwischen »ὡς« und »ναυάγιον« etwas ausgefallen ist, und würde die Glosse streichen.

[276] Epiphanius, Haer. 31,7,2 (396,1–6 Holl) «Als er in Zypern angekommen war, weil er angeblich (leibhaftig) Schiffbruch erlitten hatte ... fiel er vom Glauben ab und wendete sich vom Verstand weg. Es wurde nämlich vorher an den zuvor erwähnten Orten geglaubt, er verfüge über einen Teil von Frömmigkeit und orthodoxem Glauben. In Zypern schließlich aber stürzte er in das ärgste Stadium der Gottlosigkeit und sank selbst in diese von ihm proklamierte Verruchtheit».

Naturells[277] (sozusagen metaphorisch) mit Verstand und Glauben »Schiffbruch« erlitt. In jedem Fall handelt es sich beim Text natürlich um antihäretische Standardvorwürfe, wie schon das Vokabular zeigt[278]; auffällig bleibt allerdings das Eingeständnis, man habe ihm in Athribis, Prosopis, Alexandria und Paralios, Arsionë sowie der Thebais und Rom einen Teil an ›Frömmigkeit und Orthodoxie‹ zugebilligt. Diese Beschreibung ähnelt der Sicht Tertullians, wonach Valentin zunächst der »*catholica doctrina*« der römischen Kirche geglaubt habe und dann herausgeworfen wurde[279]. Allerdings bringt Tertullian diesen Abfall einmal mit der »ständigen unruhigen Neugier«[280] und einige Jahre später mit seiner angeblichen Wahlniederlage in Verbindung[281]. Zumindest seine spätere Sicht in der Schrift »Gegen die Valentinianer«, der Häresiarch sei in *Rom* abgefallen, widerspricht der Behauptung des Epiphanius, Valentin habe erst in *Zypern* mit dem Glauben »Schiffbruch« erlitten. Wie soll man diese Nachricht also beurteilen?

Zunächst einmal wird man nicht ausschließen, daß ein Schriftsteller, der seit 365/67 Bischof von Salamis und damit Metropolit der ganzen Insel war[282], tatsächlich damit eine Lokaltradition aus Zypern wiedergibt, die ihm zu Ohren gekommen war[283]: Zu Lebzeiten des Epiphanius gab es in Zypern offenbar noch Valentinianer[284]. Die Nachricht ist auch in Filastrius' »*Diversarum Haereseon*

---

[277] Ich verstehe »φύσει« als *Dativus Causae*. Im ersten Fall muß man wieder berücksichtigen, daß der Text mit dem (unsicheren) »ὡς« möglicherweise eine Distanzierung des Epiphanius enthielt, der sich seiner Information nicht sicher war.

[278] LAMPE, PGL s. v. 497 bzw. 441. Interessanterweise berühren sich auch hier die Biographien *Kerinths* und *Valentins*. Von beiden wird erzählt, daß sie in Alexandria ausgebildet wurden (s. o. S. 318 Anm. 166), beide sollen erst nach einem Wechsel ihres Aufenthaltsortes zu Häretikern geworden sein. Kerinth »kam später nach Kleinasien«, sammelte dort Schüler, »und benannte sie nach seinem eigenen Namen« (»Οὗτος ἐν Αἰγύπτῳ πλεῖστον διατρίψας χρόνον καὶ τὰς φιλοσόφους παιδευθεὶς ἐπιστήμας, ὕστερον εἰς τὴν Ἀσίαν ἀφίκετο« Theodoret, Haer.Fab. II 3 [PG 83, 389 B]). Die Übersiedlung nach Kleinasien geht der Häresie voraus.

[279] Praes. 30,2 (210,4–7 REFOULÉ).

[280] Praes. 30,2 (210,6); von Valentin *und* Marcion.

[281] Val. 4,1 (86,5–8 FREDOUILLE/755,25–28 KROYMANN).

[282] C. RIGGI, Art. Epifanio di Salamina, DPAC I, 1162 (365 n. Chr.); W. SCHNEEMELCHER, Art. Epiphanius, RAC V, 911; J. QUASTEN, Patrology Vol. III, 384 (367 n. Chr.). Seine Vita (BHG I, 596 = PG 41, 64 D ff.) gibt kein Jahr an.

[283] Sein Werk, das wohl erst 377 vollendet wurde, entstand einschließlich seiner Anfänge (gegen 375) schon auf der Insel (vgl. dazu die Bemerkungen K. HOLLS zum vorangehenden Brief des Akakius und Paulus in GCS Epiphanius I, 153 App). Genauso dient die Valentin-Notiz aber natürlich, wie bereits W. C. VAN UNNIK bemerkte, »*ad maiorem gloriam ecclesiae Salaminae*«, die selbst solchen gefährlichen Häretikern wie Valentin ohne erkennbare Folgen für ihre Orthodoxie widerstanden hat (The *Gospel of Truth*, 168).

[284] Das geht jedenfalls aus Vita BHG I, 597 Cap. 64 (PG 41, 108 C) hervor; dieser Beleg fehlt unter K. KOSCHORKES ›Patristischen Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis‹ – vgl. auch die Erwähnung von Ophiten, Sabellianern, Nikolaiten, Simonianern und Karpokratianern auf der Insel in Cap. 59 p. 100 B). Die von J. HELDERMAN (Das Evangelium Veritatis, 4068 Anm. 41) genannten Belege (Vita p. 65 f. 73 DINDORF) sind mit den oben genannten identisch.

Liber« enthalten, das der Bischof von Brescia zwischen 380/390[285] verfaßte[286]. Filastrius entnahm aber diese Nachricht Epiphanius; sie geht nicht, wie R. A. Lipsius noch meinte, auf ältere Texte wie das Syntagma Hippolyts zurück[287].

Wie soll man also mit dem Widerspruch zwischen den Gründen für den Abfall Valentins vom Glauben der Mehrheitskirche bei Tertullian und Epiphanius umgehen? Beide Autoren wollen mit ihren Überlieferungen erklären, warum Valentin zum Ketzer wurde – es handelt sich deutlich in diesem Punkte um konkurrierende Überlieferungen. Karl Holl verschärfte diese Beobachtung zur These, die beiden Überlieferungen widersprächen sich, weil das irenäische »παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου« (s. o.) nach seiner Deutung impliziert, daß Valentin in *Rom* (und somit nicht in *Zypern*) gestorben sei[288]. Damit wird Irenäus aber wohl überinterpretiert, sein Bericht enthält weder Informationen über Valentins Leben *vor* noch *nach* dem Aufenthalt in Rom[289]. Die scheinbare Konkurrenz zwischen Tertullian und Epiphanius betrifft auch nur die Ebene der schriftstellerischen Redaktion. Sie verwendeten die Überlieferungen, um damit Valentins Abfall zu erklären; dieser Aspekt muß aber gar nicht unbedingt ursprünglich zu den beiden Nachrichten gehören. Die reinen Angaben, Valentin habe bis Anicet in Rom gelebt und sei nach seinem römischen Aufenthalt nach Zypern gekommen, passen vorzüglich und ohne Probleme zusammen. Die ehemalige ptolemäische Provinz mag sich ihm wegen ihrer alten Beziehung zu Alexandrien, vielleicht aber auch gerade wegen ihrer Abgeschiedenheit angeboten haben; man kann sich gut vorstellen, daß das weitere Schicksal Valentins im abgelegenen Zypern nur noch am Orte selbst und nicht mehr im Westen bekannt war[290]. Wir wissen heute nichts mehr über seine Beweggründe, Rom zu verlassen. Galen

---

[285] So M. Simonetti, Art. Filastrio, DPAC I, 1357; B. Altaner/A. Stuiber datieren auf 385–391 (S. 369).

[286] »*Elatior autem factus postmodum errore non paruo deceptus est, degensque in Cypri prouincia coepit hoc definire:*(...)« (38 [CSEL 38, 21,2–4 Marx = CChr. SL 9, 234,6f Heylen]).

[287] Zur Quellenkritik des Epiphanios, 157. Filastrius habe »hier den ursprünglichen noch nicht mit fremden Angaben versetzten Text des Hippolyt bewahrt«. Man kann den Bezug auf Epiphanius am Detail zeigen, weil Filastrius eine nur bei Epiphanius (nicht bei Hippolyt) auftretende Deutung der Aionenlehre von Hesiod her (Haer. 31,2,4 [384,11–13 Holl]) wiederholt (Filastrius 38,3 [21,6 Marx/234,9 Heylen]; zum Problem des Hippolytschen Syntagmas s. auch unten S. 381 f und vor allem E. Schwartz [Zwei Predigten Hippolyts, 38]): »Harnack gibt selbst zu (...), daß Filastrius Epiphanius direkt abgeschrieben hat; den Nachweis im einzelnen hat Holl in seinen gelehrten und umsichtigen Anmerkungen zum Text des Epiphanius geliefert«.

[288] Irenäus III 4,3 (51,48; lat.:»*prorogauit tempus*« [50,51]) bei Holl, GCS Epiphanius I, 396 App. zu Z. 1 ff; so auch G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 91 Anm. 12.

[289] J. Helderman, Das Evangelium Veritatis, 4068 Anm. 41. In Haer. II 22,5 verwendet Irenäus das Wort »*permanere*« (224,142), um ein Bleiben bis zum Tode (sc. Jesu) auszudrücken, die anderen Belege des Wortfeldes »*prorogare*/παραμένειν« bei B. Reynders, Lexique comparé, CSCO. Sub. 141, 86 bzw. 142, 259 helfen nicht, die Frage eindeutig zu klären. Die lexikalische Bedeutung des Wortes unterstützt Holls strenge Deutung nicht zwingend; vgl. allerdings LSJ s. v. 3 (p. 1318).

[290] So z. B. auch A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 293. A. Hil-

wurde 166 n. Chr. aus Rom durch die große Pest nach Pergamon vertrieben[291]. Valentin wich aber vermutlich schon *früher* nach Zypern aus, nämlich (mit Clemens und Tertullian, s. o. S. 331 Anm. 272) noch unter Antoninus Pius, d. h. vor 161. Da *Justin* im Dialog nur Valentinianer, aber nicht Valentin erwähnt, könnte man daraus schließen, dieser habe sich zur Abfassungszeit gar nicht mehr in Rom aufgehalten[292].

Wie man auch immer hier entscheiden möchte: Bemerkenswert erscheint vor allem, daß man überhaupt nach einem biographischen Grund für einen Abfall Valentins suchte – das spricht doch dafür, daß man noch wußte, daß Valentin in Rom gar nicht als Ketzer auffiel[293], und sich nicht mehr recht erklären konnte, wieso ein in der Stadt angesehener Theologe plötzlich ein als häretisch empfundenes mythologisches System gelehrt haben sollte. Die Überlieferung provoziert aber auch die Frage, ob Valentin in seiner Theologie tatsächlich einen solchen Wechsel vollzog[294] oder ob diese Behauptung nur verdecken will, daß man sich in Wahrheit auch den Unterschied zwischen den Schülern und dem Lehrer nicht erklären konnte.

1.2.5. Kanon Muratori, Z. 81

Th. v. Zahn und A. v. Harnack haben vorgeschlagen, auch den Kanon Muratori, jenes schwierige erste Kanonverzeichnis vom Anfang des dritten Jahrhunderts[295], zum Problem des Geburtsortes Valentins heranzuziehen. Der Text lautet:

»arsioni autem seu ualentini uel mitiadis
nihil in totum recipemus (...)»[296].

GENFELD vertritt die These, Valentin sei *vor* seiner römischen Wirksamkeit in Zypern gewesen (Ketzergeschichte, 285–287).

[291] So P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 330 Anm. 87 d); vgl. die Äußerungen Galens in seiner Autobiographie »Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων« Cap. I (XIX, 15 KÜHN/II, 96,17–19 MÜLLER). Die römische Bischofsliste datiert das Ende der Wirksamkeit Anicets zwar auf etwa 166 (A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 158), aber dieses Jahr scheidet für Valentins Abreise aus (s. u.). Seine Fragmente könnten die Vermutung nahelegen, er habe aus Verzweiflung über seine Schüler und deren Lehre Rom verlassen – aber das bleibt reine Spekulation.

[292] Dial. 35,6 (131 GOODSPEED; dazu unten S. 380f). Der Dialog wird in der Forschung seit HARNACKS grundlegenden Untersuchungen (Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 281–284; vgl. auch O. SKARSAUNE, Art. Justin, TRE XVII, 472) auf die Jahre 155–160 datiert. M. HENGEL (mdl.) geht davon aus, Valentin habe Rom kaum wesentlich später als 150 n. Chr. verlassen.

[293] Epiphanius versucht, diesen Befund abzuschwächen, wenn er schreibt »ἐνομίζετο γὰρ πρὸ τούτου μέρος ἔχειν εὐσεβείας καὶ ὀρθῆς πίστεως ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις« (31,7,2 [396,3f]. Mit dem Wort »μέρος« gibt er aber indirekt doch genau das zu, was man auch von den anderen Autoren her ahnt: Valentin wurde nicht als Häretiker empfunden.

[294] Dazu unten S. 394f.

[295] Dazu zuletzt W. SCHNEEMELCHER, NTApo I, 27f oder H. v. CAMPENHAUSEN, Entstehung der christlichen Bibel, 282–303.

[296] Z. 81f (H. LIETZMANN, KlT 1, 10f bzw. E. PREUSCHEN, Analecta II, SQS 8/2, 32f bzw.

Th. Zahn schlug nun vor, als Text des griechischen Originals ein ursprüngliches »τοῦ δὲ Ἀρσινοΐτου Οὐαλεντίνου« anzunehmen, was in »Ἀρσινόου ἤτοι Οὐαλεντίνου« verschrieben worden sei und dann in dieser Form übersetzt worden sei[297]. Damit würde Valentin zur Stadt Arsinoë/Krokodilopolis im Faijûm in Bezug gesetzt, in der Epiphanius in der Mitte des vierten Jahrhunderts noch Valentinianer bezeugt[298]. Diese Interpretation des Textes erscheint mir zwar reizvoll[299], aber nicht besonders hilfreich, da auch der gebesserte Text Merkwürdigkeiten enthält: Wieso werden hier Valentin und ein Miltiades[300] zusammengestellt, den ein Zeitgenosse dieses Textes, Tertullian, als antivalentinianischen Autor und »*ecclesiarum sophista*« nennt[301]? Wieso haben die beiden (so zumindest der Text) »zusammen mit dem Kleinasiaten Basilides, dem Stifter der Kataphryger« »ein neues Psalmbuch für Marcion verfaßt«[302]? Der korrupte Text enthält derartig viel Unbekanntes und Falsches[303], daß man von einer historischen Auswertung absehen sollte. Ob Valentin hier als »Ἀρσινοεύς« oder »Ἀρσινοείτης« vorgestellt wird oder Schriften eines uns unbekannten Häretikers dieses Namens oder dieser Provenienz[304] gemeint waren, wissen wir einfach nicht mehr.

1.3. Zusammenfassung: Elemente der Biographie Valentins

Wir wissen sicher, daß Valentin in der Mitte des zweiten Jahrhunderts unangefochten in Rom wirkte. Am Ende des Jahrhunderts begegnen wir auch Traditionen, die seinen Aufenthalt präziser mit Hilfe der römischen Bischofsliste datieren: Er würde danach frühestens im Jahr 136 beginnen und spätestens 166 enden, gleichzeitig wird seine Wirksamkeit mit Hilfe der Regierungszeiten der römischen Kaiser Hadrian und Antoninus Pius datiert, wonach sie irgendwann zwischen 117–161 läge. Seit wann die präzisere Überlieferung, Valentin sei 140

W. Schneemelcher, NTApo I, 29); vgl. zur Stelle auch den Kommentar zu Frgm. 8, S. 226 Anm. 61.

[297] Geschichte des neutestamentlichen Kanons II/1, 120.

[298] Haer. 31,7,1 (395,18; vgl. oben S. 317).

[299] A.v.Harnack folgt ihr mit Einschränkung (Mission und Ausbreitung, 709); fragt in seiner Literaturgeschichte (I/2, 776), ob Valentin möglicherweise als »Ἀρσινοεύς« oder »Ἀρσινοείτης« bekannt war.

[300] Zu diesem Wort die ausführliche Beschreibung der Hs. bei Preuschen, SQS 8/2, 32 App.

[301] Val. 5,1 (88,8 Fredouille/756,11 Kroymann); weitere Schriften bei Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I/2, 958 s. v. War jener M. von der Kirche abgefallen, etwa ein Montanist geworden, wurde aber wegen seiner antivalentinianischen Haltung genannt? Es könnte sich aber auch um eine andere Person dieses Namens handeln.

[302] »*qui etiam nouũ psalmorum librum marcioni conscripse/runt una cum basilide assianoum catafry/cum constitutorem*« *(Z. 82–85)*.

[303] So auch H. Lietzmann, KIT 1, 11 und H.v. Campenhausen, Entstehung der christlichen Bibel, 287 Anm. 211. Dagegen zu unkritisch A.M. Ritter, De Polycarpe à Clément, 162 Anm. 44.

[304] A.v.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I/2, 776.

n. Chr. nach Rom gekommen, existiert, wissen wir nicht. Sie begegnet literarisch zuerst im vierten Jahrhundert. Tertullian füllt als einziger das reine Gerüst seiner Vorgänger mit einem kleinen biographischen Detail und begründet durch eine Art Anekdote den Abfall Valentins von der Mehrheitskirche. Deren historischer Kern kann aber unter der Übermalung durch Verhältnisse des späten zweiten Jahrhunderts kaum mehr freigelegt werden. Sie bestätigt vor allem den Eindruck, daß Valentin in Rom relativ unspektakulär lehrte. Epiphanius als spätester Autor ergänzt schließlich diese fragmentarische Biographie durch Überlieferungen zum Geburtsort, zum Ausbildungsort Alexandria und zum Schicksal nach dem römischen Aufenthalt. Seine Informationen scheinen auf persönlicher Information vor Ort zu beruhen, allerdings gibt er den Geburtsort nur mit starken Vorbehalten an. Wenn man ihm bzw. den Informanten vertrauen darf, kann man auch die Herkunft Valentins aus Ägypten, seinen Aufenthalt in Alexandria und seinen Weggang aus Rom nach Zypern annehmen[305]. Für das Verständnis seiner Lehren bzw. der Fragmente trägt das (mit Ausnahme der Nachricht über Alexandria) eher wenig aus.

[305] Allerdings wissen wir z. B. überhaupt nicht, wann Valentin Christ wurde (so auch A. M. McGuire, Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 76).

2. Valentins Doxographie

2.1. Methodische Vorbemerkung

In diesem Abschnitt des zweiten Hauptteils geht es nochmals um die *Lehre* Valentins: Dabei wird in zwei Schritten vorgegangen: Zuerst wird gefragt, ob außer den Fragmenten weitere Quellen für die Rekonstruktion von Valentins Lehre zur Verfügung stehen (2.2./2.3.), welcher Quellenwert den Berichten der Häresiologen über Valentin und den Texten aus Nag Hammadi zukommt. Erst danach kann der Versuch unternommen werden, die theologischen Auffassungen Valentins, soweit sie aus den Quellen überhaupt noch erkennbar sind, zusammenzustellen und ihr Verhältnis zum gnostischen System der Schüler zu bestimmen (3.1./3.2.).

2.2. Die Quellen für die Rekonstruktion von Valentins Lehre

Die Frage nach den Quellen erhält angesichts des Unterschiedes zwischen Valentin und seinen Schülern, der sich durch die Fragmente deutlich abzeichnet, eine besondere Bedeutung. Gibt es außer diesen Fragmenten weitere Texte Valentins, verfaßte er das *Evangelium Veritatis* und den Rheginosbrief, die in Nag Hammadi entdeckt wurden (2.2.1.1./2.)? Geben die Valentin-Referate bei Irenäus, Ps.-Tertullian und Filastrius seine authentische Lehre wieder? (2.3.)

2.2.1. Sind weitere Texte Valentins erhalten?

Wir haben uns im ersten Teil dieser Arbeit lediglich auf das bekannte Corpus von Valentinfragmenten bezogen und es im Grunde nur um einen weiteren Text (Frgm. 11) ergänzt. Nun geht diese Sammlung aber im Kern auf J. E. Grabe (und somit auf das Jahr 1700) zurück[1]; sollte sie daher nicht wesentlich erweiterungsbedürftig sein?

---

[1] Spicilegium SS. Patrum, 50–53 (»*Fragmenta Epistolarum* Valentini«) bzw. 53f (»*Fragmenta Homiliarum* Valentini«) = Frgm. 1/2/3 bzw. 4/5/6. JOHANNES ERNST GRABE war gebürtiger Ostpreuße (10. 7. 1666 in Königsberg), der auf Rat SPENERS nicht zum Katholizismus konvertierte, sondern in Oxford als Hilfsgeistlicher an der Christ Church große Bedeutung für Bibelwissenschaft und Patristik erlangte. R. MASSUET übernahm diese Sammlung 1734 in seine Irenäus-Ausgabe (Vol.I, p. 352–354 = PG 7, 1271 B – 1274 B). Dazu jetzt meinen Beitrag in ANRW II 22.2; bes. Abschnitte 1.1–2.

Natürlich wurde seither weiter nach Fragmenten gesucht: A. Hilgenfeld erweiterte zuerst die Sammlung Grabes um zwei weitere Texte, nämlich die beiden Fragmente aus Hippolyts ›Refutatio‹ (Frgm. 7/8)[2], die erst nach dem Bekanntwerden des Pariser Codex identifiziert werden konnten, der die Bücher IV-X des Werkes enthielt[3]; Grabe konnte dieses Werk verständlicherweise noch nicht heranziehen. Neue Textfunde erlaubten Hilgenfeld auch, gleichzeitig ein Textstück auszuscheiden, das der Oxforder Patristiker noch unter die Fragmente gerechnet hatte[4], und aus der Reihe möglicher Valentin-Schriften ein »ὅρος Οὐαλεντίνου« betiteltes Werk auszuscheiden[5]. G. Mercati meinte 1898 in einer bis *dato* unveröffentlichten Handschrift ein weiteres Fragment gefunden zu haben[6], welches in der Sammlung Völkers die Nummer 9 trägt[7]. Da aber diese ›neuen‹ Fragmente stets nur im Zusammenhang mit Textneufunden ans Licht kamen, darf man umgekehrt schließen, daß die bisher bekannte patristische Literatur mit sehr großer Wahrscheinlichkeit *keine* weiteren wörtlichen Zitate Valentins überliefert hat[8]. Das gilt vor allem auch deswegen, weil wir sahen, daß

---

[2] 1880 in seinem Aufsatz »Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften« (286–300), der dann nahezu textidentisch 1884 in der »Ketzergeschichte« (293–307) wiederholt wird. 1883 macht er in seinen »Valentiniana« (357f) auf das heute als Nr. 10 gezählte Fragment bei Photius aufmerksam.

[3] Dazu P. Wendland in seiner GCS-Ausgabe (S. XXIII) oder M. Marcovich (PTS 25, 5–7). Die erste Ausgabe des Werkes, das 1842 in die Pariser Bibliothek gelangt war, erschien 1851 in Oxford (E. Miller). Während Miller noch Origenes für den Autor hielt, setzte sich in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts die Einsicht, daß Hippolyt der Autor sei, allmählich durch.

[4] Spicilegium SS. Patrum, 55–58 (»Valentini *Dissertatio*«). Zwar findet sich tatsächlich in Adamantius, Dial. IV 2 (136,25–142,7 van de Sande Bakhuyzen) ein »Zitat« aus einer ›von Valentin abgefassten‹ Schrift »ὅρος Οὐαλεντίνου« (IV 1 [136,19f]). Allerdings machte A. Hilgenfeld (Ketzergeschichte, 292 Anm. 501) darauf aufmerksam, daß auch hier (wie sonst an anderen Stellen des Werkes) ein Stück aus Methodius' Schrift über den freien Willen (Arbitr. III 1–9 [150,8–154,11 Bonwetsch]) zugrundeliegt. Dabei handelt es sich um die Antwort eines Valentinianers aus einem Dialog ohne jeden Bezug auf Valentin selbst oder gar eine so betitelte Schrift von ihm. Der Abschnitt wird auch (ebenfalls ohne Hinweis auf Valentin) in dem antihäretischen Werk des Eznik von Kolb aus dem 5. Jh. zitiert (I 4 [= 4]; Nachweise bei Bonwetsch z. St., seither vgl. aber auch noch die kritische Ausgabe in PO 28/3, 422f bzw. Übersetzung PO 28/4, 555f Mariès/Mercier).

[5] Grabe konnten diese Zusammenhänge nicht auffallen, weil die entsprechenden Texte erst danach von Kardinal G. Pitra (1883) und G. N. Bonwetsch (1891) veröffentlicht wurden. Grabe (p. 58) selbst hatte schon den sogenannten »valentinianischen Lehrbrief« (Epiphanius, Haer. 31,5/6 [GCS Epiphanius I, 390,5–395,15 Holl]) ausgeschieden, den Epiphanius aus einem bei Valentinianern verbreiteten Buch entnimmt (Haer. 31,4,11 [390,3f]). Otto Dibelius hat sich zu diesem Text in seiner Lizentiatsarbeit geäußert (Studien zur Geschichte der Valentinianer, II. Der valentinianische Lehrbrief, ZNW 9, 1908, 329–340) und gezeigt, daß an einigen Punkten »der Sinn des valentinianischen Systems zerstört worden« ist (337), weil der Verfasser den Sinn der Emanationsfolgen im Pleroma nicht mehr verstand. Daher weist er ihn »einer späteren Entwicklungsstufe der valentinianischen Theologie zu(...)« (338), während Holl in seiner Ausgabe »das Stück für eine der ältesten Urkunden des Valentinianismus« hält (390 App. zu Z. 5 ff).

[6] Dazu im Kommentar z. St.

[7] Völker, Quellen, 60,7–10.

[8] Das ergaben auch meine Recherchen im Vorfeld dieser Arbeit anhand der Register ver-

offenbar außerordentlich früh, schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts, Valentins Biographie weitgehend im Dunkel liegt und seine Doxographie völlig durch die der Schüler überlagert wurde. Seither sind unter den gelegentlichen Neufunden patristischer Texte vor allem auf Papyrus auch keine weiteren Texte Valentins bekanntgeworden.

Einen großen Aufschwung nahm die Diskussion um mögliche Valentin-Texte seit den Textfunden von *Nag-Hammadi*. Valentin wurden von den Erstherausgebern zwei Texte des Codex Jung, nämlich das sogenannte »*Evangelium Veritatis*« und der »*Brief an Rheginus über die Auferstehung*« zugeschrieben; diese Zuschreibungen müssen diskutiert werden, weil sie erhebliche Folgen für das Bild von der Lehre Valentins hätten. Dabei wird die Darstellung dadurch erschwert, daß es sich in beiden Fällen um umstrittene und vieldiskutierte Texte handelt, die keine Autorenangabe tragen und deren Entstehungszeit nicht eindeutig eingegrenzt werden kann[9].

2.2.1.1. Das Evangelium Veritatis (NHC I,3/XII,2)

Mit diesem Titel wird bekanntlich die dritte Schrift des sogenannten ›Codex Jung‹ bezeichnet, die wie fast alle Texte dieses ersten Bandes der Bibliothek im lykopolitanischen (subachmimischen) Dialekt[10] abgefaßt wurde[11]. Obwohl man jetzt allgemein mit einer griechischen Vorlage rechnet[12], wurde auch eine syrische Urfassung angenommen (P. Nagel)[13] bzw. überhaupt bestritten, daß das Werk in einer anderen als der koptischen Sprache verfaßt wurde (G. Fecht)[14]. K. Grobel wies gar auf einen Latinismus hin, um Valentins Verfasserschaft zu belegen[15].

---

schiedener Textausgaben. Solange natürlich vollständige Personen-Indices zu vielen Ausgaben fehlen, bleiben Elemente der Unsicherheit.

[9] So auch W.C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 169. Solange lediglich Vorarbeiten zu einer (Literatur-)Geschichte der valentinianischen Gnosis existieren, in die die Texte aus Nag-Hammadi zu integrieren sind, wären hierzu eigentlich umfangreiche Untersuchungen erforderlich.

[10] Vgl. dazu jetzt R. KASSER, Orthographe et Phonologie de la variété subdialectale Lycopolitaine, Muséon 97, 1984, 261–312 und W.-P. FUNK, How closely related are the subakmimic dialects?, ZÄS 112, 1985, 124–139.

[11] Dazu vgl. die einführenden Bemerkungen von H. W. ATTRIDGE/G. W. MACRAE, NHS 22, 59–63 und die sahidischen Fragmente aus Codex XII, die FREDERIK WISSE in NHS 22, 119–122 edierte.

[12] Dieses versucht vor allem die griechischen Rückübersetzung von J.-É. MÉNARD (L'Évangile de Vérité. Rétroversion Grecque) zu verifizieren. Man könnte sich vorstellen, daß diese Texte in einer Übersetzerschule in Assiut (Lykopolis) übertragen wurden (so A. BÖHLIG, Zur Ursprache des Evangelium Veritatis, 392f).

[13] Dazu aber A. BÖHLIG, Zur Ursprache des Evangelium Veritatis, 373–394.

[14] H. W. ATTRIDGE/G. W. MACRAE, NHS 22, 63f (mit Belegen in Anm. 3f); vgl. auch die Bemerkungen von C. COLPE, Schriften aus Nag Hammadi VII, 132 Anm. 36.

[15] (The Gospel of Truth, 26): »tote eyšanči *formē* | mpisayne ntootf« (27,20f [96]: »Dann, wenn sie (sc. die vollkommenen Menschen) die Form empfangen haben durch seine (sc. des

Angesichts der großen Mengen von Literatur, die zu dieser Schrift erschienen sind[16], kann an dieser Stelle nur begründet werden, warum der Text m. E. ziemlich sicher *nicht* von Valentin stammt[17]; eine alternative Einordnung der Schrift in die Geschichte des Gnostizismus kann nicht unsere Aufgabe sein[18]. Wir fragen hier nur: Mit welchen Argumenten wird die titellose Schrift einem Autor zugeschrieben, von dem bisher nicht einmal zehn kurze Bruchstücke erhalten waren? Und: Wie sind diese Argumente zu bewerten?

Jede Zuschreibung an Valentin geht gleich zu Beginn von *zwei Voraussetzungen* aus, die man sich zunächst vergegenwärtigen und vorab prüfen muß[19]. Die Schrift selbst trägt weder am Anfang noch am Ende einen expliziten Titel in Form einer *Inscriptio* oder eines Kolophons; es ist umstritten, ob sie von daher

---

Vaters) Erkenntnis«. »formē« steht hier anstelle des griechischen Wortes (»či morfē« W. E. Crum, WB 751). Ménard weist auf die naheliegenden Parallelen im valentinianischen Mythos hin: Nach Irenäus, Haer. I 6,1 besteht die »συντέλεια« darin, daß die Pneumatiker durch Erkenntnis gestaltet (»μορφοῦν« [92,607–609 Rousseau/Doutreleau]) werden; diese valentinianische Vorstellung hat ihr Vorausbild in der Gestaltung der Aionen, die in Exc. Thdot. 31,3 (126 Sagnard/62,329 Casey) berichtet wird. Da allerdings auch im Trac. Trip (NHC I,5 55,8 und 61,12 [198.208 Attridge/Pagels]) die latinisierende Bildung »formē« auftritt, sollte man daraus keine so weitreichenden Schlüsse ziehen.

[16] C. Colpe (Schriften aus Nag Hammadi VII, 131 Anm. 33) zählte schon 1978 178 Titel, die seitherigen Supplemente von Scholers Bibliographie führen nahezu 70 weitere Titel an; bei J. Helderman, Das Evangelium Veritatis, ANRW 25.5, 4102–4106; B. Layton, Gnostic Scriptures, 252 und H. W. Attridge/G. W. MacRae, NHS 22, 55–59 finden sich Auswahlbibliographien; die wichtigsten Ausgaben mit Kommentar nennt auch R. van den Broek in seiner holländischen Übersetzung (De taal van de Gnosis, 115 f. 178); einen Forschungsüberblick auf dem Stand des Jahres 1964 findet sich bei S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 3–19.

[17] Man muß sich allerdings klarmachen, daß eigentlich zunächst umgekehrt von dem, der eine anonyme Schrift unsicheren Entstehungsdatums einem Autor zuschreibt, von dem schon Ende des 2. Jahrhunderts nur noch Fragmente bekannt sind, ein lückenloser Argumentationsgang zu forden wäre. Die Umverteilung der Beweislast auf den, der die Schrift *nicht* für ein Werk Valentins hält, wäre zu einfach. Bei der hermeneutischen Vorgabe, man habe nachzuweisen, daß Valentin nicht der Autor von Schriften ist, die weder seinen Namen tragen noch irgendeinen expliziten Hinweis auf ihn enthalten, liegt m. E. eine *petitio principii* vor. Es scheint mir methodisch kaum haltbar, wenn sowohl W. C. van Unnik (The *Gospel of Truth*, 167 f) wie J. Helderman (Evangelium Veritatis, 4064–4069) *vor* der ausführlichen Besprechung des EV zunächst die Biographie Valentins – jeweils vor allem gestützt auf die Nachrichten Tertullians – vorführen und damit ihr Urteil schon vorwegnehmen.

[18] Dazu wären umfangreiche Untersuchungen notwendig, zumal deswegen, weil, wie C. Colpe gezeigt hat, jedes ›Argument‹ zu dieser Schrift in einen Gesamtzusammenhang einer Interpretation gehört und daher »neue Trennschärfen« für eine abgrenzende Einordnung des Textes zu fordern sind (Schriften aus Nag Hammadi VII, 133). Ich würde mich – um hier meine Sicht wenigstens anzudeuten – Colpes Deutung der Schrift in diesem Aufsatz anschließen und sie dahingehend pointieren, daß ich NHC I,3 für eine späte »*relecture*« (im Sinne des literaturwissenschaftlichen Terminus) des valentinianischen Systems halte, bei der das System noch einmal in einem »großen Wurf« durch den Plané-Mythos reinterpretiert wird. Besonders ist auch hinzuweisen auf Ch. K. Barrett, The theological vocabulary of the fourth Gospel and of the Gospel of Truth, in: FS O. A. Piper, 210–223.

[19] Eine Ausnahme bildet B. Layton (Gnostic Scriptures, 251), der keine dieser Voraussetzungen in seiner Argumentation verwendet. Er rechnet damit, daß das Werk keinen Titel trug,

(wie 16 andere von den 53 Texten der Bibliothek von Nag-Hammadi[20]) als ›titellose Schrift‹ bezeichnet werden muß[21] oder ob man den ersten Satz des Werkes als »*Incipit*« behandeln und daraus als Titel »*Evangelium Veritatis*« entnehmen darf[22]. Jedenfalls arbeitet jede Zuschreibung an Valentin mit einer *ersten* Hypothese, nämlich der Voraussetzung, daß man aus dem Beginn des Textes den *Titel* erschließen dürfe[23]. Natürlich beginnt das EV mit den Worten »Das Evangelium der Wahrheit[24] ist Freude für die, die vom Vater der Wahrheit die

---

nennt die Zuschreibung »hypothetical« und begründet seine Einordnung unter »die Schriften Valentins« mit Stil und Inhalt des Werkes.

[20] So nach den vollständigeren Zählungen von M. KRAUSE und B. STANDAERT, »Evangelium Veritatis«, 138: 37 Schriften mit Titel, 8 mit Titel über den Beginn, 21 mit Schlußtitel, 8 mit beiden identischen Titeln. Ich zähle etwas abweichend: *Titellos* sind: EpJac (I,2); EV (I,3 bzw. XII,2); TractTrip (I,5); UW (II,5 bzw. XIII,2); NHC VI,5 (= Platon, R. 588 a – 589 b); OgdEnn (VI,6); Askl (VI,8); OdNor (IX,2); TestVer (IX,3); ExVal (XI,2) und Sextus (XII,1). *Schlußtitel* tragen dagegen: PrecPl (NHC I,1); Rheg (I,4); AJ (BG bzw. III,1; II,1 und IV,1); EvThom (II,2); EvPhil (II,3); HA (II,4); ExAn (II,6); LibThom (II, 7); Eug (III,3); SJC (III,4 bzw. BG); Dial (III,5); ApcPl (V,2); 1ApocJac (V,3); ApcAd (V,5); ActPt (VI,1); AuthLog (VI,3); Noēma (VI,4); 2LogSeth (VII,2); ApcPt (VII,3); StelSeth (VII,5); Zostr (VIII,1); Mar (X,1); Inter (XI,1); Allog (XI,3) und Protennoia (XIII,1). Das AJ beginnt in NHC III,1 mit einem *Vorsatzblatt* unter dem Titel »papokryphon|niōḥannēs« (55 Krause/Labib); *überschrieben* sind auch ExAn (II,6); Eug (III,3); SJ (III,4 bzw. BG); Dial (III, 5); ApcPl (V,2); 1/2ApocJac (V,3/4); ApcAd (V,5); Brontē (VI,2); Noēma (VI,4); ParSem (VII,1); ApcPt (VII,3); Silv (VII,4); EpPt (VIII,2); Melch (IX,1) und Hyps (XI,4). Einen Sonderfall stellt der Titel der Schrift »Noēma« (VI,4) dar; zum Ägypterevangelium s. u. Anm. 36. Das hermetische Gebet (PrecHerm VI,7) trägt weder in seiner koptischen noch in seiner lateinischen (Asklepius 41b [II, 353,1 NOCK]) bzw. griechischen Fassung (Pap.Mag.Mimaut 2391 Col.XVIII [353 Test.1]) einen Titel.

[21] B. STANDAERT (»Evangelium Veritatis«, 138) macht darauf aufmerksam, daß man bei einigen Texten nicht mehr entscheiden könne, ob das Werk einen Titel gehabt habe. Ich kann das nicht bei allen Texten nachvollziehen, die er nennt; aber natürlich verzerrt der partielle Erhaltungszustand von IV,2; VI,6; IX,3; XII, 2/3 und XIII,2 die Statistik, so daß von jenen 16 schließlich nur EpJac (I,2); EV (I,3); TractTrip (I,5); UW (II,5); NHC VI,5 (= Platon, R. 588 a – 589 b); OdNor (IX,2); ExVal (XI,2) und Sextus (XII,1) bleiben (STANDAERT zählt freilich nur fünf; seinen darauf aufbauenden Schlüssen [S. 139f] kann ich aber zustimmen: »En conclusion, il semble bien que la raison de l'absence de titre pour le second texte du Codex Jung est à chercher non pas dans le texte mais dans le Codex« [140]).

[22] Vgl. die Übersicht bei J.-É. MÉNARD, L'Évangile de Vérité, 1. B. STANDAERT (»Evangelium Veritatis«, 141) übergeht m. E. etwas zu schnell das Problem, wann der Umbruch des Wortes »εὐαγγέλιον« in eine Gattungsbezeichnung erfolgt (vgl. die Diskussion und Literaturhinweise bei W. SCHNEEMELCHER, NTApo I, 67). Ob um 140 schon eine eigene Schrift unter dem Titel »*Evangelium* der Wahrheit« denkbar ist, scheint mir gar nicht so sicher (»The term ›gospel‹ here, in any case, is not a technical term for a literary genre« [ATTRIDGE/MACRAE, NHS 23, 39] – damit wird im Grunde ausgeschlossen, daß es sich um einen Titel handelt, der dies voraussetzte).

[23] Zu Titeln in der Antike vgl. die Zusammenstellung bei M. HENGEL, Die Evangelienüberschriften, SHAW.PH 3/1984, 28–33 mit weiterer Literatur in Anm. 60.

[24] Vgl. Eph 1,13 ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν. Zur Diskussion, ob der dahinterstehende griechische Ausdruck »τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀληθείας« oder »τὸ τῆς ἀληθείας εὐαγγέλιον« lautet, vgl. B. STANDAERT, »Evangelium Veritatis«, 143f. W. C. VAN UNNIK (The *Gospel of Truth*, 174) hielt den Genitiv für einen *genitivus qualitatis*, der ein Adjektiv ersetze (F. BLASS/A. DEBRUNNER/F. REHKOPF, § 165 [S. 136f]): »Das wahre Evangelium«, »i. e.

Gnade, ihn zu erkennen, empfangen haben«[25]; aber das Verfahren, aus diesem »*Incipit*« einen Titel zu erschließen, ist nicht unproblematisch[26]. Bereits 1957 hatte Johannes Leipoldt vorgeschlagen, das Werk als eine Betrachtung über »das Evangelium der Wahrheit« anzusehen, aber nicht so zu betiteln[27]. Sowohl H.-M. Schenke wie P. Weigandt hatten ebenfalls schon 1959 bzw. 1961 darauf hingewiesen, daß das Wort »ntmēe« zunächst »nur ein Satzteil des Eingangssatzes« wäre[28] und damit anderen Ausdrücken im selben Text wie »Vater der Wahrheit«[29]; »Schriftzeichen der Wahrheit«[30] und »Licht der Wahrheit«[31] entspricht. Gegen Ende des Textes findet sich übrigens auch ein Satz, der diesem Anfang sehr ähnelt und m. E. nochmals zeigt, wie sich das Werk als eine bestimmte Auslegung des einen Evangeliums versteht:

»Dies ist das Wort (λόγος) des Evangeliums vom Kommen der Fülle (πλήρωμα), für diejenigen, welche warten auf das von oben kommende Heil«[32].

Im Gegenzug wird natürlich gern auf Analogien verwiesen, in denen sich »Incipit« und Titel mehr entsprechen sollen, so auf den Beginn des Markusevangeliums, in dem sich der Titel »Εὐαγέλλιον κατὰ Μᾶρκον« im Beginn »Ἀρχὴ τοῦ

---

in distinction from and opposition to the orthodox writings«. Unnik weist darauf hin, daß hier Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit (»ἀ-λήθεια«) der »Vergessenheit« der πλάνη entgegengestellt wird (S. 174, EV 17,31–36). Wenn man tatsächlich mit J.-É. Ménard das koptische Wort »bše« in »λήθη« zurückübersetzt (17, 24.33.36; 18,1.6.8.11.18; vgl. W. E. Crum, WB 519), erinnern die Passagen an die Verbindungen bei Platon, Phdr. 249 a-d, wie J. Leipoldt schon 1957 feststellte (Das »Evangelium der Wahrheit«, 832; vgl. aber auch R. Haardt, Zur Struktur des Plane-Mythos, 31).

[25] »peyaggelion ntmēe oytelēl pe| nneei ntaḥči piḥmat abal ḥitootf| mpiōt nte tmēe« (16,31–33 [82 Attridge/MacRae]); unmittelbar vor diesem Beginn stehen die beiden Schmuckleisten, so daß man sicher sein kann, daß dieser Text auch tatsächlich *so* begann; das Ende wird ebenfalls durch die Schmuckleisten bezeichnet; es fehlt also auch kein Kolophon (vgl. die entsprechenden Abbildungen in der Erstausgabe nach p. XVI bzw. vor p. 1 oder in der Faksimile-Edition p. 20/47).

[26] Interessanterweise kritisieren auch die Herausgeber in der »Coptic Gnostic Library« eine solche Entscheidung für den Titel, die dann meist mit der Erwähnung eines »*Evangelium Veritatis*« bei Irenäus, Haer. III 11,9 und scheinbar analogen Schriften (dazu s. u.) begründet wird (NHS 22, 65f mit Belegen). Eine ausführliche Kritik der Hypothese findet sich auch bei B. Standaert, »Evangelium Veritatis«, 138–150.

[27] Das »Evangelium der Wahrheit«, 831; so auch H.-Ch. Puech (cf. J.-É. Ménard, L'Évangile de Vérité, 72).

[28] H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, 13f mit Anm. 6; ebenso auch P. Weigandt, Der Doketismus, Anm. 271 (S. 21); die Erstherausgeber deuteten dieses Problem ebenfalls schon an (M. Malinine/H.-Ch. Puech/G. Quispel, Evangelium Veritatis, XV).

[29] »piōt nte tmēe« (16,33 [82 Attridge/MacRae]).

[30] »alla ḥnsḥeei ne nte tī| mntmēe« (23,8 [90]).

[31] »poyaein |ntmēe« (36,11f [108]).

[32] »pe|ei ⟨pe⟩ plogos mpišmnoyfe ntkⁱine⟨i⟩ nte piplērōma nne|ei etsamt abal ḥačōf mpioyčeeite{ei} etnnēy abal mpsanḥre« (34,34–36 [106; Text und Übersetzung nach A. Böhlig, Miszellen zu ešče, 55 mit Anm. 14]); »šmnoyfe« übersetzt aber das griechische »εὐαγγέλιον« (Belege bei W. E. Crum, WB 570).

εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ« spiegelt[33], oder auf den Beginn der Johannesoffenbarung; aber auch dort entsprechen sich *Incipit* und Titel doch nicht wörtlich[34]. Auch bei den Beispielen aus der profanen Literatur, die hier genannt werden, überzeugen die wenigsten Belege[35]. Es finden sich auch im sonstigen Nag-Hammadi-Schrifttum nur drei Fälle (bei 53 Schriften!), wo sich *Incipit* und Titel wirklich einigermaßen ähneln[36]; aber alle diese Schriften tragen ein Schlußkolophon. Die Anfänge anderer Nag-Hammadi-Schriften zeigen dagegen, daß der erste Satz mit dem Titel überhaupt nichts zu tun haben muß. Der Vergleich mit anderen Traktaten der Bibliothek und sonstiger nichtgnostischer Literatur fällt also für die Hypothese, die dritte Schrift des Codex Jung habe »*Evangelium Veritatis*« geheißen, nicht eben günstig aus.

Die *zweite Voraussetzung* besteht in der Interpretation einer Irenäus-Stelle, aus der man herauslesen will, Valentin habe ein »*Evangelium Veritatis*« verfaßt. Genau dies steht aber nicht dort:

---

[33] Dazu C. COLPE, Schriften aus Nag Hammadi VII, 144 Anm. 77 oder M. HENGEL, Die Evangelienüberschriften, SHAW 3/1984, 23.

[34] Das übersieht J.-É. MÉNARD (L'Évangile de Vérité, 11).

[35] J.-É. MÉNARD (L'Évangile de Vérité, 11) nennt eine Reihe von solchen Texten, bei denen sich *Incipit* und Titel entsprechen sollen. Natürlich wurden etwa die anfänglich titellosen Schriften der griechischen Historiker z. T. nach Worten des Eingangssatzes benannt (vgl. etwa Thukydides: »ὁ πόλεμος τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων«), aber diese Erscheinung der Frühzeit kann wohl kaum als Analogie für das EV herangezogen werden; entsprechend differiert auch häufig die Bezeichnung der Werke (Pherekydes: »Ἱστορίαι| Γενεαλογίαι| Αὐτόχθονες«). Die Behauptung trifft in Wahrheit auch gar nicht für alle Beispiele MÉNARDS zu: Der vollständige Titel »ΦΩΚΫΛΙΔΟΫ ΓΝΩΜΑΙ« tritt eben nicht im ersten Satz dieses Werkes wieder auf (95,1 f YOUNG); die Verbindung »ἱστορίης ἀπόδεξις« charakterisiert m. E. Herodots Tätigkeit, aber darf nicht als intendierter Titel des Werkes interpretiert werden, selbst wenn es zeitweilig so verstanden wurde – häufig differieren Werktitel und *Incipit* charakteristisch; ich verzichte darauf, dies auch ausführlich an den anderen Beispielen zu zeigen, die MÉNARD (ohne nähere Nachweise) nennt: Hekataios von Milet (FGH 1, dazu HENGEL, Evangelienüberschriften, 28 mit Anm. 61); Antiochus von Syrakus (FGH 555); Demodokos (ubi?). Im Grunde bleiben aus seiner Reihe nur wenige Beispiel übrig, etwa das *Incipit* bei Hierokles (Pap. Ber. 9780 = MÉNARD S. 12). Gerade die Hinweise MÉNARDS unterstützen seine These also nicht, sondern problematisieren sie eher.

[36] Die Schrift »*Die drei Stelen des Seth*« beginnt mit der Bemerkung: »Die Offenbarung des Dositheus über die drei Stelen des Seth« (»poyōnḥ ebol nte dōsitheos nte tīšomte nstēlē nte sēth« NHC VII,5 118,10–12 [BCNH.T 8, 36 CLAUDE]), und wird durch Überschriften deutlich in drei solche ›Stelen‹ gegliedert; das Schlußkolophon bestätigt diesen Titel. Im ersten Satz des sogenannten »*Ägypterevangeliums*« steht ein Titel der Schrift (»Das heilige Buch des großen, unsichtbaren Geistes« bzw. »tbiblos thiera mpnokʲ| naḥoraton mpney| maḥamēn« (III,2 69,18–20 [166 BÖHLIG/WISSE]); der dem ähnelt, der am Ende des Kolophons (»Das heilige Buch der Ägypter über den großen, unsichtbaren Geist« bzw. »[pčōōme etoya]ab nte ni| [rmnkēme nte] pinokʲ nna| [tnay erof mpna]« NHC IV,2 50,1–3 vgl. III,2 40,12f [52f BÖHLIG/WISSE]) genannt wird. Da aber diese Titel und die Bezeichnung »Ägypterevangelium« vom Anfang des Kolophons (»peyaggelion ⟨n⟩nrmnkēme« NHC III,2 69,6 [166]; dazu A. BÖHLIG, Das Ägypterevangelium, 341f) differieren, eignet sich der Text nicht zum Vergleich. Charakteristische Unterschiede bestehen auch im Falle der HA (II,4); ParSem (VII,1) und Protennoia (XIII,1 35,1 bzw. 35,6); dagegen Ähnlichkeit noch beim Eugnostos-Brief (III,3).

»*Hi uero qui sunt a Valentino iterum exsistentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur quam sunt ipsa Euangelia, siquidem in tantum processerunt audaciae uti quod ab his non olim conscriptum est ›ueritatis evangelium‹ titulent, in nihilo conueniens apostolorum Euangeliis*«[37].

Ich verstehe nicht, wie man den Unterschied zwischen Singular und Plural hier übersehen kann[38]: Irenäus behauptet doch gar nicht, daß eine so betitelte Schrift von Valentin geschrieben wurde[39], sondern von *den* Valentinianern, also von den Schülern *Valentins*. Wenn sie es vom Standpunkte des Irenäus aus gesehen (also etwa 180–185) »*non olim*« abgefaßt haben[40], kann er es auch nicht für ein ›Frühwerk‹ Valentins gehalten haben[41]. Man muß schon eine weitere Stelle (aus Ps.-Tertullians »*Adversus Omnes Haereses*«[42]) hinzunehmen, um einen patristi-

---

[37] »Die aber, die von Valentin her stammen (= die Valentinianer), zeigen sich dagegen als Leute, die sich außerhalb von jeder Furcht befinden, wenn sie das, was sie zusammengeschrieben haben, hervorholen und sich damit rühmen, daß sie mehr Evangelien haben, als es in Wirklichkeit gibt, weil sie sich ja so sehr in ihrer Unverschämtheit gesteigert haben, daß sie ein neulich von ihnen zusammengeschriebenes Werk ›Evangelium der Wahrheit‹ nennen, obwohl es in keinem Punkte mit den Evangelien der Apostel übereinstimmt« (Irenäus, Haer. III 11,9 [172,260–174,266 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]).

[38] Auf den schon J. E. GRABE im Spicilegium SS. Patrum aufmerksam machte: »Ast (*sic!*) non ipsi *Valentino*, (...) mutilationem veri, vel suppositionem falsi adscripsit, imo contrarium innuit, dum falsum Evangelium *ab iis qui sunt à Valentino*, & quidem *non olim conscriptum* dicit. Nullum itaque Evangelium à Valentino fictum puto« (49). Auf den Unterschied weisen etwa auch A. v. HARNACK (Geschichte der altchristlichen Literatur I/1, 176); W. C. VAN UNNIK (The *Gospel of Truth*, 167) und B. STANDAERT (»Evangelium Veritatis«, 145) hin. STANDAERT spielt allerdings die Bedeutung herunter, wenn er nur von »clichés apologétiques« redet, die für die Frage der Autorschaft wenig besagen würden. Es ist nicht zutreffend, daß über Autor und Datum »Irénée ne donne que des renseignements négatifs« (146); St. ist allerdings zu dieser Abwertung gezwungen, weil er sich bereits in seinem anderen Aufsatz (›L'Évangile de Vérité‹, 244) für die Verfasserschaft Valentins ausgesprochen hat, wie er selbst am Ende seines Aufsatzes bemerkt (150 Anm. 34).

[39] Anders selbst H. v. CAMPENHAUSEN (Entstehung der christlichen Bibel, 166), der ansonsten die Verfasserschaft Valentins ablehnt (dazu unten Anm. 151); B. STANDAERT (»Evangelium Veritatis«, 143f.150) diskutiert die Frage, ob Irenäus mit dem scheinbaren ›Titel‹ »τὸ τῆς ἀληθείας εὐαγγέλιον« nur polemisch den Anspruch der Valentinianer, das *wahre* Evangelium zu besitzen, ausdrücken will.

[40] Diese Zeitangabe wird gern als reine Polemik entwertet (so bereits W. C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 172; aber auch B. STANDAERT, »Evangelium Veritatis«, 144f).

[41] Nichtsdestoweniger interpretieren einige Forscher das EV so (dagegen auch P. WEIGANDT, Der Doketismus, Anm. 271 [S. 21]), vor allem K. GROBEL, The Gospel of Truth, 12–29. Grobels Schema der Entwicklung der Lehre Valentins (»1. Valentinus the Catholic Christian, 2. Valentinus the bizarre Christian of doubtful acceptability to the Great Church, 3. Valentinus the brilliant heretic, a speculative Gnostic, but nevertheless closer to the Churchs teaching than even Ptolemy or Heracleon« [S. 16]) beruht auf einer Vermischung verschiedener biographischen Quellen unterschiedlichen Wertes, um ein Gesamtbild zu konstruieren. H. JONAS hält das Werk feinsinniger für »an embryonic stage of *Valentinian* development« (Diskussionsvotum auf der Gnosis-Konferenz in Yale, nach: The Rediscovery of Gnosticism I, 142 [(Hervorhebung von mir]); datierte es aber auch um 150 (Gnosis und spätantiker Geist I, 408).

[42] E. SCHWARTZ (Zwei Predigten Hippolyts, 40f) vertrat die These, daß dieses aus dem Griechischen übersetzte Werk von einem Antiorigenisten, nämlich von Victorin von Pettau

schen Beleg für Valentin als *Autor* eines »*Evangelium Veritatis*« beizubringen. Dort wird von Valentin gesagt:

»*Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra*«[43].

Um diese Stelle nun als Information über den historischen Valentin zu werten, muß man voraussetzen, daß die Schrift Ps.-Tertullians wirklich in diesem Punkte eine ältere Überlieferung als Irenäus oder zumindest eine davon unabhängige erhalten hat[44] und nicht eine knappe Zusammenfassung des entsprechenden Satzes bei Irenäus darstellt, bei der einfach aus *den* Valentinianern Valentin wurde, weil der Autor seine Quelle nicht präzise wiedergab[45]. Anhand der zwei angeblichen Valentin-»Zitate« bei Ps.-Tertullian kann man zeigen, daß es sich bei seinem Valentinianerbericht in Wahrheit um eine Irenäus-Paraphrase handelt[46]. Man kann mit Ps.-Tertullian also nicht gegen den Plural des Irenäus argumentieren. Es gibt *keinen* patristischen Hinweis darauf, daß Valentin selbst ein *Evangelium* schrieb – und übrigens ja auch keine weitere Erwähnung eines »*Evangelium Veritatis*«[47]. Im Gegenteil: Wie wir sahen, bescheinigt Tertullian ihm, daß er genau denselben Bibeltext verwendet, den auch die Mehrheitskirche benutzt[48] – der Polemiker Tertullian hätte die Gelegenheit, gegen eine Valentin-

---

(43), verfaßt wurde, der seine Bemerkungen in eine schon vorhandene Ketzerliste eintrug. Weil in dieser Liste aber Sabellius nicht aufgeführt werde, müsse diese Grundschrift zur Zeit des Zephyrinus in Rom abgefaßt worden sein. Damit wäre der Text in die Nähe von Irenäus und Clemens gebracht und um 198–217 zu datieren, aber noch keineswegs erwiesen, daß er irgendetwas mit Justins Syntagma (s. u. S. 381 f) zu tun hat.

[43] 4,6 (CChr.SL 2, 1407,11 f KROYMANN).

[44] Das setzt W.C. VAN UNNIK (The *Gospel of Truth*, 169) offenbar stillschweigend voraus, explizit wird es dagegen bei B. STANDAERT (»Evangelium Veritatis«, 147–149) widerlegt. ST. berücksichtigt aber weder die Thesen von SCHWARTZ noch die Diskussion zwischen LIPSIUS und HARNACK und erwägt zunächst, daß das Zeugnis von Irenäus unabhängig sein könnte (147 f), weist aber dann diese These doch zurück. Die Überlieferung, daß Valentin ein solches Evangelium geschrieben habe, findet sich zwar weder bei Filastrius noch bei Epiphanius, dem ›Kronzeugen‹ für die Rekonstruktion der verschiedenen Syntagmen, wurde von HARNACK (Geschichte der altchristlichen Literatur I/1, 176) aber trotzdem auf Hippolyts Syntagma zurückgeführt.

[45] Die Informationen seines Valentinabschnittes können, wie hier freilich nicht ausführlich gezeigt werden kann, alle auf Irenäus zurückgeführt werden, was R. A. LIPSIUS allerdings bestritt: »Pseudotertullian und Philastrius gehen nicht nur in ihren Nachrichten (...) über Irenäus hinaus, sondern bieten auch eine von Irenäus unabhängige und in wesentlichen Punkten abweichende Darstellung des valentinianischen Systemes selbst« (Zur Quellenkritik des Epiphanios, 152). Diese Ansicht hat allerdings schon HARNACK in seinem Aufsatz »Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus« zu widerlegen versucht ([1874] 211–219).

[46] Vgl. dazu Anhang 1 dieser Arbeit, eine Synopse zu diesen »Zitaten«; damit soll aber keine allgemeine These zu der schwierigen Quellenfrage dieses Werkes vorweggenommen werden.

[47] Etwa in Aufzählungen apokrypher Evangelien; s. W.C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 167 mit Anm. 14 (S. 188).

[48] Praes. 38,10: »*Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitauit. Et tamen plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque uerborum et adiciens dispositiones non comparentium rerum*« (219,25–29 REFOULÉ). Valentin (bzw.

Schrift unter dem Titel »Evangelium« zu schreiben, bestimmt nicht ausgelassen. Valentin »machte sich keine Schrift nach seiner Lehre« – wie will man diese Aussage mit einer »*Evangelium Veritatis*« überschriebenen Schrift verbinden? Auch von den Fragmenten her und angesichts ihres konventionellen Umgangs mit biblischen Texten scheint die Hypothese der Autorschaft Valentins unwahrscheinlich, zumal der Titel »*Evangelium Veritatis*« ja einen kritischen Anspruch gegenüber den Evangelien geltend machen würde. Es gibt also nicht nur keinen patristischen Beleg für Valentin als Autor eines EV, sondern eher einen expliziten dagegen. Das hat Adolf Hilgenfeld[49] 1875 schon völlig klar gesehen[50].

Man muß also festhalten: Wie die Schrift ursprünglich hieß und ob sie mit dem bei Irenäus erwähnten »*Evangelium Veritatis*« identisch ist, wissen wir überhaupt nicht – alle anderen Aussagen tragen den Status einer Hypothese[51].

Neben diesen äußeren Kriterien muß man vor allem die Anzeichen im Text selber prüfen, die als *innere Kriterien* einer Zuschreibung an Valentin genannt werden. Zuerst sind dabei die allgemeinen Argumente in den Blick zu nehmen, die seit *Willem Cornelis van Unnik*[52] ins Feld geführt werden und auch in den verschiedenen Publikationen der Erstherausgeber für deren Zuschreibung an

---

seinen Schülern) wird in diesem Abschnitt zwar, wie wir (oben im Kommentar zu Frgm. 6, S. 196f) sahen, seine allegorische Auslegung zum Vorwurf gemacht, aber Tertullian beschuldigt seinen Gegner nicht, die Bibel zu verkürzen, umzuschreiben oder zu erweitern. Die von B. Standaert (»Evangelium Veritatis«, 145 Anm. 20) zitierte Frage »*Qua licentia, Valentine, fontes meos transuertis?*« (37,3 [217,12–218,13]) bestätigt dies nur.

[49] Einleitung in das Neue Testament 48 mit Anm. 3; er wiederholt sein Urteil in seiner Ketzergeschichte, 292 Anm. 504.

[50] J. Helderman referiert zwar ausführlich eine Position des 19. Jahrhunderts zur Irenäus-Stelle und stellt die Literatur zusammen, geht aber nicht auf die Problematik des Numerus ein, sondern schließt sich der »wachsenden *communis opinio*« an, wonach Valentin selbst das EV in Rom geschrieben hat (Das Evangelium Veritatis, 4101). Da er mit W. Nagel EV 32,18–25 für »ein aus der Diatesseron-Tradition stammendes Mischzitat von Mt 12,11 und Mk 3,4« hält (ebd. Anm. 181), muß er recht ungewöhnliche Datierungen und Abhängigkeitsverhältnisse zugrundelegen, wobei schon fraglich ist, ob man aus dem Begriff »poyčeei« (EV 32,25 [102 Attridge/MacRae]) und dem möglichen Bezug der Stelle auf den Fall der Seele (Attridge/MacRae, NHS 23, S. 94 z. St.) auf »ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι« bei Markus rückschließen sollte.

[51] Das berücksichtigen sowohl J.-É. Ménard in seinem Kommentar (»Les premiers mots (...) pourraient nous livrer le titre de l'ouvrage et nous permettre de l'identifier à *l'Evangelium Veritatis* valentinien mentionné par IRÉNÉE, Adv. Haer., III,11,9« [L'Évangile de Vérité, 71]) als auch W. C. van Unnik in seinem Aufsatz von 1955 (»we can say that the name, origin and plan of the work are in full accord with the account of Irenaeus« [The *Gospel of Truth*, 170]) zu wenig.

[52] Ich beziehe mich dabei auf seinen Aufsatz »Het kortgeleden ontdekte ›Evangelie der Waarheid‹ en het Nieuwe Testament« (MNAW.L 17/3, Amsterdam 1954, 71–101) bzw. »The *Gospel of Truth* and the New Testament« (London 1955), den er 1954 (bzw. englisch 1955), d. h. über ein Jahr vor Publikation der Erstausgabe durch M. Malinine, H.-Ch. Puech und G. Quispel veröffentlichte. Seine Argumente wurden seither vielfach wiederholt.

Valentin verwendet wurden[53]. In einem zweiten Schritt werden dann die einzelnen Fragmente mit dem angeblichen Valentin-Text verglichen[54].

(a) W. C. van Unniks Argumente für die Autorschaft Valentins

Van Unnik charakterisiert die Lehren des gnostischen Textes als »a stage in Valentinian doctrine which is prior to its later development in such a teacher as Ptolemaeus, or even in Valentinus himself as his doctrine is described in Irenaeus, *Adv. Haer.* I 11 or Pseudo-Tertullian«[55] und beruft sich auf das wohlbekannte Faktum, daß im EV weder direkt vom Fall der Sophia, noch vom Demiurgen oder von den drei Menschenklassen geredet wird[56]. Dann nennt er eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen dem Traktat und Valentin[57]:

(1) Das EV stehe in der Nähe der damaligen orthodoxen Gemeinde[58], Valentin sei aber

---

[53] H.-Ch. Puech/G. Quispel, Les Écrits Gnostiques du Codex Jung, VigChr 8, 1954, 1–7; G. Quispel, The Jung Codex and its significance, 8–12; M. Malinine/H.-Ch. Puech/G. Quispel, Evangelium Veritatis, XII-XIV.

[54] In dem Aufsatz von B. Standaert, ›L'Évangile de Vérité‹ (NTS 22, 1976, 243–275, bes. 259–265) werden zwar die Fragmente Valentins unter neuen Aspekten hinzugezogen, um bestimmte Thesen über das EV zu begründen (und damit indirekt auch die vorausgesetzte Verfasserschaft [244]), aber die stilistischen Beobachtungen betreffen nur verbreitete Figuren antiker Rhetorik wie Chiasmus, Parallelismus, Anapher, Epipher und Homoioptoton; deswegen brauchen sie nicht ausführlich diskutiert zu werden. St. setzt dabei ohne jede Diskussion voraus, daß der Text von Valentin verfaßt wurde.

[55] The *Gospel of Truth*, 171. Eine wichtige Rolle in der Argumentation spielt auch seine Antwort auf den Einwand, hier könne ja möglicherweise eine rein exoterische Schrift in der Art des Briefes des Ptolemäus an die Flora vorliegen: »●n the contrary, the opening words (...) refer expressly to the men who have ›found‹« (ebd.). Van Unnik bezieht sich auf die Verben des ersten Satzes: «peyaggelion ntmēe oytelēl pe | nneei ntaḥči piḥmat abal ḥitootf | mpiōt nte tmēe atroysoyōnf» (16,31–33 [82]) – es geht deutlich um solche Menschen, die die Gnade («ḥmat») bereits empfangen haben; die Gnade besteht aus dem Geschenk der Gotteserkenntnis («soyōn/»; dazu die Bemerkungen bei J.-É. Ménard, L'Évangile de Vérité, 74f z. St.).

[56] So auch die Erstherausgeber p.XIII: »Mais, s'ils confirment le caractère valentinien de *l'Évangile de Vérité*, ils n'en conduisent pas moins à constater que l'auteur de louvrage fait de certains termes communs au langage de l'École (...) un emploi singulier et que, ressaisie dans son ensemble, la doctrine qu'il professe ne coïncide avec aucun des divers systèmes de Valentinisme que nous connaissions, fût-ce avec celui de son fondateur tel que le résument Irénée (*adv.haer.*, I,11,1) et le Pseudo-Tertullien (*adv.omnes haer.*, 4)«; vgl. zu dieser unstrittigen Beobachtung aber die sehr unterschiedlichen Konsequenzen daraus bei J. Leipoldt, Das »Evangelium der Wahrheit«, 831f; H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, 22; S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 6; C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VII, 132 mit Anm. 37 und J. Helderman, Evangelium Veritatis, 4072f H. W. Attridge erklärt es mit einer Einschätzung des EV als exoterischer Text (The Gospel of Truth, 243; zu dieser Frage auch J. Helderman, 4076f).

[57] Zusammengefaßt auch bei S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 6f Anm. 3.

[58] W.C. van Unnik, The *Gospel of Truth*, 172; dies zeige sich auch in terminologischen Nähen zu »orthodoxen« Autoren (U. vergleicht »piōt mptēref« [EV 20,19; 43,4f] mit ὁ πατὴρ τῶν ὅλων bei Justin, 1Apol. 61,3). J. Leipoldt vermutet, daß »ein alexandrinischer Christ aus

nach dem Zeugnis Tertullians erst nach seinem »Durchfall« bei der Bischofswahl von der Orthodoxie abgefallen[59].

(2) Tertullian berichte ebenfalls von Valentin, daß er im Unterschied zu Ptolemäus die Aionen nicht als personale Substanzen, sondern als Gedanken der Gottheit gedacht habe[60]. Dem entspräche die Vorstellung im EV[61].

(3) Die Vorstellungen vom Doketismus und die Rede vom menschlichen Herz in Fragmenten Valentins und dem EV stimmten überein[62], wie man etwa an EV 19,34–20,1 sehen könne: »Es wurde offenbart in ihrem *Herzen* das lebendige Buch derer, die leben, was aufgeschrieben ist im Denken und Nous des Vaters«[63].

(4) Der asianische Stil des EV und die bilderreiche Sprache entsprächen sowohl dem, was Tertullian über Valentins Stil berichtet, wie den erhaltenen Fragmenten Valentins[64].

(5) Die Verwendung des Neuen Testamentes im EV werde durch das zutreffend beschrieben, was Tertullian über Valentins Schriftgebrauch sage[65].

Auf Unniks weitere Argumente brauchen wir hier nicht eingehen, da sie ohnehin nicht Valentin, sondern seine Schüler betreffen[66]. Zunächst fällt an der Argumentation, deren hypothetischen Charakter van Unnik auch nicht verschweigt[67], auf, wie wenig kritisch sie mit den Nachrichten Tertullians um-

---

der Schule des Klemens die vorliegende Schrift lesen (*konnte*), ohne wesentlichen Anstoß zu nehmen« (Das »Evangelium der Wahrheit«, 833).

[59] Tertullian war in Val. 4,1 nach van Unnik »apparently well informed on the matter« (The *Gospel of Truth*, 168); G. QUISPEL datiert den Text, »which stands so very close to the orthodox conceptions«, mit Berufung auf Tertullian »even earlier than 150, say about 140« (The Jung Codex and its significance, 12); Argumentation und Datierung finden sich wieder bei R. VAN DEN BROEK, De taal van de Gnosis, 115.

[60] Val. 4,2 (s. dazu vor allem den Exkurs III über Aionvorstellungen bei Frgm. 5, S. 158f).

[61] W.C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 171. Dieses Argument spielt auch eine zentrale Rolle bei der Zuweisung des Textes an Valentin durch R. VAN DEN BROEK (De taal van de Gnosis, 113f).

[62] W.C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 171.

[63] »afoyōneḥ abal ḥm poy|ḥēt nkⁱ pičōōme etanḥ | nte netanḥ peei etsēḥ ḥrēei ḥm pimeeye oyaḥm pinoys | [nte p]iōt« (19,34–20,1 [86; vgl. den Hinweis von W.C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 177]; z. St. den reichen Kommentar bei J.-É. MÉNARD, L'Évangile de Vérité, 95f).

[64] W.C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 171f; R. VAN DEN BROEK, De taal van de Gnosis, 115; vgl. auch G. QUISPEL, The Jung Codex and its significance, 12: »The sensitive language, the elevation of the thought, the powerful style would all seem to indicate that the author was none other than Valentinus« oder mit eigenen Beobachtungen B. STANDAERT, ›L'Évangile de Vérité‹, 265: »le jeu des nuances, la force évocatrice de la langue, l'alliage curieux d'idiomes avec un vocabulaire technique, l'enchevêtrement des niveaux de l'expérience dans une même expression verbale«.

[65] Zum Schriftgebrauch W.C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 175–177 und bes. 184f zum Verhältnis des Tertullian-Satzes in Praes. 38,7 (s. o.) zum EV.

[66] Darunter zählt vor allem eine wichtige Beobachtung zu EV 31,35–32,30; einer Nacherzählung des Gleichnisses vom guten Hirten in Mt 18,12–14 par. (W.C. VAN UNNIK, The *Gospel of Truth*, 177–179; S. ARAI, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 5; H.-M. SCHENKE, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, 21f Anm. 10). Wir wissen aber nicht, wie Valentin selber das Gleichnis deutete.

[67] »I am fully conscious that this remains a hypothesis« (The *Gospel of Truth*, 172). Allerdings: »And as yet I have been unable to discover any argument against it« (ebd.).

geht[68]; dann aber auch, wie stark sie die vorhandenen Unterschiede zwischen dem EV und Valentin nivelliert. Zu seiner Beweisführung ist im Detail folgendes zu sagen:

(1) Wer das EV zwischen 140 und 145 datiert, kann kaum etwas über die »Nähe« des EV zur damaligen »orthodoxen Gemeinde« sagen, wenn er ernst nehmen will, daß sich damals erst feste Grenzen zwischen »Orthodoxie« und »Häresie« ausbildeten[69]. Wenn eine Schrift aus dieser Zeit »nichthäretisch« wirkt, dann wäre damit nur gezeigt, daß sie nicht von Marcion stammt, der als »bezeichnende Ausnahme von der Toleranz«, die in Rom sonst herrschte[70], 144 aus der Gemeinde ausgeschlossen wurde[71]. Man kann mit den Kategorien von »Orthodoxie« und »Häresie«, wenn man denn das EV so früh datieren will, nicht operieren. Eine Autorschaft Valentins muß anders erwiesen werden[72].

(2) Wer von Ähnlichkeit der Aionen-Vorstellung bei Valentin (in der Sicht Tertullians) und dem EV redet, überdeckt m. E. zu schnell die Pointe der Vorstellung im EV: Zu Beginn bringt der Vater unter Mitwirkung seines Gedankens und seines Nous, die beide nicht »als selbständige Hypostasen, sondern nur als Potenzen des Vaters in Erscheinung treten«[73], den Logos hervor[74]. Auch hier entsteht wie im System der Valentinianer dann aber ein unableitbarer *Bruch* im Mythos; der Verfasser bezeichnet es als »großes Wunder«, daß die Aionen im Vater waren, ohne ihn zu erkennen[75]; der Vater muß sich ihnen zum Zwecke der Erkenntnis offenbaren[76]. Die Unkenntnis der Aionen und die damit verbundenen Emotionen hypostasieren sich zu einer eigenen konkreten Wesenheit[77], die der Text »πλάνη« nennt. Sie ist kein Gedanke beim Vater[78] und erschafft die Welt[79]. Dies alles kann man in vielen Punkten mit dem valentinianischen Sophia-Mythos vergleichen: Die Aionen kennen den Vater nicht, der Aion Sophia will ihn kennenlernen, sie fällt aus dem Pleroma, ihre Leidenschaften werden hypostasiert, aus ihr entstammen das Hylische, das Psychische, Demiurg und Kosmokrator[80] – hier wurde lediglich an die Stelle der »unteren

---

[68] Das zeigt sich vor allem am Umgang mit dem Diktum über die »Bischofswahl«.

[69] Vgl. z. B. die Bemerkungen P. Lampes zum »theologischen Pluralismus« in Rom (Die stadtrömischen Christen, 320–334) oder A. M. Ritter, Die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit, 1–18.

[70] P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 330.

[71] Zu diesem Datum A. v. Harnack, Marcion, 29 und 20*. Man muß sich dabei klarmachen, daß Eusebius Valentins erstes Auftreten in Rom auf 143 datiert (GCS Eusebius VII, 202,20f Helm).

[72] Dazu beruht die von van Unnik angenommene Voraussetzung, Valentin habe erst in Zypern von ›Aionen‹ und dem ›Fall der Sophia‹ gesprochen, auf einer nicht unproblematischen Kombination von Nachrichten bei Tertullian und Epiphanius.

[73] R. Haardt, Zur Struktur des Plane-Mythos, 25.

[74] 16,35f; 23,18–24,1 und 37,8f.

[75] »araf neynakʲ m|maeiḥe te če neyḥn piōt *(sc. die Aionen)* |eysayne mmafen« (22,27–29 »Es war ein großes Wunder, daß die, die im Vater waren, ihn nicht erkannten« [90]).

[76] »pefoyōše afoyanḥf gar |abal aysayne« (22,35f »Denn er hat ihn [*seinen Willen*] offenbart zum Ziel der Erkenntnis« [90]).

[77] »abal etbe peei askʲmkʲam |nkʲi tplanē« (17,14f »Deswegen wurde die Planē kräftig« [82 Attridge/MacRae, mit R. Haardt, Zur Struktur des Plane-Mythos, 26 gegen K. Grobel, 42f]).

[78] 17,36–18,1 (82). Im Vater befindet sich das All (17,6 [82]).

[79] 17,18–20; vgl. R. Haardt, Zur Struktur des Plane-Mythos, 28.

[80] Vgl. Iren., Haer. I 2,1–6; 4,1; 5,1 und 5,4; ich verzichte auf die Nennung der Paralleltexte wie auf die Beschreibung der kleinen Abweichungen in beiden Mythen.

Sophia/ Achamoth« (und gleichzeitig des Demiurgen[81]) die »Planē« gesetzt[82] (Ob hier ein Bezug auf ägyptische Mythologie vorliegt, interessiert in unserem Zusammenhang nicht[83]). Wir müßten dann folgern, daß Tertullian wohl noch das Detail über den Status der Aionen als Gedanken Gottes, aber nicht mehr die viel auffallendere Abweichung durch den »Planē«-Mythos bekannt war – eine solch selektive Überlieferung ist wenig wahrscheinlich[84].

Wenn die gottvergessenen Aionen des EV tatsächlich, wie Valentin nach Tertullian lehrte, »*sensus*«, »*affectus*« und »*motus*« der höchsten Gottheit wären[85], wäre dieser Gott ohne selbstbezügliche Erkenntnis, könnte sich auch gar niemandem bekannt machen und wäre geistig völlig handlungsunfähig. Wenn man tatsächlich Tertullians Sätze und die Vorstellung des EV kombiniert, entsteht eine absurde Theorie, die Valentins gerühmter geistiger Kompetenz ein schlechtes Zeugnis ausstellen würde. Ich halte das für ausgeschlossen. Trotz der Gemeinsamkeiten zwischen dem EV und Tertullians Sätzen über Valentin lassen sich die beiden Positionen nur mit Schwierigkeiten verbinden.

(3) Man kann in der Tat die Tendenzen des EV zu einer Christologie, die sehr weit dem Neuen Testament folgt[86], schon mit Valentin vergleichen, wie wir bereits im Kommentar

---

[81] Das zeigt R. HAARDT, Zur Struktur des Plane-Mythos, 27–29.

[82] Dazu R. HAARDT, Zur Struktur des Plane-Mythos, 26–38. Dabei wird gern darauf hingewiesen, daß die Valentinianer den Ausdruck verwendeten, nämlich für Sophia bzw. Achamoth. So legen sie eine freie Bibelparaphrase »αὐτὸν ἐλῃλυθέναι ἐπὶ τὸ πεπλανημένον ⟨πρόβατον⟩« (Iren., Haer. I 8,4 [125,875], vgl. Mt 18,12f/Lk 15,4–7) auf den Aufenthalt der Sophia außerhalb des Pleromas (»ἐπλανήθη ἡ Ἀχαμὼθ ἐκτὸς τοῦ Πληρώματος« ebd. [125,872f]) aus; sie trägt auch direkt den Titel »irrender Aion« (*Aeon errans* = αἰὼν πεπλανημένος: Haer. II 10,3.4; 12,1; 17,8; weitere Belege bei HAARDT, 38 Anm. 44 oder F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 276.652); vgl. auch Haer. I 21,4 (H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist I, 411). B. REYNDERS Index zu Irenäus zeigt s. v., welche zentrale Rolle der Terminus schon im Valentinianismus spielt (Bd. 2, 109).

[83] J. HELDERMAN (Das Evangelium Veritatis, 4090–4096) versteht dagegen die »Planē« von der » Ἶσις πλανωμένη« (Is.et Os. 54 = Mor. 24, 373 A [II/3, 54,6 SIEVEKING]) her: »Das eigentümliche Verständnis der Planè im EV könnte eine originelle Schöpfung Valentins sein, wodurch sein individuelles Profil deutlichere Konturen annähme. Wenn er das EV geschrieben hat, was m. E. der Fall ist (...), dann könnte es in Rom in einer Phase entstanden sein, bevor er u. a. mit Hilfe eines dem Apokryphon Johannis ähnlichen Systems seine Lehre weiter entwikkelte. Immerhin: Die Isis und ihr Tempel, das *Iseum*, waren ihm von jung auf bekannt und vertraut. Aufgrund seines durch den Isiskult enttäuschten Heilsvertrauens wird sich Valentin dem Christentum zugewandt und sein gnostisches System entwickelt haben« (4096). Das alles bleibt Spekulation, bei der sich Helderman vor allem auf seine Interpretation der Angabe des Geburtsortes bei Epiphanius stützt (s. o. S. 316 Anm. 152).

[84] Wer das EV für ein Frühwerk Valentins hält, wird annehmen, daß Valentin später (d. h. irgendwann zwischen 130 und 161) die Figur der »Planē« durch »Sophia« und »Demiurg« ersetzte, möglicherweise gar noch unter Einfluß des Johannesapokryphons (so J. HELDERMAN, Das Evangelium Veritatis, 4096), aber (merkwürdigerweise) seine Vorstellung zu den Aionen beibehielt.

[85] Val. 4,2 (86,14f FREDOUILLE).

[86] Vgl. dazu S. ARAI, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 100–105.120–124. Diese Tendenz zeigt sich besonders in der Vorstellung vom stellvertretenden Tod »ὑπὲρ πολλῶν«: »iē(soy)s afr šaršḫēt (*über dem Text korr. aus »šarḫēt«*) efšōp nniḫise (...) epidē fsayne če pimoy ⌊ntootf oyōnḫ nḫaḫ pe« (EV 20,11–14: »Jesus war geduldig (dazu ATTRIDGE/MACRAE, NHS 23, 58), indem er die Leiden trug, weil er weiß, daß sein Tod ein Leben für viele ist« [86]).

zu seinem dritten Frgm. sahen[87]. Allerdings finden sich auch hier wieder im EV überraschende Momente, die eher gegen eine Autorschaft Valentins sprechen[88]. Da man aufgrund der Fragmente 2 und 6, in denen Valentin insgesamt fünfmal vom »Herzen« des Menschen redet, sagen könnte, er habe daran ein besonderes Interesse gehabt, bietet sich auch hier ein Vergleich an: Das Wort tritt elfmal im EV auf, eine durchaus auffällige Konzentration[89]; allerdings verwendet der Text eine sehr eigene Metaphorik[90], die sich kaum mit Valentin vergleichen läßt. Zudem zeigen die Indices, wie häufig das Wort in zeitgenössischen Texten auftritt, etwa allein im ›Hirten des Hermas‹ über siebzigmal[91]. Die Vorstellung, daß das Gotteswort sich in den Herzen der Menschen befindet[92], ist so verbreitet, daß ihre Verwendung als Argument kaum taugt[93]: »ὁ τῆς ἀληθείας καὶ σοφίας λόγος« dringt, wie Justin sagt, »in die Tiefen des Herzens und Verstandes ein«[94].

(4) Auch das nächste Argument beschreibt nichts Spezifisches; die allgemeinen Kriterien eines asianischen, aber gleichzeitig kraftvollen Stiles, einer ›feinfühligen‹ und bilderreichen Sprache verbunden mit einer gedanklichen Höhe (Quispel) allein reichen ja kaum aus, um eine Zuschreibung zu rechtfertigen[95]. Für einen wirklichen Stilvergleich wären zunächst die verschiedenen Indices[96] und der Wortgebrauch zu prüfen[97], die Metrik zu vergleichen[98] – hier sieht man schnell, daß wir zu wenig Texte Valentins haben, um diesen Vergleich auf eine wirklich sichere Basis zu stellen. Mit demselben Argument könnte auch Melitos Passapredigt, wenn denn ihr Autor unbekannt wäre, Valentin zugeschrieben werden[99].

(5) Wenn man wie van Unnik das *Incipit* als Titel versteht, spricht schon die Tatsache, daß hier dann ein ›wahres Evangelium‹ den kanonischen gegenübergestellt wird, dage-

---

[87] S. 93f.104f mit Anm. 129.

[88] Ich denke vor allem an die Rede des EV vom »Buch«, vgl. dazu EV 19,27–21,8 (bes. EV 20,24 [dazu C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VII, 136 Anm. 51]).

[89] Etwa im Vergleich zu den Belegen des AJ; vgl. dazu die Register bei Krause/Labib s. v. (278) und F. Siegert (170).

[90] Vgl. den oben aus EV 19,34f zitierten Satz: »Es wurde offenbart in ihrem *Herzen* das lebendige *Buch*« (S. 348 Anm. 63).

[91] H. Kraft, Clavis s. v. (234–236); Goodspeed zählt bei Justin über 35 Belege (Index Apologeticus, 144).

[92] »eafi atmē|te nkⁱ pišeče etnḥrēei |ḥn *pḥēt* nnetšeče mmaf« (EV 26,4–6 »Als das Wort erschien, das in den *Herzen* derer ist, die es verkündigen« [94]).

[93] Ich nenne nur als Beispiele: 1 QH IV,10; V,33; VII,13; XIV,8; Röm 2,15; Gal 4,6; Eph 3,17; Barn 8,3.

[94] Dial. 121,2 (240 Goodspeed).

[95] So auch die Herausgeber des Werkes im kalifornischen »Coptic Gnostic Library«-Projekt, die dem EV zwar »an elaborate hypotactic Greek rhetorical style« bescheinigen, aber daraus nicht sofort Abhängigkeiten zu den Fragmenten Valentins folgern: »a style which has been influenced to some extent by such models as the *Wisdom of Solomon*« (H. W. Attridge/G. W. MacRae, NHS 22, 63f).

[96] Wenn man den Index der griechischen Übersetzung Ménards mit den Fragmenten vergleicht, fällt das Fehlen von für Valentin zentralen Vokabeln auf: Das Ev kennt keine Engel; kein urbildliches Muster des Menschen; keine Dämonen; keine Kirche und keine »goldene Kette«.

[97] Vgl. dazu etwa B. Standaert, ›L'Évangile de Vérité‹, 256f.

[98] Hier hätte man sich vor allem mit den Thesen von G. Fecht und ihrer Kritik durch E. Lüddeckens zu beschäftigen (vgl. etwa H. W. Attridge/G. W. MacRae, NHS 22, 63f).

[99] Dazu vgl. den Kommentar zu Frgm. 4, S. 125 Anm. 58.

gen, daß Valentin es schrieb. Er stellte, wie wir sahen, den traditionellen »Bibelkanon« seiner Zeit wohl nicht in Frage[100]. Es fehlt auch eine statistische Basis, um die Anspielungen des EV auf Bibeltexte[101] mit Valentins wenigen Fragmenten zu vergleichen[102].

(b) Mögliche Berührungspunkte zwischen den Fragmenten Valentins und dem EV

In einem zweiten Schritt muß man von den einzelnen Fragmenten Valentins ausgehen und sie mit dem angeblich vom selben Autor stammenden Text des EV vergleichen:

(1) *Zu Frgm. 2 Z. 4*[103]

Auch das EV betont mehrfach im Anschluß an neutestamentliche Konzeptionen, wie sie etwa Mt 11,27 und 19,17 ausdrücken, die Einzigartigkeit Gottes; allein der Sohn erkennt ihn und offenbart dies. Es redet so von der »Alleinigkeit« des Vaters[104], nennt ihn der »allein Eine«[105]: »Denn wer ist der, der (*sc. das All*) umfaßt, wenn nicht der Vater allein?«[106]. Diese Orientierung verbindet das EV mit Valentin, aber auch mit einem monistischen Valentinianismus, wie ihn Hippolyt zeichnet.

(2) *Zu Frgm. 3 Z. 3*[107] bzw. Z. 3f[108]

Zwischen der Christologie des Fragmentes und der des EV bestehen, wie wir bereits mehrfach sahen, tatsächlich gewisse Ähnlichkeiten: Auch das EV verwendet biblische Vokabeln einer »orthodoxen« Christologie, spricht von »Erniedrigung bis zum Tode«[109] und von »Offenbarung des Evangeliums« für die Vollkommenen[110]; vor allem wird Jesus als Gott oder jedenfalls als Gottessohn verstanden[111]. Weil es nur *einen* Christus kennt[112],

---

[100] S. oben S. 196f mit Anm. 60.

[101] Vgl. J. HELDERMAN, Das Evangelium Veritatis, 4099–4101.

[102] Dabei wird gern darauf verwiesen, daß das EV sehr häufig das erste Evangelium zitiert (vgl. dazu die Thesen von CH. TUCKETT, Nag Hammadi and the Gospel tradition, 58–68 und J. HELDERMAN, Das Evangelium Veritatis, 4100). Für einen Vergleich mit Valentin fehlt aber die Textbasis.

[103] S. 66 Anm. 78.

[104] »ayō |fsayne mmaf *oyaeetf* |ayō atreftī ren araf *oy|aeetf* piōt pe« (EV 39,16–19 »Und er allein weiß es. Und er allein (weiß) ihm (sc. dem Logos) einen Namen zu geben – es ist der Vater« [112]); auch 38,25–27.33 und 39,7–10.

[105] EV 42,15 (116).

[106] »gar petšōp ei|mēti apiōt *oyaeetf*« (27,9f [96, so auch R. VAN DEN BROEK, De taal van de Gnosis, 123]); die Trennung in der Erstausgabe »gar petšōpe imēti apiōt« (p. 24) führt ebenfalls zu einer sinnvollen Übersetzung: »Denn wer ist der, der existiert« (so auch H.-M. SCHENKE, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritais, 43 und J.-É. MÉNARD, L'Évangile de Vérité, 54).

[107] S. 94 mit Anm. 63–68.

[108] S. 104f mit Anm. 129.

[109] »efsōk| mmaf apitn apmoy« (20,28f [86]; MÉNARD hält diesen Satz für eine Übersetzung des paulinischen »μέχρι θανάτου ἐταπείνωσεν ἑαυτόν« (Rétroversion Grecque, 38; vgl. Phil 2,8); dazu S. ARAI, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 104.

[110] 18,12–21 [84].

[111] So kann man jedenfalls die Rede von der Sohnschaft Jesu deuten, vgl. etwa 16,33–17,4 (82); s. auch S. ARAI, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 62–73.

[112] Er hat als Logos zugleich auch die Funktion, das All zu reinigen und zu befestigen (H.-M. SCHENKE, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, 24 mit Anm. 22; auch

unterscheidet es sich hierin ganz deutlich von den valentinianischen Systemen, die uns erhalten sind[113]. Wenn auch Valentin die Christusfigur nicht spaltete, was man aufgrund des dritten Fragmentes annehmen darf, würde der Autor des EV darin Valentin (oder einfach der Christologie der Mehrheitskirche!) folgen. Wir sahen aber auch, daß neben dieser Ähnlichkeit erhebliche Unterschiede bestehen: Nach dem EV muß Jesus erst den »vergänglichen Lumpen«[114] seines Leibes ablegen, um dann die Unvergänglichkeit anziehen zu können[115]. Diese traditionelle Spaltung bleibt hinter der verblüffenden Lösung Valentins zurück, mit seiner Theorie über Jesu Verdauung *beides* gleichzeitig zusammenzudenken.

Wenn man die Christologie des EV als eine antidoketische Auffassung interpretiert, kann man damit Valentins Wendung gegen einen reinen Doketismus vergleichen. Allerdings ist umstritten, ob diese Schrift nur die »Erscheinung Jesu« im Fleisch lehrt oder sein wirkliches Auftreten *im* Fleisch[116]. Diese mögliche Gemeinsamkeit kann allerdings vor dem Hintergrund der Unterschiede durchaus als gemeinsamer Bezug auf die »orthodoxe« Christologie gedeutet werden und ist für sich genommen kein Argument dafür, daß Valentin den Text verfaßte[117].

(3) *Zu Frgm. 4 (Form des Textes*[118]*) bzw. Z. 3f. 8f*[119]

Weil das EV *formal* als eine Art von Homilie, als ›Meditation‹ oder ›Predigt‹ klassifiziert werden kann[120] (obwohl der Inhalt möglicherweise auch die Bezeichnung als »Evangelium« rechtfertigt[121]), bietet sich ein Vergleich mit den Predigten Valentins an. Im EV gibt es eine Passage, in der die (gattungsspezifischen) Ähnlichkeiten, aber auch die Unterschiede zu Valentin besonders gut sichtbar werden. Nach einer Seligpreisung der Menschen, die aus der Unwissenheit erwachen[122], und einer Seligpreisung Jesu, der die Menschen erweckt[123], werden sie plötzlich direkt in einem paränetischen Stück angeredet:

C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VII, 138 Anm. 58; vgl. EV 24,3 [92]; zum Gesamtkomplex s. auch J. Helderman, Das Evangelium Veritatis, 4098f).

[113] C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VII, 138 Anm. 58.

[114] »eafbōš | mmaf nniplkʲe ettekaït« 20,30f (88).

[115] »mntatteko« 20,32 (88).

[116] Dies hängt, wie oben (S. 104f Anm. 129) dargestellt, an der Übersetzung von EV 31,5f: »Denn er ist herausgekommen (sc. aus der himmlischen Welt) in einer fleischlichen Gestalt (›noysarks nsmat‹ [100])«; vgl. auch die Darstellung bei J. Helderman, Das Evangelium Veritatis, 4098.

[117] Sie kann auch so erklärt werden, daß es in den verschiedenen Varianten der valentinianischen Lehre auch später Strömungen gibt, die eine Christologie vertreten, die sich der der Mehrheitskirche (und damit zugleich der Valentins) wieder annähert.

[118] S. 124 Anm. 55.

[119] S. 143f Anm. 155f.

[120] Dazu aber oben im Kommentar zu Frgm. 4 S. 124 Anm. 55 (Lit).

[121] So vor allem B. Standaert, ›L'Évangile de Vérité‹, 254f, der das Werk darin dem Römer- oder Hebräerbrief vergleicht.

[122] EV 30,12f; die Übertragung des koptischen »nanoy« durch »μακάριος« erwägt J.-É. Ménard in seiner Rückübersetzung (58, begründet mit Crum, WB 227). Allerdings fragt sich, warum der Übersetzer dann in Z. 14f das griechische Wort unübersetzt stehen ließ.

[123] »oyaḫn oymaka|rios pe peei ntafoyēn | anbel nniblleey« (EV 30,14–16 »Und gesegnet ist der, der geöffnet hat die Augen der Blinden« [100]). Nach B. Standaert (›L'Évangile de Vérité‹, 252) steht die »béatitude« EV 30,13–16 im Zentrum des ganzen EV. Damit unterscheidet er sich charakteristisch von den anderen Gliederungen, die J. Helderman (Das Evangelium Veritatis, 4082–90) verdienstvollerweise gesammelt hat.

»Ihr seid Kinder des Wissens des Herzens (...).
Seid nicht Wohnstätte für den Teufel,
denn ihr habt ihn schon zunichte gemacht«[124].

Die enthusiastische Anrede und die Verbindung »topos mpdiabolos« scheinen den Vergleich mit Valentins Fragmenten 4 (Z. 3f »τέκνα ζωῆς αἰωνίας«) und 2 (Z. 22 »οἰκτήριον δαιμόνων«) nahezulegen[125]; bei näherer Betrachtung fallen allerdings deutliche terminologische Unterschiede auf, die keine unbedingten sachlichen Widersprüche anzeigen, aber im Munde ein und derselben Person wenig wahrscheinlich sind[126]: Das »Wissen des Herzens« ist nicht einfach mit dem »ewigen Leben« identisch; der »Ort des Teufels« nicht mit dem »Wohnhaus der Dämonen«. Die Ähnlichkeit kommt zustande, weil beide Autoren aus einem sprachlichen Fundus schöpfen, den das Neue Testament bereitlegt. Dabei wendet das EV diese Bilder sehr viel stärker auf den Bereich der Gnosis an, während man von den Fragmenten Valentins her den Eindruck hat, daß dort die Offenbarungsthematik mehr im Vordergrund steht.

Valentin und das EV beziehen sich auch, wie wir sahen, auf dieselbe biblische Vorstellung von der »Auflösung des Kosmos«[127]. Aber auch hier bestehen wieder deutliche Unterschiede: Im EV findet man eine gestufte Vorstellung von einer bereits erfolgten Auflösung der Gestalt (des Mangels des Kosmos)[128] und einer weiteren Auflösung durch den Menschen, der mittels seiner Gnosis den eigenen Mangel, nämlich seine Unkenntnis des Vaters, von selbst aufhebt[129] und dadurch das grundlegende Werk Jesu noch einmal an sich selbst vollzieht. Dagegen geht es Valentin um die Auflösung des *Todes* durch die Menschen, die damit das Werk Jesu fortsetzen. In beiden Texten fällt die genaue Abgrenzung zwischen dem Werk Jesu und dem Werk des Menschen bzw. pneumatischen Gnostikers schwer; aber nach dem erhaltenen Textbestand kennt Valentin weder jene exklusive Rolle der Gnosis noch der pneumatischen Gnostiker.

(4) *Zu Frgm. 5 Z. 10f*[130]

Die Vorstellungen des EV und Valentins vom »Namen« unterscheiden sich erheblich: Das EV versteht einerseits den »Namen« (wie Philo[131]) als Gottestitel[132], andererseits gibt dort der Vater den Aionen Namen und Gestalt[133] und vor allem seinem Logos einen

---

[124] »ntōtn ne nišēre nte pmme| nḫēt (...)« (EV 32,38f [102]; J.-É. Ménard nennt in seinem Kommentar z. St. [154] valentinianische Par. zum Ausdruck »τέκνα τῆς γνώσεως«) bzw. »mprs̈ōpe eretnoei nto| pos mpdiabolos če ate| tnoyō eretnoyo̤sf mmaf« (33,19–22 [104]).

[125] So vor allem H. W. Attridge/G. W. MacRae, NHS 23, 97.

[126] Die von B. Standaert (›L'Évangile de Vérité‹, 264f) betonte Technik Valentins, weitgehend synonyme Ausdrücke (Frgm. 8 »ἐξεχομένην/κρεμαμένην bzw. ὀχούμενα/φερόμενος«) zu verwenden, kann nur *innerhalb* eines Textes (als übliches Stilmittel, s. o. S. 226) beobachtet werden.

[127] S. o. S. 143f; vgl. auch EV 34,23–25: Die Pneumatiker wissen, »daß es die Erde ist, die sich danach (wieder) auflöst« (»če oy|kaḫ pe mnnsōs ešafbōl| nkesap« [106]). Auf die Ähnlichkeiten weist auch R. Haardt (Zur Struktur des Plane-Mythos, 33f Anm. 32) hin.

[128] »eaf|moyḫ mpišta afbōl abal |mpiskhēma« (EV 24,20–23 »Nachdem er [*sc. Jesus*] den Mangel aufgefüllt hatte, löste er die Gestalt [*der Welt*] auf [92]); zum Terminus »šta« (Mangel) vgl. den Kommentar zu Frgm. 5, S. 179 mit Anm. 172.

[129] 24,33–36 (ebd.).

[130] S. 178 mit Anm. 163f; bzw. S. 179 Anm. 172.

[131] Belege im Kommentar, S. 178 Anm. 167.

[132] EV 38,6–42,2.

[133] EV 27,28f.

besonders ausgezeichneten Namen[134]. Von einer Urbild-Abbild-Relation dieser »Namen« zu den Dingen dieser Welt lesen wir dagegen aber im EV nichts. Diese platonisierende Vorstellung bildete aber die Pointe von Valentins Fragment[135]. Daher kann man das EV zum Vergleich nicht heranziehen. Auch die Vorstellungen vom *Mangel* in beiden Texten unterscheiden sich[136] und dürfen daher nicht verglichen werden[137].

(5) *Zu Frgm. 6 Z. 8*

Wie oben zu Argument (3) gezeigt, findet sich die Vorstellung vom »Gotteswort im Herzen der Menschen« in so weiter Verbreitung, daß ihr Auftauchen als kein zureichendes Argument für Valentins Autorschaft eingeschätzt werden darf.

(6) *Zu Frgm. 7 Z. 1f*[138]

Die Vorstellung von der Erscheinung des Logos als Kind verbindet Valentin eher mit der Vorstellungswelt der apokryphen Apostelakten als mit dem EV[139].

(7) *Zu Frgm. 8 Z. 1*[140]

Während der Hymnus keinen kosmologischen Bruch kennt, setzt das EV in seinem »Planē«-Mythos eben einen solchen voraus. Nach dem EV trägt der Logos das All[141], während Valentin in seinem Hymnus diese Funktion dem Pneuma zuschreibt. Diese Unterschiede lassen sich kaum ausgleichen.

(8) *Zu Frgm. 11 Z. 1–3*[142]

Man kann sich nur schwer vorstellen, daß Valentin einerseits von der Haut der Menschen als dem Kleid der Menschen redet, dies mit den »Fellröcken« von Gen 3,21 zusammenbringt und dann aber gleichzeitig von Menschen redet, die durch die Plane entkleidet wurden. So aber die Formulierung des EV[143].

Wenn man die Auseinandersetzung mit den Argumenten der Forscher überblickt, die Valentin diesen Text zuschreiben, zeigt sich: Es finden sich in der Tat interessante Ähnlichkeiten zwischen dem Valentin der Fragmente und dem EV: Beide sprechen nicht vom Demiurgen, betonen die Einheit Gottes; zerlegen offenbar Christus nicht und beziehen sich auf dieselbe biblische Metaphorik.

---

[134] Besonders: »pren| de mpiōt pe pšēre« (EV 38,6f ›Der Name aber des Vaters ist der Sohn‹ [110]); dazu auch S. Arai, Die Christologie des Evangelium Veritatis, 66–72 und die reichen Angaben im Kommentar J.-É. Ménards z. St. (L'Évangile de Vérité, 178).

[135] Dagegen haben J. Helderman (Das Evangelium Veritatis, 4098 mit Anm. 162) und H. W. Attridge/G. W. MacRae, NHS 23, 117f) auf einen »jüdisch-esoterischen Hintergrund« der Vorstellung im EV hingewiesen.

[136] Im EV bezieht sich »šta« (EV 24,21.26.29.32 [92]) keinesfalls auf einen Mangel, der bereits bei der Schöpfung ausgefüllt wird (nämlich durch den Namen; Valentin, Frgm. 5 Z. 10), sondern etappenweise und später (s. o.).

[137] Ich verstehe daher nicht, wieso J.-É. Ménard (L'Évangile de Vérité, 120) und Attridge/MacRae (NHS 23, 73 – dabei übrigens R. Haardt zu Unrecht als Zeugen zitierend, der S. 34 Anm. 32 auf Frgm. 4 hinweist) das Fragment 5 als Parallele anführen können.

[138] S. 209 Anm. 34.

[139] Die Emanation der Aionen durch den Vater geschieht in der »Weise von Kindern« (EV 27,13 [96 Attridge/MacRae mit Kommentar in NHS 23, 80f]).

[140] S. 252 mit Anm. 209.

[141] »effi ntaf ḥa ptēref« (EV 24,3 [92]); H. W. Attridge/G. W. MacRae, NHS 23, 70 weisen in ihrem Kommentar auf Kol 1,17 und Hebr 1,3 hin.

[142] S. o. S. 284–289.

[143] 20,37f.

Aber genauso finden sich erhebliche Unterschiede: Das EV kennt weder einen Urmenschen, noch die Urbild/Abbild-Relation (Frgm. 1); es arbeitet offenbar mit einer Menschenklassenlehre und setzt m. E. den entwickelten valentinianischen Sophia-Mythos voraus.

Die genannten Unterschiede zwischen Valentins authentischen Texten und dem EV schließen eine Zuschreibung des Nag-Hammadi-Textes an Valentin aus[144]. Da uns auch kein einziger Hinweis im Text selbst veranlaßt, Valentin als Autor zu diskutieren, besteht aus meiner Sicht kein Grund für eine solche Zuschreibung des Textes. Obwohl seine grundsätzliche Nähe zur valentinianischen Gnosis kaum bestritten wurde (und auch hier nicht in Zweifel gezogen werden soll)[145], unterzog man die Hypothese van Unniks und der Erstherausgeber von Anfang an auch der Kritik. E. Haenchen riet in einer Rezension, »die Verfasserfrage lieber vorläufig« zurückzustellen[146]; nach R. Haardt kann man der »gewagten These« schwerlich folgen[147]; eher kritisch äußerte sich auch G. Kretschmar[148]. Nach Meinung von Harold W. Attridge, der das Werk in der »Coptic Gnostic Library« herausgab, kann die exakte Position des Werkes in der Geschichte des Valentinianismus ohnehin nicht mehr bestimmt werden[149]. M. E. gilt also entgegen einer »wachsenden *communis opinio*«, die Helderman konstatieren wollte[150], nach wie vor das Urteil, das Hans Freiherr von Campenhausen 1968 fällte:

> Die »behauptete Verfasserschaft Valentins und überhaupt ein vormarkionitischer Ursprung der Schrift (*ist*) durch nichts bewiesen und m. E. wenig wahrscheinlich«[151].

2.2.1.2. Der Rheginosbrief (NHC I,4)

Das Werk nimmt 8 Seiten im ersten Codex von Nag Hammadi, dem sogenannten ›Codex Jung‹, ein[152], und erschien zuerst 1963[153]; seither wurde es häufig wissenschaftlich bearbeitet und zählt zu den meistbehandelten Schriften aus Nag

---

[144] Es sei denn, man rechne mit großen Brüchen in Valentins Entwicklung.

[145] Vgl. etwa die Nachweise bei H. W. ATTRIDGE/G. MACRAE, NHS 22, 76 Anm. 21. Eine Ausnahme bildet vor allem H.-M. SCHENKE, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, 20–25.

[146] Rez. von H.-CH. PUECH/G. QUISPEL/W. C. VAN UNNIK, The Jung Codex, ZKG 67, 1955/56, 151–155, hier 154.

[147] Zur Struktur des Plane-Mythos, 24 Anm. 2.

[148] Art. Valentin, 1225.

[149] The Gospel of Truth, 255.

[150] Das Evangelium Veritatis, 4101.

[151] Entstehung der christlichen Bibel, 166 Anm. 170.

[152] Vgl. die S. 38–54 des ersten Bandes der Faksimile-Ausgabe bzw. die Tafeln in der *editio princeps* von M. MALININE/H.-CH. PUECH/G. QUISPEL/W. TILL nach S. XXXIV.

[153] Über Fundumstände und die Erstherausgeber informieren die *editio princeps*, VIIf; M. L. PEEL, Gnosis und Auferstehung, 12–14 und W. C. VAN UNNIK, The newly discovered Gnostic *Epistle to Rheginos*, 244–246.

Hammadi[154]. Die Handschrift datiert wohl in das Ende des vierten Jahrhunderts[155] und ist wie die meisten Texte des Codex im lykopolitanischen (subachmimischen) Dialekt abgefaßt[156]. Die *Subscriptio* enthält einen Titel »λόγος περὶ τῆς ἀναστάσεως«[157], der als sekundäre Hinzufügung von Übersetzer oder Schreiber erklärt wird[158]. Der Text beginnt ohne jede *praescriptio*[159] mit einem Satz, der die Anrede »mein Sohn Rheginus« enthält[160]; er endet aber mit einer *salutatio*, die deutlich an das Ende eines neutestamentlichen bzw. paulinischen Briefes anknüpft und dieses variieren will[161]. Weil aber die Herausgeber den Brief als ›Lehrbrief‹ interpretierten, gaben sie ihm den (erschlossenen) Titel »Brief an Rheginos«[162]. M. L. Peel interpretierte den Text als persönlichen Brief an eine Einzelperson, der gleichwohl zur Weitergabe an weitere Personen vorge-

---

[154] So auch J.-É. MÉNARD, BCNH.T 12, 1 mit Anm. 1; Auswahlbibliographien bei MÉNARD, VII–XI; bei M. L. PEEL, NHS 22, 123–125 und B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 318f. C. COLPE zählte 1979 47 Titel, darunter 26 Rezensionen (Schriften aus Nag Hammadi VIII, 98 Anm. 1); seither 41 weitere Titel einschließlich Rezensionen in den Faszikeln der Bibliographie Scholers.

[155] M. L. PEEL, Gnosis und Auferstehung, 16.

[156] Vgl. die Einleitung von M. L. PEEL in NHS 22, 125–127 und DERS., Gnosis und Auferstehung, 14–16; zum Dialekt die oben S. 339 Anm. 10 genannte Literatur.

[157] So die griechische Rückübersetzung des koptischen »plogos etbe ta|nastasis« (50,17f [156 PEEL/58 MÉNARD – es wird in diesem Abschnitt stets nach den beiden Textausgaben in der »Coptic Gnostic Library« NHS 22/23 und der »Bibliothèque Copte de Nag Hammadi« BCNH.T 12 zitiert]) durch die Erstherausgeber (S.X). G. QUISPEL hat offenbar den ganzen Text ins Griechische zurückübersetzt, die Übersetzung wurde aber bisher nicht veröffentlicht (so schon in der Erstausgabe, p.XXXIV; verwendet auch von R. VAN DEN BROEK in seiner Übersetzung [De taal van de Gnosis, 154]). Eine kritische Einschätzung dieser Arbeit, soweit sie aus dem Kommentar der Erstausgabe erkennbar wird, nimmt M. L. PEEL (Gnosis und Auferstehung, 168) vor.

[158] M. L. PEEL, Gnosis und Auferstehung, 17.112 und DERS., Introduction, NHS 22, 128f; R. VAN DEN BROEK, De taal van de Gnosis, 149. PEEL begründet seine These mit der »Tatsache, daß ein persönlicher Brief im zweiten oder dritten Jahrhundert nicht mit einer solchen Unterschrift versehen worden wäre« (Gnosis und Auferstehung, 21).

[159] Dazu stellt M. L. PEEL, Gnosis und Auferstehung, 22 Überlegungen an. Wenn es je eine *praescriptio* gab, enthielt sie natürlich auch den Namen des Autors. Ménard schließt aus den Einleitungen der Frgm. 1 (Str. II 36,2) und 2 (Str. II 114,3 – den weiteren Beleg »III xx, 114, 3–6« kann ich mir nur als Druckfehler erklären), daß Clemens noch die *praescriptiones* der Briefe vorlagen (BCNH.T, 1).

[160] »oyn ḫaeine pašēre rē|ginos eyōše asbo aḫaḫ« (»Es gibt gewisse [Leute], mein Sohn Rheginus, die viel lernen wollen« NHC I,4 43,25f [148 PEEL/42 MÉNARD]); zum weisheitlichen bzw. diatribischen Hintergrund der Anrede »pašēre rēginos« L. H. MARTIN, »The Treatise on the Resurrection«, 277f.

[161] »atirēnē nḫtoy mn techaris« (50,14); »tišine arak« (50,15 »Ich grüße dich«) könnten als freie Varianten des Römerbriefschlusses erklärt werden: »Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν (...) Ἀσπάζεται ὑμᾶς (...)« (Röm 16, 20f; vgl. den Kommentar bei M. L. PEEL, Gnosis und Auferstehung, 23.111f und DERS., NHS 23, 214f. PEEL rechnet allerdings damit, »daß der Verfasser nicht bewußt den konsequenten Versuch gemacht hat, den paulinischen Briefstil zu imitieren« (Gnosis und Auferstehung, 23).

[162] M. MALININE/H.-CH. PUECH/G. QUISPEL/W. TILL, IX; andere literarische Einordnungen des Textes referiert M. L. PEEL in seiner Einleitung zur Ausgabe in NHS 22 (128–130; vgl. auch DERS., Gnosis und Auferstehung, 17 mit Belegen in Anm. 26).

sehen war[163]; B. Layton rechnete den Text dagegen zur Gattung einer »Εἰσαγωγή«, so daß man ihn etwa mit dem so betitelten Werk des Alkinoos (Albinus) zu vergleichen hätte[164]; die literarische Form des Briefes gehört zur Gattung, wie Traktate des »*Corpus Hermeticum*« zeigen[165].

Da die Erstherausgeber dieser Schrift, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, R. McL. Wilson und J. Zandee in ihrer Ausgabe 1963 trotz einer gewissen Zurückhaltung behaupteten, Valentin selbst habe diesen Text verfaßt[166], müssen wir hier kurz ihre Argumentation vorstellen und prüfen. Der Abschnitt kann kürzer ausfallen, weil ihre Hypothese sich nicht des gleichen Anklanges erfreut, wie die gleiche These zum *Evangelium Veritatis*; Malcolm Lee Peel hat sich bereits 1969 ausführlich mit den Argumenten der Forschergruppe, die offenbar auf Quispel zurückgehen[167], auseinandergesetzt und sie widerlegt[168]; auch S. Arai wies sie zurück[169]. Schon die Forschungsgeschichte verdeutlicht, wie wenig sich diese Interpretation durchsetzen konnte:

Bereits *van Unnik* hielt das Werk ein Jahr nach Erscheinen der Ausgabe 1964 für ein Produkt des Valentinianismus um 150 n.Chr, aber nicht für ein Werk Valentins[170]. *H.-M. Schenke* unterzog die Zuschreibung in seiner Rezension der Erstausgabe einer wesentlich schärferen Kritik[171]: Das EV und der Brief könnten nicht gleichzeitig von Valentin verfaßt sein; »Begriffe wie Äon, Pleroma, Sperma, Apokatastasis, die in unserer Schrift begegnen und auch die Trichotomie (πνεῦμα, ψυχή, σάρξ [45,39–46,2]) sind in der Gnosis

---

[163] Gnosis und Auferstehung, 23. Peel bezieht sich vor allem auf den Plural am Ende des Werkes in 50,1–3 »aits]e|bak aray *mn neksn[ēy]* našē|re« (»ich habe dich *und deine Brüder*, meine Söhne, darüber belehrt...« [156 Peel]; Layton und Ménard, 58 ergänzen dagegen »[aḥit]se«; dazu Peel, NHS 23, 212).

[164] K. Th. Schäfer, Art. Eisagoge, RAC IV, 865f. Layton weist auch auf die stilistische Nähe zu Epictet und Platon hin (Vision and Revision, 195.198f mit Anm. 36.201–205); stilistische Anklänge an die Diatribe notierten auch schon W.C. van Unnik, The newly discovered Gnostic *Epistle to Rheginos*, 249f und vor allem L. M. Martin, »The Treatise on the Resurrection«, 277.280.

[165] CH XIV bzw. XVI; vgl. K. Th. Schäfer, Art. Eisagoge, RAC IV, 870f.

[166] P.XXIV-XXXIII; bes. p.XXXIII: »Il a pour auteur un valentinien: soit un maître de l'école ›orientale‹ du Valentinisme, soit Valentin lui-même. A choisir entre ces deux possibilités, nous opterions, pour notre part, avec les réserves qui s'imposent, en faveur de la seconde«.

[167] So jedenfalls Peel, 164 Anm. 2.

[168] S. 164–175.

[169] Die Christologie des Evangelium Veritatis, 125–128; zusammengefaßt und ergänzt bei M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 178f.

[170] W.C. van Unnik, The newly discovered Gnostic *Epistle to Rheginos*, 267.

[171] »Dabei fällt allerdings ein gewisser Umschwung des Tenors auf; erst läuft die Darstellung ganz zielstrebig und gewissermaßen ohne Skrupel auf die Identifikation des Autors mit Valentinus zu; ganz plötzlich kommt dann ein Rückzieher, was diese Identifikation betrifft und die Formulierungen werden ganz vorsichtig (...). Aber dieser Umschwung ist m. E. auch von einigem sachlichen Belang; er spiegelt nämlich im Grunde nur die Aporie wider, in die die Behauptung des valentinianischen Ursprungs und Charakters unserer Schrift führt. Nach dem Gang der Argumentation kann nämlich die Schrift nur valentinianisch sein, wenn sie nicht von den Valentinianern, sondern von Valentinus selbst stammt!!!« (OLZ 60, 1965, 472f).

allgemein weit verbreitet«[172]; der wissenschaftliche Apparat der Edition diene dazu, »den hermeneutischen Blickwinkel auf den Valentinianismus zu verengen«[173]. Auch Robert *Haardt* warnte vor vorschnellen Zuweisungen, die über eine grundsätzliche Einordnung in das »weitverzweigte Gebilde der valentinianischen Gnosis« hinausgehen[174]. Trotzdem wurde der Text etwa auch von Hans Freiherr v. Campenhausen[175] und dessen Schüler G. May[176] Valentin zugeschrieben; während die meisten anderen Forscher (wie z. B. B. Layton[177], M. L. Peel und G. Kretschmar[178], dessen Schüler W.-D. Hauschild[179], C. Colpe[180], aber auch J. Daniélou, E. Haenchen, H.-G. Gaffron, J. Leipoldt, K. Rudolph und Chr. Stead[181]) Bedenken dagegen äußerten.

Ein wirklicher Vergleich mit Valentin kann solange nicht durchgeführt werden, wie wir nichts Verläßliches über dessen Haltung zu den Themata wissen, die im Brief verhandelt werden[182]. Trotzdem sollte aber festgehalten werden, daß sich durchaus gewisse Ähnlichkeiten zeigen[183]:

(1) Die Rede von Gottheit *und* Menschheit in Christus[184] erinnert an die Intention, die Valentin unserer Interpretation nach in Frgm. 3 verfolgt; die Betonung der Rolle Christi

---

[172] »Daß allgemein-gnostische Vorstellungen und Begriffe, von denen unsere Schrift voll ist, auch in valentinianischen Texten begegnen, ist natürlich kein Argument, obgleich das in der Einleitung (und in den Anmerkungen) der Edition fortwährend so hingestellt wird« (Sp. 473 mit Belegen in Anm. 1).

[173] Sp. 477.

[174] So »möchten wir doch abschließende Urteile über die nähere Einordnung und vor allem über die Autorschaft des Werkes für verfrüht ansehen« (»Die Abhandlung über die Auferstehung«, 1 f).

[175] Entstehung der christlichen Bibel, 167 Anm. 171; allerdings ohne jede Begründung.

[176] Schöpfung aus dem Nichts, 87 Anm. 118. MAY lehnt zwar PEELS Position ab, weil sie mit der Abfassung des ›Evangelium Veritatis‹ durch Valentin argumentiere, aber bietet ebenfalls keine Begründung für seine Behauptung, Valentin habe das Werk verfaßt.

[177] Vision and Revision, 209 Anm. 86.

[178] Auferstehung des Fleisches, 118 f.

[179] Gottes Geist und der Mensch, 155.

[180] Mit einer knappen Bemerkung; DERS., Schriften aus Nag Hammadi VIII, 98 Anm. 1.

[181] Belege bei M. L. PEEL, Gnosis und Auferstehung, 164 Anm. 3.

[182] Vgl. den Kommentar zu Frgm. 11 (S. 282, Anm. 42).

[183] Die von den Erstherausgebern genannten fünf Argumente (p. XXV-XXVII) sind zum Teil außerordentlich allgemein: 1. Valentin habe Lehr-Briefe geschrieben, also könnte er einen Brief an Rheginos geschrieben haben; 2. Valentin sei in Alexandria durch die griechische Kultur geformt worden, diese Kultur äußere sich im Rheg; 3. Tertullian rühme Valentins rhetorische Kompetenz, der elegante Stil des Rheg lasse sich vergleichen; 4. Der Autor des Rheg rede wie ein Schulgründer seine Leser als ›Söhne‹ und ›Brüder‹ an. Zum anderen Teil treffen sie schlicht nicht zu: Die positive Einschätzung der heidnischen Literatur (Frgm. 6) kann gerade *nicht* mit den kritischen Äußerungen über »die Philosophen der Welt« im Rheg (46,8–14) zusammengebracht werden (so auch PEEL, 166); wir lesen nirgendwo davon, daß Valentin von Theodas (s. o. S. 300 f) eine »tradition secrète« (p. XXVI) empfangen habe, die man zum Vergleich heranziehen könnte; die konstruierte Gemeinsamkeit von Valentin (=*Valentinianismus*), Ignatius und Irenäus in einer »kleinasiatischen Theologie« trifft weder das von LOOFS Gemeinte noch die Unterschiede zwischen der Auferstehungslehre der Valentinianer und der der Mehrheitskirche (PEEL, 170 f).

[184] »ay|ō nefemaḫte aray mpe|sney eyntef mmey nt|mntrōme mn tmntnoy|te« (»Und er umfaßte sie beide, da er die Menschheit und Gottheit besaß« NHC I, 4 44,23–27 [148/44]); im

durch die kirchlichen Titel »σωτήρ«, unser/mein Herr, Gottes- und Menschensohn im Rheg[185] kann mit Valentins Christus- bzw. Logos-Frömmigkeit (Frgm. 3/7) verglichen werden; die valentinianische Teilung Christi wird auch im Rheg nicht erkennbar.

(2) Valentin[186] und der Rheg bezeichnen die Welt der Herrlichkeit, die diesem Kosmos entgegengesetzt ist, als »Aion«[187].

(3) Der Rheg kennt die valentinianische dreigestufte Menschenklassenlehre nicht[188]; auch in Valentins erhaltenen Fragmenten tritt sie nicht auf.

Andererseits bestehen aber auch wichtige Unterschiede:

(1) Der Tod wird nach dem Rheg vom Soter »verschlungen«[189]; die nahezu enthusiastische Haltung Valentins in Frgm. 4, wo von der »Vernichtung« des Todes durch die Menschen gesprochen wird, läßt sich kaum mit dem Brief vergleichen, wo vom »Tod in diesem Leben«[190] geredet wird.

(2) Der Rheginus-Brief vertritt wohl doch eine doketische Christologie, die sich mit Valentins Intentionen nicht vereinbaren läßt[191].

(3) Die Anklänge an den valentinianischen Mythos[192] und die dezidierte Betonung der Funktion von »Gnosis« für die Auferstehung[193] schließen eine Entstehung des Werkes *vor* Ptolemäus und gar seine Abfassung durch Valentin aus. Nach M. L. Peel stellt der Brief eine »Rechristianisierung« des valentinianischen Denkens dar[194]. Aber auch wenn man

---

Kommentar der Erstherausgeber wird einfach auf Frgm. 10 bei Photius verwiesen (S. 23); im Grunde zeigen die Belege bei M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 69f, daß eine derartige Aussage vor Origenes und Tertullian kaum denkbar ist.

[185] »Σωτήρ«: 43,36f; 45,14; 48,18f; »čaeis«: 43,37; 44,13; 48,18; 50,1; *»pšē|re nde mpnoyte* rēgine| *neyšēre mprōme pe«* (44,21–23 [148/44]; Kommentar und griechische Rekonstruktion eines Chiasmus bei M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 69); vgl. dazu auch W. C. van Unnik, The newly discovered Gnostic *Epistle to Rheginos*, 251; C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VIII, 99.

[186] Frgm. 5; vgl. dazu den Exkurs III, S. 157–164.

[187] 47,8 (152); auf die Analogie zu Frgm. 5, Z. 5 wiesen bereits die Erstherausgeber (p. XXV) hin.

[188] W. C. van Unnik, The newly discovered Gnostic *Epistle to Rheginos*, 254.

[189] »psōtēr afōmnk m|pmoy« (45,14f[150/46]; zu diesem Satz vgl. oben im Kommentar zu Frgm. 11, S. 282 Anm. 38.

[190] »penmoy ḫm peeibi|os« (45,35f[150/46]), beschrieben als »pnḫōtp« (»unser Versinken« [45,34], dazu M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 82 bzw. NHS 23, 165 mit Hinweis auf die Verwendung des analogen Wortes «δυσμή» [Crum, WB 725] im selben Kontext, dokumentiert bei Lampe, PGL s. v., 393).

[191] 44,30–38; dazu M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 177.

[192] »ayō pplē|rōma fčōk abal mpeš|ta« (49,4–6 »Das Pleroma füllt den Mangel auf« [154/54]; diese Vorstellung erinnert gleichzeitig an den valentinianischen Mythos (Belege bei M. L. Peel, NHS 23, 201 oder J.-É. Ménard, BCNH.T 12, 77f) und an das EV, wie bereits die Erstherausgeber durch einen synoptischen Abdruck von EV 24,32–25,3/25,10–19 und Rheg 48,38–49,6/49,12–15/49,32–36 (Malinine/Puech/Quispel/Till, XXV) deutlich zu machen versuchten. Der Kreis gibt selbst zu, daß der Brief das entwickelte valentinianische System voraussetzt (p. XXXIII); vgl. auch C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VIII, 99: »Der Verfasser setzt einen Mythos voraus, erzählt ihn aber nicht«.

[193] R. Haardt, »Die Abhandlung über die Auferstehung«, 242f mit Bezug auf 49,9–10; vgl. auch M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 137–140.

[194] Gnosis und Auferstehung, 187; zustimmend C. Colpe, Schriften aus Nag Hammadi VIII, 100 (vgl. aber auch S. 103). Wenn man die valentinianische Gnosis als »christliche Gnosis«

B. Layton folgt und den Autor der vierten Schrift des »Codex Jung« strikt als Platoniker erklärt, der keine Kompromisse mit einer biblischen Theologie schloß[195], kommt Valentin als Autor nicht in Frage.

Argumente für die Behauptung, Valentin habe diese Schrift verfaßt, könnte man lediglich aus dem Stil[196] und der Nähe des Traktates zur Theologie der Mehrheitskirche gewinnen[197] – aber alle diese Kennzeichen sagen nichts *Spezifisches* über den Autor, sondern treffen auf eine Reihe von Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu[198]. Für eine Zuschreibung dieses Textes gibt es m. E. keinen einzigen einigermaßen wahrscheinlichen Anlaß [199].

2.2.1.3. Die Pistis Sophia

Gelegentlich wurde auch die Schrift »*Pistis Sophia*« aus dem Codex Askewianus des Britischen Museums für eine Valentin-Schrift gehalten[200]. Carl Schmidt, der die Schrift herausgab, untersuchte und übersetzte[201], trug allerdings diese Mei-

---

versteht und daher den Ausdruck »Rechristianisierung« vermeiden möchte, kann man von einer Bewegung weg vom mythologischen Valentinianismus sprechen, die darin auf Valentin zurückführt.

[195] B. Layton, Vision and Revision, 216. Kritisch allerdings zu solchen Interpretationen schon W.C. van Unnik, The newly discovered Gnostic *Epistle to Rheginos*, 250; C. Colpe (Schriften aus Nag Hammadi VIII, 98 Anm. 1) konnte Laytons Arbeiten noch nicht zur Kenntnis nehmen.

[196] Dazu s. o. Anm. 183.

[197] B. Layton (Vision and Revision, 209f) nennt hier besonders das Schriftverständnis: Paulus werde »ὁ ἀπόστολος« genannt (45,24; dazu die valentinianischen Parallelen im Kommentar von M. L. Peel, NHS 23, 162); L. H. Martin (»The Treatise on the Resurrection«, 279) vergleicht allerdings diese Zitierformèl »tote kʲe nthe ntaḥapostolos« (45,23–25 [150 Peel/46 Ménard]) mit der diatribischen Formel »ὡς λέγει Πλάτων«.

[198] Solange uns eine »Literaturgeschichte« des Valentinianismus fehlt, kann man aus der Nähe (oder Ferne) von Schriften zur Theologie der Mehrheitskirche nichts folgern. Ob der Valentinianismus zunehmend »häretischer« wurde oder eher gegenläufige Tendenzen hin zur Großkirche und von ihr weg zur selben Zeit zu beobachten waren (wie ich meine), bedarf einer gründlicheren Untersuchung.

[199] Eine Frage, die E. Haenchen schon 1964 stellte, trifft noch heute die Thesen der Erstherausgebergruppe von beiden Schriften des »Codex Jung« vorzüglich: »Warum müssen eigentlich alle Schriften dieses Bandes ausgerechnet von gnostischen Schulhäuptern stammen? Sollte hier nicht am Ende der Wunsch der Vater des Gedankens sein?« (Literatur zum Codex Jung, 57). – Da Simone Pétrement seine Überlegungen über den Autor des Briefes an Diognet (bes. Kap. 10 bzw. 11/12) stark an die Hypothesen über das EV und den Rheg bindet und ihnen außerdem selbst nur sehr hypothetischen Charakter zumißt (p. 61), möchte ich an dieser Stelle auf eine ausführliche Besprechung seines Aufsatzes »Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?« verzichten; die These halte ich für unzutreffend (Eine Widerlegung in ANRW II 22.2, Abschnitt 2.15.).

[200] So jetzt auch in einer »Ausgabe« des Werkes, die im Umfeld der New-Age-Bewegung entstand und im »hermanes T. Verlag« vertrieben wird: »Seine (*des «Evangeliums der Pistis Sophia»*) Niederschrift wird dem großen Eingeweihten und Gnostiker Valentinus zugeschrieben« (Vorsatzblatt).

[201] Vgl. die Literaturangaben Nr. 46–52 in der GCS-Ausgabe der Koptisch-Gnostischen Schriften I, S. XIVf.

nung so endgültig zu Grabe[202], daß hier nicht nochmals die Frage, ob Valentin den Text geschrieben habe, aufgeworfen und verhandelt werden muß. Er war als Autor ja überhaupt auch nur genannt worden, weil man glaubte, Tertullian erwähne eine Schrift von ihm, die den Namen »Sophia« trage[203]. Schon Hilgenfeld zeigte allerdings, daß hier einfach ein Wortspiel mißverstanden wurde[204]; wir haben keinerlei Hinweise auf eine derartige Schrift.

Nur der Vollständigkeit halber sei hier die Frage Simone Pétrements erwähnt, ob Valentin den ›*Brief an Diognet*‹ verfaßt habe (RHPhR 46, 1966, 35–62) – eine solche Hypothese bleibt angesichts des geringen authentischen Textbestandes Valentins reine Spekulation.

2.2.2. Quispels Rekonstruktion einer esoterischen Valentinschrift

1947 vermehrte Gilles Quispel die Menge der angeblichen Texte Valentins durch eine künstliche Zusammenstellung einer »esoterischen Valentin-Schrift« aus vorhandenen Textstücken von Valentinianern[205]. Da er auf der Gnosis-Konferenz von Yale 1978 diese Rekonstruktion mehr oder weniger explizit zurückgezogen hat[206], muß hier nur beiläufig auf diese Rekonstruktion der »ursprünglichen Lehre Valentins« eingegangen werden, die freilich einen großen Einfluß auf die Forschung ausübte[207]. Quispel versuchte zu zeigen, daß Ptolemäus ein existierendes Manuskript durch Korrektur, Interpolation und Verstellung[208] veränderte. Der Autor dieses Dokumentes, welches auch Theodot besessen habe, könne schwerlich ein anderer als Valentin selbst gewesen sein[209]. Wo nun beide, Theodot und Ptolemäus übereinstimmten, bewahrten sie

---

[202] So seine eigene Formulierung in seiner Ausgabe des Textes (Coptica 2, XXXVI; zur Geschichte dieser Autorenhypothese und ihrer Widerlegung ebd. XXXIIIf).

[203] »›*Porro facies dei spectatur in simplicitate quaerendi*‹, *ut docet ipsa Sophia* (Weish 1,1), *non quidem Valentini, sed Salomonis*« (Val. 2,2 [80,10–82,12]). J.E. GRABE (Spicilegium SS. Patrum, 49) entnahm der Stelle, daß Valentin »alium autem librum, quem titulo *Sophiae* donavit,« schrieb; vgl. auch den Kommentar bei J.-C. FREDOUILLE, SC 281, 184.

[204] Ketzergeschichte, 292; weitere Literatur bei J.-C. FREDOUILLE, SC 281, 184.

[205] G. QUISPEL, The original doctrine of Valentinus, 48–73 (Text, englische Übersetzung und Kommentar).

[206] Allerdings schreibt CHR. STEAD schon 1969: »Prof. Quispel kindly informs me that his article ›was never meant to be a completely rigorous reconstruction of the doctrine of Valentinus‹; but that he still upholds its main conclusions« (The Valentinian Myth of Sophia, 89 n.1); QUISPEL 1978 in Yale: »Therefore I suggest that this short summary (*Iren., Haer. I 11,1*) still furnishes a valid basis for the reconstruction of the original doctrine of Valentinus. (...) It is no longer possible to say that Ptolemaeus or Heracleon adapted an existing manuscript by means of corrections, interpolations and transpositions« (Valentinian Gnosis and the Apokryphon of John, 123).

[207] Dazu vgl. etwa den Valentin-Art. in der RGG (G. KRETSCHMAR, Bd. VI, 1225f), der in vielen Punkten auf Arbeiten Quispels beruht.

[208] Auf diese Textpassage (The original doctrine of Valentine, 46) bezog sich QUISPEL in Yale wörtlich, vgl. das Zitat oben Anm. 206.

[209] »The author of this document can hardly have been anyone else than Valentine himself. It may be taken for granted that Theodotus, who wrote during the lifetime of Valentine, did also possess this esoteric writing« (The original doctrine, 46).

den Meister; der ›kleinste gemeinsame Nenner‹ des Valentinianismus gehe auf Valentin zurück[210]. Valentins ursprüngliches System bestehe nicht aus unverständlicher Mythologie, sondern aus einem »poetischen Konzept« eines »visionären Mystikers«, inspiriert durch »lebende Emotionen und persönliche Erfahrungen«, »who expressed his tragic conception of life in the symbols of creative imagination«[211]. Die »Rekonstruktion« dieser Quellenschrift besteht dann aus einer Aneinanderreihung und Vermischung von Teilen der »großen Notiz«, des angeblichen Valentinreferates und Teilen der Exzerpte aus Theodot[212]. Christopher Stead hatte allerdings bereits 1969 gezeigt,

»that Quispels attempt of 1947 (...), for all its undoubted value, suffered from a serious defect of method. He suggested on insufficient grounds that an actual document written by Valentinus has been transcribed and amended by Ptolemaeus; hence he deduced an original form of the myth, which is self-consistent, yet involves only one Sophia, by selecting and adapting our existing texts. But if the story *were* self-consistent, it is difficult to see what motive could have led Ptolemaeus, or some other systematizer, to introduce the complication of a second Sophia«[213].

Quispels gescheiterter Versuch zeigt, daß von den verschiedenen erhaltenen valentinianischen Texten kein Weg zur »ursprünglichen Lehre« Valentins zurückführt. Weil uns außer den Fragmenten keine authentischen Texte zur Verfügung stehen und sich solche auch nicht rekonstruieren lassen, bleibt für den Vergleich zwischen Schülern und Lehrer nur die kleine Textmenge der Fragmente. Die Gefahr, daß sie uns ein falsches Bild zeichnen, besteht, kann aber nicht ausgeschaltet werden.

2.3. Die Valentinreferate der Häresiologen

Neben diesen Texten, die gern als Quellen für die Rekonstruktion von Valentins Lehre herangezogen werden, muß man auch die verschiedenen Valentinreferate der Häresiologen prüfen und fragen, ob sie Informationen enthalten, die zur

---

[210] The original doctrine of Valentine, 47.

[211] The original doctrine of Valentine, 47. Zum deutlichen Einfluß C. G. Jungs auf diese Konzeption vgl. Ch. Markschies, Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche, Anm. 32.

[212] Iren., Haer. I 1,1–2,2 + Haer. I 11,1 + Haer. I 4,1 + 4,5 + Clem. Al., Exc. Thdot. 23,2 + Hipp., Haer. VI 31, 1/2 vermischt mit Iren., Haer. I 2,1 + Haer. I 2,5 + 2,6 vermischt mit I 4,6 und Exc. Thdot 43, [dieser Mischtext geht vermutlich auf den synoptischen Abdruck bei W. Völker, Quellen, 104 zurück] + I 4, 5; Iren., Haer. I 4,2 vermischt mit 5,4; I 4,5 + I 5,1 mit Exc. Thdot. 47,1 [dgl. Völker, 106]; 5,2–6; Exc. Thdot. 58/59 + 38,3 + 63,1. Ein näheres Eingehen auf diese Kompilation und deren jeweilige textliche Grundlagen kann hier nicht erfolgen; immerhin stellt Quispel Parallelen zu anderen valentinianischen Texten zusammen, was den Aufsatz nach wie vor lesenswert macht (in seinem gesammelten Aufsätzen von 1974 [Gnostic Studies Bd. 1, S. 27–36] entfallen allerdings griechischer Text und Kommentar).

[213] The Valentinian Myth of Sophia, 89.

Doxographie Valentins beitragen. Das sicher wichtigste Exemplar dieser Gattung findet sich bei Irenäus, dessen Werk in den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts geschrieben wurde[214] und somit dem römischen Aufenthalte Valentins recht nahe kommt.

2.3.1. Das Problem des Valentin-Referates bei Irenäus, Haer. I 11,1

Für die Rekonstruktion der Lehre wird außer den erhaltenen Fragmenten gern auch noch ein Paragraph bei Irenäus herangezogen, in dem scheinbar eine explizit und direkt Valentin zugeschriebene Variante des valentinianischen Mythos erzählt wird (in Wahrheit wurden in diesem Textstück mehrere verschiedene Varianten addiert, wie die folgende Analyse des Textes zeigen soll). Bei dem kompliziert geschachtelten Text handelt es sich um eines der schwierigsten Probleme für jede Darstellung der valentinianischen Gnosis; den Quellenwert für Valentin selbst exakt und zweifelsfrei zu bestimmen, ist kaum mehr möglich. Das sah bereits Georg Heinrici, der 1871 in einer der frühesten größeren Untersuchungen zu dieser Passage ausführte:

> Es scheine zweifelhaft, »ob wir einen einheitlichen Bericht vor uns haben, oder nicht Irenäus hier, wie auch sonst in diesem Abschnitt, verschiedenartiges zusammenschweißte. Ist es doch kaum denkbar, daß derselbe Lehrer so schwankende Behauptungen ausgesprochen habe. (...) Mögen daher auch einige Bestandtheile des Referats der frühesten Periode der Valentinianischen Gnosis entstammen (...), so wird dasselbe im großen und ganzen dem Valentin abzusprechen sein, und wir müssen uns von neuem zu dem trüben Resultat des Tertullian bekennen: Ita nusquam jam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum«[215].

Gegen Heinricis Einschätzung der Passage bei Irenäus steht Gilles Quispels frühere Behauptung, er sei »trustworthy and valuable«, die er mehrfach mit unterschiedlich ausführlichen Begründungen vorgetragen hat[216]. Ob man eher Heinrici oder Quispel zuneigt, hat erhebliche Folgen für die Rekonstruktion der »original doctrine of Valentine«. Deswegen soll hier in drei Schritten nach dem Kontext und den Quellen dieses Paragraphen, dann nach seinen Abschnitten und zuletzt nach dem Verhältnis zu den Fragmenten gefragt werden.

---

[214] 180–185 nach Altaner/Stuiber (111); A.v.Harnack datiert dagegen auf 181–189 (Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 320f); vgl. dazu den Kommentar zu den Fragmenten 9/10, oben S. 260f. Zu Werk, Komposition und Absicht s. jetzt auch A. Le Boulluec, La notion d'hérésie I, 113–188.

[215] Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, 42; Zitat aus Val. 4,3 (86,17f). Heinrici zeigt m. E. völlig zutreffend, daß es sich nicht nur um reine Polemik, sondern um eine durchaus resignierte Beschreibung eines Versuches handelt, mehr über Valentin zu erfahren. Auch E. Preuschen (Art. Valentinus, RE XX, 402) äußert sich kritisch: »Es wird wohl kaum ein zutreffendes Bild der Lehre Valentins selbst sein, das Irenäus (I,11,1) entwirft; wenigstens stimmt das, was wir hier als valentinianisches System erhalten, in wichtigen Punkten nicht mit den authentischen Äußerungen Valentins«.

[216] The original doctrine of Valentine, 44; vgl. jedoch die oben S. 362 Anm. 206 zitierten Äußerungen von 1978.

2.3.2. Der Kontext von Haer.I 11,1

Mit dem 11. Kapitel setzt Irenäus im Duktus des ersten Buches der »Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten ›Gnosis‹« nochmals neu ein[217]. Voran geht eine Art »erster Durchgang« durch das Thema: Die »ψευδώνυμος γνῶσις« (1Tim 6,20)[218] wird durch eine »große Notiz« dem Leser erstmals bekannt gemacht[219]. Daran schließt sich eine Widerlegung valentinianischer Schriftauslegung als »offenkundige Fälschung« biblischen Textes[220] und eine Gegenüberstellung ihrer »ψευδηγορία«[221] mit dem apostolischen Glauben der Kirche an (10,1–3), womit ein erster »ἔλεγχος« (I 1,1–8,5) und eine erste »ἀνατροπή« (I 9/10) der gnostischen Häresie vorgenommen sind. Dem *einen* Glauben der Kirche, den sie sorgfältig bewahrt, obwohl sie über die ganze Welt zerstreut ist[222], stellt er die instabile Lehre der Häretiker gegenüber: Zwei oder drei Gnostiker sagen nicht dasselbe, sondern unterscheiden sich sowohl in der Terminologie wie in der Dogmatik[223]. Dieselbe Argumentation begegnet auch als Vorwurf gegen Marcion[224]. Um dieses häretische Wirrwarr bei den Valentinianern anschaulich zu machen, beginnt er mit dem, der »als erster die Prinzipien der sogenannten gnostischen Häresie in eine eigene Gestalt der Lehre adaptier-

---

[217] Zum Plan des Buches vgl. die Darstellung bei A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU, SC 263, 131–133 und 136–139 und die Tabelle bei F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 225.

[218] Dazu zuletzt M. J. EDWARDS, Gnostics and Valentinians, 26–30, auch N. BROX, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos, 171–173; zu 1Tim vgl. J. ROLOFF, EKK XV, 228–239.374. A. HILGENFELD schließt aus der Tatsache, daß hier diese Bezeichnung aus dem Titel erstmals wieder auftritt, daß Irenäus aus einer Quelle zitiere (Ketzergeschichte, 52). Dessen bin ich nicht sicher: Gerade der Rückbezug auf den Titel scheint mir ein Indiz für die gestaltende Hand des Irenäus zu sein, wie auch der ganze Satz über Valentin zeigt (s. u. Anm. 225).

[219] Die Abgrenzung dieser »grande notice« (F. SAGNARD) hängt daran, wie man die Haer. I 8,5 (136,189) abschließenden Worte »*Et Ptolemaeus quidem ita*« deutet, die sich *nur* in der lateinischen Übersetzung des Werkes, nicht im griechischen Original bei Epiphanius, Haer. 31,27,16 (427,25 HOLL; keine der Handschriften bietet die Worte als Zusatz) finden. Diese Worte gehören aber sicher zum originalen Irenäus-Text; Epiphanius strich sie, weil er erst in Cap. 33 Ptolemäus darstellte (so auch A. ROUSSEAU, SC 263, 218; vgl. auch ebd. 84f). Wenn man sie daher auch in den griechischen Text konjiziert (so A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU; anders dagegen noch W. W. HARVEY I, 80), bestehen zwei Möglichkeiten der Deutung: Entweder schließt hier bzw. mit I 8,4 die »grande notice« der Lehren des Ptolemäus ab, oder die Worte beziehen sich lediglich auf die valentinianische Auslegung des Johannesprologes in 8,5 (so zuletzt vor allem G. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 99 mit Anm. 36). Allerdings hat F. SAGNARD (La Gnose Valentinenne, 227–232) zu zeigen versucht, daß hier tatsächlich »la doctrine de Ptolémée« dargestellt wird.

[220] »Φανερὰ οὖν ἡ τῆς ἐξηγήσεως ⟨αὐτῶν⟩ παραποίησις« (Haer. I 9,2 [139,995f]).

[221] Haer. I 9,5 (153,1100).

[222] I 10,2 (158,1128–159,1134; 161,1148–1150).

[223] » Ἴδωμεν νῦν τούτων ἄστατον γνώμην, δύο που καὶ τριῶν ὄντων πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασιν καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐναντία ἀποφαίνονται« (11,1 [166,1194–167,1197]).

[224] Dort äußert sich die Unbeständigkeit im Gottesbild (Haer. I 27,2 [350, 12]); vgl. auch Haer. I 21,1 (295,858) und die Belege unter den Stichworten »*inconstans*« und »*instabilis*« bei B. REYNDERS, Lexique comparé II, 155 und 164.

te«[225], mit *Valentin.* Das dahinter stehende Bild, Valentin habe »die Samen gewisser alter Lehren« als erster in ein System gebracht, findet sich auch noch bei Tertullian[226] und liegt noch heute modernen Rekonstruktionen der Lehre Valentins in verschiedener Ausdeutung zugrunde[227]. Bereits diese deutliche häresiologische Intention des Paragraphen im Rahmen des irenäischen Werkes sollte bei etwaigen Rückschlüssen auf seine Quellen vorsichtig machen, weil er die notwendigen Beweise für die grundlegende Behauptung des Irenäus enthält[228]. Wenn der Text zudem, wie wir zu zeigen versuchen, in der gegenwärtigen Form aus mehreren Abschnitten zusammengesetzt wurde, kann er überhaupt nicht einlinig auf eine Quelle (und dann gar noch Justins Syntagma[229]) zurückgeführt werden.

2.3.3. Haer. I 11,1 als mehrfach zusammengesetzter Text: die Abschnitte

Obwohl die Annahme einer einheitlichen Quelle in dieser Passage traditionell verbreitet ist[230], muß sorgfältiger differenziert werden; sie gliedert sich bei

---

[225] »Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας, Οὐαλεντῖνος, οὕτως ὡρίσατο« (ebd. [167,1197–1199]); zu dieser Sicht Valentins jetzt M. J. EDWARDS, Gnostics and Valentinians, 34–45. Sie sollte m. E. nicht auf eine Quelle zurückgeführt werden (so noch Hilgenfeld, s. o. Anm. 218), sondern entspricht genau dem Kompositionsprinzip des Werkes. Irenäus legt ab dem 23. Kapitel »*fontem et radicem*« (bzw. in noch direkterer ironischer Persiflage: »*sublimissimum ipsorum Bythum*«; Haer. I 22,2 [310,36 f]) der Valentinianer frei und deutet dies mit dem Satz bereits an. Eine ausführliche Interpretation des Satzes findet sich auch bei A. M. MCGUIRE, Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 11–26.

[226] Val. 4,2 »*cuiusdam ueteris opinionis semen*« (SC 280, 86,10); J.-C. FREDOUILLE (SC 281, 202 f) diskutiert, ob damit der Platonismus oder eine vorvalentinianische mythologische Gnosis gemeint ist – nur im letzteren Falle würde es Irenäus ganz entsprechen. Die lateinische Irenäus-Übersetzung entspricht Tertullian noch genauer, wenn sie von »*antiquas doctrinas*« (166,5 f) spricht.

[227] G. QUISPEL, Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John, 124: »If we admit that Valentinus borrowed the scheme of his myth from the Oriental, Gnostic sect, as I said in 1947« (*in seinem Aufsatz »The original doctrine of Valentine«, 44 f*) »and Irenaeus said in 180 A.D., the originality of the man is conspicuous«; vgl. dazu auch unten S. 405 mit Anm. 97–102.

[228] So auch PH. PERKINS, Ireneus and the Gnostics, 197: »Further, there are rhetorical grounds for assigning these chapters (*Adv.haer.* 1,11 and 12; Harvey I,98–113) to Irenaeus' own work: (1) they provide the necessary exposition of contradictions and disunity among the opponents (...)«.

[229] So allerdings G. QUISPEL in einem Votum auf der Gnosis-Konferenz von Yale: »As for Irenaeus, *Haer.* 1.11, I argue that it was probably dependent on Justins *Syntagma* and is to be taken seriously« (The Rediscovery of Gnosticism I, 128); in seinem vorangehenden Referat »Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John« nennt er den Bericht »extremely valuable, because it has been written by a contemporary of Valentinus, who lived in the same city, Rome, and like him had some notion of (Middle) Platonic philosophy of his day. Therefore I suggest that this short summary still furnishes a valid basis for the reconstruction of the original doctrine of Valentinus« (123).

[230] So etwa in der verdienstvollen Darstellung von F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, bes. 229–232.

näherer Betrachtung m. E. mindestens in drei Abschnitte[231]. Zuerst fallen deutlich die *redaktionellen Bemerkungen des Irenäus* heraus, die am Anfang[232] und am Ende hervortreten[233], aber auch über den übrigen Text verteilt sind[234]. Der übrige Block in I 11,1 erweist sich als eine dreiteilige Komposition und besteht zum *einen* aus dem konventionellen Referat der valentinianischen Aionenlehre zu Beginn, das sich zunächst kaum von dem unterscheidet, was anderswo über das Pleroma und seine Aionen gesagt wird[235]:

(1) *Irenäus, Haer. I 11,1 Abschnitt 1:*

»Εἶναι Δυάδα ⟨τινὰ⟩ ἀνονόμαστον, ἧς τὸ μέν τι καλεῖσθαι Ἄρρητον, τὸ δὲ Σιγήν· ἔπειτα ἐκ ταύτης τῆς Δυάδος δευτέραν Δυάδα προβεβλῆσθαι, ἧς τὸ μέν τι Πατέρα ὀνομάζει, τὸ δὲ Ἀλήθειαν· ἐκ δὲ τῆς Τετράδος ταύτης καρποφορεῖσθαι Λόγον καὶ Ζωήν, Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν, εἶναί τε ταύτην Ὀγδοάδα πρώτην. Καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ Λόγου καὶ τῆς Ζωῆς δέκα Δυνάμεις λέγει προβεβλῆσθαι, (καθὼς προειρήκαμεν·) ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας δώδεκα, ὧν μίαν ἀποστᾶσαν καὶ ὑστερήσασαν τὴν λοιπὴν πραγματείαν πεποιῆσθαι«[236].

An diesen Zeilen fällt die innere Geschlossenheit auf; mit Ausnahme des letzten Nebensatzes und der verbindenden Bemerkung des Irenäus wären sie auch für den Leser einigermaßen verstehbar, der den Mythos der »großen Notiz« in Haer. I 1,1 nicht kennt. Sie entsprechen im Stil (nicht in den Details) den knappen Bemerkungen der Referate bei Filastrius[237] oder Pseudo-Tertullian[238], in denen lediglich die Aionengenerationen nacheinander aufgezählt werden[239]. Mit dem abschließenden Satz setzt Irenäus deutlich voraus, was er zuvor schrieb: Der Leser muß wissen, welche »eine von den Kräften« gemeint ist, muß sich erinnern, welche »übrige Geschichte« sich an den Fall der Sophia anschließt.

---

[231] Mit dieser Bezeichnung soll noch keine These über die Komposition des Abschnittes durch Irenäus präjudiziert werden; dazu wäre z. B. auch der große Komplex Haer. I 1–10 einzubeziehen.

[232] Für irenäisch halte ich, wie gesagt, die einleitenden Sätze » Ἴδωμεν νῦν τούτων ἄστατον γνώμην (...). Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος (...) Οὐαλεντῖνος, οὕτως ὡρίσατο« (166,1194–1199).

[233] »Ταῦτα μὲν ἐκεῖνος«, so A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU (171,1233) nach dem lateinischen »*Haec quidem ille*«. Bei Epiphanius schließt an dieser Stelle das lange Irenäus-Zitat an (»πεπλήρωται τὰ Εἰρηναίου κατὰ τῶν Οὐαλεντίνων«; Haer. 31,32,9 [435,9 HOLL]). Epiphanius hat m. E. diese Notiz wie die vorangehende Ptolemäus-Notiz aus redaktionellen Gründen gestrichen (s. o. Anm. 219).

[234] Darunter zähle ich: »καθὼς προειρήκαμεν« (168,1207) und »ἐδογμάτισεν ὁμοίως τοῖς ῥηθησομένοις ὑφ' ἡμῶν ψευδωνύμοις Γνωστικοῖς« (170,1223f); vielleicht auch: »τουτέστιν τοῦ Θελητοῦ« bzw. »τουτέστιν τοῦ Χριστοῦ« (170,1227.1228).

[235] Eine fortlaufende Wiedergabe des Textes von A. ROUSSEAU und L. DOUTRELEAU mit einer Übersetzung findet sich in *Anhang 2* (S. 409–411) am Ende der Arbeit; im folgenden sind die »redaktionellen Bemerkungen« des Irenäus durch *kursive Schrift* hervorgehoben.

[236] 167,1200–169,1209 ROUSSEAU/DOUTRELEAU.

[237] 38,2f (CChr.SL 9, 234,6–12 HEYLEN).

[238] 4,1 (CChr.SL 2, 1406,1–8 KROYMANN).

[239] Diese Ähnlichkeit allein reicht natürlich für das Postulat einer gemeinsamen Quelle der Referate (etwa bei Justin) längst noch nicht aus; eine synoptische Nebeneinanderstellung würde die Unterschiede sofort zeigen.

Wenn man schematisch den Aufbau des Pleromas, wie er hier zusammengefaßt erzählt wird, neben die beiden anderen größeren valentinianischen Systementwürfe stellt, die gewöhnlich mit ›A‹ und ›B‹ bezeichnet werden[240], fällt die Identität mit dem Aufriß der »großen Notiz« bei Irenäus in I 1,1 (= System A) besonders auf:

Haer. I,11	*System A (Irenäus)*	*System B (Hippolyt)*
Dyas: Ἄρρητον/Σιγή *προβαλεῖν/προβολή*:	Προπάτωρ|Βυθός/Σιγή *προβαλεῖν/προβολή*:	*Monas*: Πατὴρ τ. ὅλων|Βυθός *προβαλεῖν/προβολή*:
2. *Dyas*: Πατήρ/Ἀλήθεια	Νοῦς|πατήρ/Ἀλήθεια	Dyas: Νοῦς/Ἀλήθεια
(erste Tetraktys) *καρποφορεῖν*:	*(erste Tetraktys)* *προβαλεῖν/προβολή*:	–.– *προβαλεῖν/προβολή*:
Λόγος/Ζωή	Λόγος/Ζωή	Λόγος/Ζωή
Ἄνθρωπος/Ἐκκλησία	Ἄνθρωπος/Ἐκκλησία	Ἄνθρωπος/Ἐκκλησία
(erste Ogdoas) *προβαλεῖν/προβολή*:	*(erste Ogdoas)* *προβαλεῖν/προβολή*:	–.– *προβαλεῖν/προβολή*:
Λόγος/Ζωή: 10 δυνάμεις	Λόγος/Ζωή: 10 Aionen	Λόγος/Ζωή: 10 Aionen
Ἄνθρωπος/Ἐκκλησία: 12 (δυνάμεις)	Ἄνθρωπος/Ἐκκλησία: 12 Aionen	Ἄνθρωπος/Ἐκκλησία: 12 Aionen
μία δύναμις	νεώτατος Αἰών (= Σοφία) ἠθέλησε καταλαβεῖν	νεώτατος Αἰών (= Σοφία)[242] ἠθέλησε γεννῆσαι καθ' ἑ.
ἀποστᾶσαν/ὑστερήσασαν (τὴν λοιπὴν πραγματείαν ποιεῖν)		θόρυβος ἐν τῷ πληρώματι ὑστέρημα

Nun interessieren uns hier natürlich besonders die *Unterschiede* zwischen dem angeblichen Valentinreferat in I 11,1 und dem System »A« bei Irenäus I 1,1: Zunächst fallen sie kaum ins Gewicht, weil es sich um *terminologische* Differenzen handelt, die am Aufbau des Pleromas nichts ändern. Das Gottesprädikat »Ἄρρητον« fügt sich vorzüglich in die Reihe der anderen negativen Prädikate, die dem ›Bythos‹ in ›A‹ und ›B‹ zugeschrieben werden[242]; zwischen der unpräziseren

[240] So die von F. SAGNARD aufgegriffene Terminologie W. FOERSTERS (La Gnose Valentinienne, 127–144); eine kurze Einführung in deren Unterschiede etwa auch bei CHR. STEAD, The Valentinian Myth of Sophia, 77–79.

[241] Auffälligerweise wird auch hier erst in einem zweiten Schritt der zunächst nur unspezifisch charakterisierte Aion bezeichnet: »τουτέστιν ἡ Σοφία« (Haer. I 2,2 [38,156]); ebenso bei Hippolyt, Haer. VI 30,6 (157,23 f/240,21 f); bei Ps.-Tertullian (4,2 [1406,8 f]) fehlt diese nachgeschobene Bezeichnung des ›dreißigsten Aions‹.

[242] »ἀχώρητος, ἀκατάληπτος, ἀόρατος, ἀΐδιος, ἀγέννητος« (F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 146); bei Hippolyt zusätzlich »ἄφθαρτος, ἀπερινόητος«; vgl. auch die Liste bei SAGNARD, 331–333. SAGNARD macht für die Stichworte »ἀνονόμαστον« und »ἄρρητον« auf die

Aussage, »ἐκ δὲ τῆς Τετράδος ταύτης« sei die Dyas »Logos/Leben« emaniert worden (Haer. I 11,1), und der Angabe, der Nous/Monogenes habe sie hervorgebracht (System A/B)[243], muß ebenfalls kein Widerspruch bestehen. Auch anderswo werden bei den Valentinianern die Aionen »δυνάμεις« genannt[244]. Bei dem ersten Abschnitt des angeblichen Systems Valentins in Haer. I 11,1 handelt es sich also lediglich um eine Variante des Systems A, wie es Irenäus in I 1,1 bietet. Allerdings verbinden nun gerade die terminologischen Abweichungen dieses Stück mit den Berichten über den Valentinianer *Markus*[245], der ein Zeitgenosse des Irenäus gewesen zu sein scheint[246]; von einer direkten persönlichen Beziehung zu Valentin wissen wir allerdings nichts. Es bleiben zwei Deutungen dieses Befundes: Entweder könnte behauptet werden, daß Markus Valentins Lehre über die Genealogie des Pleromas auch in diesen terminologischen Details bewahrte, oder man kommt zu der Anschauung, daß hier *keine* selbständige Tradition über Valentin erkennbar wird. Man hätte dann weiter zu folgern, daß Irenäus hier lediglich eine etwas variierte Zusammenfassung von Haer. I 1,1 an den Anfang des Valentin-Referates stellte, weil er in Wahrheit gar nicht mehr genau wußte, was dieser selbst wirklich lehrte[247]. Man könnte diese terminologischen Abweichungen gut damit erklären, daß Irenäus mit ihnen seine anfängliche Behauptung von der »instabilen Doktrin« der Valentinianer belegen wollte, obwohl dieser Teil der Passage ja eigentlich eher das Gegenteil bezeugt.

Darauf folgt *zweitens* ein Abschnitt, in dem schon rein sprachlich[248] auf Unterschiede zu dem valentinianischen System, wie es der Leser aus der »großen Notiz« (Haer. I 1,1–8,4) kennt, abgehoben wird. Da ganz deutlich dessen Aufbau vorausgesetzt wird, sollte man hier nicht sofort eine direkte Quelle annehmen, aus der Irenäus wörtlich zitiert. Als einen zweiten, eigenen Abschnitt möchte ich diesen Teil schon deswegen abtrennen, weil hier nicht mehr eine konventionelle Aionengenealogie erzählt wird, sondern aus der Erzählung des valentinianischen Mythos gleichsam »ausgestiegen« wird und vor dem Hinter-

---

mittelplatonischen Gottesprädikate, wie sie etwa bei Apuleius, De Platone I 5 (§ 190f [64 BEAUJEU]) genannt sind (S. 298, leider stimmen bei SAGNARD weder Ort noch Inhalt des Zitates), aufmerksam.

[243] Bei Hippolyt sogar direkt: »ὥσπερ ἦν μόνος« (VI 29,6 [156,16/238,28f]).

[244] Vgl. die entsprechenden Belege bei F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 637 unter der Nr. 1/2.

[245] Das gilt für das Bythos-Prädikat » Ἄρρητον« (Belege bei F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 333.359; vgl. bes. Irenäus, Haer. I 15,1 [234,13]); gilt auch für die Bezeichnung der Aionen als »δυνάμεις« (SAGNARD, 365.438). Eine oberste Dyas » Ἄρρητον/Σιγή« steht allerdings auch im Hintergrund von Exc.Thdot. 29 (122 SAGNARD/62,315–317 CASEY).

[246] Vgl. dazu A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 369 mit Anm. 623.

[247] Ob Irenäus diesen Abschnitt in allen Punkten aus einer Quelle übernahm, selbst konstruierte oder nur variierte, kann man nicht mehr sagen.

[248] »Καὶ τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Πληρώματι Αἰώνων προβεβλῆσθαι« – d. h. es gibt valentinianische Lehrer, die lehren, daß der Monogenes »πάλιν ἑτέραν προβαλέσθαι συζυγίαν κατὰ προμήθειαν τοῦ Πατρὸς (...), Χριστὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον, εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ Πληρώματος« (Irenäus, Haer. I 2,5 [44,208–211]); von daher und in deutlichem Bezug *darauf* ist dieser Abschnitt formuliert.

grund dieses Systems abweichende *Details* erzählt werden. Damit liegt aber ein völlig anderes Genre als in der Pleroma-Genealogie des ersten Abschnittes vor:

(2) *Irenäus, Haer. I 11,1 Abschnitt 2:*

» Ὅρους τε δύο ὑπέθετο, ἕνα μὲν μεταξὺ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ Πληρώματος, διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρός, ἕτερον δὲ τὸν ἀφορίζοντα αὐτῶν τὴν Μητέρα ἀπὸ τοῦ Πληρώματος. Καὶ τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Πληρώματι Αἰώνων προβεβλῆσθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς Μητρὸς ἔξω γενομένης κατὰ τὴν μνήμην τῶν κρειττόνων ἀποκεκυῆσθαι μετὰ σκιᾶς τινος. Καὶ τοῦτον μέν, ἅτε ἄρρενα ὑπάρχοντα, ἀποκόψαντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν σκιὰν ἀναδραμεῖν εἰς τὸ Πλήρωμα. Τὴν δὲ Μητέρα ὑπολειφθεῖσαν μετὰ τῆς σκιᾶς κεκενωμένην τε τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως ἕτερον υἱὸν προενέγκασθαι, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν Δημιουργόν, ὃν καὶ παντοκράτορα λέγει τῶν ὑποκειμένων. Συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ καὶ ἀριστερὸν Ἄρχοντα [ἐδογμάτισεν ὁμοίως τοῖς ῥηθησομένοις ὑφ' ἡμῶν ψευδωνύμοις Γνωστικοῖς]«[249].

Zunächst bemerkt man, daß Irenäus die beiden Teile (Abschnitt 1/2) nicht sonderlich geschickt nebeneinanderstellt; während der ›Bythos‹ hier »Vater« genannt wird, trägt im ersten Abschnitt diesen Titel dagegen ein Aion der *zweiten* Dyas. Der Ausdruck »Bythos« wird gar im ersten Abschnitt vermieden und durch » Ἄρρητον« ersetzt. Diesen Widerspruch könnte der Leser nur ausgleichen, wenn er noch wüßte, daß der »Βυθός« nicht nur »*Προπάτωρ*«, sondern auch »πατήρ« bzw. »πατὴρ τῶν ὅλων« genannt wird. Das könnte er nur bei aufmerksamer Lektüre aus dem vorangehenden Irenäustext erschlossen haben, obwohl es dort nicht direkt gesagt wird[250]. Diese Beobachtung scheint mir deutlich dafür zu sprechen, wie hier Texte verschiedener Provenienz nicht sonderlich sorgfältig verbunden wurden.

»Abschnitt 1« endete mit der Andeutung des Sophia-Mythos. Auch die Rede von den beiden »Horoi«, mit der der folgende »Abschnitt 2« beginnt, gehört in den Sophiamythos, der implizit bereits zwei solche ›Grenzmarkierungen‹ voraussetzt: Nach der »großen Notiz« wäre die Sophia im Bythos verschlungen worden, wenn sie nicht auf eine Kraft (Dynamis) »ἐκτὸς τοῦ ἀῤῥήτου Μεγέθους«[251] des Bythos gestoßen wäre, die Horos genannt wird. Er befindet sich damit zwischen ›Bythos‹ und dem übrigen Pleroma. Dieser Horos wird dann vom Vater »nach seinem Bild« durch den Monogenes emaniert, d. h. er tritt aus dem ›Bythos‹ zu eigenständiger Existenz heraus[252]. Er befestigt die Sophia und steht am Rande des Pleromas, die Sophia von ihrer Leidenschaft außerhalb des

[249] 169,1209–170,1224 (Übersetzung im Anhang 2, S. 410).

[250] Das geht in der Darstellung des Systems A bei F. SAGNARD (La Gnose Valentinienne, 146) leider etwas unter; für den Satz »ou simplement de ›Père‹, Πατήρ« gibt es kein textliches Äquivalent in der »großen Notiz« des Irenäus; man muß ihn aus den Bezeichnungen des ›Bythos‹ in I 1,2 (32,36–8) erschließen. Hier übergeht S. zu schnell die Unterschiede zwischen »Thème A« und »Thème B«.

[251] Haer. I 2,2 (40,169); interessanterweise auch hier das Stichwort » Ἄρρητον«.

[252] Damit wird natürlich nicht gesagt, daß der Vater seine »Grenze« zum übrigen Pleroma verliert; die Emanation eines »Horos« aus dem Vater führt zur ›Existenz‹ von zwei Horoi, der am/im ›Bythos‹ und der an der Grenze des ›Pleromas‹.

Pleromas abgrenzend[253]. Die Rede von einem (zweiten) ›Horos‹ zwischen Pleroma und »ὑστέρημα« findet sich besonders deutlich bei Hippolyt (System B)[254], steht aber natürlich auch im Hintergrund des Systems A[255]. Zusammenfassend kann man sagen, daß die Aussage über zwei »Horoi« in I 11,1 systematisiert, was in der voraufgehenden Darstellung so nicht deutlich erkennbar wurde, aber keinen Widerspruch dazu darstellt. In dieser Information wird keinerlei Eigenständigkeit Valentins greifbar[256].

Die eigentliche Pointe dieses Abschnittes liegt aber in den Informationen über Christus und die Sophia. Christus sei »*nicht* von den Aionen im Pleroma hervorgebracht«, sondern von der Mutter (=der Sophia) außerhalb des Pleromas; der zweite Abschnitt in I 11,1 kennt überdies keinen Unterschied zwischen einer oberen Sophia, die in das Pleroma zurückkehrt, und einer unteren Sophia (= Achamoth). Während Christus seinen geburtlichen Defekt (»σκιά τινα«[257]) abschneidet und in das Pleroma eilt, gebiert die Sophia-Mutter, der allein der Schatten zurückbleibt, zugleich entleert von pneumatischer Substanz[258], den Demiurg (Pantokrator) und den Teufel (den linken Herrscher). Diese Genealogie findet sich ähnlich auch in den Exzerpten aus Theodot, wo Christus durch die *Gedanken* der Mutter (= Sophia) hervorgebracht wird, um dann ins Pleroma zu fliehen[259].

Hauptsächlich auf dieser Analogie beruhen alle Schlüsse, die der »orientalischen Schule« eines Theodot größere Nähe zu Valentin zuschreiben als der »italischen« Schule eines Ptolemäus[260]. Nach dessen Lehre, wie sie in der »gro-

---

[253] Haer. I 2,4; vgl. F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 152f.

[254] »καλεῖται δὲ Ὅρος μὲν οὗτος, ὅτι ἀφορίζει ἀπὸ τοῦ πληρώματος ἔξω τὸ ὑστέρημα« (Haer. VI 31,6 [159,12f/241,26f]).

[255] Vgl. die entsprechenden Passagen in der Gegenüberstellung dieser Systeme bei F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 152f.

[256] Man könnte sogar fragen, ob hier nicht eine weitere Spur des monistischen valentinianischen Systems B vorliegt, weil hier nur von *einem* »Bythos«, mithin einer Monas, geredet wird, während doch im ersten Abschnitt eine oberere *Dyas* aus » Ἄρρητον« und »Σιγή« besteht. Aber auch in der Schilderung des ›Horos‹ in Haer. I 2,2 spielt die »Σιγή« keine Rolle.

[257] Man kann sich diese Vorstellung als Allegorese und Hypostasierung der biblischen Redewendung vom »Schatten des Todes« erklären, wie sie vor allem in den Psalmen auftritt (HATCH/REDPATH, s. v. [1274]; SAGNARD erklärt den Ausdruck als »joint d'ordinaire à κένωμα« (La Gnose Valentinienne, 654 mit Belegen).

[258] Dazu F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 543f, der auf die »große Notiz« (Haer. I 4,1 [64,370–65,375]) hinweist, wo von der Logos-Verlassenheit der Sophia geredet wird; sie habe sich auf die Suche nach dem entschwundenen Licht gemacht – also blieb ihr nur der Schatten.

[259] »Χριστοῦ, φασί, τὸ ἀνοίκειον φυγόντος ⟨καὶ⟩ συσταλέντος εἰς τὸ Πλήρωμα, ἐκ τῆς μητρῴας γενομένου ἐννοίας, ἡ Μήτηρ αὖθις τὸν τῆς οἰκονομίας προηγάγετο Ἄρχοντα (= Demiurg), εἰς τύπον τοῦ φυγόντος αὐτήν« (Exc. Thdot. 33,3 [131f/ 64,344–347]), dazu F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 229 und A. ORBE, La teologia del Espiritu Santo, 228 n.8; 268 n.20; 508 und 627.

[260] W. FOERSTER, Von Valentin zu Herakleon, 98; F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 229; G. QUISPEL, The original doctrine of Valentine, 44: »the opinions of the Oriental School (...) are very close to the conceptions of their master«. Als weiteres Argument könnte auch noch Tertullians Nachricht ins Feld geführt werden, einzig Axionicus, der nach Hippolyt, Haer. VI

ßen Notiz« dargestellt wird (auch im System B[261]), emaniert der Monogenes nach der Wiedereingliederung der Sophia in die Gesellschaft der Aionen nochmals ein Aionenpaar »εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ Πληρώματος«, nämlich *Christus* und den Heiligen Geist[262]. Während die orientalische Schule Christus außerhalb des Pleromas geboren sein läßt, begibt er sich nach der Dogmatik der italischen Schule nur kurz zur Gestaltung der Achamoth aus der Welt der Aionen[263], in die er von Anfang an gehört. Ein weiterer Unterschied besteht zwischen der Version des Valentinianismus in Haer. I 11,1 und dem ptolemäischen Mythos: Den Teufel nennt Ptolemäus »Geschöpf des Demiurgen«, während er hier zusammen mit dem Demiurgen durch die Mutter entsteht[264]. Der Begriff »linker Herrscher« entspricht der allgemeinen antiken Einordnung dieser Richtung[265], aber läßt sich auch wieder mit dem markinischen Valentinianismus, bei dem die linke Hand als Abbild des »ὑστέρημα« gilt[266], verbinden.

In diesem zweiten Abschnitt ist nun nur von *einer* Sophia, nicht von dem bekannten valentinianischen Nebeneinander einer oberen und unteren Sophia, einer Sophia innerhalb und außerhalb des Pleromas, einer Sophia und einer Achamoth die Rede. Daraus wurde gern der Schluß gezogen, hier werde ein älterer Typus des valentinianischen Mythos dargestellt. So hatte A. Hilgenfeld es gar für ein zentrales Kennzeichen dessen gehalten, was er »älterer Valentinianismus« oder »altvalentinianische Lehre«[267] nannte und von Haer. I 11,1 her auf Valentin selbst zurückführte. Auch F. Sagnard und G. Quispel hielten die einfache Sophia-Vorstellung für ein Kennzeichen der »original doctrine of Valentine«[268]. Interessanterweise zog Christopher *Stead* gerade diesen Schluß nicht, obwohl er bisher m. E. am konsequentesten die Verdopplung der Sophia zu erklären suchte.

In einem Aufsatz des Jahres 1969 rekonstruierte er eine Entwicklung des Valentinianismus von einer einfacheren Form hin zu den späteren Versionen, in denen der ganze Mythos von der Sophia *zweimal* erzählt werde und dies *in toto* eine Verdopplung der ursprünglicheren Version sei[269]. Entsprechend interpretierte er die bekannten Systemvarianten A

35,7 der orientalischen Schule zugezählt wird (165,13 WENDLAND/250,36 MARCOVICH), habe die unverfälschten Lehren Valentins bewahrt (Val. 4,3 [SC 280, 86,19 f FREDOUILLE]).

[261] Haer. VI 31,4 (159,2f/241,16f); vgl. die Tabelle bei F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 155.

[262] »πάλιν ἑτέραν προβαλέσθαι συζυγίαν κατὰ προμήθειαν τοῦ Πατρὸς (...), Χριστὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον, εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ Πληρώματος« (Irenäus, Haer. I 2,5 [44,208–211]).

[263] Irenäus, Haer. I 4,1 (62,359–63,363); F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 160.

[264] Haer. I 5,4 (84,542f); dazu F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 232. Als »ἄρχων« wird der Demiurg auch im System B bei Hippolyt (Haer. VI 33,1 [162,2/245,3] 34,1 [162,13/246,5]) genannt; der Begriff »links« weist auch auf andere gnostischen Gruppen; vgl. Haer. I 30,3 (366,30); Hippolyt, Haer. V 14,7 (Peraten [109,23/180,39]); Nach Hippolyt unterscheidet Sekundus, ein Zeitgenosse des Ptolemäus, »rechte und linke« Tetrade (38,1 [168,8/254,2]).

[265] LSJ s. v. (240); s. auch A. ORBE, La teologia del Espiritu Santo, 648–653.

[266] Hippolyt, Haer. VI 52,11 (187,2f/275,58–60).

[267] Ketzergeschichte, 374; vgl. auch S. 312f.

[268] G. QUISPEL, The original doctrine of Valentine, 45; F. SAGNARD, SC 23, 155/57 n.3.

[269] Der detaillierte Nachweis wird in sechs Punkten (S. 81–83) bzw. in einer Skizze (S. 82)

und B *beide* als spätere Stufen der valentinianischen Lehrentwicklung[270]. Nun führte er aber trotzdem diese einfachere Form des valentinianischen Mythos, die sich sowohl in Haer. I 11,1[271], aber auch in einem Strang der Exzerpte aus Theodot und anderen valentinianischen Texten, vor allem bei Markus[272], findet, nicht auf Valentin selbst zurück[273].

Man kann diesen selben Befund nun auch noch auf eine ganz andere Weise deuten. Die Verbindung von Texten aus der orientalischen Schule mit dem Magier Markus spricht m. E. eher dafür, daß die Konzeption *einer* Sophia in denjenigen Richtungen des Valentinianismus vertreten wurde, denen die populärphilosophische Urbild-Abbild-Struktur, wie sie sich in den analogen Schicksalen der oberen und unteren Sophia spiegelt, aus den verschiedensten Gründen zu kompliziert war. Da auch der Plané-Mythos im *Evangelium Veritatis* diese Komplexität reduziert[274], muß es sich gar nicht um eine frühere Form des Valentinianismus handeln, sondern um eine Variante, die in der Geschichte dieser Sekte häufiger und an verschiedenen Stellen auftritt. Wenn es sich aber nicht in jedem Fall um ein archaisches Stadium des Valentinianismus handelt, besteht daher nicht unbedingt die Notwendigkeit, sie Valentin zuzuschreiben. Irenäus könnte dies beispielsweise getan haben, weil er dadurch den Unterschied zum vorher erzählten System des Ptolemäus besonders eindrücklich zeigen konnte.

Der *dritte* und letzte Abschnitt läßt sich am leichtesten abtrennen. Zu dem Referat der Lehre einer einzelnen Person paßt er kaum; wie soll ein Theologe, dessen Bildung selbst von den Gegnern gerühmt wird, eine derartig verwirrende Theologie erdacht haben? Er besteht im Grunde nur aus *drei alternativen* Erklärungen der Entstehung Jesu, die eher bestätigen, daß zwei oder drei Valentinianer etwas Verschiedenes sagen, als Valentins Lehre wiederzugeben. Während dieser antihäretische Blickwinkel den ersten Abschnitt von Haer. I 11,1 nur leicht und den zweiten schon stärker bestimmte, dominiert er den letzten Teil

---

geführt; STEAD notiert auch die völlig parallele Verwendung derselben Terminologie auf beiden Ebenen (83).

[270] The Valentinian Myth of Sophia, 81. Damit würde sich die Frage, ob das System »A« oder »B« auf Valentin zurückginge (Belege bei STEAD), erledigen.

[271] CHR. STEAD, The Valentinian Myth of Sophia, 84. Bemerkenswerterweise fallen STEAD übrigens Brüche dieses Abschnittes auf, ohne daß er für den Text selbst Konsequenzen zieht: »This, rather surprisingly, credits Valentinus with a doctrine of an ultimate dyad and a system of thirty Aeons, which closely resembles that ascribed to Ptolemaeus in the first chapter« (ebd.). Allerdings deutet er S. 87 dann die Vermutung an, »that Valentinus taught a simpler doctrine than anything attributed to him by Irenaeus or Hippolytus, including Iren. I.XI.1.«.

[272] Exc. Thdot. 32,2/33,3; CHR. STEAD, The Valentinian Myth of Sophia, 85–87. Bemerkenswert scheint mir wieder die Nähe zum Valentinianer Markus, der (wie A. HILGENFELD, Ketzergeschichte 372f zeigte) ebenfalls nur eine Sophia kennt (dazu auch STEAD, 86f).

[273] »I think it probable that Valentinus envisaged an *unfallen* female figure, analogous to the biblical Sophia, at the head of his hierarchy; and I shall not affirm that he never called her Sophia« (The Valentinian Myth of Sophia, 88).

[274] Dazu oben S. 340 mit Anm. 18.

völlig. Man kann kaum glauben, daß hier die *eine* Meinung des Schulgründers dargestellt werden soll[275]; die Gliederung nach Sinnzeilen illustriert die chaotische Vielfalt der Alternativen:

(3) *Irenäus, Haer. I 11,1 Abschnitt 3*[276]:
»Καὶ τὸν Ἰησοῦν ⟨δὲ⟩
(1) ποτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ συσταλέντος ἀπὸ τῆς Μητρὸς αὐτῶν
συναναχυθέντος ⟨τε⟩ τοῖς ὅλοις
προβεβλῆσθαί [φησι],
[τουτέστιν τοῦ Θελητοῦ,]
(2) ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ ἀναδραμόντος εἰς τὸ Πλήρωμα,
[τουτέστιν τοῦ Χριστοῦ,]
(3) ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας.
Καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὑπὸ τῆς Ἀληθείας[277]
[φησὶ] προβεβλῆσθαι
εἰς ἀνάκρασιν[278] καὶ καρποφορίαν τῶν Αἰώνων, ἀοράτως εἰς αὐτοὺς εἰσιόν· δι' οὗ τοὺς Αἰῶνας καρποφορεῖν τὰ φυτὰ τῆς Ἀληθείας. ⟨Ταῦτα μὲν ἐκεῖνος⟩.«[279]

Die deutliche Gliederung mit ihren rhetorischen Stilmitteln und der gleichzeitige Bezug auf die irenäische Einleitung zeigt die gestaltende Hand des Autors selbst und spricht gegen die wörtliche Übernahme einer Quelle. Im Gegenteil: Es scheint, daß Irenäus zu seinem vorderen großen Referat noch Abweichungen zusammensuchte, um die Behauptung, drei Valentinianer würden je drei verschiedene Dinge sagen, wirkungsvoll zu illustrieren. Entsprechend werden auch für die Entstehung Jesu *drei* Lösungen angeboten:

(1) Jesus ist vom ›Theletos‹ hervorgebracht worden; allerdings war ein solcher Aion in den bisherigen beiden Abschnitten des angeblichen Valentin-Referates nicht vorgesehen[280].

---

[275] A. Hilgenfeld erklärte diesen Charakter mit der ›Unsicherheit‹ des Berichterstatters, »welcher noch nicht in allen Stücken über dessen« (*Valentinus'*) »Lehre genau unterrichtet war« (Ketzergeschichte, 313). Aber damit rekonstruiert er einen recht dubiosen Autor der Quelle, aus der er Irenäus zitieren läßt.

[276] 170,1224–171,1233 Rousseau/Doutreleau (Übersetzung im Anhang 2, S. 410f).

[277] So die lateinische Übersetzung, aber der folgende Ausdruck »τὰ φυτὰ τῆς Ἀληθείας« macht die Lesart der Handschriften bei Epiphanius, Haer. 31,32,9 »ἐκκλησίας« unwahrscheinlich, so auch K. Holl (S. 435 App.) und A. Rousseau, SC 263, 231.

[278] Obwohl die Hss. »εἰς ἀνάκρισιν« (435,7 Holl) und auch der lateinische Text »*examinatio*« haben, liegt von Haer. I 2,6 her die Konjektur nahe: »ἀνάκρασις« (»Und der heilige Geist aber, sagt er, sei von der ›Wahrheit‹ emaniert worden zur Vereinigung [*sc. der Aionen*]«). Nach Ausweis des Registers von B. Reynders kommen »*examinato*«/»ἀνάκρισις« in diesem Sinne nur an dieser Stelle vor (CSCO 142.Sub 6, 113; »ἀνάκρασις« kommt nicht vor). Eine ›Vereinigung‹ würde auch die folgende »καρποφορία« der Aionen besser erklären.

[279] Da an dieser Stelle Epiphanius sein großes Zitat aus Irenäus beendete, strich er diese Worte (stattdessen: »Πεπλήρωται τὰ Εἰρηναίου κατὰ τῶν Οὐαλεντίνων« [435,9 Holl]), die von Rousseau/Doutreleau aus dem lateinischen Text wiederhergestellt werden (SC 263, 1231).

[280] Das unterstützt zusätzlich die hier vorgetragene Gliederung in drei getrennte Abschnitte, die auf disparates Quellenmaterial zurückgehen werden. Der Leser müßte sich erinnern, daß

(2) Jesus wurde von Christus hervorgebracht[281].
(3) Jesus wurde von ›Mensch‹ und ›Kirche‹, dem zweiten Aionenpaar der zweiten Tetraktys, hervorgebracht.

Keine dieser drei Lösungen entspricht so der sonstigen valentinianischen Dogmatik[282]; alle Lösungen wirken aus der Perspektive des ptolemäischen Systems gleich sinnlos und kurios. Irenäus hat seinem Leser damit nicht nur gezeigt, daß zwei oder drei Valentinianer nicht dasselbe lehren, sondern daß *ein* Valentinianer, wenn er lehrt, zwei- oder dreimal nicht dasselbe lehrt. Damit löst er am Ende seines Paragraphen die Ankündigung des Beginns so überdeutlich ein, daß ihm der heutige kritische Leser die Argumentation kaum mehr abnimmt.

Auch die abschließende Erwähnung des »Heiligen Geistes« zeigt, wie stark hier vom ptolemäischen Mythos und den Widersprüchen zu ihm her gedacht wird. Da dieser Aion in dessen System mit »Christus« eine Aionen-Syzygie bildet, fällt nun mit seiner Erwähnung, nach den drei Alternativen für »Jesu« Erzeugung und der mehrfachen Nennung des Aions »Christus« das Stichwort, was der aufmerksame Leser erwarten muß. Die spezielle Variante, die hier geboten wird, verwundert weniger: Mit F. Sagnard kann man die Erklärung, der Heilige Geist sei von der ›Wahrheit‹, also der Syzygie des ›Nous‹/›Monogenes‹/›Vater‹ in der zweiten Dyas, hervorgebracht worden, als Exegese des Ausdruckes »τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας[283]« verstehen[284]. Darin liegt auch keine große Abweichung zu der sonstigen valentinianischen Anschauung; nach System A erzeugt der ›Gatte‹, der Monogenes, das Paar »Christus-Geist«[285], nach B die Syzygie ›Monogenes-Wahrheit‹ gemeinsam[286]. Haer. I 11,1 bietet dazu nur die naheliegende dritte Variante.

---

unter den zwölf Aionen, die ›Mensch‹ und ›Kirche‹ hervorbrachten, ›Theletos‹ der ›Gatte‹ der Sophia war (Irenäus, Haer. I 1,2 [33, 119]), der an ihrer Verirrung nicht beteiligt war (2,2 [38,157]).

[281] Hier findet sich eine deutliche Anspielung: »ἀπὸ τοῦ ἀναδραμόντος εἰς τὸ Πλήρωμα« bezieht sich auf die Formulierung »ἀναδραμεῖν εἰς τὸ Πλήρωμα« im vorhergehenden Abschnitt. Allerdings kann man vor dem Hintergrund des bisherigen Referates in 11,1 die Lösungen (1) und (2) nur als wunderliche Verdoppelung empfinden. Auch schon den Aion, »der sich von der Mutter zurückzog und mit dem Pleroma verschmolzen wurde«, hätte man nur als Christus bezeichnen können. Die Erklärung »τουτέστιν τοῦ Θελητοῦ« wirkt völlig überraschend, die folgende Erwähnung eines weiteren Aions, der sich zurückzog »und zum Pleroma emporlief«, und das »τουτέστιν τοῦ Χριστοῦ« muß der unbefangene Leser als Verdoppelung empfinden.

[282] Vgl. etwa die Darstellungen der Erschaffung Jesu im System B (Hippolyt, Haer. VI 35,2–7 mit den Parallelen, die SAGNARD [La Gnose Valentinienne, 189] notiert); falls Jesus, die »Frucht des Pleromas« aller Aionen, gemeint sein sollte, der »Gatte der Sophia außerhalb des Pleromas« (VI 32,4/5 [160,18f/243,20f]), wäre eine Entstehung durch den Gemahl der Sophia innerhalb des Pleromas (1), durch eine Geburt außerhalb des Pleromas (2) völlig sinnlos, (3) am ehesten noch eine Variante zu dieser Hervorbringung durch alle Aionen.

[283] Joh 14,17; 15,26; 16,13; TestJud 20,1; Hermas, Man. III 4 (= 28,4 [25,12 WHITTAKER]).

[284] F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 231.

[285] Irenäus, Haer. I 2,5 (44,208–211).

[286] Hippolyt, Haer. VI 31,2 (158,24f/241,10f); vgl. auch F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 155.

Wenn man also die Dreiteiligkeit des Paragraphen wahrnimmt, den lockeren Zusammenhang der Teile untereinander, den je verschiedenen Status ihrer Abweichung vom ptolemäischen System A, wird man kaum behaupten, Irenäus' Darstellung gebe eine einheitliche Quelle wieder, die Valentins Lehre beschrieb. Ob Informationen aus diesem völlig disparaten Text, dessen Entstehungsgeschichte nicht mehr aufgehellt werden kann, nun doch auf Valentin selbst zurückgehen, muß durch einen kurzen Vergleich mit den Fragmenten geklärt werden.

2.3.4. Das Verhältnis von Haer. I 11,1 zu den Fragmenten Valentins

Wenn wir auch hier strikt von den erhaltenen Fragmenten Valentins ausgehen, bieten sich fünf Punkte zum Vergleich an:

- die Vorstellung von »Bythos« und »Mutter« in Abschnitt 2 mit »Bythos« und »Mutterschoß« im Hymnus Valentins (Frgm. 8);
- die Rede von den »Aionen« in den Abschnitten 2/3 mit der Formulierung »lebendiger Aion« in Frgm. 5;
- die Rede von Christus in Abschnitt 2 bzw. Jesus in Abschnitt 3 mit dem Bild von Jesus in Frgm. 3;
- die Rede von »Demiurg, Pantokrator und ›linkem Herrscher‹« in Abschnitt 2 mit der Schöpfung des Menschen durch Engel in Frgm. 1 und 5;
- das dualistische System in Abschnitt 1 mit der Rede vom »Einen« in Frgm. 2 bzw. der Nachricht bei Tertullian, Val. 4,2.

Für alle anderen Motive der drei Abschnitte in Haer. I 11,1 fehlen eindeutig von Valentin stammende Vergleichstexte; allerdings muß man sich wenigstens kurz nach einem möglichen Einfluß des Sophia-Mythos, der den Irenäus-Text so selbstverständlich prägt, bei Valentin selbst fragen.

Der detailliertere Vergleich ergibt nun, daß sich Irenäus' Referat und Valentins Fragmente praktisch in allen Punkten widersprechen oder wir, präziser gesagt, bei Valentin sogar auf Vorstellungen treffen, die in Konkurrenz zum valentinianischen Mythos stehen, den Haer. I 11,1 voraussetzt; Valentins Fragmente und der Mythos verhalten sich in verschiedenen Punkten zueinander wie zwei konkurrierende Antworten auf dieselbe Frage[287]:

ad 1) Während in Abschnitt 2 bei Irenäus mit der Rede vom uranfänglichen ›Bythos‹ und der gefallenen Sophia als ›Mutter‹ der valentinianische Mythos vorausgesetzt wird, spielt er im Hymnus wohl keine Rolle. Das Motiv einer durchgehenden Kette, in der die Glieder aneinanderhängen, paßt weder zu einem durch einen »Horos« abgeriegelten »Bythos« noch zu einer »Sophia«, die aus dem Pleroma herausgefallen ist. Das gilt unabhängig davon, ob man nun die Ausdrücke im Hymnus als vordergründige Beschreibung von

[287] Allerdings muß man sich deutlich machen, daß auch diese Position eine Hypothese bleibt, weil das vorausgesetzte Bild zum einen an der Überlieferungssituation der Fragmente hängt und zum anderen an deren Interpretation, wie sie im vorangehenden 1. Hauptteil begründet wurde.

Fruchtbringen und Kindergebären versteht oder darin doch eine Aussage über den ersten Gott sieht[288].

ad 2) Bei Valentin Frgm. 5 bezeichnet die Rede vom »lebendigen Aion« unserer Deutung nach die himmlische Welt, die dem irdischen Kosmos als Vorbild dient; mit der Vorstellung von Aionen und Pleroma hat das kaum etwas zu tun[289].

ad 3) Während Valentin im dritten Fragment Gottheit und Menschheit zusammenzudenken sucht und somit Jesus und Christus gerade *nicht* trennt, begegnet in Abschnitt 2 bei Irenäus ein Christus, der nichts mit der irdischen Welt zu tun hat, sondern auf das Pleroma beschränkt bleibt; in Abschnitt 3 der herkömmliche valentinianische ›Jesus‹, getrennt von ›Christus‹. Über die Art, wie nach Valentins Meinung Jesus erzeugt wurde, können wir aber aufgrund der Fragmente nichts sagen.

ad 4) Valentin redet in den Fragmenten nie von einem Demiurgen[290], sondern vom einen guten Gott (Frgm. 2/5); das Modell der Schöpfung durch Engel stellt eine *alternative* Konzeption zur Schöpfung durch den Demiurgen dar[291].

ad 5) Schwierigkeiten bereitet auch die dualistische Konzeption des Abschnittes 1, die Haer. I 11,1 zwar mit dem valentinianischen System »A« verbindet, aber kaum mit der monistischen Tendenz der Fragmente und der Nachricht Tertullians verglichen werden kann[292].

Ein besonderes Problem für den Vergleich der Traditionen bei Irenäus mit Valentins eigenen Texten stellt die Frage nach dem Stellenwert des *Sophia-Mythos* dar. Da wir in den Fragmenten keine Anzeichen dafür fanden, daß Valentin diese Geschichte vom Fall der Sophia, von einem Bruch im Pleroma, verwendete, könnte man daraus nun schließen, er habe diesen Mythos tatsächlich nicht gebraucht. Das wäre dann sicher der deutlichste Unterschied zwischen seiner genuinen Lehre und deren Darstellung bei Irenäus, wo der Fall der Sophia in allen drei Abschnitten mehr oder minder deutlich vorausgesetzt wird. Aber in dieser entscheidenden Frage kommt man leider über Hypothesen überhaupt nicht hinaus. Ob nun erst Ptolemäus mit seinem Lehrer brach und diesen Mythos einfügte, weil ihm Valentin hier nicht konsequent genug war, oder schon dieser selbst den Widerspruch zwischen dem bruchlosen harmonischen Weltaufbau (Frgm. 8) und der Verfallenheit dieser Welt (Frgm. 2/4) durch den Fall der Sophia erklärte, wissen wir nicht. Schon die Frage, ob Valentin nach Ausweis seiner Fragmente vom Fall eines Aions Sophia geredet haben *könnte*, wird sehr kontrovers behandelt[293]. Nach Chr.Stead besteht gerade in dem pessimistischen Bild des Menschen und der Welt als einer defizienten Schöpfung, wie es die Fragmente zeigen, »Raum für eine Erzählung vom Fall«, aber

[288] Vgl. oben im Kommentar zu Frgm. 8, S. 245–254.

[289] Anders die Harmonisierung bei A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, 309: »Der ›lebendige Aeon‹ Valentins schliesst bereits eine Vielheit von Aeonen in sich«. Aber woher will Hilgenfeld das wissen?

[290] Es sei denn, man wolle dies aus dem Maler-Bild (Frgm. 5, Z. 8; s. Kommentar S. 171 f) entnehmen.

[291] Selbst wenn der Demiurg Engel genannt werden kann, s. oben S. 23 Anm. 80.

[292] So auch Chr. Stead, The Valentinian Myth of Sophia, 87.

[293] W. Foerster (Von Valentin zu Herakleon, 97) beispielsweise setzt dies stillschweigend voraus.

noch nicht für einen voll ausgebildeten Mythos vom Fall eines Aions Sophia[294]. Es fragt sich aber, ob nicht die ganze Erzählung vom mißlungenen Versuch der Engel, einen Menschen zu schaffen (Frgm. 1), als »Hypostasierung« der biblischen Erzählung vom Fall gedeutet werden muß [295] und genau die Stelle im systematischen Gefüge seiner Theologie einnimmt, an der bei den Valentinianern der Sophia-Fall steht. Dann könnte man über Stead hinaus auch genau sagen, welcher Typ von »fall-story« bei Valentin erzählt wird, und müßte nicht von einer unklaren Vorstufe des valentinianischen Mythos reden. Ich halte es für unwahrscheinlich, daß Valentin einen separaten Aion Sophia kannte, weil sowohl die Fragmente wie das Zeugnis Tertullians dagegen sprechen, und möchte daher nahezu ausschließen, daß er von einem »Fall der Sophia« in der mythologischen Form, wie sie uns durch die Schüler vertraut ist, redete.

Es bleiben aus diesem Befund der Widersprüche zwischen Irenäus und Valentin zwei Schlüsse übrig: Wenn Valentins Fragmente und der dreischichtige Irenäus-Bericht nichts miteinander zu tun haben, könnte man zum *einen* vermuten, daß Irenäus (oder dessen Quellen) etwas verwechselt haben und Haer. I 11,1 überhaupt nicht zur Rekonstruktion der »originalen Lehre Valentins« herangezogen werden darf. Wer den anderen Schluß zieht und den Text trotzdem verwenden will[296], muß mit einem *Bruch* bei Valentin rechnen oder einer Fehlinformation durch die Fragmente[297]. Wer einen solchen Bruch annimmt und Haer. I 11,1 weiter für vertrauenswürdig hält, muß zudem angeben, welche der drei Abschnitte er für die Rekonstruktion der Lehre Valentins verwenden will. Das führt in erneute Schwierigkeiten:

Für eine Auswahl zwischen den Abschnitten in Haer. I 11,1 fehlt ein *Kriterium*, da man zu den Fragmenten nur Widersprüche vorfindet und es von daher nicht gewinnen kann. Nur scheinbar hilft aus dieser Schwierigkeit ein von Quispel ins Spiel gebrachtes Kriterium[298], wonach der ›kleinste gemeinsame Nenner‹, der allen Valentinianern gemeinsam ist, auf Valentin zurückgehe[299]. Dies trifft aber nur auf Abschnitt 1 zu; die Abschnitte 2 und 3 betonen gerade die Unterschiede[300]. Mit Hilfe dieses Kriteriums könnte man zwar das blasseste und farbloseste Stück aus dem Konglomerat in I 11,1 für Valentin retten; aber

[294] Er meint, daß die Theologie der Fragmente Valentins »clearly leaves room for a fall-story; but it hardly prepares us to find this theme so strongly and repeatedly pressed as it is in the fully developed myth of Sophia« (The Valentinian Myth of Sophia, 92).

[295] S. o. S. 53.

[296] Etwa deswegen, weil dieser Text Valentin zeitlich recht nahe kommt und vom Ende seiner römischen Wirksamkeit höchstens etwa 30 Jahre entfernt ist (zu den Daten vgl. oben S. 260f und 296f).

[297] Hier könnte man wohl mit der subjektiven Auswahl von Clemens und Hippolyt argumentieren – allerdings muß dann auch erklärt werden, woher die Schwierigkeiten Tertullians rühren, etwas über Valentin herauszubekommen, und dessen resignierte Beobachtung, daß alle Valentinianer von Valentin abgefallen seien (Val. 4,1 [86,1–5 Fredouille]).

[298] Aus seinem Aufsatz von 1947; The original doctrine of Valentine, 46f.

[299] Natürlich handelt es sich dabei in Wahrheit schon an und für sich um ein problematisches Kriterium, weil es an eine hypothetische Voraussetzung gebunden ist, nämlich die, daß Kontinuität zwischen Schülern und Lehrer anzunehmen wäre.

[300] So auch schon G. Heinrici, Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, 42: »Ebenso

andererseits könnte dann Tertullians Notiz über die Aionenlehre Valentins damit *nicht* verbunden werden, die eine dualistische Konzeption des obersten Prinzips, wie sie sich in Abschnitt 1 findet, schlechthin ausschließt. Wer diesen Teil von Haer. I 11,1 für authentisch halten will, entscheidet sich damit gegen die Informationen Tertullians.

Wer dagegen Abschnitt 2 für Valentin reklamieren möchte, muß die Frage beantworten, wieso ausgerechnet dieses Stück mit seinen Widersprüchen zu den Fragmenten dessen Position beschreiben soll. Auch hier scheint mir nur schwer vorstellbar, daß wir »original doctrine« vorliegen haben. Vollends ausschließen möchte ich es für das Sammelsurium von valentinianischen Positionen in Abschnitt 3; hier gibt es kein Kriterium, um aus den beiden Positionen jeweils eine auszuwählen und Valentin zuzuschreiben[301].

Angesichts dieser Widersprüche und Schwierigkeiten sollte von einer Verwendung dieses Paragraphen für Valentin abgesehen werden. Im Unterschied zu Quispel halte ich ihn weder für einheitlich (und somit auf eine einheitliche Quelle zurückführbar) noch für ›wertvoll‹ und ›vertrauenswürdig‹, was die Rekonstruktion der Lehre Valentins angeht[302]. Er dokumentiert vielmehr eindrücklich die vielfältigen Varianten, die schon etwa zwanzig Jahre nach dem Ende von Valentins Tätigkeit in Rom möglich waren, und zeigt, wenn er historisch ernstzunehmen ist, daß Irenäus' Bild von der valentinianischen Gnosis als einem wildwuchernden Gewächs nicht nur antihäretische Polemik darstellt. Somit bleibt nach fast 120 Jahren nur übrig, Georg Heinricis pessimistisches Urteil über dieses Stück in allen Punkten zu bekräftigen:

»Mögen daher auch einige Bestandtheile des Referats der frühesten Periode der Valentinianischen Gnosis entstammen (...), so wird dasselbe im grossen und ganzen dem Valentin abzusprechen sein, und wir müssen uns von neuem zu dem trüben Resultat des Tertullian bekennen: Ita nusquam jam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum«[303].

2.3.5. Die weiteren häresiologischen Valentinreferate und ihr Zusammenhang

Der wenig ermutigende Befund, daß Irenäus keine sicheren Nachrichten über Valentins Lehre zur Verfügung standen, paßt zwar zur Überlieferungssituation der Valentinfragmente[304], aber hilft bei der Zusammenstellung der doxographischen Nachrichten kaum weiter. Nun wird gern behauptet, daß sich schon *vor* Irenäus, also vor den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts[305], Theologen

---

würde die Annahme eines zweifachen ὅρος (...) schwerlich von späteren unberücksichtigt geblieben sein, wenn Valentin sie ausgesprochen hätte«.

[301] Natürlich könnte (so G. Heinrici, Valentinianische Gnosis und Heilige Schrift, 39f) sich darin auch die Unwissenheit des Berichterstatters zeigen.

[302] Dagegen dieser: »there is no proof that this (*sc. Haer. I 11,1*) is not an adequate account of the views of Valentinus himself« (The Rediscovery of Gnosticism I, 99).

[303] Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, 41f; Zitat aus Val. 4,3 (86,17f).

[304] Wir sahen oben (Kommentar zu den Frgm. 9/10, S. 261f), daß selbst Clemens den ursprünglichen Sinn der Fragmente nicht zu kennen scheint.

[305] S. o. S. 364 Anm. 214.

mit Valentin auseinandersetzten. Gab es aber vor Irenäus tatsächlich Autoren, die über Valentin schrieben? Können deren Argumentationen rekonstruiert werden?

Irenäus selbst nennt viermal solche Vorgänger[306]; deren mehrfache Charakterisierung »ein Besserer als wir«[307] steht aber in seltsamer Spannung zu der Behauptung, die Vorgänger hätten den Häresien nicht wirkungsvoll begegnen können, weil ihnen das valentinianische System, das er mit ihrer »*regula*« identifiziert und damit der »*regula veritatis*« der Kirche entgegenstellt, nicht bekannt war[308]. Wenn man dieser Wertung trotz aller literarischer Schematik einen historischen Wert zuweisen will, wird man kaum mehr nach Werken suchen, die in Anlage und Architektonik Irenäus vorwegnehmen, oder gar nach seinen direkten Quellen[309].

Trotzdem wird aber hier gern *Justin*[310] und dessen verlorenes »σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων«[311] genannt. Richard Adelbert *Lipsius* hatte 1865 versucht, die Ordnung dieser Schrift zu rekonstruieren. Dazu bediente er sich eines längeren Weges:

Er stellte zunächst die vergleichsweise identische Reihenfolge, in der die Häretiker in den entsprechenden Werken von Epiphanius, Filastrius v. Brescia und Ps.-Tertullian[312] behandelt werden, zusammen und führte diese auf Hippolyts ebenfalls verlorenes ›Syntag-

---

[306] »καθὼς ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἡμῶν« (I Praef. 2 [21,23]); »ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας« und dessen Verse gegen den Gnostiker Markus (Haer. I 15,6 [251,490]); »ὁ κρείσσων ἡμῶν« (I 13,3 [196,50]) ebenfalls gegen Markus; »καί τις κρείττων ἡμῶν« (III 17,4 [341–343,105 f]; Rückübersetzung von »*quidam (. . .) superior nobis*« [340,102]); dazu auch A. Le Boulluec, La notion d'hérésie I, 114 f.

[307] Vgl. die bei K. Koschorke (Die Polemik der Gnostiker, 242 Anm. 1) nachgewiesenen Identifikationsversuche; auf das damit zusammenhängende Problem der Presbyterüberlieferung(en) soll hier nicht eingegangen werden.

[308] »*Quapropter hi qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus*« (IV Praef. 2 [384,14–19]). Mir scheint allerdings im Gegensatz zu Koschorke (Die Polemik der Gnostiker, 242) diese Mitteilung keineswegs »eher beiläufig (. . .) getroffen« zu sein, es gehört »zu der Gattung des Prologs, daß der Verfasser die Vorgänger erwähnte und ein Urteil über ihre Arbeit abgab, sodann die Qualität seiner Information (. . .) und die Disposition seines Werkes unterstrich« (F. Bovon, EKK III/1, 32 zu Luk 1,1–4 mit Belegen). Das literarische Klischee, das Koschorke weginterpretieren möchte, ist natürlich ganz deutlich.

Koschorke hat zwar in verdienstvoller Weise auf Haer. IV Praef. 2 aufmerksam gemacht, überschätzt aber den Quellenwert der Stelle, wenn er darauf weitreichende Schlüsse zum Stellenwert der Systeme bei den Valentinianern aufgebaut hat (Die Polemik der Gnostiker, 244–246).

[310] Polykarp wurde bei seinem römischen Aufenthalt höchstwahrscheinlich weder gegen Valentin noch gegen die Valentinianer tätig (so die Auslegung von Irenäus, Haer. III 3,4 im Kommentar zu den Frgm. 9/10 [S. 261 mit Anm. 11]). Zu Justin vgl. jetzt A. Le Boulluec, La notion d'hérésie I, 48–91.

[311] Justin weist 1 Apol. 26,8 (44 Goodspeed/132,28 f Wartelle) auf die Schrift hin und nennt den Titel.

[312] Epiphanius, Haer. (CPG I, 3745; GCS ed. Holl/Dummer), ca. 374–377; Filastrius (CPL

ma‹ zurück[313]; in dessen (ebenfalls bereits rekonstruierter) Ordnung läßt er Valentin an 16. Stelle zwischen Ebion und Ptolemäus stehen[314]. Diese Liste verglich er dann mit der Ordnung in der großen ›Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis‹ des Irenäus und führte beide auf eine gemeinsame Quelle zurück, weil er eine direkte Benutzung des Irenäus durch Hippolyt ausschloß[315]. Als diese Quelle postulierte er nun Justins Syntagma[316] und rechnete entsprechend mit einem Abschnitt über Valentin und seine Schule schon bei Justin.

Adolf v. Harnack unterzog allerdings in seiner Leipziger Dissertation »Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus« (1873) und einem gleichbetitelten Aufsatz (1874) diese Thesen einer scharfen Kritik[317]: die postulierte Grundschrift müsse keineswegs das Syntagma Hippolyts gewesen sein[318]; Hippolyt, dessen Werk er auf 190/192 datiert, benutze doch Irenäus' Werk[319] und nicht das Syntagma Justins[320]. Trotzdem scheint Harnack Lipsius' Position, daß der Inhalt des Syntagmas Justins aus zwei anderen Texten Justins[321] und den Reihenfolgen der anderen Autoren rekonstruiert werden könne, zumindest nicht völlig zu verwerfen[322].

Dieser Schluß von den Justin-Texten auf die Reihenfolge, in der er möglicherweise im Syntagma die Ketzer behandelt hat, erscheint mir aber methodisch

---

121; CChr.SL 9 ed. F. Heylen), ca. 385–391; Ps.-Tertullian, Adv.Haer. (CPL 34; dazu oben S. 344f mit Anm. 42).

[313] In Hippolyts »*Refutatio*« wird ein ›früher geschriebenes Werk‹ erwähnt, in der ›Lehrsätze der Griechen‹ widerlegt worden seien (Haer. I Praef. 1 [1,20–2,1/54,4f]); Eusebius, H.E. VI 22 (568,20 Schwartz) nennt es »πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις«; Hieronymus, Vir.Ill. 61 (42,9 Herding) »*Adversus omnes hereses*«; Photius, Cod. 121 (II, 95,24–96,33 Henry) gibt eine kurze Beschreibung des »σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ«; dazu etwa J. Quasten, Patrology II, 169f; A.v.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 220–224 oder ders., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (1874), 173–183; jetzt J. Frickel, Das Dunkel um Hippolyt von Rom, 113f mit Referat der Thesen von P. Nautin.

[314] R.A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, 4–32; diese Liste auch bei A.v. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, ZHTh 44, 1874, 150.

[315] Die nähere Deutung der Worte »μαθητὴς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἱππόλυτος« und der Charakteristik des Werkes als »σύνοψις« von ›Vorlesungen des Irenäus‹ bei Photius (95,24.28f Henry) bleibt aber umstritten (etwa A.v.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/2, 224; bzw. ders., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus [1874], 173–177).

[316] Seine rekonstruierte Ordnung: Simon-Menander-Satornil-Basilides-Nikolaos-Karpokrates-Kerinth-Valentin-Cerdo-Marcion (Zur Quellenkritik des Epiphanios, 57.69).

[317] A.v.Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873; Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, ZHTh 44(= NS 38), 1874, 143–226; vgl. die bei A.v.Zahn-Harnack zitierten Briefpassagen und Äußerungen zu seiner Arbeit (A.v.Harnack, 65f). Die ganze Frage bedarf einer sorgfältigen Neuverhandlung.

[318] Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (1874), 190f.

[319] Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (1874), 215.219.

[320] Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (1874), 218.

[321] Aus 1Apol. 26,1–5 ergäbe sich die Reihenfolge Simon-Menander-Marcion, die auch in 56–58 eingehalten wird; im Dialog erwähnt er (35,6) Marcianer-Valentinianer-Basilidianer-Satornilianer (131 Goodspeed).

[322] Ich formuliere bewußt so unpräzise; vgl. A.v.Harnack, Zur Quellenkritik (1873), 21; Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (1874), 215–219.

relativ problematisch[323]; es könnte sich ja bei Justin um Reihen handeln, die er jeweils *ad hoc* und ohne jeden Bezug auf das »Syntagma« nach zeitlichen Gesichtspunkten oder anderen sachlichen Gesichtpunkten ordnete. Ob beide Stellen in der ersten Apologie und im Dialog überhaupt etwas mit dem Syntagma zu tun haben, könnten wir schließlich auch erst dann sagen, wenn es nachzuprüfen wäre[324]. Wir wissen nicht, in welcher Reihenfolge Justin in diesem Werk welche Häretiker wie behandelte[325]. Das hat Harnack selbst auch schon gesehen:

»Ist die Reihenfolge ›Simon, die simonianischen Secten, Menander, Marcion, Karpokrates, Valentin, Basilides, Satornil‹ für das justinische Syntagma unrichtig, dann wird man sich gestehen müssen, daß wir über dieses Werk gar nichts wissen«[326].

Natürlich darf man nun auch nicht umgekehrt schließen, Justin habe Valentin, weil er ihn in der Apologie nicht erwähne, noch nicht für einen Ketzer gehalten[327]. Wenn man mit von Harnack die Apologie auf »ein paar Jahre nach 150« datiert und das Syntagma entsprechend früher[328], liegen immerhin über zehn Jahre zwischen diesem Zeitraum und Valentins Ankunft in Rom[329]. Es ist zwar nicht sehr wahrscheinlich, daß es schon ein Referat über Valentin enthielt[330]; diese Position kann man aber natürlich nicht beweisen[331]. Immerhin scheint mir auffällig, daß Justin sich zwar über »Valentinianer« äußert, den Gründer der Gruppe selbst aber an keiner Stelle seiner erhaltenen Werke nennt. Besondere Aufmerksamkeit scheint er also dem berühmten Lehrer, der mit ihm zugleich in

---

[323] Übrigens läßt sich die rekonstruierte Ordnung Simon-Menander-Satornil-Basilides-Nikolaos-Karpokrates-Kerinth-Valentin-Cerdo-Marcion (LIPSIUS) oder Simon-Menander-Marcion-Valentin-Basilides-Satornil (HARNACK) auch gar nicht *in toto* aus den beiden Justin-»Reihen« Simon-Menander-Marcion (1Apol. 26/56–58) bzw. Marcianer-Valentinianer-Basilidianer-Satornilianer (Dial. 35,6) entwickeln oder begründen, sondern braucht doch stets zur Hilfe die These, spätere Reihen gingen im Kern auf Justin zurück. Hier liegt die methodische Inkonsequenz Harnacks in den Passagen, in denen er die Syntagma-Rekonstruktionen nicht entschieden verwirft. Zum Thema ist auch die Leipziger Dissertation von JOHANNES KUNZE (De Historiae Gnosticismi Fontibus, 45–78) zu vergleichen.

[324] Das deutet HARNACK auch schon an: »Will man aus den justinischen Angaben über die Gnosis überhaupt auf die Gestaltung seines Syntagmas schliessen, ...« (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus [1873], 33f); allerdings führt er Justin, 1Apol. 26; Irenäus, Haer. I 23,1–3 und Tertullian, An. 34 auf das Syntagma zurück (ebd. 71).

[325] Auch die Tatsache, daß er 1Apol. 26 Valentin *nicht* nennt, darf man nicht überbewerten: Er stellt ja dort Menschen zusammen, die auf Veranlassung der Dämonen sich als Götter ausgaben (26,1 [43/130,1–3]) – dies konnte er Valentin schlecht vorwerfen.

[326] Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (1874), 219 (*im Orginal gesperrt*).

[327] So deutet aber P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 328 die Abfolge von Nichterwähnung in der Apologie und Erwähnung im Dialog.

[328] Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 284; B. ALTANER/A. STUIBER, 66 datieren um 150/155; J. QUASTEN, PATROLOGY I, 199 zwischen 148–161.

[329] Nach Eusebius etwas weniger; vgl. dazu oben S. 297f.

[330] So auch G. KRETSCHMAR, Auferstehung des Fleisches, 128. A. HILGENFELD, der das Gegenteil behauptet (Ketzergeschichte, 285 Anm. 483), argumentiert mit Tertullian, Val. 5,1 (!).

[331] HARNACK versuchte, von Justins Auffassung vom »Gesammtcharakter der Häresie« her zu erklären, »dass (...) das valentinianische System für Justin noch nicht im Vordergrund gestanden haben kann« (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus [1873], 34).

Rom lebte und lehrte, nicht geschenkt zu haben. Zudem wissen wir auch gar nicht, »ob Justin seine späte antivalentinianische Haltung im ›Dialog‹ bei anderen Hausgemeinden in Rom hat durchsetzen können«[332]. Weder aus Irenäus' Valentin-Referat[333] noch aus Pseudo-Tertullian[334] können Informationen benannt werden, die eindeutig auf Justin zurückgehen. Es fehlt eine Textgrundlage, die auf ein Valentinreferat bei Justin zurückgeführt werden könnte und verläßliche Aussagen ermöglichte.

Ob *Hegesipp*, der nach Eusebius' Angaben unter Anicet nach Rom reiste und dort bis Eleutherus blieb[335], in seinen »Ὑπομνήματα« einen längeren Abschnitt über Valentin schrieb, wissen wir nicht mehr. Erhalten blieb aus diesem Werk lediglich eine »*successio*«[336] der Häretiker[337], in der nacheinander zunächst vier Sektenstifter, die von den »sieben Sekten im Volk (der Juden)«[338] ausgingen, mit ihren Schulen (Simon, Kleobius, Dositheus und Gorthäus) sowie dann eine Reihe von sekundären Schulbildungen (Menandrianer, Marcioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer) genannt sind[339].

Tertullian vermag kein Licht mehr in dieses Dunkel zu bringen[340], sondern vergrößert es eher. Er berichtet zwar am Anfang seines Dialoges »*Adversus Valentinianos*« ebenfalls von Vorgängern bei der Argumentation und nennt (in vermutlich chronologischer Reihenfolge[341]) Justin, Miltiades, »*ecclesiarum sophista*«[342], Irenäus und den Montanisten Proculus. Mit dieser Notiz ist aber auch nicht viel gewonnen; eine Person auf dieser Liste ist uns heute ohnehin nahezu völlig unbekannt, nämlich der Montanist Proculus[343]. Der Apologet Miltiades dagegen läßt sich immerhin vielleicht auf die letzten Jahre des Antoninus Pius und die ersten Jahre Marc Aurels datieren[344] und wäre damit teilweise ein

---

[332] P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 328. Beides könnte man mit der »Fraktionierung« der Gemeinde erklären, auf die LAMPE aufmerksam macht.

[333] Wir sahen, wie eng die drei Abschnitte in Haer. I 11,1 jeweils mit den vorangehenden und folgenden Abschnitten über die Valentinianer verbunden sind. Keine der drei disparaten Teile kann auf Justin zurückgeführt werden.

[334] S. o. S. 344f Anm. 42 u. Anhang 1 (S. 408f) zu den angeblichen Valentin-Zitaten.

[335] H.E. IV 11,7 (324,6–10 SCHWARTZ); dazu aber A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur I/1, 483f.

[336] A. LE BOULLUEC, La notion d'hérésie I, 105–112.

[337] Eusebius, H.E. IV 22,5 (370,14–372,2) = PREUSCHEN, Antilegomena, Frgm. 3b (p. 110,10–17).

[338] H.E. IV 22,5 (370,14f SCHWARTZ/110,11f PREUSCHEN); dazu A. LE BOULLUEC, La notion d'hérésie I, 99 n.234 und A. HILGENFELD, Ketzergeschichte, 30–35.

[339] Dazu A. LE BOULLUEC, La notion d'hérésie I, 102–110.

[340] Allerdings ist unwahrscheinlich, daß er außer Irenäus auch noch Texte Justins verwendete, wie sowohl LIPSIUS (Die Quellen der aeltesten Ketzergeschichte, 82f) als auch JOHANNES KUNZE in seiner leider kaum beachteten Dissertation »De Historiae Gnosticismi Fontibus« (1894, 41–45) zeigten.

[341] So A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 361.

[342] 5,1 (88,8).

[343] Vgl. den Kommentar von J.-C. FREDOUILLE, SC 281, 213.

[344] So jedenfalls HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 362, der ihn für einen Zeitgenossen Tatians hält. Hieronymus, der seine Wirksamkeit auf die Regierungszeit der

Zeitgenosse Justins, Tatians und Valentins gewesen[345]. Aber wir wissen von keinem dieser Apologeten wirklich, daß sie sich mit Valentin *selbst* auseinandersetzten[346] – und wenn an Irenäus' Einschätzung seiner Vorgänger[347] eine Idee historischer Wahrheit sein sollte, werden sie erst recht nicht die »*regula*« Valentins gekannt haben. Tertullian leitet seine Liste der vier Apologeten mit der Bemerkung ein, diese seien »Zeitgenossen« der Häresiarchen[348] gewesen; seiner Meinung nach bekämpften sie, weil er hier den Plural verwendet, zumindest *mehrere* Valentinianer; daß sie Valentin bekämpften, geht aus seinem Satz nicht explizit hervor.

Ob Valentin selbst vor Irenäus überhaupt Gegenstand einer literarischen Auseinandersetzung war, wissen wir also nicht[349]. Wer einen Valentinabschnitt in Justins Syntagma postuliert, operiert mit einer unbekannten Größe, die nicht erhellt werden kann. Auch die zusammenfassenden Abschnitte bei Filastrius[350] und Ps.-Tertullian[351] enthalten keine weiteren Informationen über Valentin,

---

Kaiser Marcus Antonius (= Aurel, 161–180) und dessen Nachfolger Commodus (180–192) datiert, erwähnt allerdings in seiner Biographiensammlung nur Werke gegen die Montanisten, eine Apologie und eine Schrift gegen Griechen und Juden, aber keine explizit antivalentinianische Schrift (De Vir.Ill. 39 [32,15f HERDING]; Eusebius, H.E. V 28,4 [500,21 SCHWARTZ] führt nicht weiter).

[345] Über den Charakter seiner antivalentinianischen Arbeiten kann nichts mehr gesagt werden; ob er sich mit Valentin auseinandersetzte, wissen wir nicht. Nach Eusebius (H.E. V 28,4 [500,19]) beschäftigte er sich mit den Häresien vor der Zeit des römischen Bischofs Viktor, also nach Eusebius' eigener Chronologie mit Häresien vor der Zeit 189–198 (HARNACK, 158). Ob sein Werk tatsächlich fast 20 Jahre vor Irenäus geschrieben wurde, kann man nicht mehr genau sagen. Nur dann wäre wahrscheinlich, daß er nicht wie Irenäus nur noch so wenig von Valentin wußte und so Falsches wie dieser.

[346] Interessanterweise nennt Tertullian Tatian, der nach eigener Aussage zeitweilig in Rom wohnte (Or. 29,1 [294 GOODSPEED]), nicht; auch Tatian selber spricht nie von Valentin, obwohl er doch seit Anfang der fünfziger Jahre als Lehrer in Rom wirkte und als Justins Schüler bezeichnet wird (Iren., Haer. I 28,1 [356,8–10]; vgl. etwa A.v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 286f). Tatian brach ja ebenfalls mit der Großkirche und ging mehr als 10 Jahre nach dem Ende von Valentins Wirksamkeit aus Rom fort, wenn man das von Harnack errechnete Jahr 172 zugrundelegen will (a. a. O. S. 288).

[347] Haer. IV Praef. 2; zitiert oben S. 380 Anm. 306.

[348] Zu dem Begriff »*contemporales*« FREDOUILLE (SC 281, 212).

[349] Das gilt auch im Blick auf die neue These von R. WARNS, (Untersuchungen zum 2.Clem, 90–94.95–100.622–624), der Text stelle die älteste erhaltene Auseinandersetzung mit dem Valentinianismus dar: WARNS referiert zwar die allgemeine Datierung in die Mitte des 2. Jh. (21 mit Anm. 2004; 622 datiert er ihn um das Jahr 160), aber seine Erklärung der Stellen 1,1; 9,5; (bes. 246–257) als rein antivalentinianische Polemik hat mich nicht überzeugt. Einige kurze Hinweise: Wieso soll die Fragenkette 2Clem 1,2 ausgerechnet wieder von Exc.Thdot. 78,2 abzuleiten sein (WARNS, 78 Anm. 3061); die Betonung der Auferstehung des Fleisches in 9,1–5 kann sich gegen eine Fülle von Gegnern richten (s. dazu oben im Kommentar zu Frgm. 11 Z. 1, S. 281–283); in 14,1–4 erkenne ich kein »Mosaik von Valentinianismen« (so aber WARNS, 79 Anm. 3062).

[350] 38,1–6 (CChr.SL 9, 234,1–23 HEYLEN).

[351] 4,1–8 (CChr.SL 2, 1406,20–1407,25 KROYMANN; dazu die Synopse in Anhang 1).

sondern kürzen Irenäus' Darstellungen bzw. ergänzen sie durch polemische Modelle, die auch Tertullian und Hippolyt verwenden[352].

Auch *Tertullian* selbst stellt mit seinen Bemerkungen über Valentin nochmals ein Problem dar. Einerseits bedient er sich (vor allem in »*Adversus Valentinianos*«) seiner Quellen mit Umsicht: »So ist es ihm z. B. nicht entgangen, dass Iren. I. 1–10 nicht eigentlich das System des Valentin, sondern das seines Schülers Ptolemaeus behandelt«[353] – er differenziert dort deutlich zwischen »der Familie des Ptolemäus[354]«, wenn er von der Aionenlehre und anderen Teilen des Mythos redet, und Valentin[355]. Er nennt gleichzeitig als einziger uns bekannter Autor einen zentralen Differenzpunkt zwischen Valentin und seinen Schülern in der Aionenlehre[356], den er nicht von Irenäus übernommen haben kann[357]. Andererseits unterschiebt derselbe Autor Valentin in anderen Schriften dann doch polemisch die ganze ptolemäische Aionenlehre, als ob er vom Unterschied beider nichts wüßte[358]. Da man diese Differenz nicht chronologisch erklären kann[359], möchte ich sie als polemische Verkürzung verstehen. Also trägt auch er für die Frage nach der authentischen Lehre Valentins praktisch nur dieses eine kleine Detail bei[360]. Seine grundlegende Behauptung, »Valentin sei nirgendwo mehr«,

[352] So etwa Filastrius: »*Post istum* (sc. Ebion) *Valentinus quidam surrexit, Pythagoricus magis quam Christianus*« (38,1 [234,1 f] und Tertullian: »*Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae infinitae et trinitas Hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat*« (Praes. 7,3 [CChr.SL 1, 192,6–9 Refoulé]), für Hippolyt vgl. etwa die Darstellung in meinem Aufsatz ›Platons König oder Vater Jesu Christi‹, 429–438. Eine neuere quellenkritische Untersuchung der Berichte bei Filastrius und Ps.-Tertullian auf dem Hintergrund der Epiphanius-Ausgabe von Karl Holl fehlt bisher.

[353] A. v. Harnack, Zur Quellenkritik (1873), 62 Anm.

[354] 8,4 (98,23); vgl. auch 19,2 (124,16 f); 20,3 (Z. 16 f); 33,1 (148,5).

[355] »Warum er aber dann den Abschn. Iren. I. 11,1 übergeht, bleibt dunkel« (A. v. Harnack, Zur Quellenkritik [1873], 62 Anm.).

[356] »*Eam postmodum Ptolemaeus intrauit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat*« (Val. 4,2 [86,11–15]); zu dieser Stelle vgl. die Ausführungen im Kommentar zum 5. Fragment, S. 158 f; dort auch zum mittelplatonischen Hintergrund der Vorstellung.

[357] So schon A. v. Harnack, Zur Quellenkritik (1873), 62 Anm.

[358] Eine konventionelle Genealogie der 30 Aionen wird Praes. 33,8 (CChr.SL 1, 214,14–21 Refoulé) Valentin zugeschrieben; Prax. 3,6 (CChr.SL 2, 1162,41–46 Kroymann/Evans) wirft er ihm eine »*eversio monarchiae*«, eine Auflösung der göttlichen Monarchie durch die Vielgötterei einer Aionenlehre vor; durch die Emanationsvorstellung der »προβολή« würden die Aionen soweit auseinandergerückt, daß sie ihren Vater nicht mehr kennten (Prax. 8,1 f [1167, 1–14). In der Schrift gegen Marcion spricht er vom »Schwarm von Göttern«, die Valentin mit den 30 Aionen »ausgegossen« habe, und hält ihm mit der Erwähnung von ›Bythos‹ und ›Sigē‹ eine Zwei-Götterlehre vor (I 5,1 [CChr.SL 1, 446, 13–16 Kroymann]).

[359] Zur Datierung nach Braun oben S. 302 Anm. 64 bzw. 310 Anm. 116: Val. (208–212) steht zwischen Praes. (198–206) und Marc. (207/8) bzw. Prax. (213). J.-C. Fredouille datiert die Schrift etwa in die Periode der Wende (SC 280, 7–12). Die Entscheidung für den Montanismus kann aber auch nicht zur Erklärung der verschiedenen Darstellung Valentins verwendet werden.

[360] Mit Ausnahme weniger weiterer biographischer Details gehen, wie Harnack schon zutreffend sah, seine Informationen über die *Lehre* der Valentinianer »sämmtlich auf Irenäus zurück« (Zur Quellenkritik [1873], 65).

sei völlig durch Valentinianer überlagert worden, trifft aber zu[361]. Es handelt sich dabei nicht um eine polemische Verzerrung, sondern um eine schlichte Beschreibung der Verhältnisse.

Man muß sich nur wieder klarmachen, wie schnell die Kenntnis von Valentintexten abnimmt. Wir hatten oben gesehen[362], daß Irenäus etwa 30 Jahre nach dem Ende von Valentins römischer Wirksamkeit nichts Genaues mehr ermitteln kann; Clemens noch einmal 10–20 Jahre später nur noch jene sechs Fragmente als Bruchstücke kennt und sich offenbar auch nirgendwo mehr über die rechte Auslegung kundig machen konnte (oder wollte). Für Origenes, dem Herakleons Johannes-»Kommentar« vorlag und der sowohl in Alexandria wie Rom Informationen hätte sammeln können[363], stellt Valentin schließlich wie für alle folgenden Autoren nur noch einen Standardgegner dar, der keinerlei Individualität mehr besitzt[364].

Im Schrifttum von *Nag Hammadi* fällt der Name Valentins lediglich *einmal*[365], nämlich in der Schrift »*Testimonium Veritatis*« aus Codex IX, die nur sehr fragmentarisch erhalten blieb. Offenbar polemisiert der Text von einer christlichen Gnosis her gegen andere christlich-gnostische Richtungen[366] wie Valen-

---

[361] Val. 4,3: »*Ita nusquam iam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum. Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum eius consolatur*« (86,17–20; zu Axionicus s. S. 371f Anm. 260; die geographische Nachbarschaft von Zypern und Antiochia bestätigt vielleicht den historischen Wert der Nachricht).

[362] Kommentar zu Frgm. 9/10, S. 260–264.

[363] Zur Romreise vgl. Eusebius, H.E. VI 14,10 (552,9–12).

[364] Ich habe dazu die Liste von Erwähnungen Valentins (nicht der seiner Schüler!) geprüft, die E. Preuschen bei A.v.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I/1, 192f zusammenstellte, und die neueren Register durchgesehen: Hom. 3,2 in Ex. 4,10 (GCS Origenes VI, 164,18f Baehrens); Hom. 8,9 in Lev. 12,2 (GCS VI, 407,5 Baehrens); Hom. 7,7 in Jos. 6/7 (GCS VII, 335,9 Baehrens); Hom. 12,3 (370,3); Sel. in Ps. 11 (XII, 199 Lommatzsch); Hom. 2,5 in Ez. (GCS VIII, 347,23–25 Baehrens); Hom. 8,2 (403,11–14); Hom. 10,4 in Jer. 11 (GCS III, 75,21 Klostermann/Nautin); 17,2 in Jer. 17 (144,12); Comm. in Mt. XII 12 (GCS X, 92,2–3/5 Klostermann); XII 23 (122,20–23); Comm.Ser. 38 in Mt. (GCS XI, 73,4–7 Benz/Klostermann); Comm. in Rom. IV 12 (VI, 310 L.); Frgm. in Tit. (V, 285 L.); Cels. II 27 (GCS I, 156,5f Koetschau); VI 35 (GCS II, 104,24); Princ. II 9,5 (408,14–16 Görgemanns/Karpp); Res. XVII, 61f L. (= Hieronymus, Contra Iohannem Hier., 25 [PL 23, 392 C]; dazu P. Nautin, Origène, 296–300) – die Reihenfolge entspricht der Chronologie der Werke nach H.J. Vogt, Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus, BGL 18, 307–321). Valentin wird von Origenes überaus häufig mit Marcion und Basilides als Standardgegner-Gruppe zusammengestellt (so auch H.J. Vogt, 215 Anm. 46).

[365] So auch der »Index of proper names« in der 2.Auflage der NHL (492), der leider in der 3.Auflage entfallen ist.

[366] B.A. Pearson, der den Text in der NHL übersetzte, hält seit 1988 Julius Cassian für »the most likely candidate for the authorship« (NHL^3, 449), weil er am Text alexandrinisches Milieu beobachtet und sowohl einen valentinianischen Einfluß zu konstatieren glaubt (bes. NHS 15, 116f) wie eine Bekämpfung desselben; Julius Cassian aber nach Clemens (Str. III 92,1 [238, 22, nicht III,93, wie Pearson NHL^3, 449 angibt; vgl. auch NHL 15, 118f]) aus der Schule Valentins hervorging und die Ehe ablehnte. Dann wäre der Text gegen 190 entstanden. 1984 hielt Pearson dagegen ebenso noch eine Zuschreibung an Hierakas von Leontopolis, einen aus Epiphanius bekannten Gelehrten (Haer. 67, 1,1–8,4 [GCS Epiphanius III 132,12–140,16 Holl];

tinianismus, Basilides und dessen Sohn Isidor[367] und die Simonianer[368]. Dort wird einer unbekannten Person, möglicherweise einem bekannten valentinianischen Lehrer[369], vorgeworfen, den Weg Valentins zu vollenden, indem er von der »Ogdoas« spräche[370]. Seine Schüler (μαθητής) blieben (daher) Schüler Valentins[371], denen Götzendienst vorgeworfen wird[372]. Da eine Reihe von Zeilen zerstört sind, kann man nicht sagen, auf wen sich die Aussage, »er habe [viele Worte] gesprochen und viele [Bücher] geschrieben«, bezieht, auf Valentin, den »Vollender seines Weges« oder einen dritten[373]. Da der Autor des Traktates gegen valentinianische Sakramente polemisiert[374], handelt es sich zweifelsohne um eine spätere Stufe der Schule, die er hier im Blick hat. Für die Doxographie Valentins trägt der Text also vermutlich gar nichts aus, da auch er schon wie die anderen Häresiologen Valentin zu einem mehr oder minder guten Valentinianer macht[375].

Die Sammlung der Fragmente Valentins, die in dieser Darstellung der Rekonstruktion seiner Lehre zugrundegelegt werden, kann nicht erweitert werden. Im Gegenteil: Die Aufnahme weiterer Quellen verzerrt das Bild, weil es sich in jedem Falle um Werke handelt, die keinen (oder einen nur sehr geringen) Quellenwert für Valentin besitzen. Für die Rekonstruktion der authentischen Lehre Valentins kommen nur die erhaltenen Fragmente und Tertullians Notiz in Frage.

---

vgl. K. Holls Bemerkungen S. 132 App.; A. v. Harnack, Überlieferung und Bestand, 467f und B. A. Pearson, NHS 15, 120) für möglich, die den Traktat auf Anfang des vierten Jahrhunderts datieren würde (NHL[2], 406). K. Koschorke (Die Polemik der Gnostiker, 156) rechnet mit einer Entstehung im dritten Jahrhundert und argumentiert gegen die Cassian-Hypothese (108f).

[367] NHC IX,3 57,6–8 (174); vgl. K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker, 155.

[368] NHC IX,3 58,2–4 (allerdings ist der Text wie 57,8 stark zerstört); vgl. auch K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker, 155f.

[369] B. A. Pearson, NHS 15, 172 z. St. denkt mit Koschorke (Die Polemik der Gnostiker, 153) an Ptolemäus, Herakleon oder Axionicus.

[370] Dazu den Kommentar von B. A. Pearson, NHS 15, 170 z. St.

[371] »afc̄ōk eb[o]l mppō̄t [mpoya|l]entinos ntof ḥō̄of [men]| efšače ethogdoas n [fma|th]ētēs de eytntōn [emma] |thētēs mpoyalentin[os]« (56,1–5 [NHS 15, 172 Pearson]).

[372] 56,6–9 (172); nach Koschorke möglicherweise ein Rückfall in den kirchlichen Glauben (Die Polemik der Gnostiker, 153f).

[373] »afc̄e ḥ[aḥ nšače ayō af]seḥ ḥaḥ [nc̄ō̄me« (56,17f [172]); weitere Belege solcher Polemik bei K. Koschorke, 154 Anm. 5.

[374] Er wirft ihnen vor, damit eine »Taufe (βάπτισμα) [des Todes]« zu halten (55,8f [170]); zur Stelle auch K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker, 141–144, der zwar nicht Pearsons Rekonstruktion von Z. 9 hat, aber der Auslegung zustimmt (152).

[375] Daher glaube ich auch nicht, daß sich die Notiz über die Worte und Schriften in 56,17f auf Valentin bezieht.

3. Zusammenfassung und Schluß

3.1. Zusammenfassung: Valentin als frühchristlicher Lehrer[1]

Valentin gehört in eine größere Reihe von *frühchristlichen Lehrern*, die nach Rom gereist sind, um dort frei in der Gemeinde zu lehren, und durch ihr Wirken eine Schule stifteten[2]. Das stellt letztlich wohl eine Art *interpretatio graeca* dessen dar, was Jesus und die Apostel taten[3].

Nun lehrt Valentin keineswegs zufällig in *Rom*[4]; wir besitzen eine Reihe von Zeugnissen dafür, daß christliche (und schon vorher die jüdischen[5]) Lehrer in der römischen Gemeinde in hohem Ansehen standen[6]. A.v.Harnack hat eine Liste mit 25 Namen von Polykarp bis Origenes zusammengestellt[7] und darauf hingewiesen, daß die christlichen Lehrer damit nur einem »allgemeinen Zug nach Rom«[8] folgten: Rom wurde als Zentrum der bewohnten Welt empfunden, in

---

[1] Merkwürdigerweise zählt U. Neymeyr in seiner neuen Arbeit »Die christlichen Lehrer« Valentin weder unter die »christlichen Lehrer in Rom« noch unter »Gnostische Lehrer«, anders P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 253f.

[2] G. Kretschmar, Art. Valentin, RGG VI, 1225; s.auch G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 105 Anm. 57.

[3] Vgl. den entsprechenden Abschnitt bei U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 9–39 bzw. auch dessen grundsätzliche Bemerkungen ebd. S. 1–8.

[4] Etwas phantastisch mutet heute die Auffassung F. C. Baurs an, »auch Valentin hatte sich nach Rom begeben, wie Marcion, beide, wie man vermuthen moechte, in der Ahnung, daß sich nur in Rom entscheiden koenne, welche Form des Christenthums die herrschende seyn werde« (Die christliche Gnosis, 412 Anm. 100).

[5] Belege bei P. Lampe, Das stadtrömische Christentum, 61 Anm. 171.

[6] A.v.Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 366 nennt vor allem Stellen aus dem Hirten des Hermas (Sim. IX 25,2 = 102,2 [95,6–11 Whittaker]; Man. IV 3,1 = 31,1 [27,22]). Gemeint sind natürlich nicht die (profanen) Elementarlehrer und Grammatiker, dazu s. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 110f. Zur Sache vgl. auch G. Bardy, Les écoles Romaines, 503–508; Interpretation der Texte aus dem Hirten jetzt bei U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 9–15.

[7] Mission und Ausbreitung des Christentums, 381 (dazu U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 3f); vgl. auch H. Cancik, Gnostiker in Rom, 175f. Bei P. Lampe (Die stadtrömischen Christen, 61 Anm. 171) wird auch auf rabbinische Lehrer in Rom hingewiesen.

[8] A.a.O. 381 Anm. 1. Diesem allgemeinen Zug folgt schon der lukanische Paulus, wenn er in Act 19,21 erklärt, Rom sehen zu müssen. Viktorin von Pettau, der erste lateinisch schreibende Exeget, der 304 starb, deutete in seinem Apokalypsekommentar die Rede von den Heiden, die die heilige Stadt zertreten, (Apk 11,2) auch auf Valentin: »*Cum essent enim Valentinus et Cerinthus et Ebion et cetera scola-⟨satanae⟩ sparsa per orbem, conuenerunt ad illum de finitimis ciuitatibus*

dem sich ein »Verschnitt« der Kulturen, Religionen und Weltanschauungen sammelte[9].

Einige dieser Lehrer kennen wir auch näher oder namentlich: *Justin* versammelt seine Schüler »oberhalb des timothinischen Bades« am Viminal, »καὶ εἴ τις ἐβούλετο ἀφικνεῖσθαι παρ' ἐμοί, ἐκοινώνουν αὐτῷ τῶν τῆς ἀληθείας λόγων«[10], versteht sich als Lehrer der ›wahren Philosophie‹ und befindet sich im Gespräch mit paganen Philosophen[11]. Daneben erwähnt Justin selbst einen »gewissen *Ptolemäus*«, der zur Zeit des Stadtpräfekten Quintus Lollius Urbicus (ca. 144–160 n. Chr.) eine wohlhabende Dame unterrichtete und, nachdem der eifersüchtige Ehemann der Frau einen Prozeß angestrengt hatte, den Märtyrertod starb[12].

Zum Vergleich mit diesen christlichen Lehrern Roms (und Alexandrias[13]), zu denen Valentin zu rechnen ist, bieten sich natürlich besonders die zeitgenössischen Philosophenschulen an, in denen man den »unerschöpflichen und nektargleichen Becher der allumfassenden Philosophie« als ›köstlichsten Becher der Musen‹ trinken konnte[14]. H. Cancik, H. I. Marrou und jüngst U. Neymeyr haben gezeigt, daß sich der Betrieb in den heidnischen Philosophenschulen, die

---

episcopi et compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet in dominum « (Zu Apk 11,1; CSEL 49, 94,8–96,4 Haussleiter, ähnlich in der Bearbeitung des Hieronymus [97,1–4]).

[9] Dazu H. Cancik, Gnostiker in Rom, 172 mit Anm. 59 zum Ausdruck »ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης« bei Athenaeus 1,20b (LCL 204, 86; dort weitere hymnische Charakterisierungen der Stadt); vgl. auch Juvenals Klage: »*Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes*« (III 62).

[10] M. Just. 3,3 (228,10f Wartelle); mit G. Lüdemann (Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 103 Anm. 47) sollte man die Historizität dieser Notiz nicht bezweifeln; die Angabe des Ortes bleibt textlich etwas kompliziert, s. dazu den App. bei Wartelle, und U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 21–24; bes. 23 mit Anm. 122; vgl. auch G. Bardy, Les écoles Romaines, 509–512; P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 221 Anm. 368 und S. 316.

[11] P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 236–240; U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 26–35. Allerdings hat Georg Schöllgen m. E. mit Recht kritisch gegenüber Lampes Darstellung darauf aufmerksam gemacht, daß man bezüglich der *Dauer* des römischen Aufenthaltes Justins (und entsprechend auch seiner ›Schule‹ dort) auf Vermutungen angewiesen bleibt (so auch Barnard; Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte, 29f mit Anm. 34).

[12] Justin, 2Apol. 2,1–20 (79f Goodspeed/196,1–200,50 Wartelle – hier sind allerdings die Informationen, die Schwartz im App. von GCS Eusebius II/1 zu den voreusebianischen Interpolationen gibt [p. 360], nicht berücksichtigt!); zur Diskussion über die Identifizierung der beiden Personen mit Valentins Schüler Ptolemäus und dessen Schülerin Flora vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 202f und G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 101f, in Anm. 41 weitere Literatur; jetzt auch M. Hengel, The Johannine Question, 8. Für die Identität spricht m. E., daß der Name im Rom dieser Zeit nicht sonderlich häufig belegt ist, das Werk von H. Solin über »Die griechischen Personennamen in Rom« zählt während des 2./3.Jh.s dort fünf Männer, die so heißen (I, 221). Allerdings wird Ptolemäus auch nicht als Häretiker gekennzeichnet.

[13] So beschreibt Clemens Alexandrinus, wieviel er einer größeren Anzahl von Lehrern aus verschiedenen Orten verdankt (Str. I 11,1 [GCS Clemens Alexandrinus II, 8,19f]; dazu U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 46); natürlich muß man auch den »jüdischen Schulbetrieb« und die heidnischen Lehranstalten am Orte (Bousset) in Betracht ziehen (U. Neymeyr, 229–232).

[14] Apuleius, Florida 20,2 (SQAW 36, 208,31–210,3 Helm). Zum Thema s. auch Ch. Markschies, Art. Gnosis/Gnostizismus, Neues BL I, 869–871.

man eigentlich noch einmal strenger von Lehrern, »die auf eigene Verantwortung lehren in der Stadt, in der sie sich niedergelassen haben«[15], trennen muß, hinreichend rekonstruieren läßt[16]: Der Lehrer bietet »regelmäßige Lehrvorträge; die Schüler schreiben mit, halten Reden, diskutieren« und legen zentrale Texte aus[17]. Als Ort wird man sich bei den wenigsten ein »eigenes Grundstück mit Wandelgang, Vortragssaal unter Dach oder kleinem Odeon im Grünen« vorzustellen haben[18], sondern Mietwohnungen oder die entsprechenden öffentlichen Räumlichkeiten am *Forum* oder in den Bädern.

Die Analogien zwischen dieser Form des Lehrbetriebes und den christlichen Schulen betreffen aber nicht nur solche Äußerlichkeiten. Natürlich kennen wir den exakten Unterschied zwischen der paganen philosophischen Elementarbildung, den anspruchsvolleren Lehrvorträgen auf der Basis etwa eines Lehrbuches in der Art des Didaskalikos des Alkinoos (Albinus) oder der Sammlung »*De Platone*« des Apuleius, der »Philosophiegeschichte« unter dem Namen des Galen[19], und dem Lehrbetrieb der christlichen Lehrer leider nicht[20]. Es wird z. B. aber noch deutlich, daß es im paganen wie christlichen Lehrbetrieb um dieselben grundsätzlichen Fragen ging, wie ein Vergleich zweier Texte aus den verschiedenen Traditionen zeigt. Etwa ein Jahrhundert vor Valentin spiegelt Persius die Themen, die im profanen Unterricht verhandelt wurden, satirisch:

»*Discite, o miseri, et causas cognoscite rerum:*
Quid sumus, et quidnam victuri gignimur; ordo
Quis datus, aut metae quam mollis flexus et unde;
Quis modus argento, quid fas optare, quid asper
Utile nummus habet; patriae carisque propinquis
Quantum elargiri deceat, quem te deus esse
Iussit, et humana qua parte locatus es in re«[21].

---

[15] H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung, 391. M. nennt als Beispiel *Epiktet*. Dazu jetzt U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 220–224.

[16] U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 218–220; S. 224–226 zu Kalbenos Tauros.

[17] H. Cancik, Gnostiker in Rom, 177. W. Bousset (Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb, 4f) nennt Jamblichus, VP 104 (110 v. Albrecht), wo auf »διαλέξεις καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας καὶ τοὺς ὑπομνηματισμούς τε καὶ ὑποσημειώσεις καὶ αὐτὰ ἤδη τὰ συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις πάσας« hingewiesen wird: Mündliche Lehrvorträge und Disputationen werden in verschiedenen schriftlichen Formen festgehalten.

[18] H. Cancik, Gnostiker in Rom, 177; Lukas erwähnt ja, daß Paulus in einer Mietwohnung seine »Klienten« empfangen habe (Act 28,30; dazu etwa P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 64).

[19] H. Diels, Doxographi Graeci, 597–648; zum Werk, einer um 500 n. Chr. zusammengestellten Kompilation älterer doxographischer Sammlungen, vgl. H. Diels, 233–258.

[20] So schon A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 375 f. 447 f; U. Neymeyr, Die christlichen Lehrer, 227–229.

[21] Sat. III 66–72, »Lernt, Armselige doch, und erforschet das Wesen der Dinge:/ Was sind wir? und zu welchem Berufe geboren? in welche/ Ordnung gestellt? Wie lenken wir sanft um den Wendepunkt und von wo aus?/ Welches das Maß des Erwerbs/ Und für was darf man beten? Wozu ist/ blankes Geld nützlich? Dem Vaterland und den lieben Verwandten/ was hat man ihnen zu spenden? Wozu hat ein Gott dich berufen?/ Wo ist dein Platz im Getriebe der

Dieselben Fragen nach den Ursachen, nach dem gegenwärtigen Wesen und der Bestimmung der Menschen stellen bekanntlich auch die Valentinianer:

»τίνες ἦμεν,	τί	γεγόναμεν·
ποῦ ἦμεν,	ἢ ποῦ	ἐνεβλήθημεν·
ποῦ σπεύδομεν,	πόθεν	λυτρούμεθα·
τί γέννησις,	τί	ἀναγέννησις«[22].

Valentins Fragmente geben ebenfalls Antworten; sie erklären, woher der Mensch stammt (Frgm. 1/5), »in welche Ordnung er gestellt ist« (Frgm. 8) und wovon er erlöst wird (Frgm. 2/4): Dabei fällt der stark auf die Offenbarung Gottes und auf die Person Jesu bezogene Akzent auf, der Valentin (etwa im Unterschied zu Theodot) prägt (Frgm. 2/3/6/7) und ihn als christlichen Theologen kennzeichnet, der seine Antworten auf die allgemein verbreiteten Fragen im Kontext der zeitgenössischen Theologie seiner Kirche sucht. Angesichts der geringen Überreste von anderen Theologen des 2. Jh.s und der wenigen Fragmente Valentins kann man auch sehr schwer abgrenzen, in welchen Punkten er wirkliche *originelle* Lösungen erdachte bzw. lediglich konventionelle Theologumena wiederholte.

Wie hat man sich Valentins Lehr-(und Predigt-)Tätigkeit nun praktisch vorzustellen – sollte Valentin klassische griechische philosophische und literarische Texte traktiert haben? Auch hier zeigen sich wieder die engen Grenzen des Wissens über die frühe römische Gemeinde. Wir wissen ja nicht einmal genau, ob und wie er eine Schule organisierte; zu welcher (Haus-)Gemeinde er sich zählte[23]. Da es in vielen profanen philosophischen Schulen keine Trennung zwischen theoretischer Philosophie und deren praktischer Verwirklichung, auch keine Scheidung zwischen Philosophie und *pietas* gab[24], wird man nicht

---

Welt, der Gesellschaft der Menschen?« (Übersetzung nach W. Binder); dazu R. L. Wilken, Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, 171.

[22] Exc. Thdot. 78,2 (202 Sagnard/88,677–679 Casey). Auf die Diskussion, woher diese Fragen möglicherweise stammen, braucht hier nicht eingegangen werden; nicht die *Fragen* sind gnostisch, sondern *Antworten*, die auf diese Fragen gegeben werden (so L. Abramowski, mdl.; eine feinsinnige Interpretation der Komposition und Struktur des oft behandelten Textes hat jüngst A. Böhlig, Bemerkungen zur Metaphysik, 34–37 vorgelegt). G. Widengren nennt zum Beleg einen Pachlavi-Katechismus (Les Origines du Gnosticisme, 44); zum Vergleich könnte man aber auch auf die Fragen des ʿAḳabja ben Mahᵃlal'el in mAv 3,1 hinweisen: (»דַּע מֵאַיִן בָּאתָ וּלְאַיִן אַתָּה הוֹלֵךְ וְלִפְנֵי מִי אַתָּה עָתִיד לִתֵּן דִּין וְחֶשְׁבּוֹן« [60–62 Martı/Beer]): »Wisse, woher du kamst und wohin du gehst und vor wem du einst Rechenschaft und Rechnung ablegen mußt« (H.-M. Schenke); ebenso auf EpPt NHC VIII,2 134,20–27 (C. Scholten) und auf die präpositionalen Prinzipien-Reihen der griechischen philosophischen Tradition (C. de Vogel), die Antwort auf die Fragen »ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὅ« bzw. »ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, καθ' ὅ, δι' ὅ« geben wollen (so bei dem Doxographen Aetius aus dem 1. Jh. n. Chr. [H. Diels, Doxographi Graeci 309, 14–17 Platon/310,5–9 Aristoteles]; weitere Belege bei J. Dillon, The Middle Platonists, 138f und A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 361 mit Anm. 10–12).

[23] H.-J. Klauck, Hausgemeinde, 26–30.69f.77f; P. Lampe, Die stadtrömischen Christen, 301–334.

[24] R. L. Wilken, Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, 172. Diese Einheit spiegelt

ausschließen, daß sich um ihn eine der stadtrömischen Haus-Gemeinden bildete.

Jedenfalls hat Valentins Lehrtätigkeit unbestreitbar den Erfolg gehabt, daß sie die wirkungsmächtigste und interessanteste gnostische Schule der Antike inaugurierte[25]. Die nächste Analogie zu Valentins Schule bildet sicher Basilides und dessen Schule[26]. Aber gerade diese Folge der Lehrtätigkeit Valentins stellt zugleich eines der schwierigsten Probleme dar.

3.2. Valentin und seine Schule – ein problematisches Verhältnis

Wenn man Valentin *allein* von seinen Fragmenten her versteht, bleibt (wie schon mehrfach angedeutet) eine große Schwierigkeit: Wieso unterscheidet sich die Lehre der Schüler des Valentin so charakteristisch von dem, was wir aus den Fragmenten entnehmen können?

Zunächst einmal muß man sich klarmachen, daß bei näherer Betrachtung die Verbindungen zwischen Valentin und seinen »Schülern« gar nicht so eng sind, wie man zunächst selbstverständlich annimmt[27]:

Von *Ptolemäus* wird nirgends direkt gesagt, daß er ein persönlicher Schüler Valentins war[28]. Irenäus hatte in den achtziger Jahren[29] des zweiten Jahrhunderts ja ohnehin nur mit seinen Schülern zu tun[30], obwohl er auf ihn selbst Bezug nimmt und seinen Mythos

---

sich noch in der Biographie Justins, der sich zum Christentum als einer ›Philosophen-Schule‹ wendet, die eine ›sichere und nutzbringende Philosophie‹ anbietet (Dial. 8,1: »διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον« [99 G●●DSPEED]; dazu R. L. WILKEN, Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, 174); aber auch in der Art, in der der Mediziner Galen das Christentum als defiziente Form der philosophischen Diatribe sieht (R. WALZER, Galen on Jews and Christians, 37–48); er spricht von der »Μωσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβή« (De Puls. Diff. 2,4 [VIII, 579, 15 KÜHN = WALZER, Reference 4, p. 14]; vgl. auch R. L. WILKEN, Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, 177–179).

[25] »Man kann von keiner gnostischen Organisation es mit solcher Sicherheit behaupten, daß sie eine Schule bilden wollte« (*sc. wie für die Valentinianer*, H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 107). K. stellt Ausdrücke zusammen, die dies belegen: »σχολή, διδασκαλεῖον, διδασκαλία, μαθηταί, ἀκροασταί«.

[26] Dazu H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben, 97f.

[27] Für die Schüler vgl. die knappe Zusammenfassung der erhaltenen Nachrichten bei H. LEISEGANG, Art. Valentinus, PRE VII A 2, 2269–2273.

[28] Man kann dies höchstens aus seinen Lebensumständen schließen, dazu s. Aus dem Ptolemäus-Referat des Epiphanius bekommt man ohnehin den Eindruck, Ptolemäus habe außer Valentin noch andere Lehrer gehabt und die Tatsache des erheblichen Unterschiedes seiner Auffassungen zu denen Valentins sei auch noch 200 Jahre danach bekannt gewesen, auch wenn man den Unterschied selbst nicht mehr präzise benennen konnte (Epiphanius, Haer. 33,1,1–1,2 [GCS Epiphanius I, 448,5–10 HOLL]).

[29] Zu diesen Datierungen s. die Einleitung zu Frgm. 9/10, S. 260f mit Anm. 7; G. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 97.

[30] So bereits A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 294 mit Bezug auf den Prolog des Werkes: »Καί, καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν« (Pr. 2 [23,42–45]). Seine Darstellung der Meinungen der *Schüler* des

darstellt[31]. Lebenszeit und Lebensort des Ptolemäus sind jeweils nur ungefähr und durch Hypothesen zu bestimmen: Da Irenäus nur mit seinen Schülern zu tun hatte, wird er damals schon auf jeden Fall verstorben gewesen sein. Deutlicher wird das Bild, falls er mit dem Lehrer gleichen Namens identisch sein sollte[32]: Dann hätte er ca. 152 das Martyrium erlitten[33] und mit gewisser Sicherheit in Rom gelehrt[34]. In diesem Falle lebte er eine Zeit neben Valentin, der ja (nach Eusebs Datierung) zwischen 136–140 nach Rom kam, in Rom, und dieser überlebte ihn sogar, wenn er erst irgendwann zwischen 155 und 161 aus Rom verschwand[35]. Nun liegt unter diesen Voraussetzungen tatsächlich die Annahme einer persönlichen Schülerschaft nahe; beweisen kann man sie aber nicht. Wir wissen nicht, in welchem Verhältnis die beiden zueinander standen[36].

Auch *Herakleon* gehört nicht so eng zu Valentin, wie man gemeinhin anzunehmen bereit ist; hier bleiben Lebenszeit und Ort ebenfalls nur ungefähr eingrenzbar: Origenes bestätigt uns als erster mit einer gewissen Reserve, daß Herakleon für einen persönlichen Schüler Valentins gehalten wurde[37]; bei der Bestimmung des Verhältnisses beider wird man diese Reserve nicht einfach völlig ignorieren können[38]. Da er bei Hippolyt der »italischen Schule« zugerechnet wird, wird er aber wahrscheinlich in Rom gelehrt haben[39].

Theodot gehört zwar nach einer sehr allgemeinen Angabe des Clemens »in die Zeit des Valentin«, aber direkte Schülerschaft kann man auch aus dieser Angabe nicht postulie-

---

Ptolemäus (Haer. I 12,1: »οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον« [181,1]; dazu A. ROUSSEAU/L. DOUTRELEAU, SC 263, 235f) zeigt wieder erhebliche Abweichungen zum Lehrer; vgl. aber auch G. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 99.

[31] Haer. I 8,5: »*Et Ptolemaeus quidem ita*« ([136,189 ROUSSEAU/DOUTRELEAU] dazu oben S. 365 Anm. 219).

[32] 2Apol 2,9 (79 GOODSPEED/198,24f WARTELLE); vgl. dazu oben S. 389 mit Anm. 12 (P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 202f; U. NEYMEYR, Die christlichen Lehrer, 211).

[33] Vgl. zu diesem Datum A.v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 276 und den Überblick bei G. LÜDEMANN, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, 100f mit Anm. 38.

[34] Ob er mit Valentin schon in den dreißiger Jahren nach Rom kam, wie H. LANGERBECK erwägt (Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, 174), wissen wir nicht.

[35] So u. a. nach Irenäus, Haer. III 4,3 (dazu oben S. 294–298).

[36] C. SCHOLTEN hat jüngst gezeigt, wie auch andere scheinbar sichere Zeugnisse des Valentinianismus in Rom bei einer näheren Betrachtung unsicher werden, vgl. zur Inschrift ICUR VI, 297 a DERS., Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer, 246–253 (gegen P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen, 257–259); zur bekannten Inschrift der Flavia Sophē (ICUR XV, 884 = CIG IV, 9595 a) 254–258 (gegen P. LAMPE, 259–263).

[37] Jo. II 14,100 (70,3f PREUSCHEN) = Frgm. 1 (63,24f VÖLKER): »Βιαίως δὲ οἶμαι καὶ χωρὶς μαρτυρίου τὸν *Οὐαλεντίνου* λεγόμενον εἶναι *γνώριμον* Ἡρακλέωνα διηγούμενον (...)«. Das Wort »γνώριμος« (LSJ s. v. 355 und LAMPE, PGL s. v. 318) soll wohl tatsächlich eine direkte Schülerschaft andeuten. In den zwanziger Jahren des dritten Jahrhunderts, als Origenes die ersten Bücher des Kommentars diktierte (E. PREUSCHEN, GCS Origenes IV, LXXIX), war Herakleon offenbar schon gestorben (ebd., CIII); »die zahlreichen Latinismen seiner Sprache« weisen ebenfalls darauf hin, »dass er Italiener war« (E. PREUSCHEN, ebd., CIII).

[38] Clemens spricht von ihm nur als »angesehenstem Vertreter der valentinianischen Schule« (Str. IV 71,1 [280.10f]); Irenäus erwähnt ihn ohne nähere Angaben neben Ptolemäus (II 4,1 [SC 294, 46,26 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]).

[39] Haer. VI 35,6 (165,5f/249,28f).

ren[40]; Irenäus nennt zwar Sekundus und einen »anderen berühmten Lehrer«[41], aber sagt nicht, daß die beiden direkte Schüler Valentins waren.

Sichere und direkte Valentin-Schüler lassen sich also unter den Valentinianern kaum finden, am wahrscheinlichsten wird man noch Ptolemäus für einen unmittelbaren Valentin-Schüler halten[42]. Man muß die interessante Beobachtung jedenfalls festhalten, daß offenbar keine »διαδοχή« existierte, mittels derer sich die Meisterschüler auf Valentin zurückführten. Wir wissen auch – vom Hymnus und seinem Kommentar einmal abgesehen – nicht, ob sie in ihrem Sinne kommentierte Texte des Lehrers verbreiteten (dazu aber unten, S. 401).

Natürlich bleibt dann erst recht die Frage, *warum* sich die »Valentinianer« – wobei man sich klarmachen muß, daß es sich bei dieser Schulbezeichnung ja zunächst wohl nur um eine Ordnungskategorie der Häresiologen handelte[43] – so von ihrem Lehrer entfernt haben?

Haben sie sich überhaupt entfernt? Um die deutliche Differenz zu überbrükken, kann man natürlich postulieren, Clemens und Hippolyt hätten nur Texte aus einer vorgnostischen Phase überliefert; Valentin habe später anderes gelehrt. Aber das bleibt eine Hypothese. Auch die Annahme, Valentins Fragmente überlieferten nur seine *exoterische* Verkündung, während er in *esoterischen* Schulvorlesungen anders und vor allem mehr im Sinne seiner Schüler gelehrt habe[44], scheitert an den in den Kommentaren aufgewiesenen fundamentalen Widersprüchen[45]. Eine exoterische Verkündigung deutet an, was die esoterische Lehre dann ausgeführt bietet, aber widerspricht ihr nicht in den fundamentalen Anschauungen, wie man am Verhältnis des moderaten Briefes des Ptolemäus an die Flora[46] und dem »großen Referat« bei Irenäus sehen kann[47]. Dagegen stehen die

---

[40] So im Titel der Exc.Thdot. »κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους« (52 SAGNARD/40 CASEY); dazu s. o. S. 301 Anm. 60.

[41] Haer. I 11,2.3 (171,1.173,1 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

[42] Die Beobachtung, daß sehr viele Schüler eher nach Italien zu gehören scheinen, bleibt natürlich auffällig. A.v.HARNACK erwägt auch, ob nicht Markus in Gallien wirkte (Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 295f).

[43] Vgl. die oben im biographischen Abschnitt des 2.Teiles (S. 298) vorgenommene Interpretation von Str. VII 108,1 (GCS Clem.Al. III, 76,20–22).

[44] Diese Terminologie des 2. Jh.s n. Chr. geht bekanntlich auf die Wendung »ἐξωτερικοὶ λόγοι« bei Aristoteles zurück (H. BONITZ, Index Aristotelicus s.v. [263 b]; K. GAISER, Art. Exoterisch/Esoterisch, HWP II, 865–867).

[45] Dagegen spricht nicht der Vorwurf Tertullians an die Valentinianer, daß sie »keine größere Sorge umtreibt, als die, zu verbergen, was sie in Wahrheit predigen« (»*nihil magis curant quam occultare quod praedicant; si tamen praedicant, qui occultant*« Val. 1,1 [78,3–5 FREDOUILLE/753,5f KROYMANN]). Er spricht sogar von einer »Verpflichtung zur Geheimhaltung« (»*Custodiae officium conscientiae offucium est*«; ebd. [78,5f/753,7]). Dabei übertreibt er, um seine eigenen Leistungen herauszustreichen und die Valentinianer in ein schlechtes Licht zu setzen; in Wahrheit beschreibt er hier nur, daß die Valentinianer in der Öffentlichkeit nicht ihre gesamte Lehre ausbreiten. Die Polemik zeigt sich auch in seinem Vergleich der Valentinianer mit einem Mysterienverein (1, 1–3 [78,7–80,25]). Das mag für Valentinianer wie Markus vielleicht sogar zutreffen; aber für Ptolemäus, wie sein Brief an Flora zeigt, sicher nicht.

[46] Epiphanius, Haer. 33,3,1–7,10 (GCS Epiphanius I, 450,16–457,22 HOLL; der Text des

Widersprüche zwischen Valentin und den Valentinianern, wie sie die Kommentare nachzuweisen versuchten; besonders Valentins Vorstellung von der Schöpfung (Frgm. 1/5), seine strikt monistische Gotteskonzeption verbunden mit der Betonung der Offenbarung (Frgm. 2/3/6/7); sein Hymnus über den ungebrochenen Zusammenhang im Kosmos (Frgm. 8), die sich nicht mit der Lehre der Schüler harmonisieren lassen, sind zu nennen. Daher sollte nicht einfach ohne Quellenbasis eine esoterische Valentin-Verkündung postuliert werden, die sich von den Fragmenten radikal unterscheidet und die eine Verbindung zu den Schülern herstellen könnte. Man hätte dann zwar einen bruchloseren Übergang von dem Lehrer auf die Schüler erreicht, aber müßte dann den Bruch zwischen dem gnostischen und nichtgnostischen Valentin erklären. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Formen des »Valentinianismus« und Valentins Fragmenten kann in keinem Falle wegdiskutiert werden und muß historisch ernstgenommen werden.

Als »Bruch« empfindet man die Entwicklung auch nur, weil man implizit ein bestimmtes Bild von der »valentinianischen Schule« und ihrer Lehrtradition anlegt. Man stellt sich die Abfolge von Valentin zu Ptolemäus und Herakleon immer nach Analogie einer Philosophenschule vor, in der die Lehre des Schulgründers von den Schülern mehr oder weniger treu bewahrt wird. Aber auch die Lehrtradition antiker Philosophenschulen funktionierte nicht im Sinne einer Weitergabe einer »*regula fidei*«, die gar durch ein »apostolisches Traditionsprinzip« sichergestellt worden wäre. Für einen oberflächlichen Beobachter mußte es im Gegenteil zum Kennzeichen einer spätantiken Philosophenschule gehören, daß das jeweilige Schulhaupt nicht die Meinung seines Lehrers und Vorgängers treu bewahrte, sondern charakteristische Neuerungen einführte[48]. Eine Tradi-

---

Briefes erschien schon elf Jahre vorher in einer kritischen Ausgabe HARNACKS [KlT 9, Bonn 1904]); Übersetzung u. a. bei W. FOERSTER, Gnosis I, 204–213).

[47] Im Brief gibt der Autor einen expliziten *Hinweis* auf weitere esoterische Lehren (Haer. 33,7,9 »μαθήσῃ γάρ, θεοῦ διδόντος, ἐξῆς καὶ τὴν τούτων (*sc. die dem ersten Anfang nachgeordneten Wesen*) ἀρχήν τε καὶ γέννησιν« [457,13f HOLL/72 QUISPEL]). Zwischen diesem Brief und dem System des Ptolemäus finden sich keine expliziten Widersprüche: »Tout commentaire affaiblirait la connexion frappante entre cette Lettre authentique de Ptolémée et la Grande Notice ou le Commentaire sur le Prologue de S. Jean. Les termes sont identiques: la pensée est la même« (F. SAGNARD, La Gnose Valentinienne, 477). Im folgenden bezieht sich Ptolemäus auf die »ἀποστολικὴ παράδοσις« (ebd. [457,14f/72]) und argumentiert damit gegen die anti-valentinianische Inanspruchnahme dieser Traditionslinie bei den Häresiologen, vor allem bei Irenäus (vgl. etwa Haer. III 3,1 [SC 211, 30,1–6 ROUSSEAU/DOUTRELEAU] und weitere Belege im Register von B. REYNDERS, CSCO 142. Sub 6, s. v. *traditio apostolorum* [p. 329]).

[48] Man kann sich das an der Argumentation vergegenwärtigen, mit der Origenes Celsus' Vorwürfen gegen die Sektenbildung in der Kirche begegnet: Er weist in durchaus nicht unfreundlicher Weise auf das Verhältnis von Aristoteles zu Platon und überhaupt die Geschichte der Schüler des Sokrates und Platon hin (III 13 [213,2–7 KOETSCHAU]; vgl. auch V 61–64). In II 12 vergleicht er den Abfall des Judas mit der Abwendung des Aristoteles und des Chrysipp von der Akademie. Die Diadoche der griechischen Philosophen bei Clemens (Str. I 62,1–64,5 [39, 14–41,6]) zeigt zwar eine personale kontinuierliche Folge, aber verbirgt die Differenzen (zum Komplex jetzt auch D. T. RUNIA, Aristotle in the Greek Patres, 5 [Tatian 2]; 6f [Clem. Al.

tionsweitergabe, wie sie die christliche »Schule« etwa in Gestalt einer *regula fidei* intendierte, lag weitgehend außerhalb des Blickfeldes. Natürlich darf man hier auch nicht übertreiben; niemand wollte damit eine bewußte *Diskontinuität* als Traditionsprinzip etablieren, selbstverständlich bemühte man sich, das Neue in Beziehung zum Alten zu setzen, die neuen Lehren durch Sätze der Lehrer zu rechtfertigen[49]. Eher wird die Wahrheit auch hier in der Mitte, zwischen Traditionsgebundenheit und Innovation liegen; der profane Lehrer sprach sowohl im Sinne einer Schultradition wie »auch unmittelbar im eigenen Namen und teilte seinen Schülern die Früchte seines eigenen Denkens und seiner Weisheit mit«[50].

Das berühmteste (und auch in der Antike wohlbekannte) Beispiel dafür stellt sicher das Verhältnis von Aristoteles zu seinem Lehrer Platon und die mehrfache geistige Umorientierung der platonischen Akademie dar[51]. Wenn man so die Entwicklung der Valentinianer ein Stück mit der Entwicklung der Akademie nach dem Tode Platons vergleichen darf, verwundert der scheinbar so überraschende Befund des Unterschiedes zwischen Valentin und seinen Schülern schon gar nicht mehr so. Gerade im Vergleich zur nahezu umstürzenden Wende der »platonischen Schulphilosophie« in den Skeptizismus und aus ihm wieder heraus wirkt der Wechsel zwischen dem Valentin, wie wir ihn aus den Fragmenten kennenlernten, und dem System der Schüler nicht mehr völlig verwunderlich. Neben die paganen Beispiele, die vermehrt werden könnten, treten christliche: Ein Bruch in der Lehrkontinuität besteht nicht nur zwischen Valentin und seinen Schülern, sondern auch zwischen den Simonianern und dem historischen Simon Magus[52], Marcion und Apelles[53] oder Tatian und Justin[54]. Vergleichbar

---

25.28]; 8 [Ps.-Justin 1] und die späteren Belege 8–13, Register s. v. *dissensio philosophorum* p. 27; A. Le Boulluec, La notion d'hérésie I, 84–91.108f und künftig H.J. Vogt in *Origeniana Quinta*). – Da die platonische Akademie sich u. a. durch Erbschaften und Stiftungen finanzierte (H.J. Krämer, Die Ältere Akademie, 4), bestand natürlich ein rein ökonomisches Interesse an einer *Kontinuität* der Scholarchen unabhängig vom disparaten Inhalt ihrer Lehre.

[49] Numenius, der ohne Zweifel eine neue, originelle und von den philosophischen Zeitgenossen und Nachfolgern weitgehend abgelehnte Platoninterpretation vertrat, lehnte Neuerungen explizit und vehement ab (Frgm. 24 [62,5–65,79 des Places]): Das »καινοτομηθέν« ist »παρανόμημα« und »ἀσέβημα« (ebd. [63,30f]); vgl. auch die ›philosophische Sukzession‹ bei Plotin, En. V,1 8–9 (10,46–54 [PhB Ia, 228,1–233,32]).

[50] H.I. Marrou, Geschichte der Erziehung, 393f; M. insistiert auf diesem »persönlichen Charakter der antiken Erziehung« (394).

[51] »Eine verbindliche *Platon-Orthodoxie* hat es in der Akademie wohl nur in einem sehr eingeschränkten Sinne gegeben (...) Die Schüler haben – offenbar schon zu Lebzeiten des Schulgründers – die Philosophie Platons nur modifiziert und zuweilen mit einschneidenden Veränderungen fortgeführt« (H.J. Krämer, Die ältere Akademie, 6).

[52] Simon Magus scheint ja für den Autor der Apostelgeschichte (Act 8,9–25) lediglich ein Magier gewesen zu sein. Erst später wird die Figur schrittweise gnostisiert (vgl. K. Beyschlag, Simon Magus, 79–98; bes. die Auseinandersetzung mit K. Rudolph, der diese These strikt ablehnt).

[53] Dazu A.v. Harnack, Marcion, 160–177; im Inhaltsverzeichnis des Werkes wird die erste Seite überschrieben »Marcion kein Schulhaupt«.

[54] A.v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 286–289; dazu jetzt U. Ney-

dunkel bleibt schließlich auch die genaue Beziehung zwischen Lukian von Antiochien, der gewöhnlich als Gründer der antiochenischen (Exegeten-)Schule bezeichnet wird, und dessen Schüler Arius[55]. Ein Vergleich der so gedeuteten Entwicklung von Valentin zu Ptolemäus mit Arius bietet sich zusätzlich an, weil auch bei ihm eine bewußte ›Verschärfung der Tradition‹ (Grillmeier) stattfindet, die letztlich zur Ausgrenzung seiner Position als Häresie führt.

Die Polemik eines Irenäus und Tertullian, alle Valentinianer würden etwas Verschiedenes sagen[56], sollte man also nicht zu schnell übergehen. Wir erkennen vielmehr darin eine wenn auch spitze, so doch treffende Bemerkung über eine faktische Vielfalt valentinianischer Systeme; darin zeigt sich der Versuch der Schule, sich als eine produktive (man darf pointierter sagen: als *wissenschaftlich* produktive) Philosophenschule zu präsentieren. Insofern überrascht die Entwicklung zwischen Valentin und seinen Schülern, also die Entwicklung in einer Gruppe, die sich ja nach außen als Philosophenschule präsentierte und auch in ihrer inneren Struktur in manchem daran erinnerte, nicht völlig, weil es parallele Erscheinungen gibt[57]. Man kann dies ja etwa daran sehen, wie selbst in zentralen Prinzipienfragen gestritten wird: Innerhalb der einen valentinianischen Schule wurde, wie Hippolyt mit Genugtuung berichtet[58], sowohl die Einheit wie die Dualität des Prinzips gelehrt; in der Kirche Marcions schwankte die Zahl der obersten Prinzipien zwischen zwei, drei und vier[59].

Die Frage nach dem *Grund* der Entwicklung zu den Schülern, die sich dem heutigen Forscher sofort aufdrängt, könnte von daher gesehen eine äußerst triviale Antwort finden. Männer wie Ptolemäus bewiesen ihre Originalität, ihren Wert als Denker vielleicht gerade dadurch, daß sie in einigen zentralen Punkten von der Lehre des Meisters *abwichen* (vgl. dazu auch das Beispiel des unbekannten Valentinianers bei Porphyrius, S. 116f.411–413). Nun war dazu die Schule, wie wir oben sahen, relativ lose strukturiert und hing gar nicht so fest an ihrem Gründer, wie man auf den ersten Blick glauben mag. Es ist doch keineswegs gesagt, daß Ptolemäus seine Lehren nun ausgerechnet von Valentin

---

MEYR, Die christlichen Lehrer, 184f. In meinem Aufsatz ›Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche‹ werden (Anm. 145–149) weitere Beispiele aus der späteren Kirchengeschichte genannt.

[55] Über die Diskussion orientiert A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 358f (Anm.); eine überzeugende neue Darstellung gibt H. CHR. BRENNECKE in seinem im Druck befindlichen Artikel für die TRE.

[56] »δύο που καὶ τριῶν ὄντων πῶς τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν« (Irenäus, Haer. I 11,1 [167,1195f]; dazu oben S. 365 Anm. 223); für Tertullian etwa Val.4,5 (88,24–31); vgl. dazu auch die Theorie von K. KOSCHORKE, Die Polemik der Gnostiker, 242–249.

[57] Schon 1818 bemerkte A. NEANDER: »Viele Schüler wollten selbst originell seyn« (Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, 93). Auf die Ähnlichkeiten zwischen heidnischer Philosophenschule und valentinianischer Schule machte vor allem H. KRAFT (Gnostisches Gemeinschaftsleben, 178) aufmerksam; vgl. aber auch H. LANGERBECK, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, 45.

[58] Haer. VI 29,3 (155,25–156,4/237,10–16; s. o. S. 246).

[59] A. v. HARNACK, Marcion, 161.164–168.

bezog. Außerdem stand, wenn Valentin zwischen 155 und 161 aus Rom fortgegangen war, der Name eines anerkannten und nie aus der Gemeinde ausgeschlossenen Lehrers sozusagen zur ›freien Verfügung‹. Man konnte behaupten, in seinem Namen zu lehren, ohne daß der Meister widersprechen konnte; projizierte vielleicht trotz erheblicher Abweichungen die neuen Auffassungen auf Valentin zurück, wie die skeptische Akademie ihre Auffassungen auf Sokrates zurückführte und Platon nach wie vor schätzte[60]. Ganz gelang es offenbar nicht, Valentin für die Valentinianer zu vereinnahmen, das Wissen von der Differenz zwischen Valentin und Ptolemäus blieb lebendig. Es zeigt sich in der Behauptung des Epiphanius, Valentin sei erst in Zypern zum Häretiker geworden, zeigt sich auch im Bild des Tertullian, erst aus Zorn über die Wahlniederlage sei er von der Kirche abgefallen. In solchen biographischen Details bleibt die Erinnerung daran lebendig, daß Valentin nicht zu den Valentinianern gehörte.

Daneben muß man natürlich auch nach einem *inneren* Grund des Bruches zwischen Valentin und Ptolemäus bzw. den anderen »Schülern« (oder eben: bei Valentin selbst) suchen. Ich habe an anderer Stelle die Entwicklung von Valentins Theologie zur Lehre seiner Schüler als *Bewältigung* von *drei Krisenpunkten* seiner Theologie gedeutet[61] und möchte diesen Interpretationsversuch hier als eine Hypothese vorstellen, mit deren Hilfe man den Bruch besser erklären kann. Natürlich bleibt aufgrund der nun schon mehrfach angedeuteten Unsicherheiten auch diese Rekonstruktion ein Versuch, dessen Historizität kaum zuverlässig nachgewiesen werden kann:

Als ersten »*Krisenpunkt*« der Theologie Valentins verstehe ich die unausgeglichene Nebeneinanderstellung des *Gottesbegriffes* der hellenistischen Philosophie und des Gottesbegriffes der Bibel. Valentin läßt den Menschen aus philosophischen Motiven durch Engel erschaffen sein, um dadurch Gottes Anteil an der Erschaffung der defizienten Kreatur zu reduzieren und gleichzeitig seine schlechthinnige Transzendenz zu wahren. Nun lag es für platonisch halbwegs gebildete Zeitgenossen nahe, den beschrittenen philosophischen Weg noch ein Stück weiter zu gehen und mit Platon eine eigene Demiurgengestalt[62] einzuführen. Damit wurde natürlich die Schöpfungsdeutung Valentins, die im Rahmen einer biblischen Theologie gerade noch duldbar sein mag, in Richtung einer dualistischen Konzeption verändert und somit für das Empfinden der Mehrheitskirche »häretisch«.

Die *Anthropologie* stellte vermutlich den *zweiten* »Krisenpunkt« der Theologie Valentins dar, weil durch die Zuweisung der Menschenschöpfung an die Engel das Böse in Welt und Mensch noch nicht zureichend erklärt wird. Nun bot sich für die »biblischen Platoniker[63]« die Erklärung dieses Problems mit Hilfe der biblischen Geschichte vom »Engelfall«

---

[60] Das ergibt sich beispielsweise aus dem, was Diogenes Laertius über die Verehrung des Arkesilaos, unter dem die Akademie erstmals skeptische Positionen bezog, für Platon sagt (IV 32f).

[61] Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche, oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie, in: *Gnosis und Philosophie*, hg. v. R. Berlinger und W. Schrader, Amsterdam, 1992.

[62] Platon, Ti. 41 a; zur Anwendung des Begriffes auf den »δεύτερος θεός« der Mittelplatoniker s. W. Theiler, Art. Demiurgos, RAC III, 701f.

[63] Von einem »biblical Platonist« spricht auch Chr. Stead (In search of Valentinus, 78).

an, den sie als *urbildlichen Typos* für den Sündenfall des Menschen und damit für die Entstehung des Bösen interpretierten. Sie transferierten die Erzählungen der Genesis über Adams Fall auf die Ebene des »Ideenkosmos«, wodurch sie dem philosophisch gebildeten Zeitgenossen sinnvoll erscheinen konnten. Da die Schüler Valentins die Ideen schon zu selbständigen Personen, den Aionen, hypostasiert hatten, konnten sie ohne große Schwierigkeiten den Mythos vom Fall der Sophia entwickeln und anschließen[64]. Erst in dieser Form lag ein Mythos vor, der das Problem der Entstehung des Bösen (scheinbar) wirklich befriedigend für den philosophisch Gebildeten (oder präziser: Halbgebildeten) seiner Zeit lösen konnte.

Einen *dritten* »Krisenpunkt« der Theologie Valentins bildete vermutlich die *Christologie*. Valentins Vermittlung zwischen den Anforderungen, die das hellenistische Gottesbild an Jesus stellt, und den biblischen Berichten (Frgm. 3) wirkt unbeholfen. Aber auch auf einer tieferen Ebene bereiten die Einmaligkeit und historische Bedingtheit des »Christusereignisses« schwere Probleme. Eine Theorie, die in dem entscheidenden Punkte der Christologie so biblisch wie Valentin verfuhr, war in der Spätantike für den gebildeten Zeitgenossen bekanntlich eine *contradictio in adiecto*; der Logos durfte keinen Sklaventod sterben. Die Schüler mußten, wollten sie die Theologie den »Gebildeten unter ihren Verächtern« öffnen, den Anstoß, den der gekreuzigte Kultheros bedeutete[65], aufheben. Auch hier wie in der Frage des Sündenfalls hypostasierten sie wieder die historischen Vorgänge, um vom eigentlichen historischen Christusgeschehen weg auf die urbildliche Ebene des Ideenkosmos, in die Aionenwelt zu kommen – so möchte ich die Entstehung der drei Christus/Jesus-Gestalten[66] auf den drei Ebenen des Weltdramas[67] verstehen. Die Entscheidung fällt aber nicht auf dieser Erde (und somit der historischen Ebene), sondern schon im »Ideenkosmos«, im Reich der Aionen. Der »eigentliche« Christus hilft der (äußeren Sophia) und nimmt dann seinen Platz im Aionenkosmos ein, die anderen Christusfiguren sind seine Abbilder und tun auf anderen Stufen genau das, was ihr Typos schon getan hat.

Diese These zur Entstehung der valentinianischen Gnosis aus der Theologie Valentins[68] bewährt sich, wenn man eine weitere wichtige Frage beantworten kann: Wieso kommt es bei den Schülern relativ übereinstimmend zu einer derartigen mythischen Aufladung der Theologie, während der Mythos für

---

B. ALAND macht allerdings darauf aufmerksam, daß diese Gnostiker die Mittelplatoniker *gegen* »den Sinn des Entlehnten« beerbten (Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 2–9).

[64] Etwas anders CHR. STEAD, The Valentinian Myth of Sophia, 75–104, bes. 98–102.

[65] M. HENGEL, Crucifixion, 93–185, bes. 114–155.

[66] Zur Trennung der Christus-Gestalten s. den Kommentar zum Frgm. 3, S. 92f.

[67] »Diese dreifach geschilderte Erlösung dient der gegenseitigen Erhellung der Einzelvorgänge (...). Die Interpretation ist dazu aufgefordert, die *eine* wunderbare Erlösung aus den drei verschiedenen Bildvorgängen zu verstehen« (B. ALAND, Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 36). Wenn H. JONAS davon spricht, »daß Subjekt des mythischen Gesamtprozesses und Angeredeter der mythologischen Offenbarung (Subjekt der Gnosis) letzlich eines sind« (Gnosis und spätantiker Geist II/1, 15), beschreibt er nur eine Folge dieser Urbild-Abbild-Struktur, die sich in einer besonderen erlösenden Funktion der Gnosis ausdrückt).

[68] An anderer Stelle möchte ich diese Sichtweise noch ausführlicher zu dem Entwurf von A. ORBE in Beziehung setzen, der m.W. mit Ausnahme der Rezension von G. BERTRAM (ThLZ 91, 1966, 907–915) keine ausführliche Würdigung in der deutschen Forschung gefunden hat.

Valentin doch noch gar keine Rolle zu spielen scheint[69]? Zunächst muß man sich klarmachen, welche *Funktion* der Mythos in dieser Zeit hatte: Zu Valentins Lebenszeit versprach eine ganze Reihe *philosophischer* Schulen die Einführung in die Geheimnisse von Gott, Seele und Unsterblichkeit mit Hilfe des Mythos. Nichts wäre ungeschichtlicher, als hier mit Hilfe unserer Differenzierungen von Philosophie und Theologie ausgrenzen zu wollen[70]. Die Einfügung des Mythos machte – so paradox das heute erscheinen mag – die Lehre der Valentinianer für bestimmte philosophisch interessierte Kreise überhaupt erst attraktiv: »διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν«[71]. Gleichzeitig erhöhte der Mythos die orientierende Funktion der Theorie, weil sie durch ihn einerseits anschaulicher wirkte und andererseits auch die »ἄρρητα ῥήματα« zu den obersten Prinzipien ›bebildert‹ und damit ›sagbar‹ geworden waren. Die deterministischen Tendenzen dieser Verlagerung auf die prinzipielle Ebene entlastete gleichzeitig die Menschen bei ihren täglichen Entscheidungen[72]. Der Mythos der Valentin-Schüler bot die größtmögliche Entlastung, weil alles Geschehen dieser Welt schon durch die Abläufe im Ideenreich vordeterminiert ist. Mir liegt alles bereit – sofern ich ein Pneumatiker bin; der Mensch wird von seiner ethischen *Verantwortung* weitgehend entlastet[73]. Über diesen hohen Grad an Entlastung und Orientierung verfügte die Theologie Valentins offenbar noch nicht.

Valentins Schüler versuchen nicht nur, den Grad philosophischer Durchdringung des Christentums gegenüber ihrem Lehrer noch zu verbessern. Sie popularisieren die Lösungen des Lehrers im Mythos und machen sie gleichzeitig für die Gebildeten ethisch fruchtbar. Sie trivialisieren damit aber die kunstvolle, in manchen auch unbeholfene Balance des Lehrers zwischen Bibeltheologie und philosophischen Anregungen und stürzen in die mythologische Häresie der valentinianischen Gnosis. In ihrer »Platonisierung« der christlichen Lehre waren sie sicher konsequenter als Valentin, der den Platonismus nicht methodisch, sondern eher punktuell und somit auch nicht konsequent einsetzte.

---

[69] Die Frage nach der *Bedeutung* des Mythos hat A. v. Harnack für eine Schlüsselfrage der Gnosis-Forschung gehalten (Rez. von W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 236); vgl. zu diesem Problem Ch. Markschies, Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche, Abschnitt (3).

[70] Belege bei Ch. Markschies, Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche, Anm. 133–140.

[71] Aristoteles, Met. 982 b 18 f.

[72] Ch. Markschies, Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie, Anm. 137; vgl. auch B. Aland, Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 36: »Diese dreifach geschilderte Erlösung dient der gegenseitigen Erhellung der Einzelvorgänge. Denn was Erlösung ist, kann nicht λογισμῷ καὶ διανοίᾳ in abstrakter Begrifflichkeit, kann aber auch nicht nur in einem Bild schlechthin ausgedrückt werden, sondern eben in mehreren, (...) die sich gegenseitig ergänzen«.

[73] Eine solche Entlastung bewährt sich in der komplexen Situation des Gebildeten in der spätantiken römischen Gesellschaft, die vor allem durch den Normenkonflikt zwischen den Ansprüchen seines bisherigen Sozialsystems und der neuen christlichen Gemeinschaft geprägt wird. Vgl. dazu auch die allgemeinen Charakteristika bei Ch. Markschies, Art. Gnosis/Gnostizismus, Neues BL I, 870 f.

Zwischen der hochinteressanten Präzisierung am platonischen Timaios auf hohem philosophischem Niveau, das ihn über manche Zeitgenossen heraushebt (s. o. S. 168), und der etwas hilflos-komischen Lösung, die er für das Problem des essenden Jesus findet, besteht ein Gegensatz und wohl auch ein Niveauunterschied. Wenn man diesen Gegensatz vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie in der Theologie deutet, die die ganze Geschichte der Alten Kirche prägt, wird man A. v. Harnack zustimmen, der als Hauptproblem das der »verfrühten Wissenschaftlichkeit«[74] bezeichnete: Valentin entwickelte zwar bereits einige Lösungsansätze zu den klassischen Problemfeldern, aber – soweit die Fragmente dieses Urteil zulassen – noch keine konsistente Theorie; auf einigen Gebieten leistete er wohl sogar theologische Pionierarbeit. In dieser Defizienz liegt der *innere* Grund für den Umbruch in die »mythologische Häresie« der Schüler. Sie entwickeln ihre Vermittlungstheologie bereits mit einer (impliziten) Methode, nämlich der konsequenter (populärer) Platonisierung[75].

Irenäus nennt Ptolemäus ein »ἀπάνθισμα (...) τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς«[76]; ein Blütenstand[77] setzt schon eine Pflanze und Wurzeln voraus, die ihn tragen, und suggeriert dem Leser einen engen Zusammenhang zwischen der Blüte und den anderen Pflanzenteilen. Mit unserer These, daß Valentin (zumindest in der Zeit, in der seine Fragmente entstanden,) *kein* Valentinianer war, sollen nun nicht – im Bilde gesprochen – ganz radikal die Wurzeln des Valentinianismus und seine Blüten gekappt werden. Aber das Bild einer Blüte paßt nur bedingt. Wenn die Schule durch Neuerungen nicht nur ihre ›wissenschaftliche‹ Produktivität bewies, sondern zugleich Krisenpunkte der Theologie Valentins bearbeitete und dadurch zu erheblich anderen Ansichten gelangte, muß man eher, wenn man im Bilde bleiben will, von einer kontrollierten Mutation der Pflanze sprechen, die dadurch ihre Überlebensbedingungen zu verbessern suchte.

Natürlich bleibt die hier vorgetragene Deutung der *inneren* Gründe der Entwicklung von Valentin zu den Valentinianern eine Hypothese. Aber sie erklärt m. E. am besten einen historischen Befund, die deutlich sichtbaren *Kontinuitäten* zwischen Valentin und seiner Schule und die gleichzeitig ebenso deutlichen *Diskontinuitäten*.

Wir beobachteten an einigen Fragmenten, daß zwischen der Schule und dem Lehrer eine *terminologische* Nähe besteht, obwohl die *sachlichen* Vorstellungen z. T. weit auseinander liegen[78]. Ich vermute, daß man diese häufig rein terminologische Nähe zwischen differenten Konzeptionen am besten durch den Versuch der Schüler erklären kann, wenigstens an

[74] Rez. W. Bousset, Hauptprobleme, 232 f.

[75] Ein zeitgenössischer Platoniker hätte sich freilich gegen diesen *sinnwidrigen* Gebrauch des Platonismus zur Wehr gesetzt, wie man ja an Plotin auch sehen kann.

[76] Haer. I Praef. 3 (23,44 f Rousseau/Doutreleau).

[77] Vgl. die hauptsächlich Scholien entnommenen Belege des Wortes bei TGL I/2, s. v. (1170).

[78] Beispielsweise die Rede von den Früchten des Bythos in Frgm. 8, Z. 6 (vgl. dazu im Kommentar S. 245–255) und von »τὸ ὑστέρημα« in Frgm. 5, Z. 10 (S. 179 f).

die Sprache des Lehrers anzuknüpfen, wenn sie schon seinen Inhalt nicht weitergaben. Damit fänden wir genau die Ambivalenz des Traditionsbezuges in einer philosophischen Schule wieder: Die Schüler ersetzen zwar zentrale Doktrinen des Lehrers durch neue, durch eigene Gedanken, aber bemühen sich doch, in Anknüpfung an die Terminologie des Lehrers Kontinuität nach außen zu demonstrieren. Schließlich wird man, wenn man etwa den Brief des Ptolemäus an die Flora in den Blick nimmt, der in seiner Abgrenzung von Marcion[79] ganz Valentin zu folgen scheint[80], auch damit rechnen, daß sich Valentinschüler wie Ptolemäus erst langsam und nicht in allen Bereichen von ihrem Lehrer wegentwickelten.

Andererseits beobachtet man auch *Diskontinuität*. Die Schule hängt nicht nur lose mit Valentin, sondern auch noch später offenbar nur sehr locker untereinander zusammen. Dies zeigt Tertullian. Obwohl er seine Informationen über die Valentinianer sicher entweder aus eigener Lektüre oder aus persönlichen Kontakten mit Valentinianern gewonnen hatte[81], muß er sich mit dem Vorwurf von Valentinianern auseinandersetzen, er habe selbst erfunden, was er über sie schreibe[82]. Das zeigt, wie gespalten die Schule war. K. Koschorke hat daraus den m. E. vollkommen zutreffenden Schluß gezogen, daß »alle Merkmale einer eigenständigen valentinianischen Ökumene« fehlten[83]; das gilt natürlich eben auch für das Fehlen einer valentinianischen »*regula fidei*«, für das Fehlen einer wirklichen Kontinuität zwischen Lehrer und Schülern. Wenn die Valentinianer sich als »μαθηταὶ Χριστοῦ« bezeichnet hätten[84] (und eben nicht als ›Schüler *Valentins*‹), belegte das wiederum diese Sicht. Die Valentinianer nennen sich selbstverständlich »Christen« und nicht »Valentinianer« und vielleicht nicht einmal »Gnostiker«[85] und versichern denen, die sie befragen, sie hätten den »allgemeinen Glauben«[86].

3.3. Schluß: Valentinus Gnosticus?

Am Ende unserer Beschäftigung mit Valentin, mit Fragmenten und indirekten biographischen und doxographischen Nachrichten der Kirchenväter über ihn steht nun die Titelfrage »Valentinus Gnosticus?«. Bevor man eine einfache positive oder negative Antwort auf diese Frage gibt, muß man sich zuvor

---

[79] Epiphanius, Haer. 33,3,2 (451,2–5 HOLL/50 QUISPEL mit Kommentar p. 76).

[80] So jedenfalls nach obiger Interpretation der Frgm. 2 und 3 (S. 62f.115f).

[81] Dazu oben Abschnitt 1.2.3 (S. 302–311).

[82] »*Nec utique dicemur ipsi nobis finxisse materias*« (Val. 5,1 [88,3f FREDOUILLE]).

[83] Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis, in: Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit, 76.

[84] H. KRAFT (Gnostisches Gemeinschaftsleben, 108) schließt das aus Hippolyt, Haer. VI 52,2 (184,16/272,6) und deutet den Titel als »eine absichtliche Assimilation an die Begrifflichkeit der Philosophenschule«, weil der Titel für Kirchenchristen im 2. Jahrhundert nicht mehr gebräuchlich sei.

[85] So KRAFT (113); zum Ganzen jetzt auch M.J. EDWARDS, Gnostics and Valentinians, 27–35.45–47 und M. SMITH, The History of the term Gnostikos, 803f.

[86] Val. 1,4 (80,25–30; Zitat Z. 27f). H. KRAFT zeigt, daß es sich um mehr als einen Propagandatrick handelt (wie Tertullian meint): »Wo man Vollkommenheitsstufen der Erkenntnis unterscheidet, da kann man nicht den Gegensatz zwischen wahrem und falschem Glauben betonen, sondern nur das Mehr oder Weniger an Erkenntnis« (Gnostisches Gemeinschaftsleben, 143f).

zweierlei klarmachen. Zum *einen* wird eine eindeutige Antwort erschwert, weil das Bild Valentins trotz aller Mühe an nicht wenigen Punkten sehr verschwommen bleibt; die geringe Zahl sehr schwieriger Texte setzt aller Bemühung enge Grenzen. Zum *anderen* hängt eine Antwort davon ab, was man unter ›Gnosis‹ genau verstehen will. Einem unbefangenen Betrachter der Diskussion um dieses Wort drängt sich die Beobachtung auf, daß hier ein grundsätzliches Problem jeder Definition Verwirrung stiftet: Je größer (und damit: unschärfer) die Ausdehnung eines Begriffes angelegt wird, desto mehr umfaßt er[87] oder um eine ganz triviale Analogie zu wählen: Je größer ein Sack genäht wird, desto voller kann er gefüllt werden. Wenn man sich entschließt, hier der Einfachheit halber den Gnosisbegriff (bzw. nach den dortigen terminologischen Vorschlägen den Gnostizismusbegriff[88]) zugrundezulegen, den das Kolloqium in Messina 1966 fand, so wählt man damit eine relativ weite Definition, die wohl einen gewissen Forschungskonsens darstellt[89]. Sie besteht aus einer Aufzählung von ›einer Reihe zusammenhängender Charakteristika‹[90]. Fragt man im Sinne dieser Definition, ob Valentin Gnostiker war, muß eine negative Antwort gegeben werden, wie eine Gegenüberstellung zeigt:

Gnostizismus (nach der Definition von Messina[91])	*Valentin* (nach den Fragmenten)
– *ontologischer Rahmen:* Abwärtsentwicklung des Göttlichen, Krise des äußersten Randes, dadurch kommt göttliche Substanz in eine Welt von Geburt und Tod;	– *ontologischer Rahmen:* keine Spuren eines solchen Dramas; statt dessen ›Unwissenheit der Engel‹ (Frgm. 1); durch enthusiastische Vorstellungen Zuschreibung von göttlichen Prädikaten an irdische Menschen (»ἀθάνατος«, Frgm. 4);
Dualismus auf monistischem Hintergrund.	Dualismus weniger wahrscheinlich als ›monistische‹ Konzeption.
– *anthropologischer Rahmen:* Gegenwart eines göttlichen Funkens im Menschen, der schlummert und wiedererweckt werden muß.	– *anthropologischer Rahmen:* (›Samen der oberen Ousia‹; für die übrigen Vorstellungen keine Par.).

[87] Vgl. Aristoteles, Top. 103 b 15 f.

[88] Zum abweichenden Sprachgebrauch dieser Arbeit vgl. oben in der Einleitung, S. 8 und meinen Artikel ›Gnosis/Gnostizismus‹, Neues BL I, 868.

[89] Gewisse Modifikationen daran nimmt aber z. B. A. Böhlig, Zur Struktur gnostischen Denkens, 8–10.23 f vor.

[90] Le Origini dello Gnosticismo, Documento finale, dtsch., XXIX. Logisch gesehen liegt also eine deskriptive und somit nicht sonderlich präzise Definition vor.

[91] Nach Documento finale, XXX.

- *soteriologischer Rahmen:*
  Die Natur des Göttlichen und der Funke sind wesenseins, daher sind ›der *Erkennende* (der Gnostiker), der *Erkannte* (die göttliche Substanz seines transzendenten Ich) und die *Erkenntnis* (der Gnosis) göttlich identisch‹.

- *soteriologischer Rahmen:*
  Valentins Rede von Offenbarung und Heimsuchung läßt sich mit derartigen Vorstellungen der ›Wesenseinheit‹ schlecht vereinbaren.

Im Schlußdokument der Konferenz von Messina wird die Frage gestellt, ob der dort so beschriebenen Gnosis (bzw. dem Gnostizismus) »ein Protognostizismus oder nur ein Prägnostizismus vorausgegangen ist«[92]. Wenn wir Valentin nur strikt nach seinen Fragmenten verstehen wollen, darf man ihn nicht einmal ›Prägnostiker‹ nennen. Denn in seinen Texten findet man im Grunde nur *wenige* Themata oder Motive, die im Sinne der Messina-Definition ein »Prä« der mythologischen Gnosis bilden[93]: Seine Vorstellung, unwissende *Engel* hätten den Menschen geschaffen und seien dann erschrocken (Frgm. 1), ist bestenfalls ein erster Schritt auf dem Wege zu einem Dualismus, in Frgm. 4 treffen wir vielleicht auf Anfänge eines gnostischen Enthusiasmus. Aber genauso wichtig sind die expliziten Unterschiede: Valentin redet von Gottes Offenbarung (Frgm. 2), scheint weder einen Demiurg noch eine Menschenklassenlehre zu kennen[94]. In der Welt gibt es, wie sein Hymnus (Frgm. 8) deutlich zeigt, für ihn keinen Bruch: »Alles hängt aneinander«. Man sollte hier dann besser nicht von »Prägnostizismus« sprechen, um diese Unterschiede nicht zu verwischen. Seine Exegese und Theologie zeigen im Gegenteil einen Theologen, der eher als Vorgänger des Clemens Alexandrinus denn als Lehrer des Ptolemäus und Gründer der valentinianischen Gnosis anzusprechen ist. Er legt biblische Texte genau in jenem »biblischen Platonismus« der alexandrinischen Exegese eines Philo oder Clemens aus, ohne nun über besonders tiefe philosophische Kenntnisse zu verfügen[95]. Ich verstehe den Valentin, wie ihn uns die Fragmente zeigen, als ein Verbindungsglied zwischen Philo und Clemens[96]. Seine Fragmente erhellen

---

[92] Documento finale, XXXf.

[93] Dieses Verständnis des Terminus »Prägnostiker« im Documento finale, XXXI.

[94] Das alles steht natürlich unter den entsprechenden Vorbehalten, die in den Kommentaren ausgedrückt werden.

[95] Damit wird nicht einfach die Sicht der altkirchlichen Häresiologen repristiniert, was man übrigens auch der ältesten Gnosisforschung nicht vorwerfen sollte. JOHANN LORENZ VON MOSHEIM etwa beobachtete schon 1753, daß der größte Teil der Worte Valentins, »*quibus utitur in sententiis suis explicandis, ex sacris libris Novi Testamenti sumpta est*« und erklärte damit, daß er im Gegensatz zu seiner Schule von der Gemeinde noch nicht ausgeschlossen wurde (De rebus Christianorum, 376 a). Allerdings folgt er dem vertrauten Schema, wenn er dann sagt, Valentin habe die Philosophie »gewissermaßen an Kindes statt angenommen« und daher die Glaubensregel verändert.

[96] Ich stimme also mit kleinen Modifikationen CHR. STEAD zu: »I still cannot answer this question (*ob Valentin Philo kannte*); but I believe the two men had much in common, and that one

nicht primär die Geschichte des Gnostizismus, sondern eher noch die dunkle Geschichte des frühen alexandrinischen Christentums und seiner Theologie.

Der These B. *Laytons*, Valentinus sei ein »christlicher Reformer eines klassischen gnostischen Systems gewesen«[97], kann nicht scharf genug widersprochen werden[98]. Wenn sie sich als Konsens der Forschung durchsetzen sollte, wäre m. E. der historische Valentin tragisch verzeichnet. Für diese Behauptung fehlt uns in den Fragmenten *jeder* Anhalt, sie stützt sich, wie Layton selber zugeben muß, eigentlich nur auf Irenäus' hochproblematisches Valentin-Referat. Layton verschweigt diese Schwierigkeiten[99] und stellt diesen Text einfach an den Beginn seines Abschnittes über Valentin. Mit H.-M. *Schenke* muß man sowohl sein Bild der Entwicklung der Gnosis wie seine Sicht der valentinianischen Schule als unzulässige Vereinfachung bezeichnen[100].

Valentins Stellung in der Geschichte der Gnosis bleibt in Wahrheit dunkel und rätselhaft und läßt sich kaum auf griffige Formeln bringen. Wenn wir nur die Fragmente betrachten, kommt ihm keine Stellung und Bedeutung zu, erst recht nicht die eines »Reformers«. Seine erhaltenen Texte erlauben es uns nicht, Irenäus und Tertullian (und damit B. Layton und A. M. McGuire) zuzustimmen: Valentin hat keine »Samen gewisser alter Lehren« der Gnosis aufgenommen[101]. Wer trotzdem behauptet, damit sei ein System gemeint, »das dem der Ophiten oder Barbelognostiker verwandt war«[102], muß das an den Fragmenten selbst zeigen und darf nicht mit einer unbekannten Größe esoterischer Valentin-Schriften operieren, die nicht erhalten sind und deren Existenz ein reines Postulat

---

can reconstruct most of the presuppositions of Valentinus merely by rearranging Philos mental furniture« (The Valentinian Myth of Sophia, 90).

[97] B.L. bezeichnet die Ansicht, »that Valentinus was a Christian reformer of the classic gnostic tradition«, als »fundamental historical thesis of this book« und zugleich als »the organizing principle« der Gnosis-Konferenz in Yale 1978 (Gnostic Scriptures, XIIf). Auch die Dissertation seiner Schülerin A. M. McGuire (s. o. S. 4f) legt diese These mit Einschränkungen zugrunde: »A complete account of the historical position of Valentinus cannot be given without fuller analysis of the philosophical and religious sources of Valentinus thought« (p. 259).

[98] Kritische Worte auch in der Rezension des Laytonschen Werkes durch H.-M. Schenke, ThLZ 114, 1989, 103f.

[99] Ebd. p. 221 und 250. Dies wundert umso mehr, als die Schülerin in ihrer Dissertation den Text ausdrücklich *nicht* heranzieht (Valentinus and the *Gnostike Hairesis*, 92).

[100] ThLZ 114, 1989, 104. Zunächst wäre zu klären, ob es sich bei der Interpretation der »sethianischen Gnosis« als der »klassischen Gnosis« nicht um eine »häresiologische Fiktion« handelt, wie Kurt Rudolph in Yale fragte (The Rediscovery of Gnosticism II, 577f), und ob es überhaupt einen gnostischen »Urmythos« gab (dagegen etwa A. Böhlig, Zur Struktur gnostischen Denkens, 12). Schenke selbst hat sich mehrfach zu Fragen im Zusammenhang der sethianischen Gnosis geäußert, z. B. mit einem Beitrag auf der Gnosis-Konferenz in Yale 1978: The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism (The Rediscovery of Gnosticism II, 588–616). Im übrigen bleibt das von Löhr als »Crux der Gnosisforschung« (ThLZ 112, 1987, 352) bezeichnete chronologische Problem bestehen.

[101] Irenäus, Haer. I 11,1 (167,1197f) bzw. Tertullian, Val. 4,2 (86,10).

[102] W. Foerster, Gnosis I, 312; vgl. auch ders., Von Valentin zu Herakleon, 98. J.-C. Fredouille (SC 281, 202) bezieht den Ausdruck dagegen auf den Platonismus Valentins.

darstellt. Der Bezug auf dieses System wurde an den Fragmenten bisher nicht befriedigend nachgewiesen.

Um es zum Schluß pointiert zu sagen: Der mythologische Valentinianismus, wie er uns vertraut ist, beginnt sichtbar erst mit Ptolemäus. Sollte man von den Fragmenten Valentins her nicht die Hypothese wagen, daß erst die Schüler das mythologische System des Valentinianismus entwickelten? Wir wissen natürlich nicht sicher, ob Ptolemäus oder ein anderer »Schüler« Valentins der »erste Valentinianer« war und erst sie mit vollem Recht »Valentinianer« genannt werden dürfen. *Aber der Valentin der Fragmente war kein Valentinianer; dies sollte m. E. nicht mehr ignoriert werden.*

Natürlich werden diejenigen, die die relative Einheitlichkeit der verschiedenen valentinianischen Systeme eines Ptolemäus, Herakleon oder Theodot nur mit *einer einzigen* Stifterperson meinen erklären zu können, dann eine Lebenswende Valentins annehmen, vielleicht weitere, nicht überlieferte Schriften dieser Epoche postulieren und so doch Valentin zum ersten Valentinianer machen können. Wir sahen bereits, daß alle, die Valentin trotzdem zu einem mythologischen Gnostiker machen wollen, diesen biographischen »Bruch« postulieren müßten[103].

Leider wissen wir zu wenig von Valentin, um diese Frage eindeutig klären zu können. Solange wir aber nicht beantworten können, ob wir nur Dokumente aus der Zeit vor einer möglichen Wende seiner Theologie, ob wir nur verstreute Bruchstücke einer exoterischen gemilderten Fassung besitzen oder nicht doch Texte, die die Ergebnisse seiner theologischen Lebensarbeit zutreffend wiedergeben, wird man ohne derartige Hypothesen überhaupt nichts sicher sagen können. Der Unterschied zwischen Valentin und seinen Schülern läßt sich m. E. nicht leugnen. Die Schlüsselfrage besteht daher darin, wann man ihn ansetzen will: Gab es eine Wende in Valentins Theologie? Oder bestand der Bruch in Wahrheit zwischen den Schülern und dem Lehrer?

Wofür man sich auch entscheidet: Der *hypothetische* Status jedes Urteiles sollte nicht ignoriert werden. Wenn Ptolemäus und seine Kollegen den Valentinianismus begründeten, hätte sich als Valentins ›Unglück‹ erwiesen, daß er zu begabte (und eigenwillige) Schüler hatte, die sein Werk nicht treu überlieferten, sondern durch eine eigene Systembildung ersetzten, die sie wahrscheinlich gleichzeitig aus Pietät und Gründen der Propaganda als Lehre Valentins ausgaben. Wenn unsere Hypothese zutreffen sollte, gelang es Ptolemäus, einem sicherlich mindestens genauso begabten, aber gänzlich anders orientierten Theologen, zugleich seinen Lehrer völlig zu verdrängen und schon zwanzig Jahre nach seiner erfolgreichen Wirksamkeit in Rom Valentin völlig in seinen Schatten zu bringen.

Wie man auch immer zu den Fragmenten Valentins denkt: Es wird Zeit, Valentin unter den Übermalungen als eigenständigen Theologen freizulegen und ihn nicht mehr als »mediokren« Anreger des Ptolemäus, sondern als einen

[103] S. oben S. 378.

eigenständigen theologischen Kopf der Alten Kirche zu rehabilitieren, dessen unkonventionelle Lösungen und poetische Begabung ihn noch heute über viele seiner Zeitgenossen hebt[104]. Valentins Fragmente erlauben, eine geistige Zwischenstufe zwischen Philo und Clemens Alexandrinus zu rekonstruieren und so etwas mehr Licht in die frühe Entwicklung der alexandrinischen Theologie zu bringen. Die Fragmente zeigen einen Theologen, der wieder seinen Platz im Kreis der wichtigeren Theologen Mitte des 2. Jahrhunderts einnehmen sollte. Wenn man dieser hier entfalteten Sicht folgen möchte, stellen sich eine Reihe von Fragen an die künftige Gnosisforschung:

– Wenn der »Valentinianismus« in jenem systematisch-mythologischen Sinne erst gegen Ende der römischen Wirkungszeit und vielleicht gar nicht durch Valentin selbst entstand, man also die Entstehung des Valentinianismus jedenfalls eingrenzen könnte auf die römische Wirkungszeit des Ptolemäus in der Mitte des 2. Jhds.: Welche Konsequenzen hätte das für das Gesamtbild der Entwicklung der Gnosis?

– Wenn die Entwicklung des mythologischen Systems erst dort erfolgte: Woher bezog Ptolemäus sein System?[105]

– Wenn der Valentinianismus nicht auf Valentin zurückgeht: Welchen Wert besitzt die Hypothese, die Valentinianer hätten das mythologische System von einer möglicherweise »sethianischen« »Gnosis« übernommen?

– Wenn der biblische Platonismus eines Valentin in irgendeiner Form die valentinianische Gnosis anregte: Welchen präzisen Stellenwert hat der Platonismus für den Valentinianismus?[106]

Valentinus Gnosticus? Eine wirklich sichere Antwort gibt es leider nicht. Aber es gibt immerhin gute Gründe, mit dem uns so selbstverständlichen »Ja« in Zukunft etwas mehr zu zögern.

---

[104] So ja auch schon E. PREUSCHEN in seinem Artikel Valentinus (RE XX, 402): »Er steht in der That den kirchlichen Kreisen und ihren Anschauungen noch unendlich viel näher, und er hat in dem synkretistischen Gemenge den festen Boden noch weniger unter den Füßen verloren als ein Teil seiner Schüler«.

[105] Man wird an dieser Stelle m. E. die Diskussion wieder bei den sicheren Datierungen HARNACKS aufnehmen müssen, wie er sie im ersten Band seiner Chronologie von den Kirchenvätern her vornimmt (Geschichte der altchristlichen Literatur II/1, 538–541). In diesen chronologischen Rahmen kann man dann vorsichtig beginnen, die anderen Texte einzuzeichnen – nicht umgekehrt!

[106] Dazu liegen Antworten in den zitierten Aufsätzen von B. ALAND vor.

Anhang

1. Synopse zu den angeblichen Valentinzitaten in Ps.-Tertullians »*Adversus omnes haereses*«

(vgl. S. 383 Anm. 334)

Ps.-Tertullian, Adv.Haer. 4,3: (CChr.SL 2, 1406,14–18 Kroymann)	*Irenäus, Haer. I 4,1:* (64,25–66,30 Rousseau/Doutreleau)
[Istum autem Aeonem in defectione factum, Achamoth, dicit in passionibus desiderii quibusdam fuisse et ex passionibus materias edidisse.]	[Cum non posset pertransire Horon, quoniam complexa fuerat passionem et sola fuisset derelicta foris, omni parti passionis succubuisse multifariae et variae exsistentis],
›Expauit enim‹, inquit, ›et *extimuit* et *contristatus* est et ex his passionibus concepit et edidit‹.	et passam eam *tristitiam* quidem, (...), *timorem* autem, (...)
Ps.-Tertullian, Adv.Haer. 4,4: (CChr.SL 2, 1406,24–1407,4)	*Irenäus, Haer. I 4,2*
	de *timore* autem et tristitia reliqua initium habuisse ⟨66,40⟩:
›Nam ex *pauore*‹, inquit, ›tenebrae factae sunt,	[a *tristitia* autem et *pauore* corporalia mundi elementa, ⟨66,42f⟩]
ex *timore* et *ignorantia* spiritus nequitiae et malignitatis,	[I 2,3: Hinc dicunt primum initium habiusse substantiam materiae, de *ignorantia* et taedio et *timore* et stupore ⟨42,53–55⟩]
ex tristitia et *lacrimis humida* fontium,	a *lacrimis* enim eius factam uniuersam *umidam* substantiam, a risu autem lucidam, a *tristitia* autem et *pauore* corporalia mundi elementa; ⟨66,41–43⟩.

fluminum materia marisque›.

[4,3: (...) a *lacrimis* Enthymeseos passi Aeonis *maria* et *fontes* et *flumina* et uniuersa *umida* materia generationem acceperunt, de risu autem eius lumen, de pauore autem et inconstabilitate corporalia mundi elementa ⟨68, 61–65⟩.

2. Das angebliche Valentinreferat in Irenäus »*Adversus Haereses*« *I 11,1*

Text und Übersetzung

Irenäische Rahmung:
(» Ἴδωμεν νῦν τούτων ἄστατον γνώμην, δύο που καὶ τριῶν ὄντων πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασιν καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐναντία ἀποφαίνονται.

Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας, Οὐαλεντῖνος, οὕτως ὡρίσατο·)

(1) Abschnitt 1:
Εἶναι Δυάδα ⟨τινὰ⟩ ἀνονόμαστον, ἧς τὸ μέν τι καλεῖσθαι Ἄρρητον, τὸ δὲ Σιγήν·
ἔπειτα ἐκ ταύτης τῆς Δυάδος δευτέραν Δυάδα προβεβλῆσθαι, ἧς τὸ μέν τι Πατέρα ὀνομάζει, τὸ δὲ Ἀλήθειαν· ἐκ δὲ τῆς Τετράδος ταύτης καρποφορεῖσθαι Λόγον καὶ Ζωήν, Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν, εἶναί τε ταύτην Ὀγδοάδα πρώτην.
Καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ Λόγου καὶ τῆς Ζωῆς δέκα Δυνάμεις λέγει προβεβλῆσθαι, (καθὼς προειρήκαμεν·) ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας δώδεκα,

Irenäische Rahmung:[1]
(»*Laßt uns nun die instabile Doktrin dieser Leute ansehen, auf welche Art und Weise, wenn etwa zwei oder drei von ihnen beisammen sind, sie über das Gleiche nicht dasselbe, sondern hinsichtlich der Dinge und der Namen Entgegengesetztes sagen.*
Denn der erste von der sogenannten gnostischen Häresie, der die Prinzipien (oder: Anfänge)[2] *in eine eigene Gestalt der Schule transferierte, Valentin, setzte sie so fest:)*
(1) *Abschnitt 1:*
Es sei eine unnennbare Dyas, deren einen Teil er ›Unsagbar‹, den anderen ›Schweigen‹ nannte.
Sodann sei aus dieser Dyas eine zweite Dyas emaniert worden, deren einen Teil er ›Vater‹, den anderen ›Wahrheit‹ nennt. Aus dieser Tetrade seien aber als Frucht ›Logos‹ und ›Leben‹, ›Mensch‹ und ›Kirche‹ hervorgesprossen, und dies sei die erste Ogdoas.
Und von dem ›Logos‹ und dem ›Leben‹ seien, sagt er, zehn Kräfte emaniert worden (*wie wir vorher gesagt haben*), von dem ›Menschen‹ und der

[1] Rekonstruierter grch. Text nach der Ausgabe von ROUSSEAU/DOUTRELEAU, SC 264, 166,1194–171,1233.
[2] Die lateinische Übersetzung dagegen: »*antiquas doctrinas*« (Z. 5 f; dazu SC 263,229 f).

ὧν μίαν ἀποστᾶσαν καὶ ὑστερήσασαν τὴν λοιπὴν πραγματείαν πεποιῆσθαι.

(2) *Abschnitt 2:*
Ὅρους τε δύο ὑπέθετο, ἕνα μὲν μεταξὺ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ Πληρώματος, διορίζοντα τοὺς γεννητοὺς Αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου Πατρός, ἕτερον δὲ τὸν ἀφορίζοντα αὐτῶν τὴν Μητέρα ἀπὸ τοῦ Πληρώματος.
Καὶ τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Πληρώματι Αἰώνων προβεβλῆσθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς Μητρὸς ἔξω γενομένης κατὰ τὴν μνήμην τῶν κρειττόνων ἀποκεκυῆσθαι μετὰ σκιᾶς τινος.

Καὶ τοῦτον μέν, ἅτε ἄρρενα ὑπάρχοντα, ἀποκόψαντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν σκιὰν ἀναδραμεῖν εἰς τὸ Πλήρωμα. Τὴν δὲ Μητέρα ὑπολειφθεῖσαν μετὰ τῆς σκιᾶς κεκενωμένην τε τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως ἕτερον υἱὸν προενέγκασθαι, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν Δημιουργόν, ὃν καὶ παντοκράτορα λέγει τῶν ὑποκειμένων.

Συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ καὶ ἀριστερὸν Ἄρχοντα
(ἐδογμάτισεν ὁμοίως τοῖς ῥηθησομένοις ὑφ' ἡμῶν ψευδωνύμοις Γνωστικοῖς).

(3) *Abschnitt 3:*
Καὶ τὸν Ἰησοῦν ⟨δὲ⟩ ποτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ συσταλέντος ἀπὸ τῆς Μητρὸς αὐτῶν συναναχυθέντος ⟨τε⟩ τοῖς ὅλοις προβε-

›Kirche‹ aber zwölf, von denen eine, nachdem sie sich separiert hatte und in Mangel gefallen war, die übrige Geschichte verursacht hat.
(2) *Abschnitt 2:*
Er setzte auch zwei ›Horoi‹ voraus, einer zwischen dem ›Bythos‹ und dem Rest des Pleromas, der die gezeugten Aionen vom ungezeugten Vater abtrennt, ein anderer aber, der deren Mutter vom Pleroma abgrenzt.
Und der Christus aber sei nicht von den Aionen in dem Pleroma hervorgebracht, sondern von der Mutter, nachdem sie außerhalb (des Pleromas) geraten war, geboren worden gemäß ihrer Erinnerung an die höheren Seinsformen mit einem gewissen Schatten[3].
Und dieser, weil er männlich war, sei, nachdem er von sich den Schatten abgeschnitten habe, in das Pleroma emporgelaufen. Aber die Mutter, nachdem sie mit dem Schatten zurückgelassen worden war und leer von pneumatischer Substanz, habe einen anderen Sohn hervorgebracht und das sei der Demiurg, den er auch Pantokrator dessen nennt, was sich unter ihm befindet[4].
Zusammen mit ihm sei auch ein linker Herrscher emaniert worden
(Er lehrt ähnlich den fälschlich so genannten ›Gnostikern‹, über die wir noch zu sprechen haben)[5].
(3) *Abschnitt 3:*
Und der Jesus soll bald von dem (Äon), der sich von deren Mutter zurückzog und verschmolzen wurde mit

[3] So lat.: »*cum quadam umbra*« (Z. 22).
[4] Oder philosophisch: ›der Realität‹.
[5] Zur Übersetzung auch SC 263, 230; das problematische Futur wörtlich: »Er lehrte in gleicher Weise wie die Gnostiker, die von uns Falschnamensträger genannt werden *werden*«.

βλῆσθαί φησι (τουτέστιν τοῦ Θελητοῦ), ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ ἀναδραμόντος εἰς τὸ Πλήρωμα, (τουτέστιν τοῦ Χριστοῦ), ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὑπὸ τῆς Ἀληθείας φησὶ προβεβλῆσθαι εἰς ἀνάκρασιν καὶ καρποφορίαν τῶν Αἰώνων, ἀοράτως εἰς αὐτοὺς εἰσιόν· δι' οὗ τοὺς Αἰῶνας καρποφορεῖν τὰ φυτὰ τῆς Ἀληθείας.

Irenäische Rahmung:
⟨Ταῦτα μὲν ἐκεῖνος⟩«.

den Ganzen[6] (*das ist der ›Theletos‹*), bald von dem (Aion), der in das Pleroma emporlief (*das ist der Christus*), bald aber von ›Mensch‹ und ›Kirche‹ emaniert worden sein.
Und der heilige Geist aber, sagt er, sei von der ›Wahrheit‹[7] emaniert worden zur Vereinigung[8] und zur Fruchtbarkeit der Aionen, unsichtbar in sie eingehend, darum hätten die Aionen als Frucht Pflanzen der Wahrheit hervorsprossen lassen.
Irenäische Rahmung:
⟨*Dies (ist nun) dessen (Lehre)*⟩[9]«.

3. Ein anonymer Valentinianer über die Speisen und den Bythos
(Porphyrius, Abst. I 42,2/3; s. o. S. 116)

Der folgende Text[10] bietet m. E. eine ›mystische‹ Variante des klassischen Valentinianismus, die auf einen unbekannten Autor[11] mit großer poetischer Kraft und hohen stilistischen Fähigkeiten deutet[12]. Die Zuweisung an einen Valentinianer liegt nahe, weil im Text mit der Doppelbedeutung des Wortes »Bythos« gespielt wird: Wie die Tiefe des Meeres die Verschmutzungen in der Menge des sauberen Wassers verschwinden läßt, so »der Bythos der Freiheit« (Z. 24) die Speisen, durch die ein »geringer Mensch« (Z. 23) unrein werden könnte. Offenbar versteht der unbekannte Autor die tiefe Freiheit, zu der Christen befreit sind (Gal

---

[6] Lat.: »*coadunatus est cum reliquis*« (Z. 31 f).

[7] Zu dieser Konjektur im griechischen Text SC 263, 231 bzw. Holl, GCS Epiphanius I, 435 App.

[8] Bzw. ›zur Prüfung‹ (»εἰς ἀνάκρισιν«); vgl. dazu Anm. 278 im Text oben, S. 374.

[9] Vgl. oben S. 367 Anm. 233.

[10] Text: Porphyrius, Abst. I 42,2/3 (CUFr 75f Bouffartigue/BSGRT 117,18–118,9 Nauck); Übersetzung z. T. nach J. Bernays, Theophrastos Schrift über Frömmigkeit, 15 f. Prof. M. Reiser (Mainz) war so freundlich, mich auf diese völlig unbeachtete Stelle hinzuweisen. Mit den folgenden wenigen Anmerkungen soll kein ausführlicher Kommentar zu diesem wichtigen Text vorweggenommen werden.

[11] Wir verfügen leider über keinerlei Hinweise, das Verhältnis dieses Autors zu Valentin zu bestimmen oder beide gar zu identifizieren. Auch eine zeitliche Einordnung in die Geschichte des Valentinianismus muß gegenwärtig noch unterbleiben. Porphyrius kennzeichnet den Autor seiner Quelle in der Einleitung des Zitates eindeutig als christlichen Gnostiker, dazu J. Bernays, Theophrastos Schrift über Frömmigkeit, 15 und 144f bzw. J. Bouffartigue, CUFr, 36f101.

[12] Zu nennen wären hier z. B. die Ringkomposition, die Parechese Z. 3 (»τὰ ὑπαρὰ τῶν ῥευμάτων«), die *variatio* Z. 20f »ὑπαρόν«-»ὑπαρία« und die parallelen Formulierungen innerhalb des Vergleiches.

5,1.13), wie Paulus als Freiheit vom Gesetz, die sich vor allem gegenüber den Speisegesetzen äußert. Für den in Christus Freien gibt es keine *per se* unreinen Speisen. Nun deutet allerdings der Terminus ›Bythos‹ einen weitergehenden Hintergrund an, der im erhaltenen Text selbst nicht direkt ausgedrückt wird: Die besonderen Menschen (die Pneumatiker), in denen der ›Bythos der Freiheit‹ ist, bilden den schlechthinnigen ›Bythos‹ der ganzen Welt, den »βυθὸς ὑπερκόσμικος« bzw. »ἄρρητος« ab. Der Vergleich zwischen den Menschen und dem Meeresabgrund ist, wie schon J. Bernays sah[13], darauf angelegt, die auserwählten Menschen als solche darzustellen, die in diesen Bythos letztendlich eingehen werden und dieses eschatologische Schicksal des Pneumatikers auf Erden durch ihren Umgang mit den Speisen als *Adiaphora* repräsentieren. ›Mystisch‹ nenne ich diesen Text, weil er die valentinianische Eschatologie, in der es ohnehin Tendenzen zur Angleichung der in Differenz gefallenen Größen gibt[14], vollkommen in die Einheitsspekulation eines »ὁ θεὸς (= Βυθὸς) πάντα ἐν πᾶσιν«[15] überführt: Am Ende einer Geschichte von Fall und Entzweiung steht die ›All-Einheit‹[16].

»Οὐ γὰρ ἡμᾶς μολύνει[17]«, φασί, »τὰ βρώματα, ὥσπερ οὐδὲ τὴν θάλασσαν τὰ ῥυπαρὰ τῶν ῥευμάτων· κυριεύομεν γὰρ ⟨βρω⟩τῶν ἁπάντων[18], καθάπερ ἡ θάλασσα τῶν ὑγρῶν πάντων.

Εἰ δὲ ἡ θάλασσα κλείσειε τὸ ἑαυτῆς στόμα[19] ὥστε μὴ δέξασθαι τὰ ῥέοντα, ἐγένετο καθ' ἑαυτὴν μὲν μεγάλη, κατὰ δὲ τὸν κόσμον μικρά, ὡς μὴ δυναμένη στέξαι τὰ ῥυπαρά· εὐλαβηθεῖσα δὲ μολυνθῆναι οὐκ ἂν δέξαιτο. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο δὴ πάντα δέχεται, γιγνώσκουσα

»Uns verunreinigen Speisen nämlich so wenig wie das Meer die Verschmutzungen der Zuflüsse verunreinigen. Wir sind nämlich Herren über alle Speisen, wie das Meer über alles Flüssige.

Würde das Meer seinen Mund schließen, so daß es die Zuflüsse nicht aufnähme, so wäre es, für sich betrachtet, groß, der Welt gegenüber aber klein, weil es die Verschmutzungen nicht in sich bergen könnte; nur aus Sorge aber sich zu beschmutzen,

---

[13] Theophrastos Schrift über Frömmigkeit, 16.

[14] Vereinheitlichung der Aionen: Iren., Haer. I 2,6 bzw. Hippolyt, Haer. VI 32, 1; Eingang der Pneumatiker ins Pleroma und Vereinheitlichung: Haer. I 7,1 bzw. Exc.Thdot. 63,2 (»ἀπισωθῇ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίσῃ« [186 SAGNARD/82,593f CASEY]); so auch die Deutung bei Clemens, Str. VII 57,2.

[15] 1Kor 15,28; E. NORDEN, Agnostos Theos, 240–250.347–354.

[16] Vielleicht blieb hier ein Rest einer eigenständigen sekundären Durcharbeitung des valentinianischen Systems erhalten, der im systematischen Vorgehen mit dem *Evangelium Veritatis* (dazu S. 340 Anm. 18) zu vergleichen wäre.

[17] Vgl. Jes 65,4 u. 1Kor 8,7. Unser Text belegt, was Irenäus schreibt: »Καὶ γὰρ εἰδωλόθυτα ἀδιαφόρως ἐσθίουσι, μηδὲν μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἡγούμενοι« (I 6,3 [95,633–96,634]).

[18] Vielleicht eine Anspielung auf 1Kor 6,12: »οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος« (sc. auch nicht von den Speisen).

[19] LSJ s. v. II. (p. 1649).

τὸ ἑαυτῆς μέγεθος, καὶ οὐκ ἀποστρέφεται τὰ εἰς ἑαυτὴν ἐρχόμενα.

Καὶ ἡμεῖς οὖν«, φασίν, »ἐὰν εὐλαβηθῶμεν βρῶσιν, ἐδουλώθημεν τῷ τοῦ φόβου φρονήματι[20]. Δεῖ δὲ πάνθ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι[21].

Ὕδωρ μὲν γὰρ ὀλίγον συνακτὸν ἐάν τι δέξηται ῥυπαρόν, εὐθέως μιαίνεται[22] καὶ θολοῦται ὑπὸ τῆς ῥυπαρίας· βύθος δὲ οὐ μιαίνεται.

Οὕτω δὴ καὶ βρώσεις τῶν ὀλίγων περιγίγνονται· ὅπου δὲ βυθὸς ἐξουσίας, πάντα δέχονται καὶ ὑπ' οὐδενὸς μιαίνονται«.

würde es wohl nicht aufnehmen. Aber das Meer nimmt deshalb nun alles auf, weil es seine Größe begreift, und stößt nichts von sich, was zu ihm kommt.

So würden auch wir, wenn wir vor irgendeiner Speise besorgt wären, uns als Sklaven dem Geist der Furcht unterwerfen, während doch uns das All untertan sein soll.

Ein stehendes kleines Gewässer wird, wenn es Schmutz aufnimmt, sogleich unrein und trübe von Unsauberkeit; aber die Meerestiefe (*der Bythos*) wird nie unrein.

So werden nun auch Speisen nur über geringe Menschen Herr. Wo aber der Bythos der Freiheit ist, nehmen (Menschen) alles (in sich) auf und werden durch nichts unrein«.

---

[20] In der Ablehnung der Furcht als eines vernunftwidrigen Affektes sind sich die verschiedensten Richtungen einig (H. Balz, Art. φοβέω κτλ., ThWNT IX, 189.191–194); J. Bouffartigue weist (p. 36) auf Iren., Haer. I 13,6 hin: »μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας« (202,103f Rousseau/Doutreleau).

[21] Vgl. dazu z. B. die Berichte von der Übergabe der geschaffenen Welt an Adam durch Gott: Apk Sedr 6,2 »καὶ πάντα αὐτῷ ὑπέταξα«; Hirte des Hermas, Man. XII 4,2 (θεὸς) »ἔκτισε τὸν κόσμον ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ ὑπέταξε τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ τὴν ἐξουσίαν πᾶσαν ἔδωκεν αὐτῷ τοῦ κατακυριεύειν τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πάντων« (47,2 [44,20–22 Whittaker]; im Gebet, das die Athos-HS zusätzlich überliefert, sogar »καὶ τούτων ἁπάντων ἔκτισας δεσπότην τὸν ἄνθρωπον«); Diog 10,2 »ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, δι' οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον, οἷς ὑπέταξε πάντα τὰ ἐν ⟨τῇ γῇ⟩«.

[22] Für den Zusammenhang von »μιαίνειν« und »τὰ βρώματα« s. etwa 1Makk 1,63.

Literaturverzeichnis

Zugrundegelegt sind die Abkürzungsverzeichnisse der TRE (zusammengestellt v. S. Schwertner, Berlin, New York 1976), des Greek-English Lexicon von H. G. Liddell/R. Scott/H. St. Jones, Oxford 1968 (= LSJ), des Patristic Greek Lexicon von G. W. Lampe, Oxford 1961 (= PGL) und des Oxford Latin Dictionary von P. G. W. Glare, Oxford 1982. Für Texte *Tertullians* wurde den Vorschlägen von J.-C. Fredouille (SC 280, Paris 1980, 65), bei den Schriften aus *Nag Hammadi* denen von K.-W. Tröger (Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis, Gütersloh 1980, 16f) gefolgt. Zusätzlich oder davon abweichend werden folgende Abkürzungen verwendet:

BCNH.É	Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section »Études«.
BCNH.T	Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section »Textes«.
CAristG	Commentaria in Aristotelem Graeca.
CChr.SA	Corpus Christianorum, Series Apocrypharum.
CIMRM	Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae.
CMG	Corpus Medicorum Graecorum.
DK	Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels/W. Kranz.
DPAC	Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.
GOF.H	Göttinger Orientforschungen, VI. Reihe: Hellenistica.
JANES	The Journal of the Ancient Near Eastern Society, New York.
KAV	Kommentar zu den apostolischen Vätern, ed. N. Brox, G. Kretschmar u. K. Niederwimmer.
LSJ	Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon.
LIMC	Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae.
NHL	The Nag Hammadi Library in English, ed. J. M. Robinson, Leiden ^{3}1988.
OTP	Old Testament Pseudepigrapha, ed. J. H. Charlesworth.
OTSPV	The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version.
RIGChr	G. Lefebvre, Recueil des inscriptions Greques Chrétiennes d'Égypte.
TGL	Thesaurus Graecae Linguae.
TLL	Thesaurus Linguae Latinae.
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum.

Die in der Arbeit verwendeten *Kurztitel* sind durch *Kursivstellung* kenntlich gemacht; die nach Bd. 53 aufgegebene Zählung der GCS-Bände nach Reihenfolge ihres Erscheinens wird nicht angegeben, einzelne Faszikel der PG und PL werden ebenfalls nicht eigens aufgeführt. Rezensionen, auf die im Text Bezug genommen wird, sind zusammen mit dem jeweils rezensierten Buch bibliographiert.

1. Quellen (Texte und Übersetzungen)

1.1. Biblische Quellen (Altes und Neues Testament, Apokryphen und Pseudepigraphen beider Testamente)

Acta Pauli/Apokrypher Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus

Apocrypha IV. Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther, KlT 12, Bonn 1905.

Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1, hg. v. C. Schmidt, 2 Bde., Hildesheim 1965 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1904/05).

Papyrus Bodmer X-XII. X: Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul, XI: Onzième Ode de Salomon, XII: Fragment d'un Hymne liturgique, Manuscrit du III^{e} siècle, publié par M. Testuz, Cologny-Genève 1959.

Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel

übers. u. erl. v. P. Riessler, [neu hg. v. H. Getzeny], Freiburg, Heidelberg ^{4}1979.

Apocalypses Apocryphae

Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis, (...) nunc primum ed. C. Tischendorf, Hildesheim 1966 (Nachdruck Leipzig 1866).

Apocalypsis Esdrae

A.E., Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae, ed. O. Wahl, PVTG IV, Leiden 1977.

Apokryphe Apostelakten

Acta Apostolorum Apocrypha, post C. Tischendorf denuo ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet, 3 Bde., Darmstadt 1959 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1891–1903).

Acta Johannis, cura E. Junod et J.-D. Kaestli, Vol.1 Praefatio-Textus; Vol.2 Textus alii – commentarius, indices, CChr.SA 1.2, Turnhout 1983.

Wright, William:

Apocryphal Acts of the Apostles, ed. from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraires with English translations and notes, Amsterdam 1968 (Nachdruck der Ausgabe London 1871).

Aristeasbrief

Lettre d'Aristée a Philocrate, Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots Grecs par A. Pelletier, SC 89, Paris 1962.

Ascensio Isaiae

Aethiopice et Latine cum prolegomenis, adnotationibus criticis et exegeticis additis versionum latinarum reliquiis ed. ab A. Dillmann, Leipzig 1877.

The Coptic version of the New Testament

in the northern dialect otherwise called Memphitic and Bohairic with Introduction, critical apparatus and literal English translation ed. by G. W. Horner, 4 Bde., Osnabrück 1969 (Nachdruck der Ausgabe Oxford 1898–1905).

The Coptic version of the New Testament in the southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic, with critical apparatus, literal English translation, register of fragments and estimate of the version by G. W. Horner, 7 Bde., Osnabrück 1969 (Nachdruck der Ausgabe Oxford 1911–1924).

Epistulae Novi Testamenti coptice

Ed. P. Boetticher (= P.de Lagarde), Osnabrück 1966 (Nachdruck der Ausgabe Halle 1852).

Baruch-Apokalypse (syrisch)
Apocalypse of Baruch, ed. by S. Dedering, OTSPV IV/3, Leiden 1973.
IV. Esra
Der lateinische Text der Apokalypse des Esra, hg. v. A.F.J. Klijn, mit einem Index Grammaticus v. G. Mussies, TU 131, Berlin 1983.
J. Schreiner: Das 4. Buch Esra, JSHRZ V/4, Gütersloh 1981.
Henoch
Apocalypsis Henochi Graece ed. M. Black, Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum Historicorum et auctorum Judaeorum Hellenistarum fragmentis coll. et ordinavit A.-M. Denis, PVTG III, Leiden 1970.
The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, ed. by J. T. Milik with the collaboration of M. Black, Oxford 1976.
Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch, hg. v. G. N. Bonwetsch, TU 44/2, Leipzig 1922.
The Ethiopic Book of Enoch: A new edition in the light of the Aramaic Dead Sea fragments, by M. A. Knibb, Vol. 1: Text and apparatus; 2: Introduction, translation and commentary, Oxford 1978.
S. Uhlig: Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ V/6, Gütersloh 1984.
Itala
Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung, nach den Handschriften hg. v. A. Jülicher im Auftrage der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften (später: Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), durchgesehen und zum Druck besorgt von W. Matzkow und K. Aland, 4 Bde., Berlin 1938–1963.
Joseph und Aseneth
Chr. Burchard, Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth, DBAT 14, 1979, 2–53.
Kerygma Petri
Apocrypha I: Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri, hg. v. E. Klostermann, KlT 3, Berlin ^{3}1933, 13–16.
Neutestamentliche Apokryphen
N.A. in deutscher Übersetzung, hg. v. W. Schneemelcher, 5. Aufl. der von E. Hennecke begründeten Sammlung, Bd. I Evangelien, Tübingen 1987; Bd. II Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1989.
Novum testamentum Graece
post Eb. et Erw. Nestle communiter ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, apparatum criticum recensuerunt et ed. novis curis elaboraverunt K. Aland et B. Aland (...), Stuttgart ^{26}1979.
Oden Salomos
J. H. Charlesworth, The Odes of Solomon. The Syriac texts, ed. with translation and notes, SBLTT 13, Missoula/Montana, 1977.
M. Lattke, Die *Oden* Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, 3 Bde in 4 Teilen, OBO 25/1–3, Freiburg/CH und Göttingen 1979–1986.
OTP
The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1 Apocalyptic Literature and Testaments, ed. by J. H. Charlesworth, Garden City 1983.
Psalmen Salomos
Septuaginta ed. A. Rahlfs, Bd. II, 471–489; O. v. Gebhardt, Die Psalmen Salomo's (...), TU 13/2, Leipzig 1895.

S. Holm-Nielsen, Die Psalmen Salomos, JSHRZ IV/2, Gütersloh 1977.

Ps.-Phocylides

Theognis, Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides, Chares, anonymi aulodia, fragmentum teliambicum, post E. Diehl iterum ed. D. Young, BSGRT, Leipzig 1971.

Schatzhöhle

La caverne des trésores. Les deux recensions Syriaques éd. par S.-M. Ri, CSCO 486/487.S 207/208, Louvain 1987.

Septuaginta

Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis ed., Vol. XIV Isais, ed. J. Ziegler, 3., durchg. Aufl., Göttingen 1983; Vol.VIII/5 Tobit, ed. R. Hanhart, Göttingen 1983.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. A. Rahlfs, 2 Bde., Stuttgart 1935.

Sibyllinische Orakel

Die Oracula Sibyllina bearb. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von J. Geffcken, GCS, Leipzig 1902.

Targum Neophyti

A.Díez Macho, Neophyti 1, Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana, Tomo I Génesis, Edición príncipe, introducción general y versión castellana (...), Madrid, Barcelona 1968.

Targum Onkelos

The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts by A. Sperber, Vol.I The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden 1959.

Targum Pseudo-Jonathan

Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch), nach der Londoner Handschrift (Brit.Mus. add.27031) hg. v. M. Ginsburger, Berlin 1903.

Targum du Pentateuque, Traduction des deux recensions Palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par R. Le Déaut avec la collaboration de J. Robert, Tome I Genèse, SC 245, Paris 1978.

Fragmenten-Targum

Das Fragmententhargum (Thargum jeruschalmi zum Pentateuch), hg. v. M. Ginsburger, Berlin 1899.

Hagiographen-Targum

Hagiographia Chaldaice, P.de Lagarde ed., Osnabrück 1967 (Nachdruck der Ausgabe 1873).

Testament Abrahams

Le Testament grec d'Abraham, Introduction, édition critique des deux recensions greques, traduction par F. Schmidt, TSAJ 11, Tübingen 1986.

Testament Hiobs

Testamentum Iobi, ed. S.P. Brock, Apokalypsis Baruchi Graece ed.J.-C. Picard, PVTG 2, Leiden 1967.

Testamente der Zwölf Patriarchen

R.H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, ed. from nine MSS together with the variants of the Armenian and Slavonic versions and some Hebrew Fragments, Darmstadt 1960 (Nachdr. der Ausgabe Oxford 1908).

Testamenta XII Patriarcharum ed. according to Cambridge University Library MS Ff 1.24 fol. 203a-262b with short notes by M.de Jonge, PVTG 1, Leiden 1964.

J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ III/1, Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 1980.

Vetus Latina
Vol. 24/2 Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses, hg. v. H. J. Frede, Freiburg 1966.
Visio Pauli
Visio Sancti Pauli, The history of the apocalypse in Latin together with nine texts by Th. Silverstein, StD 4, London u. a. 1935.
Vita Adae et Evae
(lat.) hg. u. erläutert v. W. Meyer, ABAW.PP 14/3, München 1878.
La Vie grecque d'Adam et Ève, introduction, texte, traduction et commentaire par D. A. Bertrand, Recherches intertestamentaires 1, Paris 1987.

1.2. Übrige zwischentestamentliche Literatur

4Q ShirShab
Songs of the Sabbath Sacrifice: a critical edition, C. Newsom, HSSt 27, Atlanta/Georgia 1985.
Die Texte aus Qumran,
Hebräisch und Deutsch, mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anm. hg. v. E. Lohse, Darmstadt ^{3}1981.

1.3. Autoren griechischer und lateinischer Sprache

Adamantius
Der Dialog des A. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΘΕΩΝ ΟΡΘΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. W. H. van de Sande Bakhuyzen, GCS Adamantius, Leipzig 1901.
Aischylos
Tragödien und Fragmente, hg. und übers. v. O. Werner, TuscBü, Zürich, München ^{4}1988.
Alkinoos (Albinos)
Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon, introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, CUFr, Paris 1990.
ΑΛΒΙΝΟΥ Εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, in: Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex recognitione C. F. Hermanni, Vol VI, BSGRT, Leipzig 1907, 147–151; ΑΛΚΙΝΟΟΥ Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, ebd. 152–189.
Épitomé, thèse complémentaire présentée a la Faculté des Lettres de l'Université de Paris par P. Louis, Rennes 1945.
Anonymus (Platonicus)
Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts (Pap. N.8; P. 9766.9569) unter Mitwirkung von J. L. Heiberg bearb. v. H. Diels u. W. Schubart, Berliner Klassikertexte, Heft 2, Berlin 1905.
Apollinaris von Laodicea
s. H. Lietzmann, A. v. L.
Apologeten (s. a. Justin)
Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitungen, hg. v. E. J. Goodspeed, Neudruck der 1. Aufl. von 1914, Göttingen 1984.
Apostolische Konstitutionen
Les Constitutions Apostoliques T. III, Livres VII et VIII, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, SC 336, Paris 1987.

Apostolische Väter

Die apostolischen Väter, eingel., hg., übertragen u. erl. v. J. A. Fischer, Schriften des Urchristentums, 1. Tl., Darmstadt, 9., durchg. Aufl. 1986.

The Apostolic Fathers, revised texts with introductions, notes, dissertations and translations by J. B. Lightfoot, 2 Tl. in 5 Bd., London 1885–1890.

Apuleius

Metamorphosen oder der goldene Esel. Lateinisch und Deutsch von R. Helm, SQAW 1, 5., durchg. und erw. Aufl., Berlin 1961.

Apulei Platonici Madurensis opera quae supersunt, Vol. II Fasc. 2 Florida, rec. R. Helm, ed. stereotypa ed. primae cum addendis, BSGRT, Leipzig 1959.

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.

Apuleius, Platon und seine Lehre, hg. und kommentiert v. P. Siniscalco, eingel. und übers. v. K. Albert, Texte zur Philosophie 4, Sankt Augustin 1980.

Apuleius, Verteidigungsrede. Blütenlese, Lat. u. Dtsch. v. R. Helm, SQAW 36, Berlin 1977.

Aratos

Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen, Griech.-dtsch. ed. M. Erren, mit 23 Sternkarten von P. Schimmel, TuscBü, München 1971.

Aristides

Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, ed. B. Keil, Vol. II Orationes XVII-LIII continens, Berlin 1898.

A., Opera quae exstant omnia, Orationes I-XVI complectens, Orationes I et V-XVI ed. F. W. Lenz, praefationem conscripsit et Or. II, III, IV ed. Ch. A. Behr, 4 Teile, Leiden 1976–1980.

P. Aelius Aristides, The complete works, Vol. 1 Or. I-XVI with an appendix containing the fragments and inscriptions, Vol. 2 Or. XVII-LIII, transl. into English by Ch. A. Behr, Leiden 1986/1981.

Aristophanes

Aristophanis Comoediae rec. brevique instruxerunt F. W. Hall/W. M. Geldart, 2nd Ed., SCBO, 2 Bde., Oxford 1952/51 (= 1900/01).

Aristoteles

Aristotelis Fragmenta selecta, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, SCBO, Oxford 1958.

Ars Rhetorica, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, SCBO, Oxford 1959.

De Anima, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, SCBO, Oxford 1956.

Aristoteles, Über die Seele, übers. v. W. Theiler, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung begr. v. E. Grumach, hg. v. H. Flashar, Bd. 13, 7., gegenüber der 3. durchges. unv. Aufl., Berlin 1986.

De Arte Poetica, recognovit brevique adnotatione instruxit R. Kassel, SCBO, Oxford 1964.

Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, SCBO, Oxford 1960 (= 1957).

Topica et Sophistici Elenchi, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, SCBO, Oxford 1958.

Ps.-Aristoteles, De mundo

Aristotelis qui fertur libellus De Mundo ed. W. L. Lorimer, accedit capitum V, VI, VII interpretatio syriaca ab E. König Germanice versa, CUFr, Paris 1933.

Aristoteles, Meteorologie, Über die Welt, übers. v. H. Strohm, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung hg. v. E. Grumach, fortgef. v. H. Flashar, Bd. 12, 3., gegenüber der 2. berichtigten unv. Aufl., Berlin 1984.

Athanasius von Alexandrien

Athanase d'Alexandrie, Sur l'incarnation du verbe, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Ch. Kannengiesser, SC 199, Paris 1973.

Athanasius Werke, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akademie der Wissenschaften, II. Bd. 1.Tl. Die Apologien, 1. De Decretis Nicaenae Synodi von H.-G. Opitz, Berlin und Leipzig 1935.

Athenaeus von Naukratis

The Deipnosophists, with an English translation by Ch.B. Gulick, 7 Bde., LCL 204/208/224/235/274/327/345, Cambridge/M, London 1927–1941.

Atticus

Fragments, texte établi et traduit É.des Places, CUFr, Paris 1977.

Aurelius Augustinus

Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei Libri I-X und Libri XI-XXII, Aurelii Augustini opera, Pars XIV 1/2, CChr.SL 47/48, Turnholt 1955 [Text entspricht der von B. Dombart u. A. Kalb besorgten Ausgabe, BSGRT, Leipzig 1928/29].

Vom Gottesstaat (De civitate dei), [aus dem Lateinischen übertragen v. W. Thimme, eingel. u. kommentiert v. C. Andresen], 2 Bde., München 1977/78.

Bakchylides

Simonides, Bakchylides. Gedichte, Griechisch und Deutsch, hg. u. übers. v. O. Werner, TuscBü, München 1969.

Basilius

Saint Basile Lettres, texte établi et traduit par Y. Courtonne, 3 Bde., CUFr, Paris 1957–1966.

Des hl. Kirchenlehrers Basilius des Großen, Bischofs von Cäsarea, ausgewählte Briefe, aus dem griech. Urtext übers., mit Einleitung u. Anm. versehen v. A. Stegmann, BKV Basilius I (= 46), München 1925.

Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaéméron, texte grec, introduction et traduction de S. Giet, SC 26bis, Paris 1968.

Censorinus

C., Betrachtungen zum Tag der Geburt, ›De die natali‹ mit dtsch. Übers. u. Anm., hg. v. K. Sallmann, Leipzig 1988.

Chaldäische Orakel

Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens, texte établi et traduit par É.des Places, CUFr, 2^{me} tirage revu et corrigé, Paris 1989.

The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary by R. Majercik, Studies in Greek and Roman Religion, Vol.5, Leiden u. a. 1989.

M. Tullius Cicero

M. Tulli Ciceronis Academicorum Reliquiae cum Lucullo, M.T.C. Scripta quae manserunt omnia Fasc.42, ed. O. Plasberg, BSGRT, Stuttgart 1966 (= Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1922).

M. Tulli Ciceronis De Divinatione, De Fato, Timaeus, M.T.C. Scripta quae manserunt omnia Fasc.46, ed. R. Giomini, BSGRT, Leipzig 1975.

De Natura Deorum, Academica, with an English translation by H. Rackham, LCL 268, Cicero XIX, Cambridge/London 1979 (= 1933).

M.T.C. Gespräche in Tuskulum, lat.-deutsch, eingel. und neu übers. v. K. Büchner, München 1984.

M. Tullii Ciceronis opera rhetorica, M.T.C. Scripta quae manserunt omnia I/2, rec. W. Friedrich, BSGRT, Leipzig 1912.
M.T.C. Orator, lat.- dtsch. ed. B. Kytzler, TuscBü, München [2]1980.
C., Staatstheoretische Schriften, Lat. und Dtsch. v. K. Ziegler, SQAW 31, Berlin [4]1988.
Clemens Alexandrinus
Clemens Alexandrinus Bd. 1, Protrepticus und Paedagogus, hg. v. O. Stählin, 3., durchg. Aufl. v. U. Treu, GCS Clemens Alexandrinus I, Berlin 1972.
Clemens Alexandrinus Bd. 2, Stromata Buch I-VI, hg. v. O. Stählin, neu hg. v. L. Früchtel, 4. Aufl. mit Nachträgen von U. Treu, GCS Clemens Alexandrinus II, Berlin 1985.
Clemens Alexandrinus Bd. 3, Stromata Buch VII und VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae Propheticae, Quis Dives Salvetur, Fragmente, hg. v. O. Stählin, in 2. Aufl. neu hg. v. L. Früchtel, zum Druck besorgt v. U. Treu, GCS Clemens Alexandrinus III, Berlin 1970.
Clemens Alexandrinus Bd. 4, Register 1.Tl., Zitatenregister, Testimonienregister, Initienregister für die Fragmente, Eigennamenregister, hg. v. O. Stählin, 2., bearb. Aufl. hg. v. U. Treu, GCS Clemens Alexandrinus IV/1, Berlin 1980.
Clemens Alexandrinus Bd. 4, Register 2.Tl., Wort- und Sachregister, hg.im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preuß. Akademie der Wissenschaften v. O. Stählin, GCS Clemens Alexandrinus IV/2, Leipzig 1936.
Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate II, introduction et notes de Ph. Th. Camelot, texte grec et traduction de Cl. Mondésert, SC 38, Paris 1954.
Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard, nouveau tirage, SC 23, Paris 1970.
The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria ed. with translation, introduction and notes by R. P. Casey, StD 1, London 1934.
Des Clemens von Alexandreia ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt von O. Stählin, 5 Bde., BKV Clemens von Alexandreia I-V (= 2.R. 7/8/17/19/20), München 1934–1938.
Ps.-Clemens Romanus (Pseudoklementinen)
Homilien, hg. im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, von B. Rehm, zum Druck besorgt durch J. Irmscher, GCS Pseudoklementinen I, Berlin, Leipzig 1953.
Rekognitionen in Rufins Übersetzung, hg. (...) von B. Rehm, zum Druck besorgt durch F. Paschke, GCS Pseudoklementinen II, Berlin 1965.
Die Pseudoklementinen III: Konkordanz zu den Pseudoklementinen. 1.Tl. Lateinisches Wortregister, 2.Tl. Griech. Wortregister, syr. Wortregister, Index Nominum, Stellenregister v.G. Strecker, GCS Pseudoklementinen III/1 bzw. 2, Berlin 1986/89.
Cornutus
Cornuti Theologiae Graecae Compendium, rec. et emendabat C. Lang, Leipzig 1881.
Damaskios
Damascii Sucessoris Dubitationes et Soluctiones. De Primis Principiis, In Platonis Parmenidem, C. E. Ruelle, 2 Bde., Amsterdam 1966 (= Paris 1889).
Demosthenes
Vol. II De Corona. De Falsa Legatione, with an English translation by C. A. Vince and J. H. Vince, LCL 155, London, Cambridge/M. 1926.
Derveni – Papyrus
s.R. Merkelbach
Diodor Siculus
Diodorus of Sicily in twelve volumes with an English translation by C. H. Oldfather,

LCL 279/303/340/375/384/399/389/422/377/390/409/423, Cambridge/M., London 1933–1963 (versch. Nachdrucke).

Diogenes Laertius

Diogenis Laertii Vitae Philosophorum recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long, SCBO, 2 Bde., Oxford 1964.

Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Buch I-X, aus dem Griechischen übersetzt von O. Apelt, unter Mitarbeit v. H. G. Zekl neu hg. (...) v. K. Reich, PhB 53/54, Hamburg ^{2}1967.

Diognetbrief

A Diognète, Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.I. Marrou, SC 33, Paris 1951.

Pedanius Dioskurides Medicus

De materia medica libri quinque ed. M. Wellmann, 3 Bde., Berlin 1906–1914.

J. Berendes, Des Pedanios Dioskurides aus Anazarbos Arzneimittellehre in fünf Büchern, übers. und mit Erklärungen versehen, Wiesbaden 1970 (Nachdr. der Ausgabe Stuttgart 1902).

Epiktet

Epicteti Dissertationes ab Arriani Digestae ad fidem codicis Bodleiani iterum rec. H. Schenkl, (...) Ed. maior (...), Stuttgart 1965 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1916).

Epictetus, The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments, with an English translation by W. A. Oldfather in two Volumes, LCL 131/218, Cambridge/M., London 1979/75 (= 1925/28).

Epikur

Epicuro Opere, Introduzione, testo critico, traduzione e note di G. Arrighetti, Classici della Filosofia 4, Turin 1960.

Epiphanius von Salamis

E. (Ancoratus und Panarion), hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. K. Holl, Bd. 1 Ancoratus und Panarion Haer. 1–33, GCS Epiphanius I, Leipzig 1915.

E. II Panarion Haer. 34–64, hg. v. K. Holl, 2., bearb. Aufl. hg. v. J. Dummer, GCS Epiphanius II, Berlin 1980.

The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1–46), transl. by F. Williams, NHS XXXV, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln, 1987.

Euripides

Tragödien, 6 Teile, Griech. und Dtsch. von D. Ebener, SQAW 30/1–6, Berlin 1972–1980.

Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente, Griech.-Dtsch., übersetzt von E. Buschor u. G. A. Seeck, hg. v. G. A. Seeck, 6 Bde., TuscBü, München 1972–1981.

Eusebius

Eusebius Werke Bd. 2, Die Kirchengeschichte, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von E. Schwartz, die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Th. Mommsen, GCS Eusebius II/1–3, Leipzig 1903–1909.

Eusebius Werke Bd. 4, Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, die Fragmente Marcells, GCS Eusebius IV, hg. v. E. Klostermann, 2., durchg. Aufl. von G. C. Hansen, Berlin 1972.

Kirchengeschichte [hg. u. eingel. v. H. Kraft, die Übers. v. Ph. Haeuser, BKV 2.R. 1, Kempten 1932, neu durchg. v. H. A. Gärtner], Darmstadt ^{2}1981.

Eusebius Werke Bd. 7, Die Chronik des Hieronymus, Hieronymi Chronicon, hg. und in 2. Auflage bearb. v. R. Helm, 3., unv. Aufl. mit einer Vorbemerkung v. U. Treu, GCS Eusebius VII, Berlin 1984.

Eusebius Werke Bd. 8, Die Praeparatio Evangelica. 1.Tl. Einleitung, die Bücher I bis X, GCS Eusebius Werke VIII/1, 2.Tl. Die Bücher XI bis XV, Register, GCS Eusebius Werke VIII/2, hg. v. K. Mras, 2., bearb. Aufl. hg. v. É.des Places, Berlin 1982/1983.

Eustathius

Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis, Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem codicis laurentiani ed. M. van der Valk, Vol. II, Leiden 1976; Vol. III, Leiden 1979; Vol. IV, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1987.

Eustathius Monachus

Epistula de Duabus Naturis, ed. curante P. Allen, in: Diversorum Postchalcedonensium Auctorum Collectanea I, CChr.SG 19, Turnhout, Leuven 1989, 391–474.

Eutherius von Tyana

Eine Antilogie des Eutherios von Tyana, hg. v. M. Tetz, PTS 1, Berlin 1964.

Filastrius von Brixen

Filastrii Episcopi Brixiensis, Diversarum Hereson Liber, cura et studio F. Heylen, CChr. SL 9, Turnholt 1957, 208–324.

Sancti Filastrii Episcopi Brixiensis, Diversarum Hereson Liber, rec. F. Marx, CSEL 38, Prag, Wien, Leipzig 1898.

Galen

ΚΛΑΥΔΙΟΥ ΓΑΛΗΝΟΥ ΑΠΑΝΤΑ. Claudii Galeni opera omnia, ed. curavit C. G. Kühn, 23 Bde., Hildesheim 1965 (Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1821–1829).

Galeni De Uteri Dissectione, ed., in linguam Germanicam vertit, commentatus est D. Nickel, CMG V 2,1, Berlin 1971.

Galen, On the doctrines of Hippocrates and Plato. Ed., transl. and commentary by Ph. de Lacy, CMG V 4/1/2, 3 Bde., Berlin 1978–1984.

Claudii Galeni Pergameni, Scripta minora rec. I. Marquardt, J. Müller, G. Helmreich, BSGRT, 3 Bde., Leipzig 1901–1903.

Georgius Syncellus

Georgii Syncelli Ecloga Chronographica, ed. A. A. Mosshammer, BSGRT, Leipzig 1984.

Georgius von Zypern

Georgii Cyprii, Descriptio Orbis Romani (...) ed., praefatus est commentario instruxit H. Gelzer (...), Leipzig 1890.

Ps.-Heraklit

Die heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur von J. Bernays, Berlin 1869.

The Cynic Epistles. A study edition by A. J. Malherbe, SBL.SBibSt 12, Missoula, 1977.

Héraclite, Allégories d'Homère, texte établi et traduit par F. Buffière, CUFr, Paris 1962.

Herodot

Historiae Vol. I, Libros I-IV continens, ed. H. B. Rosén, BSGRT, Leipzig 1987.

Herodotus, Historiae, recognovit brevique adnotatione instruxit K. Hude, 3rd Ed., 2 Bde., SCBO, Oxford 1952/1957 (= 1927).

Hierocles

Synecdemus (...), rec. A. Burckhardt, BSGRT, Leipzig 1893.

Hieronymus

S. Hieronymi Presbyteri Opera, P.I, Opera Exegetica, 2/2A, Commentariorum in Esaiam, Libri I-XI cura et studio M. Adrien, CChr.SL 73, Turnholt 1963; Libri XII-

XVIII, in Esaia parvula adbreviatio, cura et studio M. Adrien, CChr.SL 73A, Turnholt 1963.

S. Hieronymi Presbyteri Opera, P.I, Opera Exegetica, 6, Commentarii in Prophetas Minores, (Post D. Vallarsi textum ed. curavit M. Adriaen), CChr.SL 76, Turnholt 1969.

Hieronymi de viris inlustribus liber, accedit Gennadii catalogus virorum inlustrium rec. G. Herdingii, BSGRT, Leipzig 1924.

Ps.-Hippokrates

Pseudhippokrates Über die Nahrung. Text, Kommentar und Würdigung einer stoisch-heraklitisierenden Schrift aus der Zeit um Christi Geburt von K. Deichgräber, AAWLM.G 1973/3, Mainz 1973.

Hippolyt

Hippolyti Romani quae feruntur omnia Graece e recognitione P.A. de Lagarde, Leipzig, London 1858.

S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Rec., Latine verterunt, notas adiecerunt L. Duncker et F.G. Schneidewin (...), Göttingen 1859.

Hippolytus Werke 1.Bd., Exegetische und Homiletische Schriften, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von G.N. Bonwetsch und H. Achelis, GCS Hippolyt I, Leipzig 1897.

[Psalmenhomilie] s. P. Nautin, Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton [S. 166–183].

Hippolytus Werke 3.Bd. Refutatio omnium haeresium, hg.(...) von P. Wendland, GCS Hippolyt III, Hildesheim, New York 1977 (Nachdruck der Ausg. Leipzig 1916).

Hippolytus, Refutatio Omnium Haeresium, ed. by M. Marcovich, PTS 25, Berlin, New York 1986 (mit Rezension D. Hagedorn, JAC 32, 1989, 210–214).

Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena), übers. v. K. Graf Preysing, BKV 40, München 1922.

Ippolito, L'anticristo. De Antichristo, a cura di E. Norelli, Biblioteca Patristica 10, Florenz 1987.

Hirte des Hermas

Die Apostolischen Väter I, Der Hirt des Hermas, hg. v. M. Whittaker, 2., überarb. Aufl., GCS, Berlin 1967.

Homer

Homeri Opera, rec. brevique adnotatione critica instruxit D. B. Monro et Th.W. Allen, SCBO, 5 Bde., 1912–1920.

Ilias, übertragen von H. Rupé, mit Urtext, Anhang und Registern, TuscBü, München, 7., unv. Aufl. 1980.

Homer. Die Odyssee, übers. in deutsche Prosa von W. Schadewaldt, Hamburg 1958.

Die homerischen Götterhymnen, deutsch v. Th.v.Scheffer, Sammlung Dieterich, Bd. 97, Bremen 1987.

Irenäus von Lyon

Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr.W. Lüdtke zum Teil erstmalig hg. und unters. von H. Jordan, TU 36/3, Leipzig 1913.

Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre I. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde., SC 263/264, Paris 1979; Livre II. Éd. critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde., SC 293/294, Paris 1982; Livre III. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde., SC 210/211, Paris 1974; 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, Ch. Mercier, 2Bde., SC 100, Paris 1965; Livre V. Édition critique d'après les versions Arménienne et Latine par A. Rousseau, L. Doutreleau et Ch. Mercier, 2 Bde., SC 152/153, Paris 1969.

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 (s. a. 1.9.).

Des Heiligen Irenäus ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt (...) von E. Klebba und S. Weber, BKV 3/4, München 1912.

Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque Adversus Haereses textu Graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina (...) denuo collata, praemissa de placitis Gnosticorum prolusione, fragmenta necnon Graece, Syriace, Armeniacae, commentatione perpetua et indicibus variis ed. W. W. Harvey, 2 Bde., Ridgewood/New Jersey 1965 (= Nachdruck der Ausgabe Cambrige 1857).

Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris Detectionis et Eversionis falso cognominate agnitionis seu Contra Haereses libri quinque post F. Feuardentii et J. E. Grabe (...) studio et labore R. Massuet, 2 Bde., Venedig 1734.

Jamblichus

Les Mystères d'Égypte, texte établi et traduit par É. des Places, CUFr, Paris 1966.

Jamblichi De Mysteriis Liber, ad fidem codicum manu scriptorum recognovit G. Parthey, Amsterdam 1965 (= Nachdruck der Ausgabe Berlin 1857).

Über die Geheimlehren von Jamblichus, aus dem Griechischen übersetzt, eingel. und erkl. v. Th. Hopfner, Quellenschriften der Griechischen Mystik 1, Leipzig 1922.

Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung, Griechisch und Deutsch, hg., übers. und eingeleitet v. M. v. Albrecht, BAW. AC, Zürich, Stuttgart 1963.

Johannes von Damaskus

Sacra Parallela (s. K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, TU 20/2, Leipzig 1899).

Johannes Philoponos

Iohannis Philoponi in Aristotelis De Anima libros commentaria, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, ed. M. Hayduck, CAristG XV, Berlin 1897.

J. P. Grammatikos von Alexandrien (6. Jh. n. Chr.), (...), Ausgewählte Schriften, übers., eingel. u. kommentiert v. W. Böhm, München, Paderborn, Wien 1967.

Josephus

Flavii Iosephi Opera, ed. et apparatu critico instruxit B. Niese, 7 Bde., Berlin 1955 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1887–1895).

Justin

Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, hg. v. E. J. Goodspeed, Göttingen 1984 (Neudruck der Ausgabe Göttingen 1914).

Saint Justin, Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. Wartelle, EAug, Paris 1987.

(Ps.-Justin)

J. C. Th. v. Otto, Iustini Philosophi et Martyris Opera (...), Tom. III/2 Opera Iustini subdidicia. Fragmenta Ps.-Iustini (...), Ed. tertia plur. aucta ed emendata, CorpAp V, Wiesbaden 1966 (= Jena 1881).

Kallimachus

Callimaque, Les Origines, Réponse aux Telchines, Élégies, Épigrammes, Iambes et Pièces Lyriques, Hécalé, Hymnes, texte établi et traduit par É. Cahen, CUFr, Paris, ^{1}61972.

Lactanz
L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia (...). Pars 1 Divinae Institutiones et Epitome divinarum institutionum, rec. S. Brandt et G. Laubmann, CSEL 19, Prag, Wien, Leipzig 1890.
Titus Livius
Römische Geschichte Buch I-III, Lat. und Dtsch., hg. v. H. J. Hillen, Darmstadt 1987.
Longus
Longus, Hirtengeschichten von Daphnis und Chloe, griech. und dtsch. von O. Schönberger (= SQAW 6), Darmstadt, 2., erw. Aufl. 1973.
Lukian
Lucian with an English translation by A. M. Harmon (Vol. I-V); by K. Kilburn (Vol. VI) and M. D. Macleod (Vol. VII-VIII), LCL 14/54/130/162/302/430–432, London, Cambridge/M. 1913–67.
Luciani opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. D. Macleod, 4 Bde., Oxford 1972–1987.
Luciani Samosatensis Opera ex recognitione C. Iacobitz, 3 Bde., BSGRT, Leipzig 1905 (= Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1851).
Johannes Laurentius Lydus
Iohannis Laurentii Lydi Liber de Mensibus, ed. R. Wünsch, BSGRT, Leipzig 1898.
Marc Aurel
Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst, hg. und übertragen v. W. Theiler, 3., verb. Aufl., BAW, Zürich, München 1984.
Macrobius
Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia, apparatu critico instruxit, In Somnium Scipionis Commentarios, selecta varietate lectionis ornavit I. Willis, 2 Bde., BSGRT, Leipzig 1970.
Marcell von Ankyra
S. die Sammlung der Fragmente Marcells in Eusebius Werke Bd. 4, Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, die Fragmente Marcells, GCS Eusebius IV, hg. v. E. Klostermann, 2., durchg. Aufl. von G. C. Hansen, Berlin 1972, 185–214.
Maximus von Tyrus
Maximi Tyrii, Philosophumena, ed. H. Hobein, BSGRT, Leipzig 1910.
Melito von Sardes
Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments, introduction, texte critique, traduction et notes par O. Perler, SC 123, Paris 1966.
Melito of Sardis, *On Pascha* and fragments. Texts and translations by St. G. Hall, OECT, Oxford 1979.
Menander Rhetoricus
s. *Rhetores Graeci*
Methodius (von Olympus)
Werke, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. G. N. Bonwetsch, Leipzig 1917.
Minucius Felix
Octavius ed. B. Kytzler, BSGRT, Leipzig 1982.
Nonnos
Nonni Panopolitani Dionysiaca, rec. R. Keydell, 2 Bde., Berlin 1959.
Numenius
Fragments, texte établi et traduit par É. des Places, CUFr, Paris 1973.

Origenes

Origenes Werke Bd. 1, Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. P. Koetschau, GCS Origenes I, Leipzig 1899.

Origenes Werke Bd. 2, Buch V-VIII gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet, hg. (..) v. P. Koetschau, GCS Origenes II, Leipzig 1899.

Origen: *Contra Celsum*, transl. with an introduction & notes by H. Chadwick, Cambridge 1965.

Origenes Werke Bd. 3, Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher, hg. v. E. Klostermann, 2., bearb. Aufl. hg. v. P. Nautin, GCS Origenes III, Berlin 1983.

Origenes Werke Bd. 4, Der Johanneskommentar, hg. (...) v. E. Preuschen, GCS Origenes IV, Leipzig 1903.

Origène, Commentaire sur Saint Jean, Tome III (Livre XIII), Texte Grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, SC 222, Paris 1975.

Origenes Werke Bd. 5, De Principiis [ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ], hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. P. Koetschau, GCS Origenes V, Leipzig 1913.

Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übers., mit kritischen u. erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns u. H. Karpp, TzF 24, 2., verb. und um einen Nachtrag erw. Aufl. Darmstadt 1985.

Origenes Werke Bd. 10, Matthäuserklärung I: Die griechisch erhaltenen Tomoi, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preuß. Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von E. Benz von E. Klostermann, GCS Origenes X, Leipzig 1935.

Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus, eingel., übers. und mit Anmerkungen vers. v. H. J. Vogt, 1. Tl., BGL 18, Stuttgart 1983.

Origenes Werke Bd. 11, Matthäuserklärung II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series, hg. v. E. Klostermann unter Mitwirkung von E. Benz, 2., bearb. Aufl. v. U. Treu, GCS Origenes XI, Berlin 1976.

Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta (...) concinnavit, emendavit et multis partibus auxit F. Field, 2 Bde., Hildesheim 1964 (= Oxford 1875).

Orphica

Orphei Hymni, literatis curis ed. W. Quandt, Dublin, Zürich 1973 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1941).

The Orphic Hymns, Text, Translation and Notes by A. N. Athanassakis, SBLTT 12, Graeco-Roman Religion Series 4, Missoula 1977.

P. Ovidus Naso

Fasti, Festkalender Roms, Lateinisch-Deutsch, ed. W. Gerlach, TuscBü, München 1960.

Metamorphosen, in deutsche Hexameter übertragen u. hg. v. E. Rösch, mit einer Einführung von N. Holzberg, 11., überarb. Aufl., Darmstadt 1988.

Pamphilus Theologus

Diversorum Postchalcedonensium Auctorum Collectanea, Vol. I Pamphili Theologi Opus, ed. J. H. Declerck (...), CChr.SG 19, Turnhout, Leuven 1989.

Persius

A. Persii Flacci, Satirarum Liber, ex recensione C. F. Hermann, Leipzig 1909.

Römische Satiren in einem Band, Bibliothek der Antike, römische Reihe, Berlin und Weimar ^{3}1984 [Überarbeitung der Übersetzung von W. Binder, Stuttgart 1866 durch W. Krenkel].

Philo Alexandrinus

Opera quae supersunt, ed. L. Cohn et P. Wendland, 6 Bde., Berlin 1896–1915 (Nachdruck Berlin 1962).

Vol. VII Indices ad Philonis Alexandrini opera, composuit I. Leisegang, Berlin 1926/1930 (Nachdruck 1963).

Philo von Alexandrien, Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler und W. Theiler, 7 Bde., Berlin ^{2}1962 und 1964.

Philo (...), Supplement I. Questions and Answers on Genesis, translated from the ancient Armenian version of the original Greek by R. Marcus, LCL 380, London, Cambridge/M., 1961.

Ps.-Philo, Liber Antiquitatum

Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques, Tome I Introduction et Texte Critiques par D. J. Harrington, Traduction par J. Cazeaux (...), SC 229, Paris 1976.

Ps.-Philo, Predigten

F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, »Über Jona«, »Über Simson« und »Über die Gottesbezeichnung ›wohltätig verzehrendes Feuer‹«, Bd. 1 Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen, WUNT 20, Tübingen 1980.

Philo von Byblos

A. I. Baumgarten, The *Phoenician History* of Philo of Byblos. A Commentary, EPRO 89, Leiden 1981.

(*Text:* F. Jacoby, Die Fragmente der Griechischen Historiker, III. Teil: Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie). C, Autoren über einzelne Länder, Nr. 608a-856, 2. Bd.: Illyrien-Thrakien Nr. 709–856, Leiden ^{2}1969, 802–824).

Philodem

H. A. Diels, Philodemos über die Götter. Erstes und Drittes Buch, Griechischer Text und Erläuterungen I-III, Leipzig 1970 (unv. photomechanischer Nachdruck von APAW. PH 7/1915; 4/1916 und 6/1916 [Berlin 1916/17]).

Philostorgius

Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen hg. v. J. Bidez, 2., überarbeitete Aufl. besorgt v. F. Winkelmann, GCS, Berlin 1972.

Philostratus

Das Leben des Apollonios von Tyana, Griechisch-Deutsch, hg., übers. und eingeleitet v. V. Mumprecht, Sammlung Tusculum, München, Zürich 1983.

Pindar

Pindari carmina cum fragmentis, recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. M. Bowra, Ed. altera, SCBO, London 1968 (= 1947).

Scholia vetera in Pindari carmina, rec. A. B. Drachmann, Vol. I Scholia in Olympionicas, BSGRT, Amsterdam 1969 (Nachdruck der Ausg. Leipzig 1903).

Photius

Bibliothèque, Tome II (»Codices« 84–185), texte établi et traduit R. Henry, CU Fr, Paris 1960; Tome III (»Codices« 186–222), texte établi et traduit R. Henry, CUFr, Paris 1962; Tome IV (»Codices« 223–229), texte établi et traduit R. Henry, CUFr, Paris 1965; Bibliothèque, Tome V (»Codices« 230–241), texte établi et traduit R. Henry, CUFr, Paris 1967; Bibliothèque, Tome VIII (»Codices« 257–280), texte établi et traduit R. Henry, CUFr, Paris 1977.

Platon

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, 5 Bde., 2nd Ed., Oxford 1905–1908 (versch. Nachdrucke).

Platon, Sämtliche Werke, in der Übersetzung von F. Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung hg. v. W. F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck, 6 Bde., Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Griech. Philosophie 1/3–7, Hamburg 1957–1959.

Plinius d. Ä.

C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch-Deutsch, Buch XXXV Farben, Malerei, Plastik, hg. u. übers. v. R. König in Zus. mit G. Winkler, TuscBü, München 1978.

Plinius d. J.

P. der Jüngere, Briefe. Lateinisch und Deutsch von H. Kasten, SQAW 35, Berlin 1982.

Plotin

Plotini Opera, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 Bde., ML.P 33–35, Paris, Brüssel und Leiden 1959–1973.

Plotins Schriften, übers. v. R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anm. fortgeführt v. R. Beutler und W. Theiler, 6 Bde. in 13 Teilen, PhB 211a -215c.276, Hamburg 1956–1971.

Plutarch

P. über Isis und Osiris. Bd.I Die Sage, Bd.II Die Deutung der Sage, Hildesheim 1974 (Nachdr. der Ausgabe Prag 1940–41).

Plutarchi Moralia Vol. II rec. et emendaverunt W. Nachstädt-W. Sieveking-J. B. Titchener, BSGRT, Leipzig ^{2}1971 (= 1935).

Plutarchi Moralia Vol. VI Fasc. 1 rec. et em. C. Hubert, BSGRT, Leipzig 1954.

Plutarchs Moralia in sixteen volumes, Vol.V 351 c – 438 e with an English translation by F. C. Babbitt, LCL 306, London, Cambridge/M. 1969 (= 1939).

Plutarchs Moralia in seventeen volumes, Vol.XIII/1 999 c – 1032 f with an English translation by H. Cherniss, LCL 427, London, Cambridge/M. 1976.

Plutarchi Fragmenta et Spuria cum codicibus contulit et emendavit F. Dübner, Plutarchi Operum Vol. V, Paris 1876.

[Ps.-Plutarch]

De Homero, ed. J. F. Kindstrand, BSGRT, Leipzig 1990.

Pollux

Pollucis Onomasticon e codicibus ab ipso collatis denuo ed. et adnotavit E. Bethe, Lexicographi Graeci 9, Leipzig 1900.

Porphyrius

Porphyrii Philosophi Platonici opuscula selecta iterum recognovit A. Nauck, BSGRT, Hildesheim 1977 (2.Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1886).

(*Adversos Christianos*) s. A.v.Harnack, Porphyrius »Gegen die Christen«, 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate, zuerst APAW.PH 1916/1, jetzt in: ders., KS zur Alten Kirche, Berliner Akademieschriften 1908–1930, Opuscula IX/2, Leipzig 1980, 362–474.

De l'Abstinence. Tome I, Introduction par J. Bouffartigue et M. Patillon, Livre I texte établi et traduit par J.B., CUFr, Paris 1977.

(*De regressu animae*) s. J. Bidez, Vie de Porphyre. Le philosophe Néo-Platonicien, avec les fragments de traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ et De regressu Animae, Université de Gand, Recueil de travaux 43, Hildesheim, New York 1980 (2.Nachdr. der Ausgabe Gent und Leipzig 1913).

Proklos

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria ed. E. Diehl, BSGRT, 3 Bde., Leipzig 1903–1906.

Commentaire sur le Timée, traduction et notes par A. J. Festugière, Bibliothèque des textes philosophiques, Bd. II, Paris 1967; Bd. IV, Paris 1968.

ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ. Proclus, The Elements of Theology, a revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford ^{2}1971.

Procli Hymni, ed. E. Vogt, KPS 18, Wiesbaden 1957.

Procli Philosophi Platonici opera inedita quae primus olim e codd. mss. Parisinis Italisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit V. Cousin, Frankfurt/M. 1962 (unv. Nachdruck der Ausgabe Paris 1864).

Pseudo-Ptolemäus

Claudii Ptolemaei, Opera quae exstant omnia, Vol. III/2 (...) ed. E. Boer, BSGRT, Leipzig ^{2}1961.

Ptolemäus (Gnosticus)

Ptolémée, Lettre à Flora, Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index Grec de G. Quispel, SC 24 bis, 2^{e} Éd., Paris 1966.

Quintilian

M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri XII, ed. L. Radermacher, Pars Prior Libros I-VI continens, Pars Secunda Libros VII-XII continens, Ed. stereotypa correctior Ed. primae, addenda et corrigenda collegit et adiecit V. Buchheit, BSGRT, Leipzig 1971.

Marcus Fabius Quintilianus, Ausbildung des Redners, zwölf Bücher, hg. u. übers. v. H. Rahn, 2 Bde., TzF 2/3, Darmstadt 1972/1975.

Scriptores Historiae Augustae

ed. E. Hohl, 2 Bde., Ed. stereotypa correctior addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyfarth, BSGRT, Leipzig ^{5}1971 (= ^{4}1965).

L. Annaeus Seneca

L. Annaei Senecae Naturalium Quaestionum Libri VIII, ed. A. Gercke, BSGRT, Stuttgart 1986 (Neudr. der Ausgabe 1907 mit Zusätzen).

Sénèque, Questions naturelles, texte traduit par P. Oltramare, CUFr, Paris 1930.

L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften, Lat. u. Dtsch., 1. Bd., Dialoge I-VI, Lat. Text v. A. Bourgery u. R. Waltz, übers., eingel. und mit Anmerkungen vers. v. M. Rosenbach, Darmstadt 1976; 3. Bd., An Lucilius Briefe 1–69, Lat. Text von F. Préchac, übers., eingel. und mit Anm. vers. v. M. Rosenbach, Darmstadt ^{2}1980.

Simplicius

Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, ed. H. Diels, CAristG IX, Berlin 1882.

Sophokles

Dramen, Griech. und Dtsch., hg. u. übers. v. W. Willige, überarb. v. K. Bayer, mit Anm. u. einem Nachwort v. B. Zimmermann, Darmstadt ^{2}1985.

Sozomenus

S. Kirchengeschichte, hg. im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, von J. Bidez, eingel., zum Druck besorgt und mit Registern vers. v. G. Chr. Hansen, GCS Sozomenus, Berlin 1960.

Stobaeus
Johannes Stobaei Anthologium rec. C. Wachsmuth et O. Hense, 5 Bde., Dublin, Zürich [3]1974 (= Berlin 1884–1923).
Sueton
C. Suetoni Tranquilli Opera Vol.I De Vita Caesarum Libri VIII, rec. M. Ihm, Ed. minor, BSGRT, Stuttgart 1978 (= Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1908).
Synesius von Kyrene
Synesii Cyrenensis Hymni, N. Terzaghi recensuit, Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula Vol.I, Scriptores Graeci et Latini consilio academiae Lynceorum ed., Rom [2]1949.
Synésios de Cyrène, Tome I Hymnes, texte établi et traduit par Ch.Lacombrade, CUFr, Paris 1978.
Tertullian
Tertullien, Contre les Valentiniens, introduction, texte critique, traduction par J.-C. Fredouille, SC 280/281, Paris 1980/1981.
Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima, ed. with introduction and commentary by J. H. Waszink, Amsterdam 1947.
Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I Opera Catholica, Adv. Marcionem, Pars II Opera Montanistica, CChr.SL 1.2, Turnholt 1954.
Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von K.A.H. Kellner, 2.Bd. Die dogmatischen und polemischen Schriften, Köln 1882.
Theodoret von Kyros
Theodoret of Cyros, Eranistes. Critical text and prolegomena by G. H. Ettlinger, Oxford 1975.
Theodorets Kirchengeschichte hg. v. L. Parmentier, 2.Aufl. bearb. im Auftrage der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von F. Scheidweiler, GCS, Berlin 1954.
Theophilus von Antiochien
Théophile d'Antioche, Trois livres a Autolycus, texte Grec établi par G. Bardy, traduction de J. Sender, introduction et notes de G. Bardy, SC 20, Paris 1948.
Theophilus of Antioch, Ad Autolycum. Text and translation by R. M. Grant, OECT, Oxford 1970.
Traditio Apostolica
Hippolyte de Rome, La tradition apostolique d'après les anciennes versions, introduction, traduction et notes par B. Botte, SC 11, 2[e] éd., Paris 1968.
Didache. Zwölf-Apostel-Lehre, übers. u. eingel. v. G. Schöllgen, Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung, übers. u. eingel. v. W. Geerlings, Fontes Christiani Bd. 1, Freiburg u. a. 1991.
P. Vergilius Maro
Vergil. Aeneis, Lat.-Dtsch., in Zusammenarbeit mit M. Götte hg. und übers. v. J. Götte, TuscBü, München [5]1980.
Viktorin von Pettau (Ptuj)
Victorini Episcopi Petavionensis Opera, rec., commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit J. Haussleiter, CSEL 49, Wien, Leipzig 1916.
Xenokrates
s. Heinze, R.

1.4. *Textsammlungen, Florilegien und Corpora*

Acta Alexandrinorum
De Mortibus Alexandriae Nobilium Fragmenta Papyracea Graeca, ed. et notis instruxit H. Musurillo, BSGRT, Leipzig 1961.
ACO
Concilium Universale Chalcedonense, ed. E. Schwartz, Vol.II/1,2 Actio Secunda. Ep. Collectio B (...) Berlin, Leipzig 1933; Vol.II/2,1 Versiones Particulares, Pars Prior Collectio Novariensis de re Eutychis, Berlin, Leipzig 1932.
Anthologia Graeca
Griechisch-Deutsch ed. H. Beckby, 4 Bde., TuscBü, München 1957/58.
Bucolici Graeci
recensuit et emendavit U.v. Wilamowitz-Moellendorff, SCBO, Oxford 1905.
La Chaîne Palestinienne
sur le Psaume 118 (...) Tome I Introduction, Texte Grec critique et traduction, Tome II Catalogue des Fragments, Notes et Indices, par M. Harl, avec la collaboration de G. Dorival, SC 189/190, Paris 1972.
Collectanea Alexandrina
Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae 323–146 A.C. Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum, ed. J. U. Powell, Oxford 1970 (Neudruck der Ausgabe 1925).
Corpus Inscriptionum Graecarum
auctoritate et impensis Academie Litterarum Regiae Borussicae ex materia collecta ab A. Boeckh [Bd.III fortgef. v. J. Franz, Bd.IV v. E. Curtius u. A. Kirchhoff], SubEpi, Hildesheim 1977 (Nachdruck des Bd.III, Berlin 1853; Bd.IV, Berlin 1877).
CIJ
Corpus of Jewish Inscriptions. Jewish Inscriptions from the third century B.C. to the seventh century A.D., ed. J.-B. Frey, Vol.I Europe, New York 1965 (Nachdruck der Ausgabe Rom 1936, SSAC 1), Vol.II Asie-Afrique, SSAC 3, Rom 1952.
Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae
von M. J. Vermaseren, 2 Bde., Den Haag 1956–1960.
Corpus Hermeticum
C.H. Tome I, Traités I-XII, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, CUFr, Paris ^{6}1983; C.H. Tome II, Traités XIII-XVIII. Asclepius, Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, CUFr, Paris ^{6}1983; C.H. Tome III, Fragments extraits de Stobée I-XXII, texte établi et traduit par A.-J. Festugière, CUFr, Paris ^{3}1983; C.H. Tome IV Fragments extraits de Stobée (XIII-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 1954.
Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, ed. with English translation and Notes by W. Scott, 4 Vol., Boston 1985 (= Nachdruck der Ausgabe Oxford 1924–1926).
Corpus Papyrorum Judaicarum
ed. by V. A. Tscherikover, A. Fuks, M. Stern (...), 3 Bde., Cambridge/M, 1957–1964.
Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi
Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, zum ersten Male vollständig hg. und untersucht v. F. Diekamp, 2. Aufl. mit Korr. und Nachträgen von B. Phanourgakis, hg. v. E. Chrysos, Münster 1981.

Doxographi Graeci
coll., recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels, Berlin [4]1965 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1879).
Enchiridion Symbolorum (= DS)
E.S. definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum ed. H. Denzinger et quod funditus retractavit auxit notulis ornavit A. Schönmetzer, Ed. XXIV, Basel, Freiburg, Rom, New York 1972.
Die Fragmente der Vorsokratiker
Griechisch und Deutsch von H. Diels, Bd.I 17.Aufl. hg.v. W. Kranz, Dublin/Zürich 1974 (Nachdr. der Ausgabe Berlin [8]1956); Bd.II 16.Aufl. ebd. 1972 (Berlin [6]1952); Bd.III 1.Wortindex v. W. Kranz, 2.Namens- und Stellenregister v. H. Diels, erg.v. W. Kranz, Hildesheim [1]61984 (Berlin [6]1952).
Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum,
praeter Ennium et Lucilium, iterum ed. W. Morel, BSGRT, Stuttgart 1975 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1927).
Frühgriechische Lyriker
3.Tl. Sappho, Alkaios, Anakreon, deutsch v. Z. Franyó u. P. Gan, griech. Text bearb.v. B. Snell, SQAW 24/3, 2., unv. Aufl., Berlin 1981.
Grammatici Latini
ex recensione H. Keilii, Vol.VI, Scriptores Artis Metricae, Terentianus Maurus, De metris, 364–413, Leipzig 1874.
Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien
Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte von U. Wilcken mit Nachträgen von P.J. Sijpesteijn, 2 Bde., Amsterdam 1970 (Neudruck der Ausgabe München 1899).
Heitsch, Ernst:
Die griechischen *Dichterfragmente* der römischen Kaiserzeit, Bd.I, AAWG.PH 49, 2., veränderte Aufl. Göttingen 1963; Bd.II, AAWG.PH 58, Göttingen 1964.
Die Inschriften von Ephesus
Tl.I a Nr. 1–47 (Texte), hg. v. H. Wankel, Inschriften Griech. Städte aus Kleinasien 11/1, Bonn 1979.
ILCV
Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, ed. E. Diehl, 3 Bde., Dublin, Zürich [3]1970.
Jacoby, Felix:
Die Fragmente der griechischen Historiker, 1.Tl. Genealogie und Mythographie (...) Text I A Vorrede. Text. Addenda. Konkordanz Nr. 1–63, Leiden 1968 (= 1957); 3.Tl. Geschichte von Städten und Völkern. Horographie und Ethnographie (...) Text III B Autoren über einzelne Städte (Länder) Nr. 297–607, Leiden 1964 (= 1950).
The Oxyrhynchus Papyri,
Part I ed. with translations and notes by B. P. Greenfell and A. S. Hunt, London 1898; Part III ed. with translations and notes by B. P. Greenfell and A. S. Hunt, London 1903; Part XIII ed. with translations and notes by B. P. Greenfell and A. S. Hunt, London 1919; Part XV ed. with translations and notes by B. P. Greenfell and A. S. Hunt, London 1922.
Orientis Graeci Inscriptiones Selectae
Supplementum sylloges inscriptionum Graecarum, ed. W. Dittenberger, 2 Bde., Hildesheim 1986 (Nachdruck der Ausg. Leipzig 1903–1905).
Orphicorum Fragmenta
collegit O. Kern, Dublin, Zürich [3]1972 (Nachdruck der Ausg. Berlin 1922).

Papiri della Università degli Studi di Milano
(*P. Mil. Vogliano*) Vol.IV, Mailand 1967.
Papyri Graecae Magicae,
Die griechischen Zauberpapyri, hg. und übers. v. K. Preisendanz, Bd. 1 unter Mitarb. v. A. Abt, S. Eitrem, L. Fahz, A. Jacoby, G. Möller, und R. Wünsch, Berlin, Leipzig 1928 bzw. Bd. 2 unter Mitarb. v. E. Diehl, S. Eitrem u. A. Jacoby, Leipzig, Berlin 1931.
Preuschen, Erwin:
Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen hg. u. übers. v. E.P., 2., umgearb. u. erw. Aufl., Gießen 1905.
RIGChr
Recueil des Inscriptions Grecques-Chrétiennes d'Égypte par M. G. Lefebvre, préface de G. Millet, Le Caire 1907.
Rhetores Graeci
ex recognitione L. Spengel, Vol.III, Frankfurt/M. 1966 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1856).
Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten
begonnen im Auftrag der Straßburger Wiss. Gesellschaft v. F. Preisigke und F. Bilabel, fortgef. v. E. Kießling, Bd. V Wiesbaden 1955, Bd. VIII ebd. 1967, Bd. 10 ebd. 1971.
Scriptores Metrici Graeci,
ed. R. Westphal, B. Teubner, Vol.I, Leipzig 1861.
Stoicorum veterum fragmenta
collegit J. v. Arnim, 4 Bde., Stuttgart 1978/79 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig und Berlin 1903–1905 bzw. 1921–23).
Suda
Suidae Lexicon, ed. A. Adler, Lexicographi Graeci (...) Vol.I, 4 Bde., Leipzig 1928–1938.
Syllogae Inscriptionum Graecarum
ed. W. Dittenberger, 4 Bde., Hildesheim 1960 (Nachdruck der 3. Aufl., Leipzig 1915–1924).
Totti, Maria:
Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion, SubEpi 12, Hildesheim, Zürich, New York 1985.
Tübinger Theosophie
s. K. Buresch, *Klaros*, 95–126 bzw. H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien, 167–222.
Ziebarth, Erich:
Aus der antiken Schule. Sammlung griechischer Texte auf Papyrus, Holztafeln, Ostraka, ausgewählt und erklärt von E.Z., KlT 65, Bonn ^{2}1913.

1.5. Literatur in koptischer Sprache

1.5.1. Koptische Manichaica

A Manichaean Psalm – Book
Part II, ed. by C.R.C. Allberry, with a contribution by H. Ibscher, Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, Vol.II, Stuttgart 1938.

1.5.2. Texte aus Nag Hammadi mit Papyrus Berolinensis 8502

The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices
published under the auspices of the Departement of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, 12 Bde., Leiden 1972–1979.

(NHC I,3) Evangelium Veritatis,
Codex Jung f.VIII^{v} – XVI^{v} (p. 16–32)/f.XIX^{r} – XXII^{r} (p. 37–43), ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, SJI 6, Zürich 1956.
(Supplementum) Codex Jung f.XVII^{r} – f.XVIII^{v} (p. 33–36), ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, SJI 6, Zürich und Stuttgart 1961.
Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) Introductions, Texts, Translations, Indices, contributors H. W. Attridge-E. H. Pagels-G. W. MacRae-M. L. Peel-D. Mueller-F. E. Williams-F. Wisse, The Coptic Gnostic Library (Vol. Ed. H. W. Attridge), NHS 22, Leiden 1985, 55–122 (Attridge/MacRae).
Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) Notes (...), NHS 23, Leiden 1985, 39–135.
The Gospel of Truth. A Valentinian meditation on the Gospel. Translation from the Coptic and commentary by K. Grobel, London 1960.
J.-É. Ménard, L'Évangile de Vérité, NHS 2, Leiden 1972.

(NHC I,4) Rheginus-Brief
De Resurrectione (Epistula ad Rheginum). Codex Jung F.XXII^{r}-F.XXV^{v} (p. 43–50), ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till adiuuantibus R. McL. Wilson, J. Zandee, Zürich und Stuttgart 1963 (mit Rez. H.-M. Schenke, OLZ 60, 1965, 471–477).
M. Lee Peel, *Gnosis und Auferstehung*. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi, mit einem Anhang: der koptische Text des Briefes an Rheginus, Neukirchen-Vluyn 1974 (= The Epistle to Rheginos, A Valentinian Letter on the Resurrection, Philadelphia 1969, dtsch. Übersetzung von W.-P. Funk).
ders., The Treatise on the Resurrection, in: Nag Hammadi Codex I, NHS 22, 123–157/ NHS 23, 137–215.
Le Traité sur la Résurrection (NH I,4), texte établi et présenté par J. É. Ménard, BCNH.T 12, Québec, 1983.

(NHC I,5) Tractatus Tripartitus
H. W. Attridge/E. H. Pagels, The Tripartite Tractate, in: Nag Hammadi Codex I, NHS 22, 159–337/NHS 23, 217–497.

(NHC II,1) Apokryphon des Johannes
Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes [*i. e. NHC II,1/III,1/IV,1*] im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hg. v. M. Krause u. P. Labib, ADAI.K 1, Glückstadt 1962.
R. Kasser, Bibliothèque Gnostique I. Le livre secret de Jean = Ἀπόκρυφον Ἰωάννου, RThPh 14, 1964, 140–150; Bibliothèque Gnostique II. Le livre secret de Jean (versets 1–124), RThPh 15, 1965, 129–155; Bibliothèque Gnostique III. Le livre secret de Jean (versets 125–394), RThPh 16, 1966, 163–181; Bibliothèque Gnostique IV. Le livre secret de Jean (versets 395–580: fin), RThPh 17, 1967, 1–30.

(NHC II,2) Thomas-Evangelium
Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und Deutsch von J. Leipoldt, TU 101, Berlin 1967.

(NHC II,3) Philippus-Evangelium
Das Evangelium nach Philippos, hg. und übers. v. W. C. Till, PTS 2, Berlin 1963.
(mit *Rez.* von M. Krause, ZKG 75, 1964, 168–182).

J.É.Ménard, L'Évangile selon Philippe, introduction, texte, traduction, commentaire, Paris 1967.

(NHC II,5) Vom Ursprung der Welt

Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hg., übers. u. bearb. v. A. Böhlig und P. Labib, VIOF 58, Berlin 1962.

(NHC II,7) Das Thomas-Buch

Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II,7), neu hg., übers. und erklärt von H.-M. Schenke, TU 138, Berlin 1989.

(NHC III,1) Apokryphon des Johannes

s. unter NHC II,1

(NHC III,2) Das Ägypterevangelium

A. Böhlig/F. Wisse, Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit) ed. with translation and commentary by A.B. and F.W. in cooperation with P. Labib published under the auspices of the German Archeological Institute, The Coptic Gnostic Library, NHS 4, Leiden 1975.

A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes) nach der Edition von A. Böhlig-F. Wisse-P. Labib ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung sowie Noten versehen, GOF.H 1, Wiesbaden 1974.

(NHC IV,1) Apokryphon des Johannes

s. unter NHC II,1

(NHC IV,2) Das Ägypterevangelium

s. unter NHC III,2

(NHC V,2) Die Apokalypse des Paulus

Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hg., übers. und bearb. v. A. Böhlig und P. Labib, WZ(H) Sonderbd., Halle 1963.

W.R. Murdock/G.W. MacRae, The Apocalypse of Paul: Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4, (...) Vol. Ed. D.M. Parrot, The Coptic Gnostic Library, NHS 11, Leiden 1979, 47–63.

(NHC VI,3) Der Authentikos Logos

Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI von M. Krause und P. Labib, ADAI.K 2, Glückstadt 1971.

(NHC VII,2) Der 2. Logos des großen Seth

Le deuxième traité du Grand Seth (NH VII,2). Texte établi et présenté par L. Painchaud, BCNH.T 6, Québec 1982.

(NHC VII,4) Die Lehren des Silvanus

Les leçons de Silvanos (NH VII,4). Texte établi et présenté par Y. Janssens, BCNH.T 13, Québec 1983.

(NHC VII,5) Die drei Stelen des Seth

Les Trois Stèles de Seth. Hymne Gnostique à la Triade (NH VII,5) par P. Claude, BCNH.T 8, Québec 1983.

(NHC IX,1) Melchisedek

Nag Hammadi Codices IX and X, contributors B.A. Pearson, S. Giversen, Volume ed. B.A. Pearson, The Coptic Gnostic Library, NHS 15, Leiden 1981.

(NHC IX,3) Testimonium Veritatis

s. unter NHC IX,1

(NHC XI,2/2A) Valentinianische Abhandlung bzw. Valentinianische Gebete

L'Exposé Valentinien. Les Fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie (NH XI,2), texte établi et présenté par J. É. Ménard, BCNH.T 14, Québec 1985.

Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, contributors E. H. Pagels-J. M. Robinson-J. D. Turner-O. S. Wintermute-A. Clark Wire-F. Wisse, The Coptic Gnostic Library (Vol. Ed. Ch. W. Hedrick), NHS 28, Leiden 1990, 89–172 (Pagels/Turner).

(NHC XII,2) Die Sentenzen des Sextus

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, BCNH.T 11, Québec 1983.

F. Wisse, The Sentences of Sextus, in: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, NHS 28, 295–327.

(NHC XIII,1) Die dreigestaltige Protennoia

Die dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII), hg., übers. und kommentiert v. G. Schenke, TU 132, Berlin 1984.

J. D. Turner, Trimorphic Protennoia, in: Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII, NHS 28, 371–454.

(BG 8502)

Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hg., übers. und bearb. v. W. C. Till, 2., erw. Aufl. bearb. v. H.-M. Schenke, TU 60, Berlin 1972.

M. Tardieu, Codex de Berlin, Sources Gnostiques et Manichéennes 1, Paris 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 ^{2}1984.

translated and introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California, J. M. Robinson, General Editor, 3rd, completely revised Ed. with an afterword by R. Smith, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1988.

1.5.3. Sonstige koptische (gnostische) Literatur:

Codex Askewianus/Codex Brucianus

Koptisch-Gnostische Schriften 1. Bd. Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk, hg. v. C. Schmidt, 4., um das Vorwort erw. Aufl. hg. v. H.-M. Schenke [mit den Nachträgen der 2. Aufl. von W. C. Till, 1954], GCS, Berlin 1981.

Pistis Sophia, neu hg. mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namenregister v. C. Schmidt, Coptica 2, Kopenhagen 1925.

Pistis Sophia, text ed. by C. Schmidt, translation and notes by V. MacDermot, The Coptic Gnostic Library (Vol. Ed. R. Mcl. Wilson), NHS 9, Leiden 1978.

Epistula Apostolorum

Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts (...) hg., übers. und untersucht nebst drei Exkursen v. C. Schmidt, (...) Übersetzung des äthiopischen Textes von I. Wajnberg, TU 43, Hildesheim 1967 (= Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1919).

1.6. Gnostische Literatur in anderen Sprachen

Ginzā.
Der Schatz oder das große Buch der Mandäer, übers. und erklärt v. M. Lidzbarski, QRG 13, Göttingen, Leipzig 1925.

1.7. Rabbinische Literatur

Avot de Rabbi Natan
Aboth de Rabbi Nathan/ Hujus libri recensiones duas collatis variis apud bibliothecas et publicas et privatas codicibus ed., Prooemium notas appendices indicesque add. S. Schechter, Hildesheim 1979 (Nachdr. der Ausgabe Wien 1887).
J. Goldin, The Fathers according to Rabbi Nathan, translated from the Hebrew, YJS 10, New Haven 1956.
Hekhalot-Texte
Synopse zur Hekhalot-Literatur, in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H.G.v.Mutius hg. v. P. Schäfer, TSAJ 2, Tübingen 1981.
H. Hofmann, Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch), BBB 58, Bonn 1985.
Midrasch Rabba
Midrash Bereshit Rabba, critical ed. with notes and commentary, ed. J. Theodor, Ch. Albeck, 2nd printing with additional corrections by Ch. Albeck, 3 Bde., Jerusalem 1965.
Midrash Rabba, ed. Romm., Wilna 1923.
Midrash Rabbah translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of H. Freedman and M. Simon with a foreword by I. Epstein, 10 Bde., London, Bournemouth 1951.
Der Midrasch Bereschit Rabba, das ist die Haggadische Auslegung der Genesis, zum ersten Male ins Deutsche übertragen von A. Wünsche (...), Leipzig 1881.
Der Midrasch Bemidbar Rabba, das ist die Haggadische Auslegung des vierten Buches Mose, zum ersten Male ins Deutsche übertragen von A. Wünsche (...), Leipzig 1885.
Midrasch Bereschit Rabbati
ex libro r.Mosis Haddarasan coll. (...) ed. Ch.Albeck, Jerusalem 1940.
Die Mischna
Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen (...) hg. v. G. Beer u. O. Holtzmann, Gießen 1913ff [sogenannte »Gießner Mischna«]: IV,9 'Abôt (Väter). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von K. Marti u. G. Beer, Gießen 1927.
Pesiqta Rabbati
Pesikta Rabbati. Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe, kritisch bearbeitet, commentirt (...) von M. Friedmann, Tel Aviv 1963 (Nachdr. der Ausgabe Wien 1880).
W. G. Braude: Pesikta Rabbati, Discourses for feasts, fasts, and special sabbaths, YJS 18, 2 Bde., New Haven 1968.
Pirqe de Rabbi Eliezer
Sefer Pirqe de Rabbi Eli'ezer, mehatana Rabi Eli'ezer hagadol ben Hurqanos 'im bi'ur HaRaDa"L, New York 1946 (Nachdr. der Ausgabe Warschau 1851/52).
Sifre Bamidbar
Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta cum variis lectionibus et adnotationibus ed. H. S. Horovitz, Corpus Tannaiticum III/3,1, 2., verb. Aufl. Jerusalem 1966.

Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri, übers. u. erkl. v. K. G. Kuhn, RT 2. R. 3. Bd., Stuttgart 1959.

Talmud Bavli

Der Babylonische Talmud, nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen, 12 Bde., Berlin 1929–36.

1.8. Literatur in syrischer Sprache (ohne Apokryphen und Pseudepigraphen)

Didaskalia

The Didascalia Apostolorum in Syriac, ed. by A. Vööbus, 2 Bde., CSCO 401.407 S. 175. 179, Louvain 1979; The Didascalia Apostolorum in Syriac, translated by A. Vööbus, 2 Bde., CSCO 402.408 S. 176. 180, Louvain 1979.

Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 2. Buch: Die syrische Didaskalia, übers. u. erklärt v. H. Achelis u. J. Flemming, TU 25/2, Leipzig 1904.

Ps.-Dionysius von Tellmaḥrē

Chronicon anonymum, Ps.-Dionysianum vulgo dictum, ed. I.-B. Chabot, CSCO 91 S. 43, Louvain 1953; Chronicon anonymum, Ps.-Dionysianum vulgo dictum, interpretatus est I.-B. Chabot, CSCO 121 S. 66/1, Louvain 1949.

Severus von Antiochien

Sévère d'Antioche, Le Philalèthe, éd. par R. Hespel, CSCO 133 S. 68, Louvain 1952; trad. par R. Hespel, CSCO 134 S. 69, Louvain 1952.

1.9. Literatur in armenischer Sprache

Eznik von Kolb

Eznik de Kolb, De Deo. Éd. critique du texte arménien par L. Mariès et Ch. Mercier, PO 28/3, Paris 1959; E. de K., De Deo. Traduction Française, notes et tables par L. Mariès et Ch. Mercier, PO 28/4, Paris 1959.

Irenäus von Lyon

Saint Irénée, ΕΙΣ ΕΠΙΔΕΙΞΙΝ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ, K. Ter Měkěrttschian/ S. G. Wilson; The Proof of the Apostolic Preaching with seven Fragments, Armenian Version ed. and translated with the Cooperation of (...) Prince Max of Saxony (...), PO XII/5, Paris 1919.

2. Hilfsmittel

2.1. Grammatiken, Wörterbücher, Lexika

Bauer, Walter: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, durchg. Nachdr. der 5., verb. und stark verm. Aufl., Berlin, New York 1971.

Bauer/Aland: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. B., 6., völlig neu bearb. Aufl. im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter bes. Mitwirkung v. V. Reichmann hg. v. K. Aland und B. Aland, Berlin, New York 1988.

Blaise, Albert: Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. Chirat, Turnhout 1954.

Blass, Friedrich/Debrunner, Albert: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. Rehkopf, Göttingen, 16., durchg. Aufl. 1984.

Calderini, Aristide: Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto Greco-Romano a cura di S. Daris, Vol.IV Π-ΤΙΤΙΣ, Mailand 1986; Vol.V ΤΙΤΚΩΙΣ-ΩΦΙΤΗΣ, Mailand 1987.

Crum, Walter Ewine: A Coptic dictionary, compiled with the help of many scholars by W.E.C., Oxford 1979 (= Nachdr. der Ausgabe 1939).

Dalman, Gustaf: Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume. Aramäische Dialektproben, bearb. u. hg. v. G.D., Darmstadt 1981 (= Nachdr. der Ausgaben Leipzig 1905 bzw. 1927).

Dillmann, Chr.Fr. August: Lexicon Linguae Aethiopicae cum indice Latino. Adiectum est vocabularium Tigre dialecti septentrionalis compilatum a W. Munzinger, New York 1955 (Nachdruck der Ausgabe 1864).

Foraboschi, Daniele: Onomasticon alterum papyrologicum, Supplemento al Namenbuch di F. Preisigke, testi e documenti per lo studio dell' antichità 16, Milano 1971.

Gesenius, Wilhelm/Kautzsch, Emil: W.G. Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E.K., 27., vielfach verb. und verm. Aufl., Leipzig 1902.

Jastrow, Marcus: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature, 2 Bde., Jerusalem 1986 (zuerst New York 1905).

Kühner, Raphael/Gerth, Bernhard: Ausführliche *Grammatik* der Griechischen Sprache, 2.Tl. Satzlehre, (...) in neuer Bearb. besorgt v. B.G., 2 Bde., Hannover, Leipzig, ^{3}1904.

Lampe, Geoffrey William Hugo: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1987 (= 1961).

Liddell, Henry George/Scott, Robert/Jones, Henry Stuart: A Greek-English Lexicon, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, rev. and augmented throughout by H. St.Jones with the assistance of R. McKenzie and the co-operation of many scholars, with a supplement 1968, Oxford 1983.

Mayser, Edwin: Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluß der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften, 2 Bde. in 6 Teilen, Berlin/Leipzig 1906–1934.

Pape, Wilhelm/Benseler, Gustav (Eduard): Wörterbuch der griechischen Eigennamen, 2 Bde., Nachdr. der 3.Aufl., Graz 1959.

Payne Smith (Margoliouth), Jessie: A compendious Syriac dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, Oxford 1985 (Nachdruck der Ausgabe 1903).

Preisigke, Friedrich: Namenbuch, enthaltend alle griechischen, lateinischen, ägyptischen, hebräischen, arabischen und sonstigen (...) Menschennamen, (...), Amsterdam 1967 (= Nachdruck der Ausgabe Heidelberg 1922).

– Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten von F.P., vollendet und hg. v. E. Kießling, 2 Bde., Berlin 1925–1927.

Thesaurus Graecae Linguae ab H. Stephano constructus post ed. Anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ed. C. B. Hase, W. Dindorf et L. Dindorf, 9 Bde., Graz 1954 (Nachdruck der Ausgabe Paris 1865).

Thesaurus Linguae Latinae ed. iussu et auctoritate consilii ab acedemiis societatibusque diversarum nationum electi, 9 Bde. in 17 Tl., Leipzig 1900–1989 (ff.).

Till, Walter C.: Koptische Dialektgrammatik mit Lesestücken und Wörterbuch, 2., neugestaltete Auflage, München 1961 (mit Rez. H.J. Polotsky, GGA 196, 1934, 58–67 = ders., Collected papers, Jerusalem 1971, 363–372).

– Koptische Grammatik (Saïdischer Dialekt), mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen, Leipzig ^{6}1986 (mit Rez. H.J. Polotsky, OLZ 52, 1957, 219–234 bzw. OLZ 57, 1962, 478–481 = ders., Collected papers, 226–233 bzw. 269–271).

Westendorf, Wolfhart: Koptisches Handwörterbuch, bearb. auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von W. Spiegelberg, Heidelberg 1965–1977.

2.2. Indices und Konkordanzen

(Indices im Rahmen der GCS sind unter 1.3. aufgeführt)

Bonitz, Hermann Index Aristotelicus, Aristotelis Opera, ed. Academia Regia Borussica, Vol. V, Berlin 1870.

Claesson, Gösta: Index Tertullianeus, 3 Bde., EAug, Paris 1974–1975.

Clavis Patrum Apostolicorum, catalogum vocum in libris patrum qui dicuntur apostolici non raro occurrentium adiuvante U. Früchtel congessit, contulit, conscripsit H. Kraft, München 1963.

Clavis Quintilianea, Quintilians ›Institutio oratoria (Ausbildung des Redners)‹ aufgeschlüsselt nach rhetorischen Begriffen v. E. Zundel, Darmstadt 1989.

Concordance Greque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices, par A.-M. Denis (...), Louvain 1987.

Delatte, Louis/Govaerts, S./Denooz, Joseph: Index du Corpus Hermeticum, Lessico intellettuale Europeo XIII, Rom 1977.

Hatch, Edwin/ Redpath, Henry A.: A Concordance to the Septuagint and other Greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal books) by E.H. and H.A.R. assisted by other Scholars, 2 Bde., Graz 1954 (Nachdruck der Ausgabe Oxford 1897).

Reynders, Bruno: Lexique comparé du texte Grec et des versions Latine, Arménienne et Syriaque de l'»Adversus Haereses« de Saint Irénée, Vol.1 Introduction, Index des mots Grecs, Arméniens et Syriaques, CSCO 141 Sub.5, Louvain 1954; Vol.2 Index des mots Latins, CSCO 142 Sub.6, Louvain 1954.

Index Apologeticus, sive clavis Iustini Martyris operum aliorumque Apologetarum pristinorum, composuit E.J. Goodspeed, Leipzig 1969 (= 1912).

Nag-Hammadi-Register, Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi, mit einem dtsch. Index, angefertigt von F. Siegert, Einführung v. A. Böhlig, WUNT 26, Tübingen 1982. *A Word Index to Plato* by L. Brandwood, Leeds 1976.

2.3. Sonstige Hilfsmittel

Biblia Patristica. Index des citations et allusions Bibliques dans la littérature patristique, Vol. 1 Des Origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Centre d'analyse et documentation Patristiques, Paris 1975.

Supplément Philon d'Alexandrie, Paris 1982.

Haelst, Joseph van: Catalogue des papyrus littéraires Juifs et Chrétiens, Université de Paris IV Paris-Sorbonne, Série »Papyrologie« 1, Paris 1976.

Pack, Roger A.: The Greek and Latin literary texts from Greco-Roman Egypt, 2nd, rev. and enlarged Ed., Ann Arbor 1965.

Wilcken, Ulrich: Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde von L. Mitteis und U. Wilcken, Bd. 1 Historischer Teil 1.Hälfte, Grundzüge, Leipzig, Berlin 1912.

3. Sekundärliteratur

Abramowski, Luise: Ein gnostischer Logostheologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hippolyts »Widerlegung aller Häresien«, in: dies., Drei christologische Untersuchungen, BZNW 45, Berlin, New York 1981, 18–62.

– *Female Figures* in the Gnostic *Sondergut* in Hippolytus's *Refutatio*, in: Images of the Feminine in Gnosticism, K. L. King, ed., Studies in Antiquity & Christianity, Philadelphia 1988, 136–152.

– Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos, OrChr 68, 1984, 80–90.

– Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, ThPh 54, 1979, 38–49.

Acerbi, Antonio: L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo, SPMed 17 (PUCSC), Mailand 1989.

Achelis, Hans: Hippolytstudien, TU 16/4 (= NF 1/4), Leipzig 1897.

Aland, Barbara: Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. *Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?*, in: Gnosis and Gnosticism, papers read at the seventh international conference on patristic studies, NHS 8, Leiden 1977, 148–181.

– Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum [bislang unpubliziertes Manuskript, 66 Seiten].

– *Gnosis und Kirchenväter.* Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: Gnosis. FS für H. Jonas, in Verb. mit U. Bianchi, M. Krause, J. M. Robinson und G. Widengren hg. v. B. Aland, Göttingen 1978, 158–215.

– Gnosis und Philosophie, in: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20–25 1973, VHAAH.FF 17, 1977, 34–73.

– *Marcion.* Versuch einer neuen Interpretation, ZThK 70, 1973, 420–447.

Aland, Kurt: Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden – und ihre Taufe (zuerst: TEH 138, München 1967), in: ders., Neutestamentliche Entwürfe, ThB 63, München 1979, 198–232.

Altaner, Berthold/Stuiber, Alfred: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg, Basel, Wien [8]1978.

Andres, Friedrich: Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie, FChLDG 12/3, Paderborn 1914.

Andresen, Carl: Justin und der mittlere Platonismus, (zuerst: ZNW 44, 1952/53, 157–195), in: Der Mittelplatonismus, hg. v. C. Zintzen, WdF 70, Darmstadt 1981, 319–368.

Arai, Sasagu: Die Christologie des Evangelium Veritatis, eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Leiden 1964.

Arnold-Döben, Victoria: Die Bildersprache der Gnosis, Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte [hg. v. H.-J. Klimkeit] 13, Köln 1986.

Attridge, Harold W.: The Gospel of Truth as an exoteric text, in: Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity. Fourteen leading scholars discuss the current issues in

Gnostic studies, ed. by Ch.W. Hedrick and R. Hodgson Jr., Peabody/M., 1986, 239–255.

Balz, Horst: Art. φοβέω κτλ. A, ThWNT IX, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973, 186–194.

Bardy, Gustave: Les écoles Romaines au second siècle, RHE 28, 1932, 501–532.

Barrett, Charles Kingsley: The theological vocabulary of the fourth Gospel and of the Gospel of Truth, in: Current issues in New Testament Interpretation. Essays in honour of O.A. Piper, ed. W. Klassen and G.F. Snyder, London 1962, 210–223; auch in: ders, Essays on John, London 1982, 50–64.

Bauer, Walter/ Paulsen, Henning: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna. 2., neubearb. Aufl. der Auslegung v. W. Bauer, HNT 18 Die Apostolischen Väter II, Tübingen 1985.

– *Rechtgläubigkeit und Ketzerei* im ältesten Christentum, BHTh 10, 2., durchg. Aufl. mit einem Nachtrag hg. v. G. Strecker, Tübingen 1964 (1. Aufl. Tübingen 1934).

Baumstark, Anton: Die Lehre des römischen Presbyters Florinus, ZNW 13, 1912, 306–319.

Baur, Ferdinand Christian: Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Darmstadt 1967 (Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1835).

Behm, Johannes: Art. μορφή κτλ., ThWNT IV, Stuttgart 1942, 750–767.

Benoit, André: La baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères, EHPhR 43, Paris 1953.

Berger, Klaus: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW 2.Principat 25.2, hg. v. W. Haase, Berlin, New York 1984, 1031–1432.

Bernays, Jacob: Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, New York, Hildesheim 1979 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1866).

Bertram, Georg: Art. ἔργον κτλ., ThWNT II, Stuttgart 1935, 631–653.

Betz, Hans Dieter: Art. Gottmensch II (Griechisch-römische Antike u. Urchristentum), RAC XII, Stuttgart 1983, 234–312.

Beutler, Rudolf: Art. Proklos 4, PRE XXIII/1, Stuttgart 1957, 186–247.

Beyer, Hermann Wolfgang: Art. ἐπισκέπτομαι κτλ., ThWNT II, Stuttgart 1935, 595–619.

Beyschlag, Karlmann: Kallist und Hippolyt, ThZ 20, 1964, 103–124.

– *Simon Magus* und die christliche Gnosis, WUNT 16, Tübingen 1974.

– Vom Urchristentum zur Weltkirche, 1.Tl. *Das zweite Jahrhundert*, KGQ 19, Gladbeck 1967.

Bianchi, Ugo (Hg.): Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13–18 Aprile 1966, testi e discussioni pubblicati a cura di U.B., SHR 12, Leiden 1967.

– *La tradizione dell' Enkrateia.* Motivazioni ontologiche e protologiche, Atti del Colloquio Internationale Milano, 20–23 aprile 1982, pubblicati a cura di U.B., Rom 1985.

Bickerman(n), Elias: Die römische Kaiserapotheose, zuerst: ARW 27, 1929, 1–34, in: ders., Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Period, ed. by E. Gabba and M. Smith, Biblioteca di Athenaeum 5, Como 1985, 3–36 (auch: A. Wlosok [Hg.], Römischer Kaiserkult, WdF 372, Darmstadt 1978, 82–121).

Bieder, Werner: Art. πνεῦμα, πνευματικός κτλ. C I.2.-II.2., ThWNT VI, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1959, 367–373.

Bietenhard, Hans: Art. ὄνομα κτλ., ThWNT V, Stuttgart 1954, 242–283.

Bigg, Charles: The Christian Platonists of Alexandria. Eight Lectures preached before the University of Oxford in the Year 1886 on the Foundation of the late Rev. J. Bampton, Hildesheim 1981 (Nachdruck der Ausgabe Oxford 1886).

(Strack, Hermann L.)/Billerbeck, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1.(Doppel-)Bd. Das Evangelium nach Matthäus, München [8]1982.

Blumenthal, Albrecht von: ΤΎΠΟΣ und ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ, Hermes 63, 1928, 391–414.

Böhlig, Alexander: Das Ägypterevangelium. Ein Dokument des mythologischen Gnostizismus, zuerst in: Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi nach der Edition von A. Böhlig-F. Wisse-P. Labib ins Deutsche übers. und mit einer Einl. sowie Noten vers., GOF.H. 1, Wiesbaden 1974, 13–42; jetzt in: ders., Gnosis und Synkretismus, GA zur spätantiken Religionsgeschichte, Tl.1, WUNT 47, Tübingen 1989, 341–370.

– *Autogenes.* Zur Stellung des adjektivischen Attributs im Koptischen, zuerst in: FS E. Edel (...) hg. v. M. Görg und E. Pusch, Ägypten und Altes Testament 1, Bamberg 1979, 42–53; jetzt in: ders., Gnosis und Synkretismus, GA zur spätantiken Religionsgeschichte, Tl.2, WUNT 48, Tübingen 1989, 399–413.

– *Bemerkungen zur Metaphysik* in Gnosis und Philosophie, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, 16, Amsterdam 1990, 33–48.

– Die Gnosis 3.Bd. Der Manichäismus, unter Mitwirkung von J. P. Asmussen eingel., übers., und erläutert von A.B., BAW.AC, München, Zürich 1980.

– Miszellen zu ešče, in: Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg, Ägypten und Altes Testament 20, Wiesbaden 1990, 52–58.

– Zu N̄- im Koptischen, GöMisz 23, 1977, 11–23.

– *Zum Gottesbegriff des Tractatus Tripartitus*, Nag Hammadi I,5, zuerst in: Kerygma und Logos, Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum, FS für C. Andresen zum 70.Geburtstag, hg. v. A. M. Ritter, Göttingen 1979, 49–67, jetzt in: ders., Gnosis und Synkretismus Tl.1, 312–340.

– Zur Struktur gnostischen Denkens, zuerst: NTS 24, 1978, 496–509; jetzt in: ders., Gnosis und Synkretismus Tl.1, 3–24.

– Zur Ursprache des Evangelium Veritatis, zuerst: Muséon 79, 317–333; jetzt in: ders., Gnosis und Synkretismus Tl.2, WUNT 48, Tübingen 1989, 373–394.

Bömer, Franz: P. Ovidius Naso, Die Fasten, hg., übers. u. kommentiert v. F.B., Bd.I Einleitung, Text und Übersetzung, Bd.II Kommentar, WKLGS, Heidelberg 1957/58.

– P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Kommentar von F.B., Buch VIII-IX, WKLGS, Heidelberg 1977.

Bolgiani, Franco: La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli »Stromati«, SMSR 38, 1967, 86–136.

Bornkamm, Günther: Taufe und neues Leben bei Paulus, in: ders., Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, GA Bd. 1, BEvTh 16, München 1958, 34–50.

Bousset, Wilhelm/Gressmann, Hugo: Die *Religion des Judentums* im späthellenistischen Zeitalter, verf. v. W.B., 3., verb. Aufl. hg. v. H.G., 4., photomechanisch gedr. Aufl. mit einem Vorwort v. E. Lohse, HNT 21, Tübingen 1966.

– *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb* in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, FRLANT 23, Hildesheim 1975 (= Göttingen 1915).

Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas, 1.Teilbd. Lk 1,1–9,50, EKK III/1, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1989.

Braun, René: Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Seconde édition revue et augmentée, EAug, Paris 1977.

Brennecke, Hanns Christof: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II., Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361), PTS 26, Berlin, New York, 1984.

Broek, Roelof van den: *The Authentikos Logos*: A new document of Christian Platonism, VigChr 33, 1979, 260–286.
– *Jewish and Platonic Speculations* in Early Alexandrian Theology: Eugnostus, Philo, Valentinus and Origen, in: The Roots of Egyptian Christianity, B.A. Pearson & J.E. Goehring, ed., Studies in Antiquity & Christianity, Philadelphia 1986, 190–203.
– *The Myth of the Phoenix* according to Classical and Early Christian traditions, EPRO 24, Leiden 1972.
– *Niet-gnostisch Christendom* in Alexandrië voor Clemens en Origines, NThT 33, 1979, 287–299.
– *De taal van de Gnosis*. Gnostische teksten uit Nag Hammadi, Baarn 1986.
Brox, Norbert: Art. Häresie, RAC XIII, Stuttgart 1986, 248–297.
– »Doketismus« – eine Problemanzeige, ZKG 95, 1984, 301–314.
– *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos* bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme, SPS 1, Salzburg, München 1966.
– *Suchen und Finden*. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b/Lk 11,9b, in: Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, FS J. Schmid zum 80. Geburtstag, hg. v. P. Hoffmann in Zusammenarb. mit N. Brox u. W. Pesch, Basel u. a. 1973, 17–36.
Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes, KEK II, Göttingen [17]1962 (= unv. Nachdr. der 10. Aufl. 1941).
– Untersuchungen zum Johannesevangelium B. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (Joh 1, 18), zuerst: ZNW 29, 1930, 169–193, in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 174–197.
– *Zur Geschichte der Lichtsymbolik* im Altertum, zuerst: Ph. 97, 1948, 1–36, in: ders., Exegetica, 323–355.
Bunsen, Christian Karl Josias: Analecta Ante-Nicaena, collegit Chr.K.J. Bunsen, 3 Bde., London 1854 (Nachdruck Aalen 1968).
Buonaiuti, Ernesto: Gnostic fragments (Engl. Übersetzung v. Frammenti Gnostici, introduzione, traduzione e commento a curi di E.B., Scrittori Cristiani antichi 4, Rom 1923 v. E. Cowell), London 1924.
Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlaß, hg. v. A. Oeri u. E. Dürr, Jacob-Burckhardt-GA Bd. VII, Berlin, Leipzig 1929.
Buresch, Karl: Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums nebst einem Anhange, das Anecdoton ΧΡΗΣΜΟΙ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΘΕΩΝ enthaltend, Aalen 1973 (= Neudruck der Ausgabe Leipzig 1889).
Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, RM 15, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977.
– *Orpheus und die Vorsokratiker*, Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre, AuA 14, 1968, 93–114.
Campenhausen, Hans Freiherr von: Art. Synesios 1), PRE IV A 2, Stuttgart 1932, 1362–1365.
– Die Askese im Urchristentum, zuerst: SGV 192, Tübingen 1949, in: ders., Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 114–156.
– Die *Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39, Tübingen 1968.
– Griechische Kirchenväter, UB 14, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz [6]1981.
Cančik, Hubert: Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhun-

dert nach Christus, in: Gnosis und Politik. Religionstheorie und politische Theologie Bd. 2, hg. v. J. Taubes, München, Paderborn, Wien, Zürich 1984, 163–184.

Caspar, Erich: Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen, Hildesheim 1975 (= Neudruck der SKG.G 2, 1926 H.4, Berlin 1926).

Chadwick, Henry: Art. Enkrateia, RAC V, Stuttgart 1962, 343–365.

– The Domestication of Gnosis, in: The Rediscovery of Gnosticism I, SHR 41/1, Leiden 1980, 3–16.

Christ, Wilhelm: Metrik der Griechen und Römer, Leipzig, ^{2}1879.

Cohn, Leopold: Art. Demo 6), PRE Suppl.1, Stuttgart 1903, 345f

Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den *Schriften aus Nag Hammadi VII*, JAC 21, 1978, 125–146.

– Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den *Schriften aus Nag Hammadi VIII*, JAC 22, 1979, 98–122.

– Art. Geister (Dämonen) B. III.a. Synkretismus in Ägypten, RAC IX, Stuttgart 1976, 615–625.

– Art. Gnosis II (Gnostizismus), RAC XI, Stuttgart 1981, 537–659.

Courcelle, Pierre: Art. Divinatio, RAC III, Stuttgart 1957, 1235–1251.

Crouzel, Henri: Art. Geist (Heiliger Geist), übersetzt von R. Reis u. Th.Klauser, RAC IX, Stuttgart 1976, 490–545.

Dalman, Gustaf: Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert, Bd.I Einleitung und wichtige Begriffe, Leipzig ^{2}1930.

Deißmann, Adolf: Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4., völlig neubearb. Aufl., Tübingen 1923.

Delling, Gerhard: Art. ὕμνος κτλ., ThWNT VIII, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969, 492–506.

Denker, Jürgen: Die theologiegeschichtliche *Stellung des Petrusevangeliums.* Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus, EHS.T 36, Bern, Frankfurt/M. 1975.

Dibelius, Martin: Der Brief des Jakobus, KEK XV, 10., durchg. Aufl. (...) hg. v. H. Greeven, Göttingen 1959.

– Der Hirt des Hermas, HNT ErgBd. Die Apostolischen Väter IV, Tübingen 1923.

– *Die Isisweihe bei Apuleius* und verwandte Initiations-Riten, zuerst: SHAW.PH 4/1917, in: ders., Botschaft und Geschichte, GA 2.Bd. Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte, in Verb. mit H. Kraft hg. v. G. Bornkamm, Tübingen 1956, 30–79.

Dibelius, Otto: Studien zur Geschichte der Valentinianer, I. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus, ZNW 9, 1908, 230–247; II. Der valentinianische Lehrbrief, ZNW 9, 1908, 329–340.

Dillon, John: The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D.220, London 1977.

Dodd, Charles Harold: The Bible and the Greeks, 2nd impr., London 1954.

Dörrie, Heinrich: Art. Proklos 1., KP IV, München 1979, 1160–1162.

– *Die Erneuerung des Platonismus* im ersten Jahrhundert vor Christus, zuerst in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (...), Paris 1971, 17–33, in: ders., Platonica minora, Studia et testimonia antiqua [hg. v. V. Buchheit] VIII, München 1976, 154–165.

– *Die Frage nach dem Transzendenten* im Mittelplatonismus, zuerst: Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité Classique 5, Vandoeuvres-Genève 1957, 193–223, in: ders., Platonica minora, 211–228.
– Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte, zuerst: NAWG.PH 3, 1955, 35–92; in: ders., Platonica minora, 12–69.
– *L. Kalbenos Tauros*, Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr., zuerst: Kairos 15, 1973, 24–35, in: ders., Platonica minora, 310–323.
– Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, zuerst: Hermes 79, 1944, 25–38, in: ders., Platonica minora, 297–309.
– *Der Platonismus* in der Kultur- und Geistesgeschichte *der frühen Kaiserzeit*, in: ders., Platonica minora, 166–210.
Edwards, M.J.: Gnostics and Valentinians in the Church Fathers, JThS 40, 1989, 26–47.
Eisenhut, Werner: Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte, 3., durchg. Aufl., Darmstadt 1982.
Eltester, Friedrich-Wilhelm: Eikon im Neuen Testament, BZNW 23, Berlin 1958.
Erbse, Hartmut: Fragmente griechischer Theosophien, Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4, Hamburg 1941.
Fauth, Wolfgang: Art. Aion, KP I, München 1979, 185–188.
– *Catena Aurea*. Zu den Bedeutungsvarianten eines kosmischen Sinnbildes, AKuG 56, 1974, 270–295.
– Narrative Spielarten in den Erzählungen von Himmelsseil, Himmelsleiter und kosmischer Kette, Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung, 24, 1983, 86–109.
Faye, Eugène de: Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux II^e^ et III^e^ siècles, Paris ²1925.
Festugière, André-Jean: Notes sur les extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin, zuerst: VigChr 3, 1949, 193–207, in: ders., Études d'Histoire et de Philologie, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris 1975, 161–175.
– *La révélation d'Hermès Trismégiste, IV* Le dieu inconnu et la gnose, EtB, 2^me^ éd., Paris 1954.
Fieger, Michael: Das *Thomasevangelium*. Einleitung, Kommentar und Systematik, NTA. NF 22, Münster 1991.
Flückiger-Guggenheim, Daniela: Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie, EHS R.3 Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 237, Bern, Frankfurt/M., New York 1984.
Foerster, Werner: Die Gnosis, 1.Bd. Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitwirkung von E. Haenchen und M. Krause, eingeleitet, übersetzt und erläutert von W.F., BAW.AC, Zürich, München, 2., revidierte Aufl. 1979.
– *Die Gnosis*, 2.Bd. Koptische und manichäische Quellen, eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause und K. Rudolph, mit Registern zu Bd.I u. II, BAW.AC, Zürich, Stuttgart 1971.
– *Von Valentin zu Herakleon*. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis, BZNW 7, Gießen 1928.
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.
– *The Magharians*: A Pre-Christian Jewish sect and its significance for the study of Gnosticism and Christianity, Henoch 9, 1987, 303–344.
Fraenkel, Eduard: Art. Livius 10 a) Livius Andronicus, PRE Suppl. 5, Stuttgart 1931, 598–607.

Fraser, Peter Marshall: Ptolemaic Alexandria, 3 Bde., Oxford 1972.
Fredouille, Jean-Claude: Tertullien et la conversation de la culture antique, EAug, Paris 1972.
– *Valentiniana.* Quelques améliorations au texte de l'*Adversus Valentinianos*, Vig Chr 20, 1966, 45–79.
Frickel, Josef: Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum, Grazer Theologische Studien 13, Graz 1988.
Früchtel, Ludwig: Art. Aristides Rhetor, RAC I, Stuttgart 1950, 654–656.
– Art. Attizismus, RAC I, Stuttgart 1950, 899–902.
Funk, Wolf-Peter: How closely related are the subakmimic dialects?, ZÄS 112, 1985, 124–139.
Funke, Hermann: Art. Götterbild, RAC XI, Stuttgart 1981, 659–828.
Gärtner, Hans: Art. Menander 10, KP III, München 1979, 1202.
Gager, John G.: Marcion and Philosophy, VigChr 26, 1972, 53–59.
Gaiser, Konrad: Art. Exoterisch/Esoterisch, HWP II, Basel 1972, 865–867.
Geffcken, Johannes: Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, ARW 19, 1918/19, 286–315.
Gentz, Günther: Art. Arianer, RAC I, Stuttgart 1950, 647–652.
Gianotto, Claudio: Art. Valentino Gnostico, DPAC II, Casale Monferrato 1984, 3542–3544.
Gieseler, Johann Carl Ludwig: Commentatio, qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur, in: Academiae Georgiae Augustae Prorector cum Senatu collegae suo conjuctissimo viro plurimum reverendo D. J. Pott (...) quinquaginta annos in docendae Theologiae (...), Göttingen 1837, 8–26.
Ginzberg, Louis: The Legends of the Jews, translated from the German Manuscript by H. Szold, Vol. I Bible Times and Characters. From the Creation to Jacob, Philadelphia 1954.
Glay, Marcel le: Art. Aion, LIMC I/1, Zürich, München 1981, 399–411.
Gnilka, Christian: AETAS SPIRITALIS. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens, Theoph. 24, Bonn 1972.
Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium, 2.Tl. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen, HThK 1/2, Freiburg, Basel, Wien 1988.
Goppelt, Leonhard: Art. τύπος κτλ., ThWNT VIII, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969, 246–260.
Grabe, Johannes Ernst: Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum, seculi post Chr. natum I.II.III., quorum vel integra monumenta vel fragmenta, partim ex aliorum Patrum libris jam impressis collegit, & cum codicibus manuscriptis contulit, partim ex MSS. nunc primum ed., ac singula tam praefatione, quam notis subjunctis illustravit, Oxford 1700.
Grant, Robert M.: Gnosticism. An Anthology, London 1961.
– Gnosticism and Early Christianity, 2nd Ed., New York, London 1966.
– Notes on Gnosis, VigChr 11, 1957, 145–151.
Griggs, C. Wilfred: Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E., Coptic Studies 2, Leiden u. a. 1990.
Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1 Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), 2., verb. u. erg. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1982; Bd. 2/1 Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg u. a. 1986; Bd. 2/2 Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, unter Mitarbeit v. Th. Hainthaler, Freiburg u. a. 1989.

Grotius, Hugo: Adnotationes Vetum Testamentum emendatius, ed. et brevibus complurium locorum dilucidatonibus auxit G.I.L. Vogel, 3 Bde., Halle 1775–76.

Haardt, Robert: »Die Abhandlung über die Auferstehung« des Codex Jung aus der Bibliothek gnostischer koptischer Schriften von Nag Hammadi, Kairos 11, 1969, 1–5 und 12, 1970, 241–269.

– *Die Gnosis*, Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967.

– *Zur Struktur des Plane-Mythos* im Evangelium Veritatis des Codex Jung, WZKM 58, 1962, 24–38.

Haenchen, Ernst: Literatur zum Codex Jung, ThR 30, 1964, 39–82.

Hahn, August/Hahn, Georg Ludwig: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (= *BSGR*), 3., vielfach veränd. u. verm. Aufl. von G.L. Hahn, mit einem Anhang von A. Harnack, Hildesheim 1962 (Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897).

Hanson, Richard Patrick Crosland: The date and authorship of Pseudo-Anthimus *De Sancta Ecclesia*, PIA. Section C, 83, 1983, 251–254.

Harder, Günther: Art. φθείρω κτλ., ThWNT IX, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973, 94–106.

Harnack, Adolf von: Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments, zuerst in: SPAW.PH 1928, 322–341, jetzt in: ders., KS zur Alten Kirche, Berliner Akademieschriften 1908–1930 mit einem Vorwort v. J. Dummer, Opuscula IX/2, Leipzig 1980, 803–822.

– Die *Bezeichnung Jesu als ›Knecht Gottes‹* und ihre Geschichte in der alten Kirche, zuerst in: SPAW.PH 1926, 212–238, jetzt in: ders., KS zur Alten Kirche, Opuscula IX/2, Leipzig 1980, 730–756.

– *Geschichte der altchristlichen Lit(t)eratur* bis Eusebius, 1.Tl. Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, bearb. unter Mitwirkung v. E. Preuschen, Leipzig 1893; 2.Tl. Die Chronologie der altchristlichen Litteratur, 2 Bde., Leipzig 1896/1904 (Nachdruck Leipzig 1958).

– *Lehrbuch der Dogmengeschichte* in drei Baenden, 1.Bd. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 4., neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage, Tübingen 1990 (= ebd. 1909).

– *Marcion*. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Neue Studien zu Marcion, Darmstadt 1960 (Nachdruck von TU 45 und 44/4, Leipzig 1924/23).

– Die *Mission und Ausbreitung* des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4., verb. u. verm. Aufl. mit 11 Karten, Wiesbaden o.J. (1982, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1924).

– Über das Gnostische Buch Pistis-Sophia. Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin. Zwei Untersuchungen, TU 7/2, Leipzig 1891.

– Zu den AMHERST-Papyri, zuerst in: SPAW.PH 1900, 984–995, jetzt in: ders., KS zur Alten Kirche, Berliner Akademieschriften 1890–1907 mit einem Vorwort v. J. Dummer, Opuscula IX/1, Leipzig 1980, 458–469.

– *Zur Quellenkritik* der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873 (= F. Smend, A.v-.Harnack, Verzeichnis seiner Schriften [...], Leipzig ^{2}1990, Nr. 1).

– *Zur Quellenkritik* der Geschichte des Gnosticismus, ZHTh 44(= NS 38), 1874, 143–226 (= Smend, Nr. 3).

– *Zur Textkritik* und Christologie der Schriften des Johannes, zugleich ein Beitrag zur Würdigung der ältesten Überlieferung und der Vulgata, zuerst in: SP AW.PH 1915, 534–573, jetzt in: ders., KS zur Alten Kirche II, Leipzig 1980, 265–304.

– Rezension über: W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis [FRLANT 10, Göttingen 1973 = 1907], zuerst in: ThLZ 33, 1908, 10–13; jetzt in: Gnosis und Gnostizismus, hg. v. K. Rudolph, WdF 262, Darmstadt 1975, 231–237.

Harrington, Daniel J.: The reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in earliest Christianity* during the last decade, HThR 73, 1980, 289–298.

Hartmann, Lars: 'Into the name of Jesus'. A suggestion concerning the earliest meaning of the phrase, NTS 20, 1974, 432–440.

Hauschild, Wolf-Dieter: Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie, BEvTh 63, München 1972.

Heckel, Andreas: Die Kirche von Ägypten. Ihre Anfänge, ihre Organisation und ihre Entwicklung bis zur Zeit des Nicänum, Diss.Theol. (masch.), Straßburg 1918.

Heinemann, Isaak: Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum, HUCA 4, 1927, 149–171.

Heinrici, Georg: Die Leipziger Papyrusfragmente der Psalmen. Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testamentes Tl.4, Leipzig 1903.

– Die *Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift.* Eine Studie, Berlin 1871.

Heinze, Richard: Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Hildesheim 1965 (Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1892).

Heitmüller, Wilhelm: »Im Namen Jesu«. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, FRLANT 2, Göttingen 1903.

Helck, Hans Wolfgang: Art. Prosopis, KP IV, München 1979, 1191.

Helderman, Jan: Das Evangelium Veritatis in der neueren Forschung, ANRW 25.5, Berlin, New York 1988, 4054–4106.

Hengel, Martin: Das *Christuslied* im frühesten Gottesdienst, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60.Geburtstag, im Auftrag des Schülerkreises hg. v. W. Baier, St.O. Horn, V. Pfnür, Ch.Schönborn, L. Weimer u. S. Wiedenhofer, St.Ottilien 1987, 357–404.

– *Crucifixion* in the ancient world and the folly of the message of the Cross, (erweiterte Fassung von: »*Mors turpissima crucis*: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ›Torheit‹ des ›Wortes vom Kreuz‹, in: Rechtfertigung. FS für E. Käsemann zum 70. Geburtstag, hg. v. J. Friedrich, W. Pöhlmann u. P. Stuhlmacher, Göttingen 1976, 125–148), in: The Cross of the Son of God, containing The Son of God, Crucifixion, The Atonement, transl. by J. Bowden, London 1986 (= 1977), 93–185.

– Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, hg. v. H. Cancik, WUNT 33, Tübingen 1984, 1–45.

– Die Evangelienüberschriften, vorgetragen am 18.Oktober 1981, SHAW.PH 3/1984, Heidelberg 1984.

– Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen, JANES 16/17, 1984/1985 [Ancient Studies in Memory of E. Bickerman], 153–182.

– *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit* und die Anfänge der Christologie, in: Sagesse et Religion, Bibliothèque des centres d'études superieures spécialisés, Colloque de Strasbourg Oct. 1976, Paris 1979, 147–188.

– The Johannine Question, translated by J. Bowden, London, Philadelphia 1989.

– *Judentum und Hellenismus.* Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr., WUNT 10, 3., durchg. Aufl., Tübingen 1988.

– *Messianische Hoffnung* und politischer »Radikalismus« in der »jüdisch-hellenistischen Diaspora«. Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115–117 n. Chr., in: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979, ed. by D. Hellholm, Tübingen ^{2}1989, 655–686.
– *Der Sohn Gottes.* Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 2., durchg. u. erg. Aufl., Tübingen 1977.
Hengel, Martin/Markschies, Christoph: The ›Hellenization‹ of Judaea in the First Century after Christ, in collaboration with Ch. Markschies, transl. by J. Bowden, London/Philadelphia 1989.
Herzhoff, Bernhard: Zwei gnostische Psalmen. Interpretation und Untersuchung von Hippolytus, Refutatio V 10,2 und VI 37,7, Diss. Phil. (masch.), Bonn 1973.
Higham, Thomas Farrant: Teliambi. A Review of ›Mouse-tailed‹, alias ›Miuric‹, Hexameter Verse, in: Greek Poetry and Life, Essays presented to G. Murray on his seventieth birthday, Oxford 1936, 299–324.
Hilgenfeld, Adolf: Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften, ZWTh 23, 1880, 280–300.
– Historisch-Kritische *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1875.
– Die *Ketzergeschichte* des Urchristentums, urkundlich dargestellt, Darmstadt 1963 (Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1884).
– Valentiniana, ZWTh 26, 1883, 356–360.
Hiltbrunner, Otto: Art. Herberge, RAC XIV, Stuttgart 1988, 602–626.
Hirzel, Rudolf: ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ, Hildesheim 1977 (Nachdruck der ASGW.PH 20/1, Leipzig 1900).
Hörmann, Werner: Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien, Augsburg 1989.
Hofius, Otfried: Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17, Tübingen 1976.
Holleman, A. W. J.: The Oxyrhynchus Papyrus 1786 and the Relationship between ancient Greek and early Christian music, VigChr 26, 1972, 1–17.
Horovitz, Jakob: Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, Marburg 1900.
Howald, Ernst: Das philosophiegeschichtliche Compendium des Areios Didymos, Hermes 55, 1920, 68–98.
Hunger, Herbert: Die hochsprachliche profane *Literatur der Byzantiner*, 1 Bd. Philosophie-Rhetorik-Epistolographie-Geschichtsschreibung-Geographie, Byzantinisches Handbuch im Rahmen des HAW XII 5/1, München 1978.
Jaeger, Werner: Das frühe Christentum und die griechische Bildung, übers. v. W. Eltester, Berlin 1963.
Jenni, Ernst: Art. עוֹלָם, THAT II, München, Zürich, 3., durchg. Aufl. 1984, 228–243.
Jeremias, Joachim: Neutestamentliche Theologie, 1. Tl. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh ^{3}1979.
Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist, 1. Tl. Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung, FRLANT 51, 3., verb. und verm. Aufl. Göttingen 1964; 2. Tl. 2. Hälfte, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, FRLANT 63, Göttingen 1964.
Jones, Roger Miller: Die Ideen als die Gedanken Gottes, zuerst in: CP 21, 1926, 317–326, jetzt in: Der Mittelplatonismus, hg. v. C. Zintzen, WdF 70, Darmstadt 1981, 187–199 (übers. v. U. Kindermann).
Jung, Leo: Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan literature, New York 1974 (Nachdruck der Ausgabe 1926).

Kannengießer, Charles:
Art. Marcello di Ancira, DPAC II, Casale Monferrato 1983, 2089–2091.
– Philon et les pères sur *la double création* de l'homme, in: Philon d'Alexandrie, Lyon 11–15 Septembre 1966, Paris 1967, 277–296.
Kannicht, Richard: Euripides Helena, hg. u. erklärt v. R.K., Bd.I Einleitung und Text, Bd.II Kommentar, WKLGS, Heidelberg 1969.
Kasser, Rudolphe: Orthographe et Phonologie de la variété subdialectale Lycopolitaine des Textes Gnostiques Coptes de Nag Hammadi, Muséon 97, 1984, 261–312.
Kees, Hermann: Art. Paralios 1), PRE XVIII/2, Waldsee (Württ.) 1949, 1207.
– Art. Phragonis, PRE XX/1, Stuttgart 1941, 740.
Kehl, Alois: Art. Gewand (der Seele), RAC X, Stuttgart 1978, 945–1025.
– *Beiträge* zum Verständnis einiger gnostischer und frühchristlicher Psalmen und Hymnen, JAC 15, 1972, 92–119.
Kittel, Gerhard: Art. λόγιος, ThWNT IV, Stuttgart 1942, 140.
Klauck, Hans-Josef: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981.
Kleberg, Tönnes: Hôtels, restaurants et cabarets dans l' antiquité romaine. Études historiques et philologiques, Bibliotheca Ekmaniana 61, Uppsala 1957.
Kleinknecht, Hermann: Art. εἰκών C. Der griechische Sprachgebrauch, ThWNT II, Stuttgart 1935, 386f
– Art. πνεῦμα κτλ. A, ThWNT VI, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1959, 330–357.
Klijn, Albertus Frederik Johannes: Jewish Christianity in Egypt, in: The Roots of Egyptian Christianity, ed. by B. A. Pearson & J. E. Goehring, Studies in Antiquity & Christianity, Philadelphia 1986, 161–175.
Klijn, Albertus Frederik Johannes/Reinink, G.J.: Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects, NT.S 36, Leiden 1973.
Köhler, Wolf-Dietrich: Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus, WUNT 2.R. 24, Tübingen 1987.
Koschorke, Klaus: Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis, in: Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.- 4.1.1985 in Bern, Oikonomia 25, Erlangen 1989, 54–79 (Text) und 148–157 (Anm.).
– *Hippolyt's Ketzerbekämpfung* und die Polemik gegen die Gnostiker, Eine tendenzkritische Untersuchung seiner »Refutatio omnium haeresium«, GOF.H. 4, Wiesbaden 1975.
– Patristische Materialien zur *Spätgeschichte* der valentinianischen Gnosis, in: Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 8th International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd–8th 1979), ed. by M. Krause, NHS 12, Leiden 1981, 120–139.
– *Die Polemik der Gnostiker* gegen das kirchliche Christentum. *Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate »Apokalypse des Petrus« (NHC VII,3) und »Testimonium Veritatis« (NHC IX,3)*, NHS 12, Leiden 1978.
Krämer, Hans Joachim: Die Ältere Akademie, in: Grundriß der Geschichte der Philosophie, begr. v. F. Ueberweg, Die Philosophie der Antike Bd. 3 Ältere Akademie, Aristoteles-Peripatos, hg. v. H. Flashar, Basel, Stuttgart 1983, 1–174.
– Der *Ursprung der Geistmetaphysik*. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964.
Krämer, Helmut: Die Isisformel des Apuleius (Met. XI 23,7) – eine Anmerkung zur Methode der Mysterienforschung, WuD 12, 1973, 91–104.

Kraft, Heinz: Gnostisches Gemeinschaftsleben. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen häretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts, Diss. Theol. (masch.), Heidelberg 1950.

Kranz, Walter: Das Gesetz des Herzens, RMP 94, 1951, 222–241.

Krause, Martin: Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten, in: Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt, hg. unter Mitarbeit v. N. Hinske, Aegyptiaca Treverensia. Trierer Studien zum Griechisch-Römischen Ägypten 1, Mainz 1981, 53–62.

Kremer, Klaus: Alexandrien – Wiege der neuplatonischen Philosophie, in: Alexandrien (*s. o. unter M. Krause*), 37–52.

Kretschmar, Georg: Art. Valentin, 1.Gnostiker, RGG VI, Tübingen 1962, 1225f.

– *Auferstehung des Fleisches.* Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel, in: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes, FS H. Thielicke zum 60.Geburtstag, Tübingen 1968, 101–137.

Kristeller, Paul Oskar: Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft, SHAW 2/1989, Heidelberg 1989.

Kroll, Joseph: Die *christliche Hymnodik* bis zu Klemens von Alexandreia, zuerst: Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Sommer 1921 (Tl.I; S. 3–46), Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg im Winter 1921/22 (Tl.II; S. 47–98), Libelli 240, Darmstadt, 2., überprüfte Aufl., 1968.

Kundera, Milan: Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins. Roman, aus dem Tschechischen von S. Roth, Frankfurt 1987.

Kurfess, Alfons/Klauser, Theodor: Art. Akrostichis, RAC I, Stuttgart 1950, 235–238.

Kunze, Johannes: De Historiae Gnosticismi Fontibus Novae Quaestiones Criticae, Leipzig 1894.

Lambot, D.C.: Texte complété et amendé du »Psalmus contra partem Donati« de Saint Augustin, RBen 47, 1935, 312–330.

Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2.R. 18, 2.Aufl., überarb. u. ergänzt, Tübingen 1989.

Langerbeck, Hermann: Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes, in: ders., Aufsätze zur Gnosis, aus dem Nachlaß hg. von H. Dörries, AAWG.PH 69, Göttingen 1967, 38–82.

Laqueur, Richard: Art. Synkellos, PRE IV A 2, Stuttgart 1932, 1388–1410.

Latte, Kurt: Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit, RGL 5, Tübingen ^{2}1927.

Layton, Bentley: The Gnostic Scriptures, a new translation with annotations and introductions, London 1987 (mit Rez. H.-M. Schenke, ThLZ 114, 1989, 101–104).

– (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, Vol.I The School of Valentinus, SHR 41/1, Leiden 1980; Vol.II Sethian Gnosticism, SHR 41/2, Leiden 1981.

– *Vision and Revision.* A Gnostic view of resurrection, in: Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978), éd. par B. Barc, BCNH.É 1, Québec, Louvain 1981, 190–217.

Le Boulluec, Alain: La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^{e}-III^{e} siècles, Tome I De Justin à Irénée, Tome II Clément d'Alexandrie et Origène, EAug, Paris 1985.

Leclercq, Henri: Art. Hippolyte (Saint) et son oeuvre liturgique, DACL VI/2, Paris 1925, 2409–2483.

Leipoldt, Johannes: Das »Evangelium der Wahrheit«, ThLZ 82, 1957, 825–834.

– Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums, BARG 9.-11.Lfg., Leipzig, Erlangen 1926; Die Religion des Mithra, BARG 15.Lfg., Leipzig 1930.

– Umwelt des Urchristentums, (...) hg. v. J.L. u. W. Grundmann, Bd.III Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter, ausgewählt und erläutert von J.L., Berlin ^{6}1987.

Leisegang, Hans: Art. Valentinus 1) Valentinianer, PRE VII A 2, Waldsee (Württ.) 1948, 2261–2273.

– Die Gnosis, KTA 32, Stuttgart ^{5}1985.

– *Der heilige Geist.* Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, 1.Bd. 1.Tl. Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom ΠΝΕΥΜΑ und der mystisch-intuitiven Erkenntnis, Berlin, Leipzig 1919.

Le Quien, Michaelis Oriens Christianus, 3 Bde., Graz 1958 (Nachdruck der in Paris 1740 unter dem Titel »Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius orientis [...]« erschienenen Ausgabe).

Lévêque, Pierre: Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie Grecque, Annales Littéraires de l'Université de Besançon 27, Paris 1959.

Levin, Arnold Gunnar: The tree of live. Genesis 2:9, 3:22–24 in Jewish, Gnostic and early Christian Texts, a thesis presented to the Faculty of Harvard Divinity School in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Theology in the subject of New Testament, 1966 [Microfilm; Cambridge/M. 1966].

Lewy, Hans: Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the later Roman Empire, nouvelle édition par M. Tardieu, EAug, Paris 1978.

Ley, Julius: Origenes über hebräische Metrik, ZAW 12, 1892, 212–217.

Lietzmann, Hans: An die Römer, erklärt von H.L., HNT 8, 5., unv. Aufl., Tübingen 1971.

– *Apollinaris von Laodicea* und seine Schule. Texte und Untersuchungen, Hildesheim, New York 1970 (Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1904).

Lieu, Samuel N.C.: An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism – the Capita VII contra Manichaeos of ⟨Zacharias of Mitylene⟩. Introduction, text, translation and commentary, JAC 26, 1983, 152–218.

Lilla, Salvatore: Art. Aion, DPAC I, Casale Monferrato 1983, 108–111.

Lipsius, Richard Adelbert: Die apokryphen Apostelgeschichten und die Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, 2 Bde. in 4 Tl., Amsterdam 1960 (Nachdruck der Ausgabe Braunschweig 1883–1890).

– *Die Quellen der aeltesten Ketzergeschichte*, neu untersucht, Leipzig 1875.

– Valentinus und seine Schule, JPTh 13, 1887, 585–658.

– Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865.

Loenen, Johannes Hubertus: Die Metaphysik des Albinos: Versuch einer gerechten Würdigung (zuerst engl.: Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation, Mn. 9, 1956, 269–319 bzw. 10, 1957, 35–56, übers. v. Ch.Jackson-Holzberg), in: Der Mittelplatonismus, hg. v. C. Zintzen, WdF 70, Darmstadt 1981, 98–149.

Loewenich, Walther von: Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert, BZNW 13, Gießen 1932.

Lorenz, Rudolf: Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius, FKDG 31, Göttingen 1979.

Lüdemann, Gerd: Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, GTA 1, Göttingen 1975.
– *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom.* I. Valentin und Marcion, II. Ptolemäus und Justin, ZNW 70, 1979, 86–114.
Maas, Paul: Art. Τεχνοπαίγνια, PRE V A 1, Stuttgart 1934, 103f
– ὑδάτη. (Zu dem Schifferlied aus Oxyrhynchos), zuerst: Ph. 68,1909, 446f, in: ders., Kleine Schriften, hg. v. W. Buchwald, München 1973, 220f
– Rez.: The Oxyrhynchus Papyri XV, London 1922, in: Philologische Wochenschrift 42, 1922, 577–584.
Mack, Burton Lee: Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, StUNT 10, Göttingen 1973.
Maier, Johann: Art. Geister (Dämonen) B. III.b Frühes u. hellenistisches Judentum, RAC IX, Stuttgart 1976, 626–640.
Malherbe, Abraham J.: Pseudo Heraclitus, Epistle 4: The Divinization of the Wise Man, JAC 21, 1978, 42–64.
Mansfeld, Jaap: Bad world and Demiurge: A ›Gnostic‹ Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo, in: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to G. Quispel on the occasion of his 65th birthday, ed. by R. van den Broek and M. J. Vermaseren, EPRO 91, Leiden 1981, 261–314.
Marcovich, Miroslav: Textkritisches I zu Hippolyt Refutatio B.III-X, RhM 107, 1964, 139–158 und 305–315.
Markschies, Christoph: Art. Gnosis/Gnostizismus, in: Neues Bibel-Lexikon, hg. v. M. Görg u. B. Lang, Zürich 1991, 868–871.
– *Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche*, oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie, in: *Gnosis und Philosophie. Miscellanea, Elementa*, hg. v. R. Berlinger und W. Schrader, Amsterdam, 1992 (im Druck).
– *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: M. Hengel, A. M. Schwemer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 1.R 55, Tübingen 1991, 385–439.
Marrou, Henri Irénée: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (= Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris ^{7}1976, übers. v. Ch. Beumann, hg. v. R. Harder), München 1977.
Martin Jr., Luther H.: »The Treatise on the Resurrection« (CG I,3) and Diatribe Style, VigChr 27, 1973, 277–280.
Martini, Edgar: Art. Eudoros 10), PRE VI, Stuttgart 1909, 915f
Mau, August: Pompeji in Leben und Kunst. 2., verb. und verm. Aufl. (...) Leipzig 1908.
May, Gerhard: Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, AKG 48, Berlin, New York 1978.
Mazzanti, Angela M.: L'aggettivo ΜΕΘΟΡΙΟΣ e la doppia creazione dell'uomo in Filone di Alessandria, in: La ›doppia creazione‹ dell' uomo nelgi Alessandrini, nei cappadoci e nella gnosi, a cura di U. Bianchi, Rom 1978, 25–42.
Mc Guire, Anne Marie: Valentinus and the »Gnostike Hairesis«, an investigation of Valentinus's Position in the history of Gnosticism. A dissertation, presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in candidacy for the degree of Dr. of Philosophy, Dez. 1983 [4 Microfiche; Ann Arbor/Michigan 1983].
Mehat, André: ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ chez Basilide, in: Mélanges d'Histoire des Religions,

offerts à H.-Ch. Puech, sous le patronage et avec le concours du Collège de France et de la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Études, Paris 1974, 365–373.

Ménard, Jacques-É.: L'Évangile de Vérité, NHS 2, Leiden 1972.

– *L'Évangile de Vérité. Rétroversion Grecque* et commentaire, Paris 1962.

Mercati, Giovanni: Alcune note di letteratura patristica, zuerst: RIL 2.Ser. 31, 1898, 1033–1052. 1191–1229, dann in: ders., Opere Minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspicii di S.S. Pio XI, StT 77, Rom 1937, 55–107 (darin »I. Estratto di Antimo di Nicomedia *sulla santa chiesa*« p. 1033–1036 = 55–58).

– *Anthimi Nicomediensis* episcopi et martyris *de sancta Ecclesia*, in: ders., Note di letteratura biblica e cristiana antica, StT 5, Rom 1901, 87–98.

Merkelbach, Reinhold: Mithras, Königstein/Taunus 1984.

– Der orphische Papyrus von Derveni, ZPE 1, 1967, 21–32.

Merki, Hubert: Art. Ebenbildlichkeit, RAC IV, Stuttgart 1959, 459–479.

Michaelis, Wilhelm: Art. ὁράω κτλ., ThWNT V, Stuttgart 1954, 315–381.

Michel, Otto: Der Brief an die Hebräer, übers. u. erklärt v. O.M., KEK XIII, 12. Aufl., 6., neubearb. Aufl. dieser Auslegung, Göttingen 1966.

Michl, Johann: Art. Engel II (jüdisch), RAC V, Stuttgart 1962, 60–97.

– Art. Engel III (gnostisch), RAC V, 97–109.

– Art. Engel IV (christlich), RAC V, 109–200.

Milburn, Robert Leslie Pollington: A Docetic Passage in Ovid's Fasti, JThS 46, 1945, 68f

Mortley, Raoul: From Word to Silence, Bd.I The rise and fall of logos, Theoph.30, Bd.II The way of negation, Christian and Greek, Theoph.31, Bonn 1986.

Mosheim, Johann Lorenz von: De rebus Christianorum ante Constantinem Magnum commentarii, Helmstedt 1753.

Mühlenberg, Ekkehard: Art. Basilides, TRE V, Berlin, New York 1980, 296–301.

Mühll, Peter von der: Στίχος μείουρος (Hesiod, Erga 263), Glotta 10, 1920, 143–146.

Müller, Caspar Detlef Gustav: Art. Alexandrien I. Historisch, TRE II, Berlin, New York 1978, 248–261.

Müller, Karl: Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis I-IV, NGWG.PH 1920, 179–242.

Nash, H.S.: Θείοτης – Θεότης, Rom I.20; Col. II.9, JBL 18, 1899, 1–34.

Nat, Pieter G. van der: Art. Geister (Dämonen) C.III. Apologeten u. lateinische Väter, RAC IX, Stuttgart 1976, 715–761.

Nautin, Pierre: Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes, Patristica 1, Paris 1953.

– L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josipe, RHR 179, 1971, 137–179.

– *Origène.* Sa vie et son œuvre, Christianisme Antique 1, Paris 1977.

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

Neymeyr, Ulrich: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte, Supplements to VigChr 4, Leiden u. a., 1989.

Nickelsburg Jr., George W.E.: Resurrection, immortality and eternal life in intertestamental Judaism, HThS 26, Cambridge/M., London 1972.

Niederwimmer, Kurt: Die Didache, erklärt v. K.N., KAV 1, Göttingen 1989.

Nilsson, Martin P.: Geschichte der Griechischen Religion, HAW V/2, Bd. 2 Die hellenistische und römische Zeit, 2., durchg. und erg. Aufl. München 1961.

Nock, Arthur Darby: A Vision of Mandulis Aion, HThR 27, 1934, 53–104.

Norden, Eduard: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Darmstadt [4]1956.
– Die *antike Kunstprosa* vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 Bde., Stuttgart [9]1983 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig u. Berlin [2]1909/[3]1915).
– *Die Geburt des Kindes.* Geschichte einer religiösen Idee, 3., unveränd. Abdruck der 1. Aufl. v. 1924, Darmstadt 1958.
– ders.: P. *Vergil*ius Maro, *Aeneis* Buch *VI,* Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern, Leipzig 1903.
Opelt, Ilona: Art. Epitome, RAC V, Stuttgart 1962, 944–973.
Opitz, Helmut: Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie. Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrundelegung des I. Clemens-Briefes und des »Hirten« des Hermas, ThA 15, Berlin 1960.
Orbe, Antonio: Los ›apéndices‹ de Basílides (Un capitulo de filosofia gnóstica), Gr. 57, 1976, 81–107 und 251–284.
– *Cristología Gnóstica.* Introducción a la soteriología de los siglos II y III, BAC 384/385, 2 Bde., Madrid 1976.
– El pecado de los Arcontes, EE 43, 1968, 345–379.
– *En los albores* de la exegesis Iohannea (Ioh. I,3), Estudios Valentinianos Vol. II, AnGr. 65, SFT sectio A, n. 11, Rom 1955.
– *Hacia la primera teologia* de la procession del Verbo, Estudios Valentinianos Vol.I/1, AnGr. 99, SFT sectio A, n. 17, Rom 1958.
– *Hacia la primera teologia* de la procession del Verbo, Estudios Valentinianos Vol.I/2, AnGr. 100, SFT sectio A, n. 18, Rom 1958.
– *Los hombres y el creador* según una homilía de Valentín (Clem., Strom. IV 13, 89,1–91,3), Gr. 55, 1974, 5–48.339–368.
– *Los primeros herejes* ante la persecucion, Estudios Valentinianos Vol.V, AnGr. 83, SFT sectio A, n. 15, Rom 1956.
– *La teologia del Espiritu Santo*, Estudios Valentinianos Vol.IV, AnGr. 158, SFT sectio A, n. 20, Rom 1966.
– *La uncion del verbo*, Estudios Valentinianos Vol.III, AnGr. 113, SFT sectio A, n. 19, Rom 1961.
– *Variaciones gnósticas* sobre las alas del Alma [A propósito de Plot. II 9,3,18–4,12], Gr. 35, 1954, 18–55.
Orlandi, Tito: Art. Eulogio di Alessandria, DPAC I, Casale Monferrato 1983, 1281.
Oswald, Nico: »Urmensch« und »Erster Mensch« – zur Interpretation einiger merkwürdiger Adam-Überlieferungen in der rabbinischen Literatur, Diss.Theol. (masch.), Berlin 1970.
Pagels, Elaine H.: The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John, SBL MS 17, Nashville, New York 1973.
– *»The Mystery of the Resurrection«*: A Gnostic reading of 1 Corinthians 15, JBL 93, 1974, 276–288.
Pax, Elpidius: Art. Epiphanie, RAC V, Stuttgart 1962, 832–909.
Pearson, Birger A.: Earliest Christianity in Egypt: Some observations, in: The Roots of Egyptian Christianity, ed. by B. A. Pearson and J. E. Goehring, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1986, 132–156.
– The Problem of »Jewish Gnostic« Literature, in: Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. Fourteen leading scholars discuss the curent issues in Gnostic Studies, ed. by W. Hedrick and R. Hodgson Jr., Peabody (Massachusetts) 1986, 15–35.

Perkins, Pheme: Ireneus and the Gnostics. Rhetoric and composition in Adversus Haereses book one, VigChr 30, 1976, 193–200.
– *Ordering the Cosmos*: Irenaeus and the Gnostics, in: Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. Fourteen leading scholars discuss the current issues in Gnostic Studies, ed. by W. Hedrick and R. Hodgson Jr., Peabody (Massachusetts) 1986, 221–238.
Peterson, Erik: Christianus, zuerst in: Miscellanea G. Mercati Vol.I,Bibbia letteratura Cristiana, Antica, StT 121, Rom 1946, 355–372, in ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Darmstadt 1982 (= Freiburg 1959), 64–87.
– *Der Gottesfreund.* Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, ZKG 42, 1923, 161–202.
– *ΕΙΣ ΘΕΟΣ.* Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, FRLANT 41, Göttingen 1926.
Pétrement, Simone: A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism (engl. Übersetzung von: Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme, Paris 1984 durch C. Harrison), London 1991.
– Valentin est-il l'auteur de l'épître à Diognète?, RHPhR 46, 1966, 34–62.
Pfister, Friedrich: Art. Theoxenia, PRE V A 2, Stuttgart 1934, 2256–2258.
Pfuhl, Ernst: Malerei und Zeichnung der Griechen, 3 Bde., München 1923.
Philippson, Robert: Art. M. Tullius Cicero (Die philosophischen Schriften), in: M. Gelzer/ W. Kroll/ R. Ph./K. Büchner, Art. M. Tullius Cicero, PRE VII A, Stuttgart, Waldsee 1939, 827–1274, hier Sp. 1104–1192.
Pöhlmann, Egbert: Denkmäler altgriechischer Musik. Sammlung, Übertragung und Erläuterung aller Fragmente und Fälschungen, Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 31, Nürnberg 1970.
Pohlenz, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2 Bde., Göttingen ^{4}1970/72.
Preuschen, Erwin: Art. Valentinus, Gnostiker, RE XX, Leipzig 1908, 395–417.
– Ein altchristlicher Hymnus, ZNW 2, 1901, 73–80.
– Noch einmal das Origenesfragment, ZAW 13, 1893, 280.
– Origenes über hebräische Metrik, ZAW 11, 1891, 316f
– *Zwei gnostische Hymnen,* ausgelegt von E.P., mit Text und Übersetzung, Gießen 1904.
Procksch, Otto: Art. ἁγιάζω, ThWNT I, Stuttgart 1933, 112–114.
Puech, Henri-Charles/Quispel, Gilles: Les Écrits Gnostiques du Codex Jung, VigChr 8, 1954, 1–51.
Quasten, Johannes: Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, LQF 25, Münster, 2., erw. Aufl. 1973.
– Patrology. Vol.1 The Beginnings of Patristic Literature, Utrecht, Brüssel 1950; Vol.2 The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, Utrecht, Antwerpen 1953; The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Utrecht, Antwerpen, Westminster 1960.
Quispel, Gilles: Anthropos und Sophia, in: Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig hg. v. M. Görg, Ägypten und Altes Testament 14, Wiesbaden 1988, 168–185.
– *La conception de l'homme* dans la Gnose valentinienne, zuerst in: ErJb 15, 1947, 249–286, auch in: ders., Gnostic Studies I, UNHAII 34/1, Istanbul 1974, 37–57 (zitiert nach der Fassung im ErJB).
– *Ezekiel 1:26* in Jewish Mysticism and Gnosis, VigChr 34, 1980, 1–13.
– *Der gnostische Anthropos* und die jüdische Tradition, zuerst in: ErJb 22, 1953, 195–234; auch in: ders., Gnostic Studies I, 173–195 (zitiert nach der Fassung im ErJB).

– The Jung Codex and its Significance, zuerst in: The Jung Codex. A newly recovered Gnostic Papyrus. Three Studies by H.-Ch.Puech, G. Quispel, and W.C.van Unnik, transl. and ed. by F. L. Cross, London 1955, 35–78; auch in: ders., Gnostic Studies I, 3–26.
– The original doctrine of Valentine, VigChr 1, 1947, 43–73, teilweise auch in: ders., Gnostic Studies I, 27–36.
– The Origins of the Gnostic Demiurge, zuerst in: KYRIAKON. FS J. Quasten in two volumes, ed. by P. Granfield and J. A. Jungmann, Vol.1, Münster ²1970, 271–276, auch in: ders., Gnostic Studies I, 213–220.
– Philo und die altchristliche Häresie, ThZ 5, 1949, 429–436.
– *The study of Encratism*: a historical survey, in: Bianchi, Ugo (Hg.), La tradizione dell' Enkrateia, Rom 1985, 35–81.
– Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John, in: The Rediscovery of Gnosticism I, SHR 41/1, Leiden 1980, 118–127.

Radke, Gerhard: Art. Lāvînium, KP III, München 1979, 523f

Regul, Jürgen: Die antimarcionitischen Evangelienprologe, VL.AGLB 6, Freiburg 1969.

Reinhardt, Karl: Art. Poseidonius 3), PRE XXII/1, Stuttgart 1953, 558–826.

Reitzenstein, Richard: Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.

Rich, Audrey N.M.: Die platonischen Ideen als die Gedanken Gottes, zuerst: Mn. 4, 1954, 123–133, jetzt in: Der Mittelplatonismus, hg. v. C. Zintzen, WdF 70, Darmstadt 1981, 200–211 (übers. v. E. Karge).

Richard, Marcel: Un opuscule méconnu de Marcel évêque *d'Ancyre*, zuerst: MSR 6, 1949, 5–28; in: ders., Opera Minora II, Turnhout, Leuven 1977, Nr. 33.

Riedweg, Christoph: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, UaLG 26, Berlin, New York 1987.

Riggi, Calogero: Art. Epifanio di Salamina, DPAC I, Casale Monferrato 1983, 1162–1164.

Ritter, Adolf Martin: De Polycarpe à Clément aux origines d'Alexandrie chrétienne, in: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaisme et christianisme à Alexandrie, Mélange offerts au P. Claude Mondésert, Paris 1987, 151–172.
– *Die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit*. Grundlagen und Grundfragen, in: Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.-4. Januar 1985 in Bern, hg. v. F.v.Lilienfeld u. A. M. Ritter, Oikonomia 25, Erlangen 1989, 1–18 bzw. 126–132.

Roberts, Colin H.: Manuscript, society and belief in early Christian Egypt (The Schweich Lectures of the British Academy 1977), London 1977.
– Two Oxford Papyri, ZNW 37, 1938, 184–188.

Robinson, Thomas A.: The Bauer thesis examined. The geography of heresy in the early Christian Church, Studies in the Bible and early Christianity 11, Lewinston/Queenston 1988.

Roloff, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1988.

Rordorf, Willy: Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin, in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum, FS für C. Andresen zum 70.Geburtstag, hg. v. A. M. Ritter, Göttingen 1979, 424–434.

Rudolph, Kurt: Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht, ThR 34, 1969, 121–175. 181–231.358–361; 36, 1971, 1–61.89–124; 37, 1972, 289–360; 39, 1973, 1–25.
– *Die Gnosis*. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Leipzig, 2., durchg. und erg. Auflage 1980.

– Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung, ThR 50, 1985, 1–40.
– Die »sethianische« Gnosis – eine häresiologische Fiktion?, in: The Rediscovery of Gnosticism II, SHR 41/2, Leiden 1981, 577f
Runia, David T.: Festugiere revisited: *Aristotle in the Greek Patres*, VigChr 43, 1989, 1–34.
– *Philo of Alexandria* and the *Timaeus* of Plato, PhAnt 44, Leiden 1986.
Sagnard, François-M.-M.: La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, EPhM 36, Paris 1947.
Sambursky, Shmuel: Das physikalische Weltbild der Antike, BAW.FD, Zürich, Stuttgart 1965.
Sasse, Hermann: Art. Aion, RAC I, Stuttgart 1950, 193–204.
– Art. αἰών κτλ., ThWNT I, Stuttgart 1933, 197–209.
– Art. κόσμος κτλ., ThWNT III, Stuttgart 1938, 867–898.
Scattolon, Alfredo: Ὁ ΑΓΑΠΗΤΟΣ. Origine ed evoluzione di un titolo Christologico, Facoltà Teologia dell' Italia settentrionale, tesi di Laurea n.10, Treviso 1978.
Schäfer, Dietrich: Art. Pistis 2), PRE 20/2, Waldsee (Württ.) 1950, 1812f
Schäfer, Karl Theodor: Art. Eisagoge, RAC IV, Stuttgart 1959, 862–904.
Schäfer, Peter: Art. Bibelübersetzungen II Targumim, TRE VI, Berlin, New York 1980, 216–228.
– *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung, SJ 8, Berlin, New York 1975.
Schaller, John Berndt: Gen.1.2 im antiken Judentum (Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen.1.2 im antiken Judentum), Diss.Theol. (masch.), Göttingen 1961.
Schenke, Hans-Martin: Der Gott »Mensch« in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962.
– Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Göttingen 1959.
– The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism, in: The Rediscovery of Gnosticism II, SHR 41/2, Leiden 1981, 588–616.
Schille, Gottfried: Frühchristliche Hymnen, Berlin 1965.
Schmidt, Carl: Gespräche Jesu (s. Abschnitt 1.5.3. Epistula Apostolorum).
– *Irenäus und seine Quelle* in adv.haer. I,29, in: Philothesia, P. Kleinert zum LXX. Geburtstag, dargebracht von A. Harnack u. a., Berlin 1907, 317–336.
Schmidt, Peter L.: Art. Fescennini versus, KP II, München 1979, 539f
– Art. Nigidius Figulus, KP IV, München 1979, 91f
Schnackenburg, Rudolf: Der Brief an die Epheser, EKK X, Zürich, Einsiedeln, Köln und Neukirchen-Vluyn 1982.
– Das Johannesevangelium, 2.Tl., Kommentar zu Kap. 5–12, HThK 4/2, Freiburg, Basel, Wien [4]1985.
Schneemelcher, Wilhelm: Art. Epiphanius von Salamis, RAC V, Stuttgart 1962, 909–927.
Schneider, Johannes: Art. Brief, RAC II, Stuttgart 1954, 564–585.
Schnelle, Udo: Antidoketische Christologie im Johannesevaneglium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987 (mit Rez. Ch.Wolff, ThLZ 113, 1989, 818–820).
Schoedel, William R.: Die *Briefe des Ignatius* von Antiochien. Ein Kommentar, aus dem amerikanischen Englisch [Philadelphia 1986] übers. von G. Koester, [Ein Hermeneia-Kommentar], München 1990.

Schöllgen, Georg: Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter Lampes Buch über ›Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten‹, JAC 32, 1989, 23–40.

Die *Schöpfungsmythen*,

Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, mit einem Vorwort v. M. Eliade, Darmstadt 1980 [dtsch. Übersetzung von ›La naissance du monde‹, v. E. Klein unter Mitarb. v. W. Schenkel u. O. Roessler].

Scholer, David M.: Bibliographia Gnostica. Supplementum I, NT 13, 1971, 322–336; Supplementum II, NT 14, 1972, 312–331; Supplementum III, NT 15, 1973, 327–345; Supplementum IV, NT 16, 1974, 316–336; Supplementum V, NT 17, 1975, 305–336; Supplementum VI, NT 19, 1977, 293–336; Supplementum VII, NT 20, 1978, 300–331; Supplementum VIII, NT 21, 1979, 357–382; Supplementum IX, NT 22, 1980, 352–383; Supplementum X, NT 23, 1981, 361–380; Supplementum XI, NT 24, 1982, 340–368; Supplementum XII, NT 25, 1984, 356–381; Supplementum XIII, NT 26, 1984, 341–373; Supplementum XIV, NT 27, 1985, 349–378; Supplementum XV, NT 28, 1986, 356–380; Supplementum XVI, NT 29, 1987, 353–381, Supplementum XVII, NT 30, 1988, 339–372; Supplementum XVIII, NT 31, 1989, 344–378.

– Nag Hammadi Bibliography 1948–1969, NHS 1, Leiden 1971.

– [Ein zweiter Band, der die Supplementa I-XVIII enthalten soll, ist unter dem Titel ›Nag Hammadi Bibliography 1970–1989‹ in der selben Reihe angekündigt].

Scholten, Clemens: Art. Hippolytos II (von Rom), RAC XV, Stuttgart 1991, 492–551.

– Gibt es *Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer* Roms?, ZNW 79, 1988, 244–261.

– *Martyrium und Sophiamythos* im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi, JAC.E 14, Münster 1987.

Schrenk, Gottlob: Art. ἱερός κτλ., ThWNT III, Stuttgart 1938, 221–284.

Schürer, Emil: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde. und ein Register, Leipzig ^{3}1901–1902 (Nachdruck Hildesheim 1970).

The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135) by E. Schürer, a new English Version rev. and ed. by G. Vermes, F. Millar and M. Goodman. Literary Ed. P. Vermes, Organizing Ed. M. Black, 3 Bde. in 4 Tl., Edinburgh 1973–1987.

Schumacher, Heinrich: Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2,5–8, 1. Tl. Historische Untersuchung, 2. Tl. Exegetisch-kritische Untersuchung, SPIB, Rom 1914/1921.

Schwartz, Eduard: Art. Alexandros 88), PRE I/1, Stuttgart 1894, 1449–1452 (= ders., Griechische Geschichtschreiber, hg. v. der Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Leipzig 1957, 240–244).

– Aporien im vierten Evangelium II, NGWG.PH 1908, 115–148.

– Zu Clemens *ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΙΠΛΟΥΣΙΟΣ*, Hermes 38, 1903, 75–100.

– Zwei Predigten Hippolyts, SBAW.PH 1936/3, München 1936.

Schweizer, Eduard: Der Brief an die Kolosser, EKK XII, Zürich, Einsiedeln, Köln und Neukirchen-Vluyn 2., durchg. Aufl. 1980.

– *EGO EIMI.* Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, FRLANT 56, Göttingen ^{2}1965.

– Die *hellenistische Komponente* im neutestamentlichen σάρξ-Begriff, zuerst in: ZNW 48, 1957, 237–253, in: ders., Neotestamentica, Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963, Zürich, Stuttgart 1963, 29–48.

Schwyzer, Hans-Rudolf: Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie, in: Zetesis, Bijdragen op het Gebiet van de Klassieke Filologie, Filosofie, Byzantinistiek, Patrologie en Theologie. Door Collega's en Vrienden aangeboden aan E.de Strijcker naar aanleiding van zijn vijfenzestigste Verjaardag [= FS E.de Strijker zum 65. Geburtstag], Antwerpen, Utrecht 1973, 266–280.

Seeck, Otto: Art. Annianus 1), PRE I, Stuttgart 1894, 2258.

Seibt, Klaus: Markell von Ankyra als Reichstheologe, Diss.Theol. (masch.), Tübingen 1992.

Sellin, Gerhard: Der Streit um die Auferstehung der Toten, eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15, FRLANT 138, Göttingen 1986.

Simonetti, Manilo: Art. Filastrio, DPAC I, Casale Monferrato 1983, 1357f

– Testi Gnostici Cristiani, Bari 1970.

Skarsaune, Oskar: Art. Justin der Märtyrer, TRE XVII, Berlin, New York 1988, 471–478.

Smith, Morton: The History of the term Gnostikos, in: The Rediscovery of Gnosticism II, 796–807.

Solin, Heikki: Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch, CIL. Auctarium 19/1–3, Berlin, New York 1982.

– Il nome *Agathopus* è nato in Africa?, in: L'Africa romana. Atti del VII convegno di studio Sassari, 15–17dicembre 1989, a cura di A. Mastino, Sassari 1990, 177–186.

Spengling, Martin: Chronological Notes from the Aramaic Papyri, the Jewish Calender, Dates of the Achaemenians (Cyrus-Darius II), AJSL 27, 1911, 233–266.

Staats, Reinhart: Art. Auferstehung I. Auferstehung der Toten 4.Alte Kirche, TRE IV, Berlin, New York 1979, 467–477.

Stählin, Gustav: Art. φίλος κτλ., ThWNT IX, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973, 144–169.

Standaert, Benoit: »Evangelium Veritatis« et »Veritatis Evangelium«. La question du titre et les témoins patristiques, VigChr 30, 1976, 138–150.

– *›L'Évangile de Vérité‹*: critique et lecture, NTS 22, 1976, 243–275.

Stead, George Christopher: In search of Valentinus, in: The Rediscovery of Gnosticism I, SHR 41/1, Leiden 1980, 75–102; S. 75–95 jetzt auch in: ders., Substance and Illusion in the Christian Fathers, London 1985 unter Nr.XII.

– The Valentinian Myth of Sophia, JThS 20, 1969, 75–104, jetzt auch in: Substance and Illusion unter Nr.IV.

Stemberger, Günther: Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur, Kairos 15, 1973, 238–266.

Stork, Hellmuth: Historische Studien zum Hebräerbrief, Tl.2 *Die sogenannten Melchisedekianer*: mit Untersuchung ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung, FGNK 8/2, Leipzig 1928.

Strack, Hermann L./Stemberger, Günther: Einleitung in Talmud und Midrasch, 7., völlig neubearb.Aufl. München 1982.

Stuhlhofer, Franz: Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb. Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte, Wuppertal 1988.

Tetz, Martin: Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien, ZNW 66, 1975, 194–222.

– *Zur Theologie des Markell von Ankyra I.* Eine Markellische Schrift ›De incarnatione et contra Arianos‹, ZKG 75, 1964, 217–270.

– *Zur Theologie des Markell von Ankyra III.* Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis, ZKG 83, 1972, 145–194.

Theiler, Willy: Art. Demiurgos, RAC III, Stuttgart 1957, 694–711.
– Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin, Zürich ^{2}1964.
Theißen, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, StNT 8, Gütersloh 1974.
Thomassen, Einar: The structure of the transcendent world in the Tripartite Tractate (NHC I,5), VigChr 34, 1980, 358–375.
Thraede, Klaus: Art. Erfinder II (geistesgeschichtlich), RAC V, Stuttgart 1962, 1191–1278.
Thunberg, Lars: Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18, in: StPatr 7/1 ed. F. L. Cross, TU 92, Berlin 1966, 560–570.
Thyen, Hartwig: Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie, FRLANT 65, Göttingen 1955.
Tobin, Thomas H.: The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation, CBQ.MS 14, Washington 1983.
Traverso, Augusto: Notize di papiri Greci inediti del museo Egiziano di Torino, in: In memoriam A. Beltrami, Miscellanea philologica, Genua 1954, 227–237.
Trevijano, Ramón: Art. Successione (apostolica), DPAC II, Casale Monferrato 1984, 3328–3331.
Tuckett, Christopher M.: Nag Hammadi and the Gospel tradition. Synoptic Traditions in the Nag Hammadi Library, Edinburgh 1986.
Unnik, Willem Cornelis van: The Newly Discovered Gnostic *Epistle to Rheginos* on the Resurrection (zuerst: JEH 15, 1964, 141–152 bzw. 153–167), in: ders., Sparsa Collecta. The collected essays of W.C. van Unnik, Part III: Patristica. Gnostica. Liturgica, NT.S 31, Leiden 1983, 244–272.
– The recently discovered Gospel of Truth and the New Testament, zuerst in: The Jung Codex. A newly recovered Gnostic Papyrus. Three Studies by H.-Ch. Puech, G. Quispel and W.C. v.U., transl. and ed. by F.L. Cross, London 1955, 81–129; in: Sparsa Collecta. Part III, Leiden 1983, 163–191 (mit Rez. E. Haenchen, ZKG 67, 1955/56, 151–155).
Urbach, Ephraim E.: The Sages, their Concepts and Beliefs, translated from the Hebrew by I. Abrahams, 2 Bde., 2nd enlarged ed., Jerusalem 1979.
Verbeke, G.: L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme a S. Augustin, Étude Philosophique, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie Université de Louvain, Paris, Louvain 1945.
Völker, Walther: Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus, VigChr 7, 1953, 23–26.
– *Quellen* zur Geschichte der christlichen Gnosis, SQS.NF 5, Tübingen 1932.
Vogt, Hermann-Josef: Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? Kirchliche Vergangenheits-Bewältigung in der Vergangenheit, in: Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), hg. v. L. Lies, Innsbrucker Theologische Studien 19, Innsbruck, Wien 1987, 78–99.
Vollenweider, Samuel: Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene, FKDG 35, Göttingen 1985.
Waerden, B.L. van der: Das große Jahr und die ewige Wiederkehr, Hermes 80, 1952, 129–155.
Walter, Nikolaus: Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur, TU 86, Berlin 1964.
Walzer, Richard: Galen on Jews and Christians, OCPM, London 1949.

*Warns, Rüdiger: Untersuchungen zum 2.Clem*ens-Brief, Diss.Theol. (masch.), Marburg 1989.

Waszink, Jan Hendrik: Art. Aether, RAC I, Stuttgart 1950, 150–158 (erschien Leipzig 1941).

Weigandt, Peter: Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts, Diss.Theol. (masch.), Heidelberg 1961.

Weiss, Hans-Friedrich: Art. Alexandrien II. Judentum in Alexandrien, TRE II, Berlin, New York 1978, 262–264.

– *Untersuchungen zur Kosmologie* des hellenistischen und palästinischen Judentums, TU 97, Berlin 1966.

Wellesz, E.J.: The Earliest Example of Christian Hymnody, CQ 39, 1945, 34–45.

Wengst, Klaus: Tradition und Theologie des Barnabasbriefes, AKG 42, Berlin, New York 1971.

Wernicke, Konrad: Art. Ambrosia 4) A. und Nektar, PRE I/2, Stuttgart 1894, 1809–1811.

West, Martin L.: The Orphic Poems, Oxford 1983.

Westermann, Claus: Genesis 1.Teilbd. Genesis 1–11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn ^{2}1976.

Whittaker, John: Valentinus Fr.2, zuerst in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS für C. Andresen zum 70.Geburtstag, hg. v. A. M. Ritter, Göttingen 1979, 455–460, in: ders., Studies in Platonism and Patristic thought, London 1984, XXVI.

Widengren, Geo: Les origines du Gnosticisme et l'histoire des religions, in: Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966, testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi (...), SHR 12, Leiden 1967, 28–60.

Wifstrand, Albert: The Homily of Melito on the Passion, VigChr 2, 1948, 201–223.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Euripides Herakles, 1.Bd. Griechischer Text und deutsche Übersetzung, 2.Bearb. Darmstadt 1959 (reprogr. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1895).

– Der Glaube der Hellenen, 2 Bde., Berlin 1931/32.

– Griechische Verskunst, Darmstadt, 2., unv. Aufl. 1958 (= 1921).

– Die Hymnen des Proklos und Synesios, zuerst: SPAW.PH 1907, 272–295, jetzt in: ders., KS II Hellenistische, spätgriechische und lateinische Poesie, Berlin 1941, 163–191.

– Lesefrüchte [Nr. 24–38], zuerst: Hermes 34, 1899, 203–230, jetzt in: ders., KS IV Lesefrüchte und Verwandtes, Berlin 1962, 45–71.

Wilken, Robert L.: Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, in: Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, hg. v. W. A. Meeks, ThB 62, München 1979, 165–193.

Wille, Günther: Einführung in die römische Musikleben. Die Altertumswissenschaft, Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Teildisziplinen und Hilfswissenschaften, Darmstadt 1977.

– *Musica Romana.* Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer, Amsterdam 1967.

Willms, Hans: ΕΙΚΩΝ. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil: Philon von Alexandreia, mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit, Münster 1935.

Wilson, Robert McL.: The early history of the exegesis of Gen. 1.26, StP 1, hg. v. K. Aland und F.L. Cross, TU 63, Berlin 1957, 420–437.

Windisch, Hans: Der Barnabasbrief erklärt von H.W., HNT ErgBd. Die Apostolischen Väter III, Tübingen 1920.

Wintermute, Orval: A study of *Gnostic exegesis of the Old Testament*, in: The use of the Old Testament in the New and other essays, Studies in honor of W. F. Stinespring, ed. by J. M. Efird, Durham (N.C.) 1972, 241–270.

Wischmeyer, Wolfgang: Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm, JAC 23, 1980, 22–47.

Wissowa, Georg: Art. Fescennini versus, PRE VI, Stuttgart 1909, 2222f

Wlosok, Antonie: Einführung, in: dies. (Hg.), Römischer Kaiserkult, WdF 372, Darmstadt 1978, 1–52.

Wolbergs, Thielko: Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, hg. und erläutert von Th.W., Bd. 1 Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums, BKP 40, Meisenheim am Glan 1971.

Wolff, Christian: Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 2.Tl.: Auslegung der Kapitel 8–16, ThHK 7/2, Berlin, ^{2}1982.

Wolfson, Harry Austryn: Albinos und Plotin über göttliche Attribute, zuerst (engl.) in: HThR 45, 1952, 115–130, in: Der Mittelplatonismus, hg. v. C. Zintzen, WdF 70, Darmstadt 1981, 150–168 (übers. v. E. Pachale).

– *Philo.* Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam, 2nd rev. print, 2 Bde., Cambridge/M. 1948.

Wünsch, Richard.: Art. Hymnos, PRE IX 1, Stuttgart, 1914, 140–183.

Yamauchi, Edwin M.: Pre-Christian Gnosticism. A survey of the proposed evidences, 2nd ed., Grand Rapids, M., 1983.

Zahn-Harnack, Agnes von: Adolf von Harnack, Berlin-Tempelhof 1936.

Zahn, Theodor: Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde., Hildesheim 1975 (Neudruck der Ausgabe Erlangen/Leipzig 1888/1892).

– Supplementum Clementinum, FGNK 3, Erlangen 1884.

Zepf, Max: Der Gott Αἰών in der hellenistischen Theologie, ARW 25, 1927, 225–244.

Zuntz, Günther: Aion. Gott des Römerreichs, AHAW.PH 2/1989, Heidelberg 1989.

– *Aion Plutonios* (Eine Gründungslegende von Alexandria), Hermes 116, 1988, 291–303.

– On the hymns in Corpus Hermeticum XIII, zuerst in: Hermes 83, 1955, 68–92; in: ders., Opuscula Selecta. Classica, Hellenistica, Christiana, Manchester 1972, 150–177.

– *Persephone.* Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, Oxford 1971.

Stellenregister

Die *kursiv* gedruckten Seitenzahlen verweisen auf eingehendere Behandlung

Altes Testament

Schriften des masoretischen Kanons

Genesis

1,1 127,195
1,2 195
1,2 233,234,243
1,26f 15,48,49
1,26 17,18,19,20,39,146,156, 174,176,179
1,27 22,23
1,28 144,195
2,2 51
2,7 32,35
2,7f.15 15,195
2,9 128
2,19 15,31
2,21–24 30
2,21 284
2,23 30,284
3,3–6 146,195
3,6 146
3,8 51
3,10 51
3,16 144
3,21 195,276,284,285,286,287, 288,289,355
3,22 30,31
5,5 28
6,1–5 51
6,2 51
6,5 51
18,1–15 100,101,102,103,110
18,2 286
18,8 100
21,1 78
50,24 78

Exodus

3,13f 213
3,16 78
4,31 78
12 124
13,19 78
15,5 250
23,21 49,178
25,40 174,175
33,20 118,150,151,152,195

Leviticus

17,11 240
26,13 38,66

Numeri

12,8 154
23,19 99
28,8 101

Deuteronomium

6,4 61
9,9 101
25,5–10 43
30,14 200
32,1–43 227
32,17 41

Richter

13,15f 100

1. Samuel

1,11 101
2,21 78

2. Könige

10,15 67

Jesaja
2,3 187
6,5 151
9,6 210
22,11 127
29,16 16
39,8 61
40,11 210
40,19 39
40,28 162
41,4 266
41,8f 191
43,1.7 16
43,12(13) 127
44,2 202f
44,2.9f.21.24 16
45,5 24
45,7 150
49,16 170
55,13 43
63,16 127
65,4 412

Jeremia
1,5 16
10,3 39
10,16 16
18,11 16
19,1 16
28,19 16
31(38),33 188

Ezechiel
1,26 48,321
17,2(Symmachus) 154
26,20 250
31,14 250
31,18 250
32,18f 250
32,24 250
37,27 71

Hosea
10,1 306

Amos
8,2 229

Sacharia
13,2 69

Psalmen (masor. Zählung)
1,1 224
2,11 227
6,1 232
7,11 67
8,3 210
9,1 224
11,2 67
11,6 66
12,1 232
14,1–3 68
19,1–5 163
22,1 231
24,4 67
32,11 67
36,11 67
45,7 163
50,13 99
51,12 67
64,11 67
68,23 250
69,2 250
70,1 231
73,1 52,67
74,2 127
77,12 127
81,1 224
84,1 224
90,2 163
94,1 38,66
94,15 67
96,1 231
97,1 231
97,11 67
103,14 16
115,4 (Ψ 113,12) 39
118,1 61
118,1/2 227
135,15 39

Hiob
11,13 67
14,4 68
18,13 284
19,20 284
19,26 281,284
21,12 226
22,26 38
26,7b 238,251
33,3 67

Proverbia
1,6 154
1,7 12,13
1,20 38,66
3,18 129
3,19 243
8,17 202

8,22–30 19
8,22–31 249
8,30 212
20,9 38,68
22,11 67

Ruth
1,6 78

Prediger
3,11 127
7,25(24) 250

Daniel
2,31 39
7,21 79
12,3 79

Nehemia
9,11 250

1. Chronik
22,5 43

2. Chronik
29,34 67

Zusätzliche Schriften der Septuaginta

Brief Jeremias
4 40
14 41
22 41
28 41
64 41
68 41

Judith
8,14 250

1. Makkabäer
1,46 79
1,63 413
9,22 174

2. Makkabäer
7,23 16
14,35 103

3. Makkabäer
2,9 103
6,35 225

4. Makkabäer
6,19 174
14,16 129
17,12 106
18,23 129

Sapientia Salomonis
1,1 362
1,7 241
1,13 20,149
2,23 106
2,23f 129
2,24 138
5,1 38
6,22 127
7,22–27 243
7,23 241
7,27 191
8,8 154
8,17 128
9,8 127
9,9–11 243
12,1 105,241
12,11 127
13,13 174
13,19 39
14,13 127
15,3 129,130
15,11 241
15,16 241

Sirach
11,11–13 179
11,14 150
17,30 129
24,9 127
25,24 129
36,16 127
36,17 163
36,22 (hebr.) 163
39,3 154
39,25 127
51,8 163

Tobit
8,15 79
12,15 79
12,19 100
13,7 163
13,11 163

Neues Testament

Matthäus

2,16–18 209
5,8 59,60,67,79,120
5,8a 195
5,8b 58,195
5,13–14 241
6,19 76
7,7 195,302
10,32 120
10,41 43
11,3 97
11,19 87,104,109
11,27 65,66,352
12,11 346
12,25 138
12,43–45 70
12,43 69
12,44a 71
12,44f 74
13,30.39 257
13,39b 259
15,10–20 69
15,18 69
16,28 130
18,12f 350
18,12–14 348
18,20 43
19,4 128
19,17f 62
19,17 58,59,62,63,64,352
19,17b 60
19,18f 61
19,18 195
19,21 59
19,30 214
24,21 128
24,43 76
25,24 110
28,20 215

Markus

1,23 69
1,40 69
3,4 346
5,2 69
5,13 69
5,15 69
6,50 214
7,25 69
8,38 120
9,3 285
10,6 128
10,17–31 60
10,18 58
12,18–27 43
12,29.32 61
14,61f 213

Lukas

1,1–4 380
1,2 128
1,19 214
1,68 78
1,70 163
1,78 78
4,33 69
4,35f 69
4,41 69
5,32 95
7,16 78
7,34 104,109
8,29 69
8,33 69
9,1 69
9,42 69
10,21 210
11,24–26 71
12,4 191
12,8f 120
12,11f 120
12,39 76
15,4–7 350
15,12ff 140
15,12 140
15,14 140
15,30 140
18,19 58
20,36 106
22,15 91
24,42f 90,99

Johannes

1,1–3,14 213
1,1 97,195,212
1,3f 37
1,4 132
1,5 143,164
1,9f 143
1,9 79,147
1,10 164
1,13 113
1,14 212
1,18 181,212,249

1,29 210
1,31 65
2,11 65
2,19 142
3,3 34
3,7 34
3,15f 132
3,31 34
3,36 132
4,12–15 40
4,14 132
4,21 144
4,24 244
4,26 214
4,31 109
4,34 102
4,35 256,257
4,36f 256
4,36 132
4,38 37
5,18 142
5,20 97
5,24 132,195
5,26 132
5,36 97
5,39f 132
6 282
6,27 92,132
6,35 92
6,40 132
6,47 132
6,54 132
7,3 97
7,4 65
7,21 97
7,23 142
7,34 87
8,23 35
8,44 128
8,51 132
8,52f 132
9,3 65,97
9,4 97
10,25 97
10,28 132
10,32 97
10,35 142
10,37 97
10,38 97
11,11 191
11,25f 132
11,25 132
11,25c 130
11,50 132
14,6 132
14,10 97
14,11f 97
14,17 375
15,13f 191
15,14 195,202
15,24 97
15,26 375
15,27 128
16,13 375
16,17 195
16,27 202
16,33 143
17,2f 132
17,3 106
17,6 65
17,19b 78
19,11 34
19,30 109
20,31 132
21,1 65
21,13 99
21,14 65

Apostelgeschichte

3,13 208
5,36f 300
5,36 301
6,5 300
8,7 69
8,9–25 396
8,10 107
9,5 213
11,15 128
11,16 275
13,15 122
13,42 122
14,11f 103
15,18 97,163
18,24 317
18,25 317
19,21 388
19,26 39
20,32 78
22,8 213
26,15 213
26,18 78
28,15 76
28,30 390

Römer

1,7 79
1,17 180

1,19 65
1,20 180,182,195
1,23 105
1,24 164
1,26 164
1,29–2,11 68
1,29–32 69
2,14f 200
2,14 195
2,15 187,351
3,10 68
3,21 65
5,12–14 138
5,14 106
6 195
6,3f 131,149
6,4 132
6,9 126,144
6,14 126,144
6,23 129
7,1 144
8,3 105
8,11 280
8,21 141
10,8 200
11,33 250
13 282
14,9 145
16,20f 357
16,26 65,163

1. Korinther

1,2 78,79
2,8 69
2,10 250
3,1 210
3,17 71
4,5 65
6,2 145
6,11 78
6,12 412
6,19 71
7,14 78
7,31 143
8,4 61
8,7 412
9,25 106
12,7 66
12,12–26 70
13,12 229
14,15 223
14,25 68
14,26 223,225
15 282,283
15,8–11 211
15,22 106
15,24–27 69
15,26 137
15,28 412
15,31 141
15,35–50 108
15,37 285
15,42–54 106
15,44 113
15,44a 283
15,47 32
15,50 105,114,282,283
15,53f 129
15,54c 282

2. Korinther

1,24 145
2,14 65
3,2f 200
3,3 65
4,4 39,79
4,6 268
4,10f 65
5,1–5 285
5,10f 65
6,16 71
7,1 67
7,12 65
11,6 65
12,1–4 211
12,7 215

Galater

1,12–16 211
2,20 133
3 282
3,19 37
3,20 63
3,20b 63
4,6 351
5,1.13 411f
6,14 133

Epheser

1,6 187,193
1,13 341
1,21 258
2,1f 163
2,2 69
2,7 258
2,14–18 227
3,9 79
3,17 71,74,351

4,14 210
4,20 195
4,22 52,280,283, 284,289
4,24 284,289
5,8 79
5,13f 79
5,19 225
5,26 67,78
6,11f 69
6,16 69

Philipper
2,6–11 227,232,255
2,7 105
2,7b 110,111
2,8 352
2,9b 178
3,20 133

Kolosser
1,15 181
1,16 93
1,17 355
2,9–15 227
2,9 94,95
2,16 18
2,19–21 91
3,16 225

1. Thessalonicher
1,4 203
4,17 130

2. Thessalonicher
2,13 128

1. Timotheus
1,4 216
1,17 105,163
3,16 227,232
4,7 216
6,16 79
6,20 4,216,365

2. Timotheus
2,18 130
2,21 78

Titus
1,14 216
2,12 40

Hebräer
1,2 162
1,3 174,195,243,268,355
1,8 163
1,10 18
2,9 229
3,6 38
4,16 38
5,6 104
6,5 258
6,10 43
6,20 104
7,1–17 104
8,5 40,175
9,1 40
9,11 40
9,14 67
9,22f 67
9,24 40
9,26 258
10,2 67
10,10 78
10,19 38
11,3 162
12,1 56
12,2 90

Jakobus
2,14–26
2,19 61
2,23 191
3,17 35
4,8 78

1. Petrus
1,16 79
3,18f 232
5,8 75

2. Petrus
2,16 29
3,4 128

1. Johannes
1,1f 132
1,1 128
1,5 79
1,7 67
1,7b 79
1,9 67
2,5 187
2,7 128
2,17 143
2,25 132
2,28 38
3,5 143
3,8 128,142,143,195
3,9 35
3,14f 132

3,16 187
3,21 38,
4,3 143
4,7–16 187
4,9 66
4,17 38
5,4f 143
5,11–13 132
5,14 38
5,20 132

3. Johannes
15 191

Apokalypse
2,7 129
6,1–3 229
9,20 41
11,1 389
11,2 388
13,14f 39
14,9.11 39
14,15 257
15,2 39
15,3 163
16,2 39
19,20 39
20,4 39
22,2 129
22,14 129
22,19 129

Pseudepigraphen des Alten Testaments

Antiquitates Biblicae (Ps.-Philo)
60,2 225

Apokalypse des Abraham
13,15 285

Apokalypse des Baruch (syrisch)
13,3–5 130
14,8 250
21,4 242
23,4 129
25,1 130
48,42–46 129
49,3 281
50,1–51,10 114
51,3 285
54,15 129
56,6 129
76,2 130

Apokalypse des Esdras
1,23 16
3,9 16
5,16 16

Apokalypse des Sedrach
3,1.7 16
4,3 16
6,2 413
7,1 16
7,4 16
7,8 95
8,5 16
10,6 16
13,4 16
14,8 95
15,2 95

Aristeasbrief
16 230
95,5 95
185 230
211,5 103
310 320

Ascensio Jesaiae
1,4f 193
1,7 193
1,13 193
3,9 151
8,26 285

4. Esra
3,7 129
3,9 162
4,26 130
7,28 130
8,52 129
14,9 130

Äthiopisches Henochbuch
6,1–8 51
19,1 41
24,4–25,4 129
62,15 285
63,3 250
70,1 130
99,7 41
103,4 285

Griechisches Henochbuch
1,4 162
2,2 127
9,4 162
9,8 233
10,7 51
12,3 162,174
12,4 51
25,3 78,162
25,5 162
25,7 162
98,2 174
106,5 175

Hebräisches Henochbuch
3,2 210
4,2 210
12,5 178

Slawisches Henochbuch
22,8 285
25,3 (Kurzrez.) 162
31 28

Joseph und Aseneth
12,1 163
16,16 163
21,21 163

Jubiläenbuch
3,5 16
4,15 (griech.) 127
11,4 41
12,26 (griech.) 127
16,1 100

Oden Salomos
12,4 163
12,8 163
19,5 163
22,11 163
25,8 287

Psalmen Salomos
2,1 232
2,3 232
2,11 232
2,13 232
2,19 232
3,1 232
3,3–7 232
4,1 232
4,8 232
4,19 232
8,31 127
12,1 232
12,4 232
17,11 52
17,30 127

Pseudo-Phokylides
Titel 343
115 129

Syrische Schatzhöhle
2,17 285

Sibyllinen
II 245 191
III 12 181
III 13 39
III 14 175
III 24f 16
III 721 129
IV 6.11 39
VIII 315 128

Testament des Abraham
(Kurzrezension)
8,12 16
(Langrezension)
7,7 34

Testament des Hiob
14,2 225
33,4 141
37,6 250
49,1 40
50,2 40

Testamente der 12 Patriarchen
Ruben
3,5 69
6,12 163
Simeon
3,1 69
3,2 144
6,6 69
Levi
2,3 52
2,7 233
4,4 78
16,2 52
16,5 78
18,8 174
18,10f 129
18,18 67
Juda
20,1 375
23,5 78

Issachar
2,2 78
Sebulon
3,6 175
Gad
5,3 78
Dan
4,7 144
Asser
1,8 144
Joseph
1,6 78
Benjamin
5,2 69
8,2f 76
8,3 70
11,5 179

Vita Adae et Evae

(griechische Fassung)
3,3 200
24,3 144
25,4 144
28,2 128
28,3 128
31,4 16
37,2 16
40,5 16
(lateinische Fassung)
14 28
16 285

Qumrantexte

Loblieder (1 QH)
IV,10 351
V,33 351
VII,13 351
XIV,8 351

Gemeinderegel (1QS)
IV,8 285
XI,19 250

Segenssprüche (1QS^b)
I,5 79

Kriegsrolle (1QM)
XVII,7 18

Henochbuch (4Q En b)
I iii 14 162

Sabbathymnen (ShirShabb)
4Q 403,1 I,1 232

Aristobul, Philo und Josephus

Aristobul
Fragmenta
2 325,326
3 326
5 326

Philo
De Abrahamo
5 201
58f 35
118 100
De Aeternitate Mundi
115 238
De Agricultura
89 250
De Cherubim
46 35
49 35
127 64,168
De Confusione Linguarum
146 178
179 20
De Decalogo
1 201
176 61
De Ebrietate
22 250
De Fuga et Inventione
69 19,20

De Gigantibus
22–29 241
31 239
59 170
De Josepho
39 170
De Migratione Abrahami
113 99
167 170
174 49,178
De Mutatione Nominum
107 250
134 36
De Opificio Mundi
16 16,175
19 175
21 64,168
25 43,49,175
26 15
34 175
36 175
71 327
72 17
75 19
129 175
134 15
135 32,35,129
139 49
144 80
150 43
152 20
171 61
De Plantatione
3 238
8f 243
18 240
22f 35
25 35
27 170
50 175
144 250
De Posteritate Caini
170f 35
De Providentia
13 200
De Somniis
I 148f 72
I 149 73
II 13 52
De Specialibus Legibus
I 33 170
I 41–43 151
I 42 151
I 203 68
I 328 34,35
IV 149 201
De Virtutibus
9 129
De Vita Contemplativa
80 223
De Vita Mosis
I 156 191
II 74 175
II 249 250
II 252 250
In Flaccum
55 319
Legum Allegoriae
I 31 15
I 53 16
II 13 16
II 102 250
III 40 35
III 73 103
III 99 181
III 219 35
Quaestiones in Genesin
I 19 31
I 53 286,288
I 54 30,175
I 55 99
I 100 160
III 42 175
IV 125 12
Quis Rerum Divinarum Heres sit
21 192
27–31 38
36 243
268 239
Quod Deterius Potiori insidiari soleat
60 35
80 240
Quod Deus sit Immutabilis
31f 159
53 99
62 99
69 99
Quod Omnis Probus
95 66

Josephus

Antiquitates Judaicae
I 275 163
I 197 100

IV 303 227
VI 214 225
X 268 95
XII 108 320
XIV 24 163
XIV 152 300
XIV 248 300

Bellum Judaicum
II 494–498 320

Contra Apionem
I 216 300
II 192 18

Rabbinische Literatur

Mischna

Avot
3,1 391
4,11 43

Babylonischer Talmud

Ḥagiga
16a 101

Ketubbot
111b 285

Sanhedrin
38b 29
90b 285

Yoma
75b 101

Midraschim

Genesis Rabba
1,3 18
20,12 285

Bereschit Rabbati
9 zu Gen5,5 28

Avot de Rabbi Natan
A 1 29
A 37 101

Pesiqta Rabbati
16 101
43,3 101

Pirqe de Rabbi Elie'zer
11 29

Sifre Bamidbar
143 101

Targumim

Targum Neofiti

Gen. 3,21 284
Gen. 3,22 30
Gen. 6,2 51
Gen. 18,8 100

Fragmententargum

Gen. 3,21 284

Targum Pseudo-Jonathan

Gen. 1,26 18
Gen. 3,21 284
Gen. 3,22 30
Gen. 18,8 100

Targum Onqelos

Gen. 3,21 284
Gen. 3,22 30
Gen. 6,2 51

Targumim zu den Hagiographen

Prov. 22,11 67

Altchristliche und byzantinische Literatur

Acta Apostolorum Apocrypha

Acta Andreae et Matthaei
18 209

Acta Joannis
82 163
88,2 210
89 210
104 163
106/107 124
109 130,163

Acta Matthaei
1 209
13 209
Acta Pauli (Schubart/Schmidt)
p.46,25 300
Acta Pauli et Theclae
14 130
Acta Petri cum Simone
20 99
21 208
39 191,249
Martyrium Petri
10 249
Acta Thomae
A 5 102
A 7 98
A 46 70,76
A 143 252

Anonymus

Prologus in Ev. Marc.
p.30,8 (Regul) 319

Apostolische Väter

Didache XII Apostolorum
10,2 130
Barnabae Epistula
3,6 193
4,3 193
4,8 193
5,1 90
5,5 90
5,6 90
5,12 90
6,15 78
6,17 210
8,3 351
12,8 66
15,6 67
14,4 90
16,7 42,71,82
18,2 163
21,5 144
Epistula Clementis ad Corinthios
10,1 191
15,7 66
17,2 191
26,3 281
27,4 174
33,3 163
35,1f 128
35,2 130
36,2 174
40,1 250
42,1–4 300
44,1–3 300
48,5 12
55,6 163
59,2f 193
61,2 163
Epistula secunda Clementis
1,1 384
1,2 90,384
9,1–5 384
9,1 282
9,5 384
11,1 67
14,1–4 384
17,3 40,123
Ignatius von Antiochien
Epistula ad Ephesios
7,2 95
19,2 164
20,2 128
Epistula ad Magnesios
6,1f 175
8,2 66
Epistula ad Philadelphios
2,1 132
11,1 88
Epistula ad Polycarpum
3,1 90
3,2 90
5,1 122
Epistula ad Romanos
Inscr. 203
9,3 43
10,3 90
Epistula ad Smyrnaeos
Inscr. 193
3,1.2 281
10,1 88
Epistula ad Trallianos
Inscr. 203
3,1 175
9,1 99
11,2 106
Pseudo-Ignatius
Epistula ad Trallianos
11 301
Polykarp von Smyrna
Epistula ad Philippenses
1,2 90

6,3 215
8,1 90
8,2 90

Epistula ad Diognetum
8,1.8.10.11 64
9,2 106
10,2 413
11/12 124

Hermas
Vis. II 4,3 = 8,3 123,310
Vis. III 1,9 = 9,9 309
Vis. III 9,8 = 17,8 67
Vis. III 2,5f=10,5f 246
Vis. IV 2,5 = 23,5 67
Vis. IV 3,5 = 24,5 258
Vis. V 1 = 25,1 215
Vis. V 3 = 25,3 214
Vis. V 7 = 25,7 67
Man. I 1 = 26,1 61
Man. III 4 = 28,4 375
Man. IV 3,1 = 31,1 388
Man. V 2,7 = 34,7 70
Man. XI 8 = 43,8 34
Man. XII 4,2 = 47,2 413
Man. XII 6,5 = 49,8 67
Sim. IV 2.5 = 53,2.5 258
Sim. V 1,5 = 54,5 64,68
Sim. V 2,6 = 55,6 193
Sim. V 3,2 = 56,2 64
Sim. V 7,2 = 60,2 282
Sim. V 6,6 = 59,6 96
Sim. VI 3,6 = 63,6 68
Sim. VII 5f = 66,5f 68
Sim. IX 23,4 = 100,4 144
Sim. IX 25,2 = 102,2 388

Adamantius

Dialogus de Recta in Deum Fide
IV 1 338
IV 2 338
V 9 113

Anastasius Apocrisiarius (?)

Doctrina Patrum de Inc. Verbi
41,14 274

Anastasius Sinaita

Hodegus
13 274

Pseudo-Anthimus von Nikomedien

De Sancta Ecclesia
Titel 265
§ 1/2 266
§ 3 269
§ 7 269
§ 8 267
§ 9 264–270

Apokalypsis Pauli

29 225

Apollinaris von Lodicea

Epistula ad Jovianum
p.250,7–251,3 L. 272
Frg. 10 (Lietzmann) 272

Aristides

Apologia
2,2 270
4,1 107

Athanasius

De Synodis
23,2–10 267
27,3 100

Epistula ad Episcopos Aeg. et Lib.
12 92

Epistula ad Adelphium
2 110

De Incarnatione
43,7 92

Tomus ad Antiochenos
§ 3,3 267
§ 5,4 267

Athenagoras

Supplicatio pro Christianis
23,1 42,43
26,1 42

Augustinus

De Civitate Dei
X 30 321
XIV 2 239
XIX 3 329

Basilides/Isidor

Fragmenta (Völker)
1 68,121
5 57
6 199
7 87

Basilius

Epistulae
261,2 110
366 83,84,85,86

Hexaëmeron
9,6 19

Canones
Canon Muratori
Z.81–85 226
Z.81f 334
Z.81 334f
Z.82–85 335
Concilium Trullanum II (692 p)
Nr.95 264

Clemens von Alexandrien
Eclogae Propheticae
58 187
Excerpta ex Theodoto
Titel 301,394
2,2 33,50
7,5 157,172
10,1 104,114
22 177
23,2 93,363
23,3 93
26,1 177
29 369
31,3 340
31,4 177
32,1 63,184
32,2 373
33,3 175,371,373
38,3 363
41,1–3 147
41,1 147
41,3 147
41,4 147
43 363
43,2–65,2 63
47,1 363
47,2 172
47,2(3) 157
52,2 269
53,2–4 63
53,3 37
53,5 37,114
55,1 287
58/59 363
61,6 139
61,7 137
63,1 363
63,2 412
74,2 77
77,1 132
78,2 384,391
79 40
80,1 143
80,2 139f
Paedagogus
I 12,1 210
I 15,4 210
I 24,1/2 210
I 24,4 210
I 84,3 287
III 2,1 134
III (Christushymnus) 223,231
Protrepticus
44,4 41
46,1 39
67,5 232
98,1–3 39
122,3 192
Quis Dives Salvetur
1,2 59
4,5 58,60
7,2f 79
10,1 59
11,1 59
12,1 59
16,2 60
39,2 79
Stromata
I 4,4 12
I 9,4 12
I 11,1 389
I 31,2 12
I 31,3 12
I 38,8 12
I 62,1–64,5 395
I 148,1–149,3 261
I 182,3 187
II 1,1–2,4 119
II 1,1 12,55
II 4,4 12
II 10,1–2 13
II 11,1 13
II 23 55
II 31 55
II 32,4 12
II 33,2 12
II 35,5 12
II 36,1 13,27
II 36,2 55,65,172,357
II 36,2–4 *11–53*,166,185
II 36,4 280
II 37,1 12,185
II 37,2 12
II 38,3–5 25,26
II 39,1–2 185
II 41 55
II 45,5 302

II 48 55
II 60–71 55
II 68,2 187
II 78–96 55
II 102,6 129
II 106,2–108,4 55
II 110,1 56
II 112,1 56,57
II 112,2 57
II 113,2 57
II 113,3–4 57
II 114,2 56
II 114,3–6 *54–82*,204
II 114,3 5,13,38,357
II 114,5 204
II 114,6 139
II 115,1 55,58,80
II 115,2 81
II 116,3 71
II 116,4 71
II 117,1 71
II 117,3 60,71
II 131,5 328
II 147,5 119
III 1,1 87
III 3,3 122
III 4,1–3 83
III 4,1 83,84,85,87
III 4,2 84
III 5,1–11,2 85
III 6,4 188
III 7,1 188
III 7,3 188
III 7,4 168
III 12,1–22,2 85
III 13,3 57
III 14,1–16,4 135
III 16,3/4 142
III 17,2 212
III 17,3 85
III 22,1 87
III 26,3 302
III 43,1 87
III 44,4 84
III 45,1–3 87
III 48,1 130
III 48,2 87
III 52,4 87
III 57,2 84
III 59,1f 85
III 59,1 84,87
III 59,2 84,85
III 59,3 13,*83–117*
III 59,4 86
III 63,2 143
III 92,1 386
III 95,2 287
III 110,3 119
IV 1,1–3,4 119
IV 2,1–2 119,184
IV 2,2 119,121,184
IV 4,1–7,4 119
IV 11,3 129,132
IV 12,1 133
IV 12,5 120,133
IV 14,1–4 120
IV 14,3 120
IV 27,2 133
IV 27,3 132
IV 28,6 59
IV 29,1 59
IV 32,1 120,148
IV 39,2 120
IV 39,4 120
IV 48,7 149
IV 58,2 149
IV 70,1–4 120
IV 71,1 120,393
IV 71,2–72,4 120
IV 71,4 120
IV 74,3 120,121
IV 78,1 120
IV 80,1 120
IV 81,1–83,1 121
IV 81,1 68
IV 83,1 68
IV 85,3 57
IV 88,4 121
IV 88,5 57
IV 89,1–90,4 119,121
IV 89,1–5 59
IV 89,1–3 *118–152*
IV 89,1 55
IV 89,2–3 81,154
IV 89,3 289
IV 89,4–6 154
IV 89,4f 122
IV 89,4 118,121,142,147,149,184
IV 89,5 118,119,*149–152*
IV 89,6–90,1 17,27,36,118,119,*153–185*
IV 89,6 55,172,181
IV 90,1 27,36,44,140
IV 90,2–4 27,153
IV 90,2 154,167,171,175,181,184
IV 90,3–4 184
IV 90,3 172,184

IV 90,3a 153
IV 90,4 27,121
IV 91,1 184
IV 93,1 121,122,184
IV 93,3 122
IV 166,1 73
V 1,1 119
V 7,7 79,151
V 24,2 168
V 39,3 106
V 50,2 154
V 54,2–3 249
V 63,8 84,85,106
V 72,4 129
V 88,4 57
V 95,1–96,2 80
V 95,1 328
V 102,1 232
V 113,2 175
VI 1,1 119,189
VI 4,1 189
VI 5,2–14,8 189
VI 15,1f 189
VI 16,1–25,1 189
VI 25,1–27,5 189
VI 28,1–34,3 189
VI 35,1–39,1 189
VI 41,6 270
VI 42,2 189
VI 44,1 189
VI 44,4 189
VI 46,2f 189
VI 47,3f 189
VI 50,1–7 189
VI 52,3–53,1 *186–204*
VI 52,3f 188
VI 52,3 55,122
VI 52,4 5
VI 53,3–5 199
VI 57,4 114
VI 61,3 300
VI 71,2 87,99
VI 106,2 300
VI 126,3 40
VI 128,1 154
VII 4,3 40
VII 7,2 168
VII 57,2 412
VII 68,1 191
VII 82,1 302
VII 104,1 300
VII 106,2 299
VII 106,3f 261,298–302
VII 106,4 13,215,331
VII 108,1 298,302,394
VII 111,4 119

(Pseudo?)-Clemens von Alexandrien

Epistula ad Theodorum
Col. 1, Z. 17 198
Col. 1, Z. 19f 319
Col. 1, Z. 21f 198

Concilium Chalcedonense 451

Actio V, 34 Definitio Fidei
§ 16/17 (De Halleux) 271
§ 19f 271

Constitutiones Apostolorum

VII 33,3 164

Cyrill von Jerusalem

Catecheses Illuminandorum
IV 9 113
VI 17–19 327

Didascalia

21 79

Didymus von Alexandrien

De Trinitate
III 42 327

Pseudo-Dionysius von Tellmaḥrē

Chronicum (Chabot)
p. 125,25f 297

Epiphanius von Salamis

Ancoratus
62,1f 287

Panarion (Haereses)
Proem. I 4,3 311
Proem. II 2,4 314
8,8,4 52
14,3,1 43
Inc. 1,1–4,9 311
21,1,2 315
22,1,2 315
23,1,1 315
24,1,1 317,318
24,1,1/2 315,316
24,1,2/3 318
25,5,1f 251
26,3,1 208
26,18,4 317
30,22,4 91
31,1,1–5 312
31,1,2 312

31,1,3 314
31,1,4 313
31,1,5 313
31,1,6–2,2 312
31,1,6 216,312
31,2,1/2 311–334
31,2,2/3 314
31,2,2–4,10 312
31,2,3 241
31,2,4 229,333
31,4,1–3 179
31,4,11 338
31,5/6 338
31,5,1–6,10 312
31,5,2–6,10 45
31,5,5 45
31,6,3f 45
31,6,7 244
31,7,1/2 311–334
31,7,1 335
31,7,3–8,1 312
31,9,1–32,9 312
31,27,16 365
31,32,1–9 312
31,32,9 367,374
31,33,1–36,4 312
33,1,1–2 313,392
33,3,1–7,10 394
33,3,2 402
33,3,6 77
33,3,7 66
33,5,10 188
33,7,2–4 62
33,7,5 62
33,7,9 395
36,2,2 45
42,6,8 62
51,6,10 319
51,22,8–10 160
55,1,1–9,19 104
55,7,3f 104
64,4,9 287
64,70,5–17 281
64,70,9 52
67,1,1–8,4 386
69,23,5 97

Vita Epiphanii
PG 41, 57 A/B 316
PG 41, 100 B 332
PG 41, 108 C 332

Eusebius

De Ecclesiastica Theologia
II 19,15f 266
III 4,1 266

Historia Ecclesiastica
I 13,11 76
II 16,1 318
III 26,3 131
III 32,1 139
IV 2,4 320
IV 11,1 295,297
IV 11,7 383
IV 14,1 261
IV 18,3 69
IV 22,3 309
IV 22,5 383
IV 22,9 206
IV 26,10 124
V 3,4 301
V 4,2 261,296
V 16,14f 301
V 20,1 232
V 20,5 296
V 24,16f 296
V 28,4 384
V 28,6 301,302
V 28,9 301
VI 13,3 124,190
VI 14,1 109,386
VI 22 381

Contra Marcellum
I 4,21 266
I 4,26 267
I 4,50f 267f

Praeparatio Evangelica
I 10,9 161
III 9,1f 230
VIII 9,38 325
VIII 10,9 326
VIII 10,10 326
XI 15,3 178
XI 22,3–5 168
XI 22,9 64
XI 22,10 175
XI 23,3–6 16,325
XI 23,4 156
XIII 12,9 326
XIII 12,11 326
XIII 12,13–16 326
XV 5,2 64
XV 20,1 36

Eusebius/Hieronymus

Hieronymi Chronicon
Abr. 2060 (p. 179,14f) 275
Abr. 2130 (p. 196,16) 320
Abr. 2149 (p. 201,2f) 323
Abr. 2154 (p. 202,4f) 297

Abr. 2156 (p.202,7–9) 296
Abr. 2159 (p.202,20) 296,349
Abr. 2192 (p.207,11f) 237

(Pseudo?)-Eusebius

Commentarius in Pss.
zu Ps. 73,1 52

Eustathius Monachus

Epistula de Duabus Naturis
3 272f

Eustathius von Thessaloniki

Commentarius ad Homeri Iliadem
VIII 10–19 (p.515) 234f,257
XII 208 (p.376) 221

Eutherius von Tyana

Antilogia
15 101

Eznik von Kolb

I 4 (= 4) 338

Filastrius

Diversarum Haereseon Liber
38,1–6 384
38,1 324,385
38,2f 367
38,3 333
38,5f *111*
55,1 267

Georgius Cedrenus

Historiarum Compendium
PG 121, 480 A 297

Georgius Monachus

Chronicum
III 136,5 297
III 137,6 297

Georgius Syncellus

Ecloga Chronographica
p.432,5 Mosshammer 237
p.428,20–429,2 297

Georgius von Zypern

Descriptio Orbis Romani
p.39 Gelzer 315

Hegesipp

Fragmenta (Preuschen)
3b 383

Herakleon

Fragmenta (Völker)
1 393
2 37
a17 40,128,136,139
20 144
24 244
26 213f
27 40
28 109
32 256
35 256
36 37
40 129
50 120

Hierokles

Synekdemus
726,2 315

Hieronymus

Commentarii in Apocalypsim Joh.
11,1 (p.97,1–4) 389
Commentarii in Isaiam
XVII zu Jes. 64,4 262
Commentarii in Osee
II 10,1 zu Hos. 10,13 306
Contra Iohannem Hier.
25 386
De Viris Illustribus
8 319
11 326
24 307
39 384
61 381
86 265

Hilarius

De Synodis
38 100

Hippolyt

De Christo et Antichristo
4 106
In Matthaeum 25 110
Refutatio Omnium Haeresium
I Praef.1 216,381
I 7,1–8 240
I 19,1 167
I 19,2 156,158
I 19,3 103
I 19,6 107
I 20,4 279

I 22,3 107
I 55,3 279
IV 13,1 217
IV 51,9 279
V 2 279
V 6,2 269
V 7,2 216
V 7,20 164
V 10,1 225
V 14,7 372
V 16,7 150
V 17,5 173
V 19,11f 252
V 19,16 225
V 19,19–21 252
V 23,3 279
V 25,4 216
V 26,1 216
V 27,5 216
V 38,1 372
VI 5 206
VI 19,4 216
VI 20,4 216
VI 21,1 324
VI 24,1 34
VI 25,4 142
VI 29,1 324
VI 29,2 107
VI 29,3 246,280,397
VI 29,6 369
VI 30,6 368
VI 31,1/2 363
VI 31,2 375
VI 31,4 372
VI 31,6 371
VI 31,8 93
VI 32,1 412
VI 32,2 93
VI 33,1 372
VI 34,1 244,372
VI 34,6 74
VI 34,7 74
VI 35,2–7 375
VI 35,3 244
VI 35,4/5 375
VI 35,4 112
VI 35,6 280,393
VI 35,7 112,262,371f
VI 36,4 93,244
VI 37,1 324
VI 37,2–5 259
VI 37,4 232
VI 37,7 *218–259*
VI 37,8 74,219,244
VI 39,1–51,5 206
VI 42,2 *205–217*,232,279
VI 42,3 206
VI 42,4 206
VI 43,5 269
VI 52,2 402
VI 52,11 372
VII 20,1–27,13 165
VII 20,1 302
VII 23,3–6 13
VII 23,5 24
VII 27,2 129
VII 27,13 318
VII 29,16 279
VII 33,1 21,318
VII 35,1–36,1 301
VIII 8,2 279
VIII 17,2 216
VIII 20,1 279
IX 10,6 134
IX 11,1 308
IX 11,3 279
IX 12,25 279
X 6,1 277
X 6–8 277
X 8 277
X 9 277
X 9–24 277
X 10 277,278
X 11 277,278
X 11,13 278
X 12 278
X 13,3 279
X 13,4 278
X 14 277
X 18 277
X 19,4 277
X 21 277
X 23 277,278
X 27 278
X 13,1 280
X 13,3 78
X 13,4 *276–289*
X 21,1 21
X 30–34 277,278
X 33,1 207
X 33,2 207
X 34,3 278

De Resurrectione ad Mammaeam
Frgm. 2 106

De Universo
Titel 259

Irenaeus
Adversus Haereses
I Praef. 1 216
I Praef. 1–11,1 312
I Praef. 2 260,294,380,392
I Praef. 3 401
I 1–10 367,385
I 1,1–8,5 365
I 1,1–8,4 369
I 1,1–2,2 363
I 1,1 45,165,206,245,249,253, 256,260,367,368,369
I 1,2 45,370,375
I 1,3 255
I 2,1–6 349
I 2,1 363
I 2,2 216,368,370,371,375
I 2,3 408
I 2,4 246,371
I 2,5 93,111,244,363,369,372, 375
I 2,6 63,93,159,363,374,412
I 3,1 166
I 4,1 244,349,363,371,372,408
I 4,2 363,408
I 4,3 312
I 4,4 255
I 4,5 363
I 4,6 363
I 5,1–3 23
I 5,1 172,349,363
I 5,2–6 363
I 5,2 182
I 5,3 182
I 5,4 24,349,363,372
I 5,5 32,171,286
I 5,6 171,239
I 6,1 241,340
I 6,3 412
I 7,1 257,412
I 7,2 113,115
I 8,2 350
I 8,4 350
I 8,5 365,393
I 9/10 365
I 9,2 365
I 9,5 365
I 10,1–3 365
I 10,1 193
I 10,2 365
I 11/12 366
I 11,1 4,6,244,260,312,347,362, 363,*364–379*,383,385, 397,405,*409–411*
I 11,2.3 394
I 11,4 255,294
I 12,1 393
I 12,4 45,107
I 13,1–2 206
I 13,3 380
I 13,5 262
I 13,6 413
I 14,1–16,3 206
I 14,4 177
I 14,5 157
I 15,1 369
I 15,6 380
I 19,2 151
I 20,2 62
I 21,1 365
I 21,4 53,179,350
I 21,5 45,135
I 22,2 19,366
I 23,1–3 382
I 23,1 93,294
I 23,2 24
I 23,3 22
I 23,5 22,131
I 24,1 22,37,294
I 24,2 108,116
I 24,3–7 165
I 24,3 165
I 24,4 22
I 24,5 283
I 25,1 22,294
I 26,1 21,24,92,294,318
I 27,1 294,298
I 27,2 365
I 28,1 294,384
I 29–31 4,5
I 29,1 314
I 29,3 165,166
I 29,4 213
I 30,1 251
I 30,3 372
I 30,6 29
I 30,15 294
I 31,3 294
I 55,6 36
II Praef. 1 294
II 1,1 23
II 4,1 294,393
II 10,3.4 350
II 12,1 350
II 12,8 251
II 16,4 294
II 17,8 294,350
II 19,8 294

II 22,5 333
II 25,2 298
II 28,6 294
II 28,9 294
II 31,1 294
III Praef. 294
III 2,1 198,294,296
III 2,2 295
III 3,1 395
III 3,2 295
III 3,3 295,308
III 3,4 261,294,296,300,380
III 4,3 294–298,299,331,333,393
III 11,2 294
III 11,7 196,214,294
III 11,9 294,342,344,346
III 12,5 295
III 12,12 294
III 14,3 294
III 14,4 294
III 16,1 93,115,294
III 17,4 380
III 19,3 90
III 21,2 261
III 22,1 113
III 22,2 98
III 23,5 287
IV Praef. 2 294,380,384
IV 6,1–7 65
IV 6,1 65
IV 6,4 65,294
IV 6,5 66
IV 20,9 151
IV 32,1 19
IV 33,3 294
IV 35,1 294
V 1,2 294
V 9,1 283
V 12,4 289
V 15,4 294
V 26,2 294

Epideixis (arm.)
4 137
6 137

Fragmenta
11 (Jordan) 262

Joannes Chrysostomus

Homiliae in Matthaeum
IV 3 113

De Poenitentia
8 331

Joannes Damascenus

De Fide Orthodoxa
II,1 157

Sacra Parallela
Nr. 107 (Holl) 170,283
Nr. 241 120

Joannes Philoponus

In Aristotelis De Anima Libros
I Prooem. 114

Joannes Malalas

Chronographia
X (377 A) 275

Joannes Zonaras

Annales
XII (1004 A) 297

Justin

Apologia
5,2 41
5,3 212
16,3 90
16,7 64
26 382
26,1–5 381
26,1 382
26,4 131
26,8 380
39,1–5 187
41,2 163
44,9f 212
46,3 199
46,4 212
56–58 381,382
61,3 347
62,1 42
67,4 123,310

Apologia Secunda
2,1–20 389
2,9 393
8,1–4 199
15,3 199

Dialogus cum Tryphone Judaeo
1,3 213
1,5–6,2 129
5,4 107
8,1 213,392
8,4 206
28,2 123
29,1 78
34,2 95
35,6 294,334,381,382

46,7 128
47,2 123
53,6 43
56,5–11 100
62,3 19
62,4 19
68,8 123
76,1 154
100,4 195
101,2 64
117,3 128
121,2 351
124,1f 129
124,4 129,132
127,4 123

Martyrium Justini
3,3 389

Pseudo-Justin

Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos
Resp. zu Quaest. 49 288

Kerygma Petri

Fragmenta (Klostermann)
1 a.–c. 187
2 270
4 154

Lactanz

Divinae Institutiones
IV 6,4 268
VII 15,19 208

Leo I. (Papst)

Tomus ad Flavianum
§ 3 271

Marcell

Fragmenta (Klostermann)
38 266
63 266
66 266
76 266
83 268
84 267
85 267

Epistula ad Liberium (Tetz)
§ 1 266
§ 12 266

Martin I. (Papst)

Concilium Lateranense (649 p)
Actiones 3 113

Melito von Sardes

Homilia in Passionem Christi
7 187
8 95,274
9 127
11 124
32 127
56 139
69 90
96 85
101f 137
103 163

Fragmenta (Hall/Perler)
6 95,274

Methodius

De Libero Arbitrio
III 1–9 338

De Resurrectione Mortuorum
I 29,4 287

Symposium
II 7,46 287

Minucius Felix

Octavius
27,1 42

Nicephorus Callistus

Historia Ecclesiastica
IV 3 297

Origenes

Contra Celsum
I 20f 216
I 70 99
II 12 395
II 27 386
III 13 395
III 41 95
IV 40 288
V 14 281
V 61–64 395
VI 35 386
VI 77 209

Commentarii in Johannem
II 14,100 393
II 21,137 37
XIII 10,57 40
XIII 10,57–66 128
XIII 10,60 128
XIII 10,62 136
XIII 16,95–97 144
XIII 25,147–149 244
XIII 28,172 214

XIII 31,191 40
XIII 32,200 109
XIII 41,271 256
XIII 49,322 256
XIII 49,322–324 256
XIII 50,336 37
XIII 60,417/418 129

Commentarii in Matthaeum
X 18 198
XII 12 386
XII 23 386

Commentariorum Series in Mt.
38 386

Commentarii in Epistulam ad Rom.
IV 12 386

Enarrationes in Job
zu Hi. 21,12 236

Fragmenta in Ep. ad Tit.
p. 285 L. 386

Fragmenta in Ps. 118
zu Ps. 118,1/2 227

Homiliae
Hom. in Ex. 3,2 386
Hom. in Ez. 2,5 386
Hom. in Jos. 7,7 386
Hom. in Jos. 12,3 386
Hom. in Lev. 8,9 386
Hom. in Jer. 10,4 386
Hom. in Jer. 17,2 386

De Principiis
I 2,1 274
II 3,2 114
II 5,4 62
II 9,5 386
II 10,1–2 114
III 1,14 139
III 3,6 74
III 4,2–3 56
III 6,4 114

De Resurrectione
(Frgm. bei Hier.) 110,386

Selecta in Psalmos
11 386

Pamphilus Theologus

Florilegium
VIII Nr. 53 271

Philostorgius

Historia Ecclesiastica
II 2 225

Photius

Bibliotheca
Cod. 109 109
Cod. 114 209
Cod. 121 264,381
Cod. 182 271
Cod. 208 271
Cod. 215 41
Cod. 225–227 271
Cod. 225 271
Cod. 230 *271–275*
Cod. 242 250
Cod. 280 271

Psellus

Ektesis
PG 122, 1149 C 247,248
PG 122, 1152 C 250

Pseudo-Klementinen

Homiliae Clementinae
I 7,1 123
I 8,3–15,9 323
II 4,1 323
II 22,3 317
VI 4,1 247
XVI 2,4 199
XVI 11,1f 23
XVII 12,1 24
XVIII 4,2 62

Recognitiones Clementinae
II 39,7 23
II 57,3 24

Severus von Antiochien

Philalethes
[41] Nr. 9 Apologie 272

Sozomenus

Historia Ecclesiastica
VI 32,3 316

Synesius

Hymni
1, 563 247
2, 7 237
2, 190–193 237
2, 193 237
5, 25–32 248

Tatian

Oratio ad Graecos
29,1 384
32,1 198

Tertullian

De Carne Christi
1,3f 112
1,4 101
6,1 115
6,3 114
6,7 101
15,1 112,302
15,3 112
17,1 220,226
19,1 113
20,1 113
20,3 226,323
24,3 93

De Anima
5,3 241
34,2–4 382
50,2 131

Adversus Marcionem
I 5,1 310,385
II 28,1 24
III 9,1 101
III 18,7 304
IV 2,2 197
IV 10,9 310
IV 42,7 110

Adversus Valentinianos
1,1 305,307,394
1,1–3 394
1,3–4 305
1,4 402
2,2 362
2,4 304
3,1 304
4,1f *302–311*
4,1 80,112,123,124,261,305, 308,332,348,378
4,2 4,33,158,305,310,348, 350,366,376,405
4,3 112,262,305,311,364,372, 379,385,386
4,5 397
5,1 307,335,382,383,402
7,3 310,311
8,4 385
19,2 385
20,3 385
24,3 286
27,1 113
33,1 385
34,1 246

Adversus Praxean
3,6 311,385
8,1f 385
8,2 311
14,1–10 151
29,2 274

Apologeticum
46,18 303

De Praescriptione Haereticorum
3,2–3 307
7,3 270,303,323,385
7,5 303
7,9 303
7,11 324
10,7 195,302
14,13f 324
22,2–3 198
29,2 302
29,4/5 302
30,1 323
30,1f *302–311*
30,2/3 307
30,2 331,332
30,5f 303
31,1 303
32,1 303
33,8 385
37,3 346
38,7–10 196f,302
38,7 348
38,10 204,345

De Resurrectione Mortuorum
2,3 112
7,1–6 287
7,2 284
45,1–16 289
45,6 289
62,1 101

De Testimonio Animae
1,2 199

Pseudo-Tertullian

Adversus Omnes Haereses
4,1–8 384
4,1 367
4,2 368
4,3 *408*
4,4 *408*
4,5 *111*,283
4,6 345,347
5,2 304
6,1 116

Theodoret
Eranistes
Prolog p.61,28f
Ettl. 98f
II 172 110
Epistulae
82 110
145 113
Haereticarum Fabularum Compendium
I 13 47
I 14 251
II 3 318,332
Histoira Ecclesiastica
II 8,47 267
Quaestiones in Genesin
39 288
49 284

Theophilus
Ad Autolycum
II 27 129
III 30 105

Vigilius von Thapsus
Dialogus contra Arianos
I 20 300

Viktorin von Pettau
Commentarii in Apocalypsim Joh.
11,1 388f

(Pseudo?)-Zacharias von Mytilene
Capita VII contra Manichaeos
12 273

Gnostica

Schriften aus Nag Hammadi
Ägypterevangelium
(NHC III,2)
40,12f 343
41,7–9 269
42,5–43,4 269
56,17 209
69,6 343
69,18–20 343
(NHC IV,2)
50,1–3 343
50,23–26 269
51,22–52,24 269
59,18 209
Zweite Apokalypse des Jakobus
(NHC V,4)
49,6 144
Apokryphon des Johannes
(NHC II,1)
1,25–28 165
1,27f 175
2,2 208
2,3 208
2,14 253
2,23–25 47
3,18 67
3,28–30 47
4,3 165
4,23 157
4,28–32 77
4,28 253
4,32–36 23
4,34f 253
4,34 157
5,1 165
5,5 157,253
6,2f 47,166
6,3–5 47
7,24 93
8,6–26 166
8,32f 47
10,24 166
13,8f 24
14,14f 47,48
14,19–23 47
14,23 23
14,26 252
14,34 23
15,5–11 22
15,29–19,12 22
20,3f 31
20,7–9 31,52
25,4f 175
26,13f 107
30,11–31,25 93
32,5f 93
(NHC III,1)
5,3 67
5,19 165
6,21–23 165
7,9 157
7,12–21 77
7,12 253

7,16–19 23
7,18 157
7,19 165
7,23f 48
7,23 157
9,3f 47
9,3 166
9,4–6 47
9,5 157
11,11 93
12,4–23 166
13,1–4 47
14,15–22 176
15,8 176
16,4–11 166
16,10f 175
21,17f 47,48
21,22f 47
22,3 23
22,6–14 22
23,8–11 22
24,17–19 31
24,23f 31
24,23 52
32,11f 175
34,7 107

(NHC IV,1)
3,19–21 47
3,24–4,3 47
5,1f 67
5,15 165
5,27 165
6,14 165
6,26 157
7,2–8,8 77
7,3 253
9,8–10 166
11,18 93
20,22–24 24
22,17f 47,48
22,23–23,1 47
23,1 23
23,14f 23
24,3–29,25 22
30,22–24 31
31,1–3 31,52
40,29–32 107

(BG 8502,2)
20,13–16 165
20,15 175
21,3f 208
21,6 208
21,8f 208
21,19–21 208
21,20 253
22,13–16 47
22,19–23 47
24,7 67
25,1f 165
26,6 165
26,9f 165
27,2 157
27,5–28,4 253
27,5–15 77
27,5f 253
27,14 23
27,15 165
27,19f 48
27,19 157
27,20 253
29,8f 47,166
29,10 47
32,13 93
33,10–34,14 166
35,4f 47
37,13–21 175
39,8–10 166
39,9 175
44,5–9 166
44,14f 24
47,14–16 47
47,15f 48
48,1–4 47
48,6f 22
48,12f 23
48,14–49,15 22
50,5–14 22
52,8–11 31
52,14–16 52
52, 15–17 31
64,1 175
67,4–7 107
67,12 107

Authentikos Logos
(NHC VI,3)
22,13f 321
23,14 321
23,16f 321

Brief des Jakobus
(NHC I,2)
1,8–11 198

Brief des Petrus an Philippus
(NHC VIII,2)
133,26 209
134,20–27 391

Buch des Thomas
(NHC II,7)
138,1f 198
141,6 144
142,12 144

Eugnostosbrief
(NHC III,3)
76,20–24 321
77,9–13 321
77,16 166
89,16 130
101,10 130

Evangelium Veritatis
(NHC I,3)
16,31–33 342,347
16,33–17,4 93,352
16,33 342
16,35f 349
17,6 349
17,14f 349
17,18–20 349
17,24.33.36 342
17,31–36 342
17,36–18,1 349
18,1.6.8.11.18 342
19,27–21,8 351
19,34f 351
18,6 144
18,12–21 93,352
19,34–20,1 348
20,11–14 350
20,19 347
20,24 351
20,28f 94,352
20,30f 94,353
20,32 94,353
20,37f 355
21,25–33 179
21,37 144
22,5 252
22,27–29 349
22,35f 349
23,8 342
23,18–24,1 349
24,3 94,353,355
24,20–23 143,354
24,21 179,355
24,26 179,355
24,29 179,355
24,32–25,3 360
24,32 179,355
24,33–36 143,354
24,92 355
25,10–19 360
25,16 179
25,22 179
26,4–6 351
27,9f 352
27,13 209,355
27,20f 339
27,28f 354
30,12f 353
30,12 179
30,13–16 353
30,14–16 353
31,5f 104,353
31,35–32,30 348
32,19 179
32,25 346
32,38f 354
33,19–22 354
34,23–25 354
34,24 144
34,29 144
34,34–36 342
35,15 252
36,11f 342
37,7f 252
37,8f 349
38,6–42,2 178,354
38,6f 178,355
38,16f 178
38,25–27.33 352
39,7–10 352
39,16–19 352
39,16f 66
39,21 179
40,26f 252
42,30 64
42,15 352
43,4f 347
43,19 64

Melchisedek
(NHC IX,1)
2,18 40
5,1–5 104
9,1–10 37

Noema
(NHC VI,4)
42,6 144
42,14 144

Paraphrase des Sem
(NHC VII,1)
4,32 252
9,2 252
15,18 252

25–28 251
41,20 252
44,10 252

Paulusapokalypse
(NHC V,2)
18,5–7 209

Philippusevangelium
(NHC II,3)
53,20–22 144
53,24 40
54,4 40
56,3f 93
56,26–57,19 282
73,8–15 93
73,23f 93
75,4f 130
77,14 257
82,29 282

Protennoia
(NHC XIII,1)
35,1 77
36,10–15 77
36,10 77
41,4 77
41,6f 77

Rheginusbrief
(NHC I,4)
43,25f 357
43,36f 360
43,37 360
44,13 360
44,21–23 360
44,23–27 359
44,30–38 360
44,38 93
45,14f 360
45,14 282,360
45,23–25 361
45,24 361
45,34 360
45,35f 360
45,39–46,2 282,358
46,8–12 359
46,37 144
47,4–8 282
47,8 360
47,34–36 282
47,38–48,3 282
48,18f 360
48,38–49,6 360
49,4–6 360
49,9–10 360
49,12–15 360
49,32–36 360
50,1–3 358
50,1 360
50,14 357
50,15 357
50,17f 357

Sophia Jesu Christi
(NHC III,4)
94,9–12 66
97,15 106
101,5–8 321
102,4 166

(BG 8502,3)
83,12–14 66
88,16f 106
94,9–11 130
95,5–8 321
95,12f 166
104,10f 144
113,11 130

Stelen des Seth
(NHC VII,5)
118,10–12 343
123,7 209

Testimonium Veritatis
(NHC IX,3)
55,8f 387
56,1–5 387
56,2 232
56,5 232
56,6–9 387
56,17f 387
57,6–8 387
57,8 387
58,2–4 387

Thomasevangelium
(NHC II,2)
33,5–10 164
33,5–9 214
45,25f 67

Tractatus Tripartitus
(NHC I,5)
52,6–57,8 109
53,5–8 61,64
54,21 253
55,8 340
55,26 253
60,18 253
60,20 253
60,22 253
61,12 340
61,20–24 209
61,29 64

62,7 209
77,20 253
112,36–113,1 19
Vom Ursprung der Welt
(NHC II,5)
99,34 252
100,1 252
Valentinianische Abhandlung
(NHC XI,2)
35,10–14 93
39,14–16 93
40,33f 93
Zostrianus
(NHC VIII,1)
2,9 209
5,[2] 40
13,4f 209
36,3 209
41,11 209
61,20 209
125,19 209
Der zweite Logos des großen Seth
(NHC VII,2)
52,1.12 40
60,28 40
61,7 40
65,18 40
Platon, Res Publica 588a–589b
(NHC VI,5)
50,9f 56

Übrige gnostische Schriften

Pistis Sophia
102 139
106 139
119 139
158 164
Codex Brucianus
44 133f

Mandaica und Manichaica

Rechter Ginza
117,13–18 28
Manichäisches Psalmbuch
p.34,13 Allberry 273
p.133,1 226
p.143,32 226
p.169,11 226
p.187,1 226
p.203,1 226
p.214,9 28
Große Abschwörformel
PG 1, 1468 A 273

Übrige griechische und römische Literatur

Acta Alexandrinorum
Acta Pauli et Antonini
Textus C, Col.II Z.1–7 320
Aelius Aristides
Orationes
27,36 191
28,45 236
43,14 234
43,15 236
43,29 233
50,57 212
Aëtius
Placita (Diels)
I 11,2.4 309
I 11,5 241
Aischylos
Choephori
165 34
Supplices
597 34

Alexander Polyhistor
FGrHist 273 F 86.88.89 327
FGrHist 273 F 93 327

Alkaios
Hymni (Snell)
2 229

Alkinoos
Didaskalikus
2 79
5 107
6 44
9 155,159,167
10 61,103,109
12 16,34,64156,168,325
16 56,135
17 73
23 73
28 79,328
32 57

Anaximenes
DK 13 A 7 240

Anonymus
Commentarius in Platonis Theaetetum
35,10–12 17

Apuleius
De Platone
I 5 61,103,109,167.369
I 6 34,156
I 13 73
I 23 80
Florida
17,2 328
18,19 229
20,2 389
Metamorphoses
I 11,3–5 75
XI 5,1 213
XI 21,6 134
XI 23,5 285
XI 26,2f 328
XI 28,5 328
De Mundo
37 230

Aratus
Phaenomena
65 233

Aristophanes
Aves
970 154
Equites
693 49
1173 78
Lysistrata
83 49
Plutus
891 49
Vespae
1315 49

Aristoteles
De Anima
432 a 25–433 a 8 73
Metaphysica
A 2, 982 b 18f 400
A 3, 983 a 26–b 4 167
A 3, 987 b 10f 167
A 3, 987 b 15–22 167
M 4, 1079 b 35 156
Poetica
25, 1460 b 8 170
26, 1462 b 6 221
De Poetis
Frgm. 8 (Ross) 96
Rhetorica
A 13, 1373 b 4 201
G 2, 1405 b 4f 154
G 9, 1409 b 18 221
Topica
103 b 15f 403
140 a 21f 176

Pseudo-Aristoteles
De Mundo
4, 394 b 9–12 241
5, 396 b 12 155
6, 397 b 23 107
6, 398 b 20–22 107
6, 399 b 21 107,181
7, 401 a 28–401 b 7 230,237
7, 401 b 3 243

Arius Didymus
Frgm. 1 (Diels)
Eus. P.E. XI 23,3–6 16
Eus. P.E. XI 23,4 156
Frgm. 38 (Diels)
Stobaeus I 17,3 234

Frgm. (ohne Nummer)
Stobaeus II 7,3f 80,328

Arrianus

Epicteti Dissertationes
II 5,12 141
II 23,36 73
III 7,11 60
III 7,21 60
III 24,18 216
IV 7,6 275
IV 12,15 60

Athenaeus

Deipnosophistae
1,20 b 389

Atticus

Fragmenta (Des Places)
3 64,237
6 34
9 158

Bakchylides

Frgm. 19 (Werner) 102

Callimachus

Hymnus in Jovem
4 228

Censorinus

De Die Natali
18,11 257

Chaldäische Orakel

Fragmenta (Des Places)
7 168
18 248
30 249
37 156
163 247
183 250
184 250

Chrysipp

Fragmenta (Arnim)
SVF II, 780 36
SVF II, 1037–1039 241

Cicero

De Natura Deorum
I 30 104
I 76 102
II 6 102
II 51 257

De Legibus
I 18 201

Lucullus
137 328

De Oratione
III 55 306
III 193–198 194

Orator
8–10 155
9f 16
215f 194
228 194

Pro Marcello
1 194

Timaeus
1,1 328

Tusculanae Disputationes
III 2 36

Cornutus

De Natura Deorum
§ 17 236

Corpus Hermeticum

I 2 214
I 24 139,281
I 28 135
I 31 230
III 2 234,242
V 8 170
IX 1 95
X 13 238,242
XI 1 159
XI 2 229,230
XI 3 105,159,160
XI 15 229,230
XIII 1 179
XIII 17–20 230
XIII 17 231
XIII 18 231
XIII 19 231
XIII 21 230
XIV 358
XIV 8 170
XVI 358
XVI 5 252
XVI 14 70

Asclepius
8 269
10 156,268,269
23f 41

Fragmenta (Nock)
2a, 13 62
2b, 3 62

23, 10
23, 32

Damascius

Commentarius in Platonis Parmenidem
149 157,329

Vita Isidori (Photius, Cod. 242)
243 250

Demosthenes

Orationes
XIX 206 29

Demokrit

DK 68 B 30 232
DK 68 B 117 250
DK 68 B 171 73

Dinarchus

Orationes
1,10 138

Diodor Siculus

Bibliotheca Historica
V 7,7 191

Diogenes Laertius

Vitae Philosophorum
II 19 327
III 4.5 327
III 72 168
III 77 103
IV 32f 398
V 32 103
VI 37 192
VI 72 192
VII 119 134
VII 135–137 234
VIII 10 192
VIII 24–36 327
VIII 62 96
VIII 69f 131

Empedokles

DK 31 B 112 96
DK 31 B 115, 14 279
DK 31 B 126 286

Epikur

Fragmenta (Arrighetti)
65,34–36 107

Euripides

Herakles
898–900 158

Orestes
981–83 234

Troades
884 238

Galen

De Libris Propriis
1 334

De Pulsuum Differentia
2,4 392

De Uteri Dissectione
4,1 56

De Placitis Hippocratis et Platonis
IV 5,23 56

Pseudo-Galen

Philosopha Historia (Diels)
16 103
24 241

Hephaistion von Alexandrien

Scholia (Westphal)
B Cap. 7 221

Heraklit

DK 22 B 52 158f
DK 22 B 62 134
DK 22 B 96 281
DK 22 B 119 73

Pseudo-Heraklit

Allegoriae (Quaestiones Homericae)
23,2 236
24,4 134
40,2–5 236
40,4 247

Epistulae
4,2 41
4,3 96

Herodot

Historiae
Titel 343
I 32 31
III 40 31
VII 46 31

Pseudo-Hippokrates

De Alimento
1,2 98
1,21 98
49–55 108

Homer

Ilias
VIII 10–19 234

VIII 17 236
VIII 17–27 234
VIII 18–24 236
VIII 19 234
VIII 25–27 234
VIII 27 236
XV 18–21 236,247
XV 18–20 236
XV 20 236
XIX 105 96
Odyssee
III 227 30
VIII 76 102
X 2 191
XVI 243 30
XVII 485–487 102
XXII 287–289 30

Hymni Homerici
Hymnus ad Apollinem
1 229
Hymnus ad Bacchum
1 229
Hymnus ad Cerem
1 228
Hymni ad Venerem
6,1 228
10,1 229

Jamblichus
De Anima
Stobaeus I 49,43 238
De Mysteriis Aegyptiorum
III 11 238
IV 13 238
De Simulacris
Photius, Cod. 215 41
De Vita Pythagorica
16 96
104 390

Johannes Laurentius Lydus
De Mensibus
IV 1 162

Juvenal
Satirae
III 62 389

Kleanthes
Fragmenta (Arnim)
SVF I, 497 234
Hymnus in Jovem
SVF I, 537 Z. 1–3 228

Livius
Ab Urbe Condita Libri
II 32,9 70

Longus
Daphnis et Chloe
II 36,1 224

Lucianus
Icaromenippus
9 95,103
Juppiter Tragoedus
18 102
De Morte Peregrini
39 131
De Sacrificiis
9 102
Dialogi Deorum
1,1 = 21,1 234

Pseudo-Lucianus
Tragopodagra
313–325 222

Lyrica adespota (Powell)
34 228

Macrobius
Saturnalia
I 9,14 162
Commentarii in Somnium Scipionis
I 14/15 237

Marcus Antonius
Ad Se Ipsum
XII 3 56

Marianus
Vita Procli
26–28 248

Maximus von Tyrus
Orationes
10,4 134

Meleager von Gadara
AP XII 56 15,39

Menander von Laodicaea
Rhetorica (Spengel)
I 1 (p. 331,18–20) 228
I 6 (p. 338,2–22) 229
I 7 (p. 340,5f. 15) 229

Mesomedes
Hymni (Heitsch)
1 231
2 231
3–8 231
4 230
4,17 161
10f 231

Nonnos
Dionysiaca
XVII 37–86 103
XVII 61f 103
XLI 179–184 161
XLVIII 976 103

Numenius
Fragmenta (Des Places)
15 259
16 168
18 34
20 64,175
21 217
24 396
41 240

Orphische Texte
Hymni (Quandt)
3 231
5,4 231,240
15 231
Fragmenta (Kern)
21 a 230,237,243
32 a (DK 1 B 17) 134
32 c (DK 1 B 18) 134
32 f (DK 1 B 20) 96
165 235
166 235

Ovid
Fasti
III 699–702 102
IV 547 103
Metamorphoses
VIII 616–724 102
VIII 626 102
XV 845f 103

Pedanius Dioskurides
De Materia Medicina
IV 82 98

Persius
Satirarum Liber
III 66–72 390

Philodem
De Deis
III 13 103

Philostratus
Vita Apollonii
I 4 96
I 6 96
I 8 91
IV 39 76
VIII 29 131
VIII 30 131

Pindar
Nemea
III, 22 96
Olympia
I, 49f 138
III Titel 102
Fragmenta (Bowra)
121 212

Platon
Apologia
40 b–41 c 324
Cratylus
395 e 230
396 a 237
400 b/c 142
408 d 33
429 a 169
430 a–b 44
430 e 170
432 c/d 156
434 a/b 169
Leges
IV 715 e/716 a 237
IV 717 d 34
V 739 c 192
VI 769 a–c 169
XI 931 a 41
XI 931 d 62
XI 934 c 169
Phaedo
67 d 133,142,144
72 a 134
80 e 133
96 a 167
100 b–101 e 167
Parmenides
131 c 138
Phaedrus
246 b/c 288

247 c 34
248 a 34
249 a–d 342
275 d 169
279 c 192

Philebus
42 a 52

Politicus
273 d 92

Protagoras
312 d 170

Res Publica
I 332 b 154
II 377 b 175
II 379 a 175
II 383 c 175
III 396 e 175
IV 438 d–441 c 73
IV 443 c 175
V 472 d 169
VI 490 b 321
VI 500 e 169
VI 501 b 169
VI 509 b 251
VII 515 c–516 a 327
VII 519 a/b 56
IX 580 a 73
IX 588 c/d 56
X 596 b/c 170
X 596 e 169
X 598 b 169,170
X 611 d 56

Sophistes
236 c 169

Symposium
217 e 52

Theaetetus
152 c 154
153 c 234
176 b 79
183 e 250
184 a 52
184 d 57

Timaeus
27 d–47 b 328
28 a–b 16
28 a 16
28 c 155,217
29 b 156
29 d/e *168,329*
29 e 63,64
30 a 237
30 b 168
30 c 44
30 d 44,158
37 d 158
40 a 135
41 a 398
41 c 17,142
41 e 238
42 d–e 19
42 d 17,32,142
42 e 135
50 c 175
50 d 249
50 e 34
51 a 247
52 a 247
62 c–d 34
68 e–69 a 167
68 e 167
69 c–d 19
69 c 56
69 d 56
70 d–71 a 73
70 e 70,73
92 c 156

Epistulae
7, 342 c 169

Pseudo-Platon

Epistulae
2, 312 d–e 259
2, 312 d 154,155
2, 312 e 269
2, 312 e–313 a 259
2, 313 a 259
2, 314 a–c 259

Plinius der Ältere

Historia Naturalis
XXXV 2,4 155
XXXV 12 176

Plinius der Jüngere

Epistulae
III 17,1–3 208
VI 26,1 208

Plotin

Enneaden
I,4 [46] 4,27 56
II,9 [33] 4,14 176
III,2 [47] 15,24–29 286
IV,3 [27] 11,25 56
IV,7 [2] 1,7 56

V,1 [10] 8,1–9,32 396
V,8 [31] 1,38–40 155

Plutarch

Moralia
23, 354 C 214
23, 359 D 96
23, 373 A 175
23, 382 A 154
24, 373 A 350
41, 560 C 239
44, 599 C 239
66, 998 C 286
68, 1013 B 325
72, 1060 C 60

Pseudo-Plutarch

De Homero
I 3,1–4,4 96
II 114 103
II 122,4 238

Pollux

Onomasticum
I 38 224

Porphyrius

De Abstinentia
I 42,2/3 *116,411–413*
II 46 286

De Antro Nympharum
34 247

Adversus Christanos
Fragmenta (Harnack)
92–94 281

Ad Marcellam
19 71

De Regressu Animae
Fragmenta (Bidez)
11,1 321

Vita Plotini
8(45) 123
18(90) 123

Poseidonius

Fragmenta (Edelstein/Kidd)
101 241

Proclus

In Platonis Timaeum Commentaria
93 a in Ti. 28 c 217
96 a in Ti. 28 c 235
137 c in Ti. 31 c 249
242 c in Ti. 37 d 158

Hymni
1, 18f 237

Institutio Theologica
21 237
205 238

Pseudo-Ptolemaeus

Centiloqium,
passim 231

Quintilian

Institutio Oratoria
I 12,18 306
II 16,7 306
II 20,9 306
III 7,4 127
III 7,6–9 228
III 7,7 228
III 7,9 127
VIII Proem. 13 306
IX 1,21 126
IX 4,79 194
IX 4,112 194

Scriptores Historiae Augustae

29. Flavius Vopiscus
8,1–10 319

Seneca

Epistulae
58,19 155
65,8 155
65,9/10 168
65,10 64

Ad Marciam De Consolatione
25,1 286

Naturales Quaestiones
V 5,2 240

Simplicius

In Aristotelis Physica Comm.
I 5 (zu 188 a 19) 325

Sophokles

Ajax
387 62

Antigone
1070–1072 34

Sotades

Fragmenta (Powell)
14 230
15 230

Stobaeus
Anthologium
I 1,29 241
I 17,3 234
I 49,39 240
I 49,43 238
I 49,60 286
II 7,3f 80,328

Suda
A 69 326
Φ 448 326

Sueton
Augustus
89 325

Terentianus Maurus
De Metris
Z. 1920 221
Z. 1922–1939 222

Theon
Progymnasmata
8 127

Tübinger Theosophie
§ 13 161

Vergil
Aeneis
VIII 42–45.82–84 310

Xenokrates
Fragmenta (Heinze)
30 16,156

Xenophon
Memorabilia
I 2,6 123
I 2,12 123
I 2,15 123
I 2,48 123

Zenon
Fragmenta (Arnim)
SVF I, 102 234
SVF I, 128 36
SVF I, 136 241
SVF I, 137 241

Papyri und Inschriften

Sammelbuch griechischer Urkunden
V, 8580,5 88
VIII, 10173(a),14 88
X, 10551,9 88

Papyri

Pap. Amherst
I, 23–28 222

Pap. Ash.
Inv. 3 263

Pap. Berol.
9780 343
13291 324
BGU I, 85,9 88

Pap. Mich.
XV, 723,3 316

Pap. Milan. Univ.
230,17f 316

Pap. Oxy.
I, 15 221,222
III, 425 221
VIII, 1081 106
XI, 1383 231
XIII, 17 231
XIII, 18 231
XIII, 19 231
XIII, 1609[r] 17
XV, 1786 224
XV, 1795 221

Pap. Taur.
27 224

Corpus Papyrorum Judaicarum
II, 153 320

Derveni-Papyrus
Col. 13 230

Zauberpapyri
PGM I 143 231
PGM III 290 225
PGM IV 1154 240
PGM IV 1170 231
PGM IV 1988 62
PGM IV 2993–3086 214
PGM V 145–159 214

PGM XII 237 62
PGM XII 246 161
PGM XIII 70 161

Inschriften

Abercius-Inschrift (Wischmeyer)
Z.15 192

Corpus Inscriptionum Graecarum
III, 4716 d[1] 88
III, 5103 88
IV, 9595 a 393

Corpus Inscriptionum Latinorum
III, 1825, 2113,
3017, 3141, 3959 88
III Suppl. 1, 7293 88
VI, 510 134

Corpus Inscriptionum Judaicarum
I, 209 88
I, 308 88
I, 358 300
II, 882 300
II, 1404 300
III, 1270 300

Inscriptiones Christianae Urbis Romae
VI, 297a 393
VII, 19933 225
XV, 884 393

Inscriptiones Latinae Christianae Veteres
I, 964 192
I, 1740,2 192
I, 2318 88
II, 4052 A 88
II, 4635 88
II, 4966 88

Orientis Graeci Inscriptiones Selectae
II, 660,5 88

[Oxford, Bodleian Library]
Gr. Inscr. 4 96

Supplementum Epigraphicum Graecum
XXXIV, 1210 88

Sylloge Inscriptionum Graecarum
II, 867,31 94
II, 1125 161

Verschiedenes

Enuma Elisch
Taf. IV 130–140 138

Autorenregister

Abramowski, L. 30, 90, 97, 163, 177, 183, 202, 206, 207, 211, 220, 252, 254, 262, 267, 280, 391
Acerbi, A. 193, 323
Achelis, H. 106, 225, 259
Aland, B. 13, 37, 40, 56, 64, 66, 101, 128, 137, 147, 207, 215, 249, 256, 259, 399, 400, 407
'Aland, K. 208
Altaner, B. 260, 288, 293, 311, 314, 333, 364, 382
Andres, F. 18, 19, 42
Andresen, C. 36
Arai, S. 94, 104, 105, 124, 340, 347, 348, 350, 352, 355, 358
Arnold-Döben, V. 209, 254
Attridge, H.W. 178, 209, 329, 339, 340, 347, 350, 351, 354, 355, 356

Balz, H. 413
Bardy, G. 388, 389
Barnard, L.W. 389
Barrett, Ch.K. 340
Bauer, W. 88, 89, 318, 319, 320, 321, 322
Baumgarten, A.I. 161
Baumstark, A. 232, 296
Baur, F. Ch. 2, 388
Beaujeu, J. 80
Becker, J. 179
Behm, J. 102, 111
Benoit, A. 71
Berger, K. 122, 211, 213, 228, 229
Bernays, J. 134, 285, 286, 288, 411, 412
Bertram, G. 97, 399
Betz, H.D. 96
Beutler, R. 248
Beyer, H.W. 78
Beyschlag, K. 21, 24, 107, 211, 213, 308, 316, 317, 396
Bickermann, E. 96
Bieder, W. 243
Bietenhard, H. 43, 44
Bigg, Ch. 330
Billerbeck, P. 18, 70, 101, 130, 285
Blatz, B. 124, 302
Blumenthal, A.v. 175
Böhlig, A. 19, 61, 104, 105, 109, 124, 209, 211, 269, 339, 342, 391, 403, 405
Bömer, F. 102, 103
Bolgiani, F. 87
Bonnet, M. 210
Bonwetsch, G.N. 338
Bornkamm, G. 132
Bouffartigue, J. 411, 413
Boulluec, A.Le 299, 364, 380, 383, 396
Bousset, W. 41, 389, 390, 400, 401
Bovon, F. 380
Braun, R. 112, 302, 310, 385
Brennecke, H.Ch. 100, 267, 397
Broek, R.van den 49, 50, 160, 320, 321, 322, 340, 348, 352, 357
Brox, N. 116, 195, 217, 295, 302, 365
Buffière, F. 236
Bultmann, R. 79, 97, 109, 181, 213
Bunsen, Ch.K.J. 231
Buonaiuti, E. 188, 190f, 259, 293
Burckhardt, J. 6
Burkert, W. 102, 219, 230

Calderini, A. 315, 316
Campenhausen, H.von 90, 91, 215, 226, 237, 249, 334, 335, 344, 356, 359
Cancik, H. 388, 389, 390
Caspar, E. 298, 300
Chadwick, H. 87, 91, 109, 263, 322
Charlesworth, J. H. 163
Cherniss, H. 325
Christ, W. 221
Cohn, L. 235
Colpe, C. 46, 69, 94, 339, 340, 343, 347, 351, 353, 357, 359, 360, 361
Cotelier, J.-B. 247
Courcelle, P. 208
Courtonne, Y. 97
Crouzel, H. 242
Curtius, E.R. 208

Dalman, G. 36, 162
Daniélou, J. 359
Deichgräber, K. 98

Deißmann, A. 214
Delling, G. 223
Denker, J. 100
Dibelius, M. 35, 134, 191, 193
Dibelius, O. 3, 45, 46, 301, 338
Diels, H. 96, 324, 325, 390
Dillon, J. 16, 17, 36, 44, 158, 159, 238, 270, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 391
Dodd, Ch.H. 234
Dodds, E.R. 158, 161, 238
Dörrie, H. 17, 167, 240, 248, 268, 324, 325, 327, 328, 329, 330
Doutreleau, L. 21, 365, 374, 393
Duncker, L. 218

Edwards, M.J. 172, 365, 366, 402
Eisenhut, W. 194
Eltester, F.-W. 156, 175
Engelbrecht, A. 304
Erbse, H. 235
Erren, M. 233

Fauth, W. 157, 158, 235
Faye, E.de 51, 97
Fecht, G. 339, 351
Festugière, A.-J. 28, 43, 51, 160, 161, 162, 224, 231, 238, 268
Fieger, M. 67, 214
Flückiger-Guggenheim, D. 102, 103
Foerster, W. 1, 3, 4, 7, 37, 46, 51, 52, 78, 92, 116, 119, 120, 137, 139, 146, 198, 211, 218, 246, 256, 293, 368, 371, 377, 405
Foraboschi, D. 88
Fossum, J.E. 18, 19, 20, 21, 24, 178
Fraenkel, E. 222
Fraser, P.M. 160, 319, 320, 324, 325, 326
Fredouille, J.-C. 112, 158, 261, 262, 286, 304, 306, 307, 308, 310, 362, 366, 383, 384, 385, 405
Frickel, J. 225, 276, 277, 280, 381
Früchtel, L. 83, 84, 125, 144, 147, 187, 233
Funk, W.-P. 339
Funke, H. 39, 40, 41, 42

Gärtner, H. 228
Gaffron, H.-G. 359
Gager, J.G. 303
Gaiser, K. 394
Geffcken, J. 41
Gentz, G. 225
Gianotto, C. 293
Gieseler, J.C.L. 86, 91
Glay, M.le 161
Gnilka, Ch. 208, 209, 210
Gnilka, J. 60, 69
Goehring, J.E. 320
Goppelt, L. 174, 175
Grabe, J.E. 1, 65, 88, 92, 119, 176, 181, 186, 187, 293, 301, 337, 338, 344, 362
Grant, R.M. 3, 224, 254
Gressmann, H. 41
Griggs, C.W. 318, 319
Grillmeier, A. 90, 95, 105, 107, 108, 109, 110, 116, 209, 212, 244, 266, 267, 271, 272, 273, 274, 391, 397
Grobel, K. 105, 339, 344, 349
Grotius, H. 102
Gunkel, H. 100

Haardt, R. 42, 51, 75, 179, 211, 216, 238, 282, 342, 349, 350, 354, 355, 356, 359, 360
Haelst, J.v. 224
Haenchen, E. 356, 359, 361
Hagedorn, D. 7
Hall, S.G. 124
Halleux, A.de 271
Hanson, R.P.C. 265
Harder, G. 107
Harnack, A.von 3, 24, 62, 63, 91, 101, 111, 115, 123, 134, 142, 143, 165, 185, 191, 192, 197, 208, 215, 222, 223, 225, 226, 260, 261, 262, 264, 265, 267, 270, 274, 275, 281, 293, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 307, 308, 309, 318, 319, 320, 322, 330, 333, 334, 335, 344, 345, 349, 364, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 392, 393, 394, 396, 397, 400, 401, 407
Harrington, D.J. 321
Hartmann, L. 43
Hauschild, W.-D. 27, 46, 81, 119, 122, 153, 359
Heckel, A. 318, 319, 320, 322
Heinemann, I. 200, 201
Heinrici, C.F. 224
Heinrici, G. 2, 86, 177, 187, 196, 200, 364, 378, 379
Heitmüller, W. 43
Heitsch, E. 218, 220
Helck, W. 317
Helderman, J. 94, 124, 293, 315, 316, 332, 333, 340, 346, 347, 350, 352, 353, 355, 356
Hengel, M. 39, 102, 111, 134, 143, 196, 213, 223, 224, 225, 243, 257, 298, 301, 308, 319, 320, 326, 334, 341, 343, 389, 399
Herzhoff, B. 3, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 235, 238, 239, 245, 256, 257

Higham, T.F. 221, 222, 223
Hilgenfeld, A. 3, 7, 33, 45, 51, 56, 58, 65, 74, 89, 92, 95, 109, 119, 124, 131, 172, 176, 178, 180, 188, 198, 202, 203, 210, 211, 214, 216, 219, 262, 270, 272, 274, 275, 293, 301, 323, 333f, 338, 346, 362, 365, 366, 369, 372, 373, 374, 377, 382, 383
Hiltbrunner, O. 72, 73, 76
Hirzel, R. 200, 201
Hörmann, W. 293, 317
Hofius, O. 110, 178, 227
Holl, K. 5, 45, 312, 331, 332, 333, 338, 374, 387
Holleman, A.W.J. 224
Holm-Nielsen, S. 232
Holzhausen, J. 168
Hopfner, T. 257
Hornschuh, M. 322
Horovitz, J. 20
Howald, E. 325
Hunger, H. 297

Jaeger, W. 189
Janssens, Y. 321
Jenni, E. 162
Jeremias, G. 146, 180, 188
Jeremias, J. 36, 283
Jonas, H. 21, 22, 23, 56, 164, 165, 239, 344, 350, 399
Jones, R.M. 159
Jung, C.G. 363
Jung, L. 18

Kannengiesser, Ch. 15, 44, 49, 265, 266
Kannicht, R. 103
Kasser, R. 339
Kees, H. 315, 316
Kehl, A. 232, 255, 281, 285, 286, 287, 288
Klauck, H.-J. 391
Klauser, Th. 223
Kleberg, T. 76
Kleinknecht, H. 156, 238
Klijn, A.F.J. 317, 318, 319, 322, 323
Köhler, W.-D. 59, 62, 64
Koschorke, K. 216, 259, 263, 264, 317, 324, 332, 380, 387, 397, 402
Krämer, H.J. 34, 134, 156, 159, 167, 168, 169, 396
Kraft, H. 120, 131, 330, 392, 397, 402
Kranz, W. 201
Krause, M. 319, 341
Kremer, K. 324, 325
Kretschmar, G. 281, 282, 283, 293, 356, 359, 362, 382, 388
Kristeller, P.O. 159
Kroll, J. 219, 221, 225, 231
Kroymann, E. 304, 305
Kuhn, K.G. 101
Kundera, M. 116
Kunze, J. 382, 383
Kurfess, A. 223

Lacombrade, Ch. 248
Lampe, P. 123, 261, 296, 298, 301, 307, 308, 309, 310, 334, 349, 382, 383, 388, 389, 390, 391, 393
Langerbeck, H. 56, 57, 68, 70, 74, 81, 393, 397
Laqueur, R. 297
Latte, K. 51
Lattke, M. 163
Layton, B. 1, 2, 42, 46, 57, 75, 77, 90, 92, 95, 108, 122, 124, 166, 176, 178, 179, 191, 198, 207, 211, 219, 231, 253, 262, 268, 269, 293, 324, 340, 341, 357, 358, 359, 361, 405
Leclerq, H. 259
Leipoldt, J. 161, 342, 347, 359
Leisegang, H. 7, 36, 51, 172, 219, 240, 241, 269, 293, 392
Lévêque, P. 234, 235, 236, 237
Levin, A.G. 30
Lewy, H. 158, 161, 247, 248, 249
Lietzmann, H. 70, 181, 273, 274, 335
Lieu, S.N.C. 273
Lilla, S. 157, 158, 160
Lipsius, R.A. 86, 92, 111, 112, 159, 177, 178, 246, 318, 333, 345, 380, 381, 382, 383
Löhr, W.A. 30, 165, 320, 322, 405
Loenen, J.H. 325
Loewenich, W.von 196
Lorenz, R. 92
Lüddeckens, E. 351
Lüdemann, G. 22, 24, 107, 295, 308, 309, 333, 365, 388, 389, 392, 393

Maas, P. 221, 222
Mack, B.L. 243
MacLeod, M.D. 222
MacRae, G.W. 178, 339, 340, 350, 351, 354, 355, 356
Maier, J. 68, 69
Majercik, R. 161, 248
Malherbe, A.J. 96
Malinine, M. 342, 346, 347, 356, 357, 358
Mansfeld, J. 182
Marcovich, M. 205, 219, 224, 254, 338
Markschies, Ch. 8, 17, 44, 74, 78, 107, 109, 154, 155, 217, 220, 230, 233, 237, 259, 269,

270, 278, 301, 324, 329, 337, 361, 363, 385, 389, 397, 398, 400, 403
Marrou, H.I. 328, 389, 390, 396
Martin, L.H. 357, 358, 361
Martini, E. 324
Massuet, R. 337
Mau, A. 76
May, G. 88, 239, 359
Mayor, J.B. 147
Mazzanti, A.M. 15
McGuire, A.M. 4, 7, 302, 336, 366, 405
Mehat, A. 13
Ménard, J.-É. 178, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 348, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 360
Mercati, G. 265, 338
Merkel, H. 198
Merkelbach, R. 161, 219, 231
Merki, H. 80
Michaelis, W. 211
Michel, O. 162, 243
Michl, J. 18, 31
Milburn, R.L.P. 103
Milik, 162
Miller, E. 205.219, 338
Morel, W. 222
Mortley, R. 251
Mosheim, J.L.von 196, 404
Mühlenberg, E. 13, 121
Mühll, P.von der 221
Müller, C.D.G. 193, 318, 322
Müller, K. 37, 177, 246

Nagel, P. 339
Nagel, W. 346
Nash, H.S. 93, 94, 95
Nat, P.G.van der 41, 42, 68
Nautin, P. 232, 277, 381, 386
Neander, A. 92, 110, 293, 397
Newsom, C. 18
Neymeyr, U. 323, 388, 389, 390, 393, 396f
Niederwimmer, K. 323
Nilsson, M.P. 107, 157, 160, 161, 208, 211, 248
Nock, A.D. 160, 161, 162, 231, 268
Norden, E. 65, 66, 77, 103, 123, 124, 125, 134, 135, 145, 160, 161, 194, 213, 219, 222, 227, 228, 230, 233, 412

Opelt, I. 277
Opitz, H. 242
Orbe, A. 3, 30, 51, 56, 66, 71, 93, 119, 126, 129, 130, 132, 140, 142, 143, 149, 154, 157, 166, 172, 173, 179, 180, 181, 184, 185, 244, 249, 251, 327, 371, 372, 399
Orlandi, T. 264, 271
Oswald, N. 29

Pack, R.A. 324
Pagels, E.H. 151, 197, 209, 283
Paulsen, H. 88, 89
Pax, E. 211, 213, 214
Pearson, B.A. 317, 318, 320, 322, 386, 387
Peel, M.L. 282, 321, 356, 357, 358, 359, 360, 361
Perkins, P. 324, 366
Perler, O. 127, 163
Peterson, E. 61, 191, 192, 275
Ptrement, S. 3, 361, 362
Pfister, F. 102
Philippson, R. 328
Pitra, J.B. 226, 338
Places, É. des 161, 248
Pöhlmann, E. 223, 224
Pohlenz, M. 36
Poirier, P.-H. 321
Powell, I.U. 230
Preuschen, E. 3, 7, 59, 70, 74, 91, 148, 159, 172, 182, 183, 184, 187, 203, 222, 227, 293, 335, 364, 386, 393, 407
Preysing, K. Graf 219
Procksch, O. 78
Puech, H.-C. 124, 302, 342, 346, 347, 356, 357, 358

Quasten, J. 222, 224, 293, 311, 314, 332, 381, 382
Quispel, G. 23, 24, 28, 32, 33, 46, 48, 49, 51, 61, 62, 66, 68, 77, 87, 119, 188, 210, 321, 327, 342, 346, 347, 348, 351, 356, 357, 358, 362, 363, 364, 366, 371, 372, 378

Radke, G. 310
Reinhardt, K. 240
Reinink, G.J. 318
Reiser, M. 411
Reitzenstein, R. 160, 161
Rich, A.N.M. 159
Richard, M. 265, 266, 267, 268
Riedweg, Ch. 134
Riggi, C. 332
Ritter, A.M. 215, 318, 319, 321, 323, 335, 349
Roberts, C.H. 263, 320
Roloff, J. 105, 365
Rordorf, W. 187

Rousseau, A. 21, 32, 295, 365, 374, 393
Rudolph, K. 2, 104, 164, 293, 359, 396, 405
Runia, D.T. 16, 17, 19, 20, 32, 50, **156, 326,** 327, 328, 329, 395

Sagnard, F. 1, 3, 4, 7, 24, 32, 37, 45, 51, **111,** 179, 206, 213, 262, 264, 301, 350, 365, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 395
Salzmann, J.C. 123
Sambursky, S. 234, 240
Santos Otero, A.de 209, 210
Sasse, H. 40, 158, 160, 161, 162, 163, 164
Scattolon, A. 193
Schäfer, D. 180
Schäfer, K.Th. 358
Schäfer, P. 18, 28, 29, 100
Schaller, J.B. 15, 18, 20, 49
Schenke, H.-M. 23, 29, 45, 46, 47, 48, 94, 124, 342, 347, 348, 352, 353, 356, 358, 391, 405
Schille, G. 227, 255
Schlatter, A. 283
Schmidt, C. 47, 48, 165, 281, 282, 318, 322, 361f
Schmidt, P.L. 222, 328
Schnackenburg, R. 163, 214
Schneemelcher, W. 91, 300, 314, 316, 323, 332, 334, 341
Schneider, J. 13
Schneidewin, F.G. 218
Schnelle, U. 110
Schoedel, W.R. 90, 164
Schöllgen, G. 307, 389
Scholer, D.M. 2, 340
Scholten, C. 45, 46, 48, 50, 120, 225, 232, 253, 259, 309, 391, 393
Schrenk, G. 104
Schürer, E. 320, 325, 326
Schumacher, H. 111
Schwartz, E. 2, 5, 55, 59, 60, 63, 65, 75, 76, 77, 86, 298, 327, 333, 344, 345, 389
Schweizer, E. 94, 213, 214, 239
Schwemer, A.M. 97
Schwyzer, H.-R. 247
Scott, W. 41, 156, 159, 170, 234, 238
Seeck, O. 222
Seibt, K. 265, 266, 268
Sellin, G. 114, 283, 285
Siegert, F. 46, 105, 107, 122, 166, 351
Simonetti, M. 51, 97, 198, 210, 211, 268, 293, 333
Skarsaune, O. 334
Smith, M. 198, 319, 402
Solin, H. 88, 389
Spengling, M. 257
Staats, R. 281, 283
Stählin, G. 191, 192, 299
Stählin, O. 12, 57, 86, 87, 90, 92, 135
Standaert, B. 5, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 353, 354
Stead, Ch. 16, 31, 45, 48, 49, 50, 56, 158, 159, 169, 170, 172, 173, 178, 240, 270, 326, 330, 359, 362, 363, 368, 372, 373, 377, 378, 398, 399, 404
Stemberger, G. 101, 281, 285
Stork, H. 104
Strack, H.L. 101
Strohm, H. 241
Studer, B. 274
Stuhlhofer, F. 196
Stuiber, A. 260, 288, 293, 311, 314, 333, 364, 382

Tardieu, M. 45, 48, 50, 165, 208
Tengblad, E. 299
Terzaghi, N. 235, 249
Tetz, M. 265, 266, 267
Theiler, W. 24, 34, 155, 398
Theißen, G. 69, 211
Till, W. 357, 358
Thomassen, E. 209
Thraede, K. 12
Thunberg, L. 100, 101
Thyen, H. 137
Tobin, Th.H. 16, 17, 34, 46, 49, 50
Trevijano, R. 300
Tröger, K.W. 104
Tuckett, Ch. 352

Uhlig, S. 162
Unnik, W.C. van 283, 332, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 346, , 347, 348, 349, 351, 356, 358, 360, 361
Urbach, E.E. 18, 19, 101

Verbeke, G. 241
Völker, W. 1, 83, 84, 85, 86, 119, 218, 338, 363
Vogel, C.de 391
Vogt, H.J. 241, 287, 288, 386, 396
Vollenweider, S. 248, 249

Waerden, B.L.van der 257
Walter, N. 325, 326
Walzer, R. 392
Warns, R. 124, 283, 323, 384
Wartelle, A. 389
Waszink, J.H. 131, 240, 242, 307

Weigandt, P. 99, 102, 110, 111, 113, 114, 115, 342, 344
Weinreich, O. 161
Weiss, H.-F. 242, 243, 249, 320
Wengst, K. 90
Wendland, P. 218, 338
Wernicke, K. 102
West, M.L. 61, 230, 235
Westermann, C. 31
Whittaker, J. 3, 8, 55, 56, 57, 70, 71, 73, 74, 75, 80, 325, 329
Widengren, G. 391
Wifstrand, A. 125, 127
Wilamowitz-Moellendorff, U.v. 38, 39, 86, 96, 158, 219, 221, 222, 223, 231, 237, 299
Wilcken, U. 319, 320
Wilken, R.L. 391, 392
Wille, G. 223, 224
Williams, F. 311, 312, 331
Willms, H. 156, 171
Wilson, R.McL. 16, 358
Windisch, H. 71
Wintermute, O. 23
Wischmeyer, W. 192
Wissowa, G. 222
Wlosok, A. 96
Wolbergs, Th. 219, 222, 223, 224, 231, 245, 255
Wolff, Ch. 114
Wolfson, H.A. 31, 109, 259
Wünsch, R. 228, 229

Yamauchi, E.M. 46

Zahn, T. 119, 187, 188, 190, 198, 199, 202, 203, 204, 226, 301, 302, 334, 335
Zahn-Harnack, A. 381
Zandee, J. 321, 358
Zeller, E. 326
Zepf, M. 161
Zuntz, G. 96, 134, 157, 158, 160, 161, 162, 213, 230

Register der antiken Namen, Orte und Sachen

(Namen und Orte in *Auswahl*)

Achamot 33, 36f, 171, 182, 350, 371f
Adam-Christus-Typologie 106
Äther 218f, 236, 240, 242
Affekte 13, 14, 20, 28, 51, 55, 57, 76, 87, 250, 349
s. auch πάθος
Aion, kommender 164, 258, 360
Aionen 32, 45, 62f, 107, 111f, 159, 164, 166, 172, 177, 209, 244, 254, 256, 279, 305f, 310–312, 321, 329, 340, 348–350, 354f, 367–369, 371f, 375f, 379, 385, 399
Alexander (Gnostiker) 220
Alexandria 6, 16, 17, 24, 76, 134, 160, 191, 241, 249, 262, 293, 314f, 317–328, 330, 332f, 336, 359, 386, 389, 405
Allversöhnungslehre 81
Anthropologie
– dichotomische 239
– trichotomisch 239
Apelles 302
Arché 13, 119f, 184f
Archetyp 44, 175
Archon 13, 24, 27, 38, 185
Archonten 22, 24, 31, 40
Arianer 267, 269
Asterius der Sophist 268
Auferstehung 130–132, 134, 141, 360
– des Fleisches 106, 114, 280–283, 288f, 384
– pneumatische A. 282f
Axionicus 112, 262

Barbelo 23, 47f, 77, 157, 165
Barbeloiten 166, 405
Basilides/Basilidianer 13, 14, 22, 24, 27, 38, 55–58, 63, 68, 70f, 82, 115, 120f, 147, 165, 185, 190, 245, 267, 277, 283, 294, 299f, 302, 312–318, 323, 335, 381–383, 386f, 392
Böses
– Entstehung des B. 19, 20, 28, 51–53, 399
Bythos 45f, 62, 111f, 116f, 151, 171, 181f, 206, 243, 245–256, 258, 280, 368–370, 376, 385, 411f

catena aurea 218, 219, 234–239, 241, 242, 247, 256–259, 376

Dämonen 40–42, 56, 58, 60, 68–72, 74, 76f, 80f, 120, 354
Dämonenkult 42
Demiurg 13, 23–25, 27, 32, 36, 62–64, 112, 144, 149, 151f, 154, 156, 166f, 169, 171–173, 181f, 184f, 347, 349f, 355, 371f, 376f, 398, 404
– Erschrecken des D. 13, 33
Diebstahl der Hellenen 12, 55, 189f,
Doketismus 85–87, 101f, 104, 109–111, 115f, 185, 348, 353, 360
Dualismus 62–64, 121, 142, 168, 184f, 240, 246, 280, 376, 379, 398, 403f
Dyophysitismus 271f

Ebion/Ebioniten 110, 302, 312–314, 381
Elemente, vier 114, 236, 238f, 242, 257
Emanation 33, 46, 165, 184, 209, 248, 256, 338, 355, 370, 372, 385
Engel
– Erschrecken der E. 25f, 28, 30, 42, 51, 280
– Fall der E. 51, 85
– Furcht der E. 14f, 20, 24f, 27–29, 31, 38f, 42, 50, 53, 404
– Nichtwissen der E. 25–27, 53, 403f
– Schöpfung durch E. 15–27, 30, 32, 36–38, 41–44, 53, 142, 150, 166–168, 174, 181, 183, 185, 323, 329f, 376–378, 398, 404
– E. verderben die Schöpfung 29, 31, 51–53, 142, 404
Engelklassenlehre 18
Enkrateia 83, 85, 87–89, 91, 102, 105f, 108

Enkratiten 85f, 89, 130
Ennoia 47, 157, 253
Enthusiasmus 12, 124, 126, 130, 133, 135, 141, 144–146, 148f, 360, 403
Eschatologie 37, 148, 256–258, 262
Eucharistie 128
Exorzismus 69

Fruchtbringen 254
Funke, göttl. 37, 403

Gesetz
– ungeschriebenes 201, 202
Gewissen 201f
Glaukias 300
Gott
– Einheit G. 63, 119, 121, 172, 185, 206, 266, 352, 355, 395, 403
s. auch *Monistische Konzeption*
– höchster/oberster 13, 25, 36, 47, 95, 107, 135, 142, 150, 165, 173, 181, 206, 243, 247–251, 254f, 350
– neidischer 31
– unbekannter 21, 65f
– das Unsichtbare G.es 180
– Transzendenz G. 36, 183, 248–251, 254, 257f
– s. auch *Jesus Christus, Schöpfergott,* δεύτερος θεός
Gott »Mensch« 46–48
Gottesfurcht 12, 13
Götter
– Essen von G. 99–104
Götzenbilder 39–43, 46, 52
– Polemik gegen G. 39, 52

Heiligung 78f
Herakleon 1, 36, 40, 45, 55, 57, 120, 122, 128, 136, 139, 144, 147, 206, 213, 244, 256, 280, 386, 393, 395, 404
Herberge 59, 70, 72–76
Herrschaftswechsel 145
Herz
– Gottes Wort im H. 188f, 202, 204, 348, 351, 355
– Rede des H.s 200
– als Wohnung 70–72, 78, 80, 139, 354
– als Herberge 72–74, 329
Herzensreinigung 57–61, 64f, 67–70, 72, 77–79, 82, 120
Homunculus 37

Isidor 55, 57, 190, 302, 387
Isiskult 133f, 316

Jaldabaoth 24, 47f, 166, 175f
Jesus Christus
– Christologie 86, 94f, 97f, 102, 104f, 108–110, 112f, 115, 350, 352f, 360, 399
– Enthaltsamkeit Jesu 89–91
– Entstehung Jesu 371–375, 377, 399
– Essen Jesu 87f, 90–92, 98f, 101, 104f, 107–109, 113, 115–117, 268
– Geduld Jesu 89f
– Geistleib 112–114
– in Gestalt eines Kindes 207–210, 214, 254, 279, 355
– Gottheit 90, 92, 94–98, 102, 105, 107, 109–111, 113, 115, 352, 377
– Verdauung Jesu 90, 92, 98, 105, 108, 113, 353
– Zweinaturenlehre 271f
– s. auch *Logos*

Karpokrates/Karpokratianer 22, 85, 188, 294, 312f, 332, 381–383
Kerdon 116, 294, 298, 381f
Kerinth 21, 24, 277, 294, 312–314, 318, 332, 381f
Ketzerpolemik, Topoi der 110, 268f, 303, 305, 308, 310, 316, 324, 332
Kirchenbegriff 203
Kolarbasos 262, 304, 313
Kosmologie 172, 206, 233f, 237–239, 241, 244, 246f, 251f, 258
Kosmos 126, 141, 142, 145, 155f, 158f, 162, 164, 168, 171, 180, 235, 258, 360, 377
– Auflösung des K. 141–143, 289, 354
– Ordnung des K. 233, 237–240, 245–247, 251, 254f, 258f, 395
– s. auch κόσμος

Leib als Kleid 285–288, 355
Leidenschaften s. *Affekte,* πάθος
Licht-Leib 286
Lichtmetaphorik 79, 134
Logos 19, 32, 35, 45, 49f, 173, 179, 193, 206f, 212f, 216, 254, 349, 352, 354f
– Epiphanie des L. 212–214
Logostheologie 186, 207, 212, 220

Mangel 155, 179f, 183, 354f
Marcell von Ancyra 265–270
Marcion/Marcioniten 24, 62f, 85, 110, 115f, 121, 142, 149f, 154, 168, 180, 185, 196–198, 226, 261, 273, 277, 294, 296, 298, 302f, 306f, 310, 323, 325, 349, 365, 381–383, 385f, 396f, 402
Markosianer 135, 151

Markus (Valentinianer) 62, 177, 205–207, 262, 369, 373, 380
Martyrium 119–122, 184, 308f
Materie 32, 35, 167, 247, 253–255
Meletianer 267f
Menander 22, 131, 295, 312, 315, 381–383
Mensch
– Fleisch des M. 240, 242
– Furcht der M. 14, 15, 39
– Gottebenbildlichkeit des M. 15, 48, 106, 156, 176, 179
– Herz des M. 187, 250
– himmlischer/erster M. 15, 20, 23–27, 30, 33, 37, 40, 44, 49f, 130, 179, 356
– irdischer/zweiter M. 15, 17, 20, 23f, 27f, 31–33, 35f, 40, 44, 48f, 51f
– Schöpfung der M. 24, 39, 41, 51f, 118, 121, 172f, 176f, 179, 182, 185
– Seele des M. 32, 49, 237, 239–242, 321
– Sterblichkeit des M. 31, 126, 128f, 135
– s. auch ἄνθρωπος φθειρόμενος, κοσμικὸς ἄνθρωπος
Menschenklassenlehre 16, 44, 58, 66, 68, 81f, 120–122, 128, 147f, 204, 269f, 347, 356, 360, 404
Mimesis 27, 169f
Monismus s. *Einheit Gottes*
Monogenes 45, 111, 370, 372, 375
Monophysiten 271f, 274
Monotheismus 61f, 64, 152, 183f
Mysterienkult 134

Offenbarung 61, 64–69, 77f, 80, 97, 120, 139, 179, 187–190, 198, 201–204, 212–215, 262, 329f, 348, 352, 354, 391, 395, 404
Ogdoas 45, 322, 387
Ophiten 251, 332, 405
Orphik 134, 235

Parusie 130f
Peraten 150, 170, 173, 277, 372
Plané-Mythos 340, 350, 355, 373
Philosophenschulen
– heidnische 123, 191, 303, 389–391, 395f, 400
– christliche 397
Platon/Platonismus
– Aion, lebendiger 155, 157–164, 171, 173
– Drei-Götter-Schema 269f
– Ideen 33f, 44, 155f, 159, 162, 164, 167f, 173–175, 179, 183, 325
– Ideenkosmos 20, 34, 158
– ›junge Götter‹ 17, 19, 32, 142
– Malerbild 155, 167–177, 184, 329, 377
– Mittelplatonismus 16, 17, 34, 44, 70, 109, 135, 158f, 167f, 170, 237, 247, 267f, 324–330, 369
– Namenstheorie 44, 177f, 329f
– Neuplatonismus 158, 238, 247, 249
– Seelenlehre 56, 73
– Seinsdiärese 34f, 40, 49, 53
– Urbild/Abbild 15–17, 23, 43f, 48, 50, 171f, 175, 183, 329f, 355f, 373
Pleroma 93, 177, 182, 244, 256, 321, 338 349f, 368–372, 375–377
Pneuma 35f, 114, 219, 233, 238, 240–245, 247–251, 253–256, 258f, 355
– als Seelenträger 242
– verirrtes Pneuma 78
Pneumatiker 36f, 59, 68, 116f, 121, 127f, 130, 133, 137, 144, 146–149, 171, 180, 244, 280, 323, 340, 354, 400, 412
Ptolemäus 1, 14, 32f, 36, 45, 57, 61, 63, 77, 112f, 115, 120, 159f, 171, 179, 182, 188, 206, 246, 253, 255f, 280, 306, 310, 312, 348, 360, 362f, 365, 371–373, 375–377, 381, 385, 392–395, 397f, 402, 406
puer senex 208, 210

regula fidei 306, 395, 396
Rom 6, 76, 116, 123, 134, 228, 261–263, 275, 277, 293–298, 300, 303, 306–311, 323f, 327f, 331–336, 349, 364, 382f, 386, 389, 391–393

Samen
– der oberen Ousia 25f, 31–33, 35–38, 44, 50, 171f, 403
– pneumatischer 63, 256
Satornil 22, 37, 108, 116, 294, 312–315, 381–383
Schlange (= Valentinianer) 30, 304f
Schöpfergott
– Einheit des S.s 12, 16
Schöpfung 233
– Beglaubigung der S. 176, 180–183
– zweifache 15–17, 20, 41, 46
Schriftgebrauch Valentins 195f
Seele 219, 232, 239, 278
– Anlagerungen an die S. 56f
– zweite S. 19, 56f
Seelenlehre Valentins 57, 70, 323
Sekundus 206, 312f
Sethianisches System 4, 5, 46, 165, 251f, 254, 277, 407
Sigé 62, 206, 245, 253, 280, 385
Simon/Simonianer 22–24, 62f, 216, 294f, 302, 312, 315, 317, 332, 381f, 387, 396

Sophia 32f, 63, 111f, 165, 171–173, 175, 182, 184, 321, 350, 372
– Fall der S. 173, 216, 244, 347, 349, 367, 376–378, 399
– obere/untere S. 93, 182, 350, 371–373
– Sophiamythos 349, 356, 370–373, 376–378
Soter 33, 50, 93, 115, 360
Sündenfall 28, 30, 68, 129, 136

Taufe 79, 93, 115, 127f, 131f, 141, 145, 149, 266
Tempel 174
Teufel 28, 62, 106, 354, 371f
Theodizee 20, 42
Theodas 300f, 359
Theodot (Gnostiker) 1, 50, 57, 63, 77, 93, 139, 175, 262, 301, 362, 371, 373, 391, 393f, 406
Theodot (von Byzanz) 277, 301
Theogonie 229, 235f, 247
Theologie, negative 259
Tod 129f, 132–136, 184, 285
– Auflösung des T. 137–143, 146, 190, 354, 360
– Urheber des Todes 149–151
Trinität 208, 248, 267

Unsterblichkeit 37, 127–136, 141, 146, 148, 191
Unwissenheitsmotiv 24–27, 32, 38

Volk Gottes 188, 192, 201f

Weisheit 12, 13, 31, 66, 129, 170, 191f, 250, 326
Welt
– Einheit der W. 404
– obere und untere 34, 52, 240
Weltenbrand 257
Weltendualismus 40
Weltenjahr 257
Wille
– freier W. 59, 76

Zypern 293, 331–335, 349

Register griechischer Begriffe und Wendungen

ἄγαλμα 39
ἀήρ 232, 239
ἀθάνατον τὸ σῶμα 278
αἰθήρ 232, 239
αἰνίττεσθαι 154
αἰτία 166, 167, 168
ἀναλίσκειν 138, 139
ἄνθρωπος φθειρόμενος 278, 279, 280, 281, 283, 284, 289
ἄνωθεν οὐσία 33, 34
ἀόρατος 47, 180
ἀπάθεια 91
ἀποκάλυψις 215
ἀπροσδεής 103
αὐθεντικός 180
ἀφανίζειν 51, 52
ἀφθαρσία 85, 91, 103, 105, 106, 108
ἄφθαρτος 166, 278

βάθος 250, 252
βρέφος 211, 245, 253, 254
βυθός 245–255

τὰ γεγράμμενα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ 194, 197

δαπανᾶν 138, 140
δερμάτινος χιτών 278, 279, 281, 284, 285, 286, 288, 289
δεύτερος θεός 160, 268
αἱ δεμόσιαι βίβλοι 194, 197, 198, 199
δόξα 52
δύναμις 107

εἴδωλον 41
εἰκών 17, 23, 39, 156, 157, 169, 171, 172, 175
εἷς θεός 62f
ἐπισκεπτεσθαι 77f
ἐπιθυμία 70, 73
ἐργάζεσθαι 92–98

ζωγράφος 17
ζῷον αἰώνιον 158
ζῷον νοητόν 158
ζῷον ὁρατόν 158

θεότης / θειότης 94, 95, 97
θέρος 218, 230, 231, 257, 258

καινὴ κτίσις 142
καρδία 76
καρπός 245, 253, 254
καρποφορία 255, 258
κάτωθεν 33
κόλπος 249
κοινά 192
κοσμικὴ ζωή 40
κοσμικὸς ἄνθρωπος 33, 40
κόσμος αἰσθητός 16, 175
κόσμος νοητός 16, 44, 49, 158, 175
κρέμασθαι 233, 234, 235, 237, 238, 245
κτίσις 142

λόγος σπερματικός 159
λύειν 142, 143, 144

μέγα εἰπεῖν 29, 30
μεγαλωσύνη 166, 168, 169, 174, 175
μέθεξις 167
μερίζειν 138, 139
μεταβολή 98, 108
μετάνοια 135
μετέχειν 167
Μήτρα 245–255
μορφή 110

ὄνομα 177, 178
ὅρος 370f
ὀχεῖσθαι / ὄχημα 237, 238, 242, 243, 245

παῖς 207–212, 254
πανδοχεῖον 72, 73, 74
παράδειγμα 34, 156
παρρησία 38, 65
πάθος 13, 28, 42, 55, 56, 57, 58
πλάνη 349
πλάσμα / πλάσσειν 15, 22, 36

πρόνοια 23, 77, 80, 81
προὼν ἄνθρωπος 15, 33, 44, 45, 46, 47, 48
πρόσωπον 174, 266, 268
προσαρτήματα 56, 57, 58

σάρξ 219, 232, 239, 289
σχῆμα 143
σῶμα πνευματικόν 113, 114, 115
σῶμα ψυχικόν 114

τάξις 236–238
τέλειος 47, 119, 120, 121
τοιχωρύχος 75
τύπος 17, 23, 166, 169, 174, 175, 176

ὕλη 31, 32, 35, 40, 74, 247
ὑπομένειν / ὑπομονή 89, 90, 108
ὑπόστασις 266, 267–269, 349
ὑστέρημα 372

φανεροῦν 65, 66
φθορὰ ἅπασα 126, 141, 142
φιλεῖν 202
φίλος 191, 192, 193
φύσει σωζόμενος 58, 81, 122, 128, 133, 147, 148

ψαλμός 225, 226
ψυχή 232, 239, 278

Register koptischer Begriffe

aloy 208, 209
mee 342
ran/ren 178
rōme 146
smot/smat 104
tamio 22
oyōnḫ 38
oyōšt 28
šōōt 179
šta 179, 355
formē 339f

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetisches Verzeichnis
der ersten und zweiten Reihe

APPOLD, MARK L.: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band II/1.*
BACHMANN, MICHAEL: Sünder oder Übertreter. 1991. *Band 59.*
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.*
BETZ, OTTO: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42.*
– Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Band 52.*
BEYSCHLAG, KARLMANN: Simon Magnus 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 Anēr' 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.*
CRUMP, DAVID: Jesus the Intercessor. 1992. *Band II/49.*
DOBBELER, AXEL VON: Glaube als Teilhabe. 1987. *Band II/22.*
EBERTZ, MICHAEL N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45.*
ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Der Begriff der Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band II/10.*
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.*
FELDMEIER, REINHARD: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band II/21.*
– Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64.*
FOSSUM, JARL E.: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36.*
GARLINGTON, DON B.: The Obedience of Faith. 1991. *Band II/38.*
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.*
HECKEL, ULRICH: siehe HENGEL.
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.*
HENGEL, MARTIN und ULRICH HECKEL (Hrsg.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58.*
HENGEL, MARTIN und ANNA MARIA SCHWEMER (Hrsg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55.*
HERRENBRÜCK, FRITZ: Jesus und die Zöllner. 1990. *Band II/41.*
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. *Band 51.*
HOLTZ, TRAUGOTT: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Hrsg. von Eckart Reinmuth und Christian Wolff. 1991. *Band 57.*
HOMMEL, HILDEBRECHT: Sebasmata. Band 1. 1983. *Band 31.* – Band 2. 1984. *Band 32.*
KAMLAH, EHRHARD: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Band 7.*

KIM, SEYOON: The Origin of Paul's Gospel. 1981, ²1984. *Band II/4.*
– »The ›Son of Man‹« as the Son of God. 1983. *Band 30.*
KLEINKNECHT, KARL TH.: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, ²1988. *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.*
KUHN, KARL G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *Band 1.*
LAMPE, PETER: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, ²1989. *Band II/18.*
LIEU, SAMUEL N. C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. 1992. *Band 63.*
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.*
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.*
NIEBUHR, KARL-WILHELM: Gesetz und Paränese. 1987. *Band II/28.*
– Heidenapostel aus Israel. 1992. *Band 63.*
NISSEN, ANDREAS: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Band 15.*
OKURE, TERESA: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Band II/31.*
PILHOFER, PETER: Presbyteron Kreitton. 1990. *Band II/39.*
PROBST, HERMANN: Paulus und der Brief. 1991. *Band II/45.*
RÄISÄNEN, HEIKKI: Paul and the Law. 1983, ²1987. *Band 29.*
REHKOPF, FRIEDRICH: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Band 5.*
REINMUTH, ECKHARDT: siehe HOLTZ.
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, ³1988. *Band II/7.*
RISSI, MATHIAS: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *Band 41.*
RÖHSER, GÜNTER: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Band II/25.*
RÜGER, HANS PETER: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Band 53.*
SÄNGER, DIETER: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5.*
SANDNES, KARL OLAV: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band II/43.*
SATO, MIGAKU: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29.*
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, A. M.: siehe HENGEL.
SCOTT, JAMES M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48.*
SIEGERT, FOLKER: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil 1 1980. *Band 20.* – Teil 2 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.*
SPEYER, WOLFGANG: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. 1989. *Band 50.*
STADELMANN, HELGE: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Band II/6.*
STROBEL, AUGUST: Die Studie der Wahrheit. 1980. *Band 21.*
STUHLMACHER, PETER (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Band 28.*
TAJRA, HARRY W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Band II/35.*
THEISSEN, GERD: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, ³1989. *Band 19.*
THORNTON, CLAUS-JÜRGEN: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Band 56.*
WEDDERBURN, A. J. M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Band 44.*
WEGNER, UWE: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Band II/14.*
WILSON, WALTER T.: Love without Pretense. 1991. *Band II/46.*
WOLFF, CHRISTIAN: siehe HOLTZ.
ZIMMERMANN, ALFRED E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, ²1988. *Band II/12.*