

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE



Christen und Sethianer:
Ein Beitrag zur Diskussion
um den religionsgeschichtlichen
und den kirchengeschichtlichen
Begriff der Gnosis



HERBERT SCHMID

BRILL

Christen und Sethianer: Ein Beitrag zur Diskussion um den
religionsgeschichtlichen und den kirchengeschichtlichen Begriff der Gnosis

Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-Chief

D.T. Runia
G. Rouwhorst

Editorial Board

J. den Boeft
B.D. Ehrman
K. Greschat
J. Lössl
J. van Oort
C. Scholten

VOLUME 143

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

**Christen und Sethianer:
Ein Beitrag zur Diskussion
um den religionsgeschichtlichen
und den kirchengeschichtlichen
Begriff der Gnosis**

von

Herbert Schmid



BRILL

LEIDEN | BOSTON

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

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

ISSN 0920-623X

ISBN 978-90-04-35365-7 (hardback)

ISBN 978-90-04-35537-8 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

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

Inhaltsverzeichnis

Vorwort IX

- 1 Fragestellung und Durchführung 1
 - 1.1 Die Frage 1
 - 1.2 Die Durchführung 7

- 2 Die Sethianer nach Hans-Martin Schenke 13

- 3 Die Sethianer als antike Gemeinschaft 21
 - 3.1 Die Sethianer in den antiken Quellen 21
 - 3.1.1 *Die Fremdbezeichnung „Sethianer“ bei den Häresiologen* 21
 - 3.1.2 *„Sethianer“ als Selbstbezeichnung* 31
 - 3.1.3 *Die „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1) und das „Sethianer“-Referat der Refutatio* 40
 - 3.2 Zweifel an der Existenz der Sethianer 57
 - 3.2.1 *Frederik Wisse* 58
 - 3.2.2 *Michael A. Williams* 61
 - 3.2.3 *Alan B. Scott* 70
 - 3.3 Sethianer und Gnostiker 74
 - 3.3.1 *Sethianer und Gnostiker bei Layton, Brakke und Logan* 75
 - 3.3.1.1 Bentley Layton 75
 - 3.3.1.2 David Brakke 82
 - 3.3.1.3 Alastair H.B. Logan 83
 - 3.3.2 *Sethianer und Gnostiker bei Tuomas Rasimus* 84

- 4 Gnosis, Sethianismus, Judentum und Christentum 93
 - 4.1 Die religionsgeschichtliche Frage nach dem Ursprung der antiken Gnosis 93
 - 4.2 Die antike Gnosis und das Judentum 104
 - 4.2.1 *Jüdische Traditionen in den Quellentexten zur Gnosis* 104
 - 4.2.1.1 Sophia 105
 - 4.2.1.2 Seth 108
 - 4.2.1.3 Merkaba und Thronvision 112
 - 4.2.1.4 Semitismen 116
 - 4.2.2 *Das Problem der Quellen* 120
 - 4.2.2.1 Jüdische Quellen 122
 - 4.2.2.2 Gnostische Quellen 125

- a *Die „Paraphrase des Sêem“* 125
 - b *„Eugnostos“ und die „Sophia Jesu Christi“* 132
 - c *„Das Apokryphon des Johannes“* 135
 - d *„Die Apokalypse des Adam“* 136
 - e *„Die dreigestaltige Protennoia“* 141
- 4.2.3 *Zur Plausibilität „jüdischer Gnosis“* 145
 - 4.2.3.1 *Grenzen des antiken Judentums* 145
 - 4.2.3.2 *„Missing links“ zwischen Judentum und Gnosis* 151
 - 4.2.3.3 *Krisentheorien* 164
- 4.3 *Die antike Gnosis und das Christentum* 176
 - 4.3.1 *Gnosis als Phänomen der Kirchengeschichte* 176
 - 4.3.2 *Die systematisch-theologische Fragestellung nach der Eigenart von Gnosis und Christentum (Pétrement und Aland)* 187
 - 4.3.2.1 *Simone Pétrement* 187
 - 4.3.2.2 *Barbara Aland* 195
 - 4.3.3 *Die historische Fragestellung nach dem Verhältnis von Gnosis und Christentum* 203
 - 4.3.3.1 *Gerard P. Luttikhuisen* 204
 - 4.3.3.2 *Carl B. Smith* 206
 - 4.3.3.3 *Alastair H.B. Logan* 207
 - 4.3.3.4 *David Brakke* 210
 - 4.3.3.5 *Hans Friedrich Weiß* 211
 - 4.3.4 *„Gnostisches Christentum“ statt „christliche Gnosis“* 213
- 5 Gnostiker, Sethianer und Valentinianer** 220
 - 5.1 *Valentinianer und Gnostiker bei den Häresiologen* 220
 - 5.1.1 *Irenäus von Lyon* 220
 - 5.1.2 *Weitere Häresiologen und Kelsos* 238
 - 5.1.2.1 *Kelsos* 238
 - 5.1.2.2 *Tertullian* 241
 - 5.1.2.3 *Hippolyt* 243
 - 5.1.2.4 *Epiphanius von Salamis* 245
 - 5.2 *Die Valentinianer außerhalb der Gnosis* 247
 - 5.2.1 *Die Valentinianer als christliche Platoniker (Edwards)* 247
 - 5.2.2 *Die Valentinianer als Häresie der Mehrheitskirche* 254
 - 5.2.2.1 *Alastair H.B. Logan* 254
 - 5.2.2.2 *Tuomas Rasimus* 264
 - 5.3 *Gemeinsames und Trennendes* 267
 - 5.3.1 *„Erlösung durch Erkenntnis“* 267
 - 5.3.2 *Schöpfungstheologie* 275

5.3.3	<i>Sophia-Mythos</i>	284
5.3.4	<i>Anthropologie</i>	291
5.3.5	<i>Rituale</i>	295
5.4	Die Valentinianer sind Gnostiker	304
6	Die Taufe der Gnostiker/Sethianer	314
6.1	Zur Argumentation der Sethianer-Forschung	314
6.2	Die These vom sethianischen Taufritual	320
6.3	Die Texte zur gnostisch-sethianischen Taufe	331
6.3.1	<i>Das „Apokryphon des Johannes“</i>	331
6.3.2	<i>„Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes“ – das „Ägypterevangelium“</i>	336
6.3.3	<i>„Protennoia“</i>	345
6.3.4	<i>Die anderen Tauftexte</i>	356
6.4	Ritualkritik	363
6.4.1	<i>Die Tauftexte innerhalb von Schenkes „sethianischem“ Textkorpus</i>	365
6.4.2	<i>Die „Paraphrase des Séem“</i>	367
6.4.3	<i>Das „Evangelium des Judas“</i>	371
7	Sethianer und Christen	389
7.1	Zusammenfassung der Ergebnisse	389
7.2	Eine mögliche Konsequenz für den Begriff der „Gnosis“	393
7.3	Gnosis als Christentum in Gegnerschaft zum Schöpfergott	399
	Literaturverzeichnis	419
	Autorenindex	454
	Stellenindex	458
	Sachen- und Namenindex	472

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2013 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift angenommen. Mein Dank gilt zuerst meinen Lehrern, Professor Dr. Roland Kany und Professor Dr. Reinhard M. Hübner. Dieser Dank geht über eine in Vorworten übliche Pflicht hinaus, denn diese meine Lehrer haben mich und meinen Blick auf die Geschichte der Alten Kirche tief geprägt. Im Vorwort danke ich ihnen zudem nicht nur deshalb, weil sie das Entstehen des Buches begleitet, sondern weil sie es überhaupt erst angeregt haben. Ohne die Forschungskolloquien von Professor Kany, in denen ich meine Fragestellungen diskutieren durfte, und ohne die vielen Gespräche mit meinem Doktorvater, Professor Hübner, wäre dieser Text nicht zustande gekommen.

Meine Beiträge im Forschungskolloquium waren zunächst gar nicht auf die Form eines Buches hin angelegt. Am Anfang der Arbeit standen Überlegungen zum „Evangelium des Judas“ aus dem jüngst entdeckten Codex Tchacos, darunter Fragen zu dessen religionsgeschichtlicher Verortung. Im März 2006 hatten mir Prof. Dr. Jörg Frey, Prof. Dr. Gregor Wurst und Prof. Dr. Enno Edzard Poppkes Gelegenheit gegeben, im Rahmen des „Münchener Bibelwissenschaftlichen Symposiums“ über „Judasevangelium und Codex Tchacos“ zum Thema der Eucharistie in diesem neu entdeckten Text vorzutragen. Das „Judasevangelium“, das nicht ohne Weiteres dem durch Hans Martin Schenke beschriebenen „Sethianismus“ zugeordnet werden kann, aber offensichtlich mit sethianischen Vorstellungen in Verbindung steht, ist geeignet, neue Facetten der Suche nach den antiken „Sethianern“ sichtbar zu machen. Beim Sammeln der Literatur wurde mir rasch deutlich, dass das Problem des sogenannten „Sethianismus“ mit einem dichten Geflecht weiterer Fragen verbunden ist, die unmittelbar zu den ganz großen und derzeit wohl auch nicht zu beantwortenden Fragen nach der Geschichte und Eigenart der antiken „Gnosis“ führen. Zunächst sind im Zusammenhang meiner Überlegungen Stoffsammlungen und Skizzen entstanden, die ursprünglich in verschiedenen Aufsatzprojekten verarbeitet werden sollten. Dem Zuspruch von Professor Hübner und Professor Kany habe ich es zu verdanken, dass aus meinen Vorarbeiten nach und nach die hier vorgelegte Untersuchung entstand.

Die Arbeit an den koptischen Texten war nur durch die Bereitschaft von Professor Dr. Regine Schulz möglich, als Ägyptologin am Mentorat des Habilitationsverfahrens mitzuwirken. Dafür danke ich ihr sehr herzlich. Frau Professor Schulz und besonders auch Frau Dr. Andrea Eberle, bei der ich vor Jahren Koptisch lernen durfte, haben mich sehr unterstützt und gaben mir zudem immer

wieder Gelegenheit, Probleme der koptischen Sprache zu besprechen. Diese Gespräche habe ich sehr geschätzt. Herrn Professor Lic. iur. can. Dr. iur. Dr. phil. Hubert Kaufhold danke ich für seinen geduldigen Syrisch-Unterricht in dieser Zeit und seinen fachlichen Rat. Der Austausch mit Freunden und Kollegen, so mit Herrn PD Dr. theol. Stephan Witetschek, Herrn Pfarrer Dr. theol. Gereon Vogel-Sedlmayr, Frau Dr. Elfriede Üner und H.H. Abt em. Dr. Gregor Zasche OSB, hat mir wertvolle Anregungen vermittelt. Ganz besonders danken möchte ich an dieser Stelle auch Herrn Dipl. Theol. Peter Schneider, Assistent am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München, für vielerlei Hilfe und seinen kundigen Rat. Für die mühevoll durchsichtige Durchsicht meines Manuskripts nach orthographischen Fehlern danke ich sehr Frau Dr. Maja Eilhammer und dem in alten und neuen Sprachen so kundigen Herrn Georg Paintner. Ich danke des Weiteren auch meinem Arbeitgeber, dem Gymnasium der Benediktiner Schäftlarn, namentlich dem H.H. Abt Petrus Höhensteiger OSB und der Schulleitung, Herrn OstD Wolfgang Sagmeister und Herrn StD Reinhard Rosenbeck für ihr verständnisvolles Entgegenkommen, mit dem mir immer wieder Zeit gewährt wurde. So konnte ich zu einer neueren Literatur, zumindest in einer kleinen Auswahl, zur Kenntnis nehmen und in den Text einarbeiten, zu anderen weiteren Lehrveranstaltungen an der Katholisch Theologischen-Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München durchführen und so bei der Sache bleiben.

Ich danke schließlich nicht minder den Herausgebern der „Supplements to Vigiliae Christianae“ für die Aufnahme des Manuskripts in diese Reihe. Vor allem gilt mein Dank Herrn Professor Dr. Clemens Scholten für das freundliche Gespräch und seine sehr wertvollen Hinweise. Auch den Mitarbeitern des Brill-Verlages, namentlich Frau Tessa Schild und Frau Marjolein van Zuylen, danke ich für die so freundliche Betreuung der Drucklegung.

Herbert Schmid
München und Valley

Fragestellung und Durchführung

1.1 Die Frage

„So wollten die Gnostiker innerhalb der Großkirche bleiben und sind es unerkannt oft geblieben“ als „eine Gesellschaft ... in dem Bewußtsein, höhere Erkenntnis und wirksamere Heilungskräfte in ihrem Schoße zu bergen“, schrieb Gustav Koffmane 1881 über die Organisation der von ihm untersuchten frühen Gnostiker¹. Koffmanes Quellen waren die Berichte der antiken christlichen Häresiologen und die dort überlieferten Zitate. Der Glaube an den Erlöser und an die unbedingte Abhängigkeit von dem durch ihn vermittelten Heil wird hier als Merkmal für die Lehre dieser Gnostiker vorausgesetzt, das ihre Entstehung innerhalb des frühesten Christentums oder seines unmittelbaren Umfelds nahe legt. Möglicherweise vorchristliche Ansätze, so sie überhaupt in den Blick kommen, haben demzufolge erst zusammen mit dem Christentum so signifikante Veränderungen erfahren, dass man von „Gnostikern“ sprechen kann. Koffmane steht offenbar in der Linie von Ferdinand Christian Baur, der die antike Gnosis auf eine Kombination „heidnischer“, „jüdischer“ und „christlicher“ Elemente zurückgeführt hatte, wobei das Christentum stets dominiert und die Eigenart der Formen antiker Gnosis als einer „christlichen Gnosis“ geprägt habe².

1 Koffmane, *Gnosis*, 138 f.

2 Vgl. Baur, *Christliche Gnosis*, 108–121. Ebd., 109, schreibt Baur: „In jedem der gnostischen Systeme handelt es sich um die drei historisch gegebenen Religionsformen, Heidentum, Judentum und Christentum (...) und wenn auch die absolute Religion immer in das Christentum gesetzt wird, so kann doch sowohl das Verhältnis des Christentums zum Judentum und Heidentum, als auch das Verhältnis, in welchem diese beiden Religionsformen selbst zu einander stehen, bald so, bald anders bestimmt werden“. Er unterscheidet zugleich „zwei Hauptformen“ (ebd., 114.120), je nachdem, ob der Gegensatz zwischen dem Christentum und einer der „beiden, dem Christentum zur Seite stehenden, Religionen“ (ebd., 120) auf der anderen Seite „mehr zurücktritt“ oder „mehr hervortritt“ (ebd., 120). Dass Baur die christliche Gnosis wohl nicht als eine Sonderform seines „Gnostizismus“ ansieht, die neben Formen einer nichtchristlichen Gnosis steht, wird deutlich, wenn er über Karpokrates und Epiphanes urteilt, sie hätten durch den Versuch einer Identifikation des Christlichen mit dem Heidnischen das Christentum hinter sich gelassen, so dass ihre Gnosis „nicht blos aus dem Gebiete der christlichen Gnosis, sondern überhaupt der eigentlichen Gnosis heraustritt“ (ebd., 118). Nach Marjanen, *From the Pastorals*, 31, hat Baur hingegen einen außerchristlichen Ursprung

Ein Teil der Forschung hat an der These eines innerchristlichen Ursprungs gnostischer Lehren festgehalten, deren Abhängigkeit von christlicher Überlieferung betont und die frühen Gnostiker wie Koffmane als eine Fraktion des antiken Christentums vorgestellt³. In der Literatur ist häufig Adolf v. Harnacks Wort zitiert, demzufolge die antike Gnosis „acute Verweltlichung resp. Hellenisierung des Christentums“ sei⁴. Heute wird die These eines innerchristlichen Ursprungs der antiken Gnosis gelegentlich als „kirchengeschichtliche“ These etikettiert⁵. Ist die Bezeichnung „kirchengeschichtlich“ kritisch unterlegt, so soll darin eine Abhängigkeit von den ideologischen Referaten der antiken Häresiologen Irenäus von Lyon, Hippolyt, Tertullian und Epiphanius von Salamis unterstellt werden, die allesamt in den heute als „gnostisch“ bezeichneten Strömungen Abwege von der apostolischen Tradition der christlichen Botschaft sahen. Der polemische Kontext der häresiologischen Zeugen kann durchaus den Verdacht begründen, dass ihre Beurteilung nicht der Eigenart des Gegenstandes gerecht wird. Die Rückführung gnostischer Ideen auf innerchristliche Auseinandersetzungen darf entgegen der häresiologischen Polemik also sicherlich nicht übersehen lassen, dass die gnostischen Ideen *mehr* sein müssen als missverstandenes Christentum.

Wenn auch ein irgendwie geartetes christliches Element als Teil der gnostischen Identität gedacht wurde, so wurde doch stets das Christentum, das diese Gnostiker repräsentieren, in der Forschung als ein *ganz anderes* Christentum wahrgenommen. Diese Wahrnehmung der grundsätzlichen Andersartigkeit im Vergleich zum übrigen Christentum, das heißt im Vergleich zu derjenigen Tradition, der sich die Häresiologen zugehörig sahen, lässt entweder die antike Gnosis als eine in der Geschichte des Christentums verdrängte Alternative deuten oder aber als einen Versuch der Auflösung des Christlichen. Letztere Deutung wählte bereits Johann Lorenz Mosheim in der Mitte des 18. Jahrhunderts gegen die frühauflärerischen Ansätze der „Ketzer-Historie“ Gottfried Arnolds

der Gnosis vorausgesetzt; vgl. ebd., 33: „Baur saw Gnosticism above all in terms of the non-Christian, Hellenistic origin“.

3 Vgl. Dassmann, Gnosis, 285–286: „Vielleicht entstanden jüdisch oder heidnisch-philosophisch geprägte gnostische Zirkel gar nicht vor oder gleichzeitig neben den christlichen Gemeinden, so daß sie sich nicht gleichsam von außen der göttlichen Offenbarung und der kirchlichen Lehre genähert hätten und auf diese Weise zu christlichen Gnostikern geworden wären, sondern die gnostisierenden Theologen traten inmitten der Gemeinden auf, wurden dann an den Rand gedrängt und schließlich ausgeschieden, ...“

4 Harnack, Lehrbuch, 250.

5 Vgl. Rudolph, Art. Gnosis, Gnostiker, 1124; Klauck, Umwelt II, 163; Lahe, Gnosis und Judentum, 77–81.

(1700). Arnold hatte die grundsätzliche Absicht verfolgt, in den Ketzern der Kirchengeschichte ein ‚alternatives‘ Christentum darzustellen⁶. Dagegen schiebt Mosheim über die Anfänge der „Ophiten“, die hier den Gnostikern gleichzusetzen sind:

Allein unter diesen Juden [sc. den Adressaten der Apostelpredigt. HS], die sich williger als die anderen, der Wahrheit ergaben, waren viele, die sich in die Lehre von dem Ursprunge der Unordnung und der Uebel in der Welt, die wir kurz vorher vorgestellt, verliebet hatten, und den Schoepfer dieser Welt, den GOtt Abrahams und ihrer Vaeter, weit unter den allerhoechsten GOtt setzten. Diese Leute, die fast alle Ehrerbietung gegen das Gesetz Moses niedergeleget hatten, und doch auf einen Christus oder Messias hoffeten, wurden durch die Wunderkraft, welche die Predigt der Apostel begleitete, bewogen, unseren Erloeser fuer den Heiland zu halten, (...). Allein ihr Christentum ist von einer ganz andern Art, als dasjenige ist, das uns in den Buechern des Neuen Testaments abgebildet wird. Die Ehrerbietung gegen die Person unseres Heilandes weggenommen, so bleibt fast nichts [sc. von der christlichen Tradition. HS] ...⁷

Abgesehen von der „Ehrerbietung gegen die Person unseres Heilandes“, also abgesehen von der Idee des Erlösers, bleibt für Mosheim „fast nichts“ bei den Gnostikern, was als christlich gelten kann. Der Gedanke lag nahe, dass nicht die Predigt der Apostel für die Entstehung der gnostischen Lehren entscheidend war, sondern dass vielmehr außerchristliche, im Judentum der Zeit bereits vorhandene Ideen an diese Predigt herangetragen wurden, aus der allein die Figur des Erlösers übernommen wurde. Der Ursprung dieser außerchristlichen Ideen konnte je nach Perspektive mit Adolf von Harnack in der philosophischen ‚Koiné‘ des Hellenismus oder aber, mit Johann Lorenz Mosheim, in unbestimmt bleibenden orientalischen Religionen gefunden werden⁸, allgemeiner gespro-

6 Vgl. Muslow, Einleitung, 6f.; Baur, Epochen, 97–100; Baur schreibt: So „wurde dagegen seine unparteiische Ketzergeschichte eine nicht minder partiische dadurch, daß er es sich voraus zum Grundsatz machte, den Orthodoxen gegenüber sich auf die Seite der Ketzler zu stellen“ (Baur, ebd., 98). Ebd., 119 lässt Baur mit Mosheims Forschung „die neuere kirchliche Geschichtsschreibung“ beginnen.

7 Mosheim, Versuch, 14f. Mosheim selbst geht vom vorchristlichen Ursprung der Gnostiker, bzw. der gnostischen Ophiten, aus, vgl. ebd., 21. „Ophiten“ verwendete Mosheim als einen Oberbegriff, vergleichbar dem Oberbegriff „Gnostiker“.

8 Vgl. die Kritik von Baur, Epochen, 128–129: „So ist ... die sogenannte orientalische Philosophie, welche er zur Quelle der Gnosis machte, eine vage Vorstellung, und eine bloße Abstraktion“.

chen im religiösen Synkretismus der Antike, in dem die orientalisierenden Mysterienkulte eine bedeutende Rolle spielten.

Als im 19. Jahrhundert die nur spärlich überlieferten Originaltexte der Gnostiker in den Blick kamen, vor allem die der ihnen nahen Manichäer und die Texte der noch heute im Irak und im westlichen Exil lebenden Mandäer, die ebenfalls dem Phänomen der antiken Gnosis zugeordnet wurden⁹, formulierte die so genannte „religionsgeschichtliche Schule“ gegen die Deutung der Gnosis als christlicher Häresie die These, derzufolge die älteste Gnosis als eine andersartige, vom Christentum ganz und gar unabhängige, wenn nicht gar vielleicht vorchristliche Religion begriffen werden müsse¹⁰. Lediglich, weil sie in Kontakt und Konflikt mit dem Christentum geraten sei, habe sie christliche Namen aufgegriffen, so dass sie fälschlicherweise christlich erscheinen könne. Demnach hätten die Gnostiker selbst die Figur des Erlösers und die Lehre von der Erlösung nicht aus der „Predigt der Apostel“, wie Mosheim sich ausdrückte, übernommen, ein Abhängigkeitsverhältnis bestehe allenfalls in der Gegenrichtung. Da der Erlöser in den der Gnosis zugeordneten Quellen eine wesentliche, vielleicht die zentrale Rolle einnimmt, wurde die Erlöser-Vorstellung der Gnostiker auf einen älteren, außerchristlichen Erlösermythos zurückgeführt. Dieser Mythos könne, so nahm man an, aus verschiedenen Quellen erschlossen werden. Die inhaltliche Nähe dieses erschlossenen außerchristlichen Mythos zum Erlösermythos der christlichen Quellen erschien insofern unverdächtig, als ihm zugetraut wurde, seinerseits das junge Christentum geprägt zu haben¹¹.

9 Vgl. z. B. Bousset, Art. Gnosis, 1504.1509; ders., Hauptprobleme, 175–181; Reitzenstein, Iranischer Erlösungsglaube, 280–283.

10 Vgl. z. B. Bousset, Art. Gnosis, 1507: „Die G. [sc. Gnosis. HS] ist, wenn man auf das Ganze sieht, nicht auf dem genuinen Boden des Christentums gewachsen. Sie ist älter als dieses und als bereits fertige Erscheinung an das Christentum herangetreten“. Neben den mandäischen Texten, die erstmals im 18. Jh. durch Carsten Niebuhr in Europa bekannt wurden, waren es vor allem die so genannten „Schriftfunde von Turfan“, deren Fundorte aber nicht auf die konkrete Oase Turfan in Turkestan beschränkt sind; vgl. Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, 30–33; zu den Thesen und zur Geschichte der „religionsgeschichtlichen Schule“ vgl. ebd., 9–68. Erhellend in diesem Zusammenhang auch die Analyse von Beyschlag, Simon Magus, 1–4.

11 Hier sieht Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, 265, zu Recht die Faszination der akademischen Frage nach dem Ursprung der Gnosis begründet. Er verweist auf Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1, 1, der als Konsequenz der Annahme einer vorchristlichen Gnosis formuliert: „Damit aber erschien zum erstenmal das junge Christentum ... als ein Bedingtes hineinverwoben in das Netz hellenistisch-synkretistischer Religionsströmungen“. Jonas fährt ebd., 2, fort: „Damit aber fiel, radikaler als je vorher, jene Isolierung und unbedingte Sonderstellung, worin die Theologie aus einer Tendenz zur schlechthin-

Besonderen Einfluss gewann bekanntlich die These, derzufolge der Ur-Mythos aus iranischen Quellen zu rekonstruieren sei¹².

Obwohl der Versuch dieses Nachweises spätestens seit Carsten Colpes 1961 erschienenen Untersuchungen zum Gnosisbegriff der religionsgeschichtlichen Schule derzeit als gescheitert gilt¹³, blieb die Idee der außerchristlichen Gnosis dennoch prägend. Das wurde vor allem begünstigt durch die erst nach dem Erscheinen von Colpes Buch intensivierten Forschungen zu dem wohl Ende 1945 bei Nag Hammadi gefundenen Korpus gnostischer Texte in koptischer Übersetzung. Diese Forschungen führten, so drückt es der Titel aus, dem sich die große Gnosiskonferenz in Yale 1978 unterstellte, zur „Wiederentdeckung“ der Gnosis: „The Rediscovery of Gnosticism“. Das Erklärungsmodell der Gnosis als einer eigenständigen Religion der Antike gewann neue Attraktivität, schien man doch wenigstens über einen Teil der Nag-Hammadi-Texte sagen zu können, dass sich zumindest an der Oberfläche keinerlei Spuren christlicher Vorstellungen erkennen lassen. Für andere Texte mit einem vermeintlich nur dünnen christlichen Anstrich konnte vorgeschlagen werden, die christlichen Elemente als spätere Bearbeitungen vom ursprünglichen Textbestand abzutrennen. Die außerchristliche Gnosis schien damit beinahe wieder in den Quellen greifbar zu werden¹⁴.

gen Unvergleichbarkeit ihren Gegenstand gegenüber den zeitgeschichtlichen Nachbarerscheinungen zu halten bestrebt war; ...“.

- 12 Vgl. den Forschungsbericht bei Gressmann, *Das religionsgeschichtliche Problem*, 178–191. Reitzenstein führt beispielsweise die Aion-Vorstellung (vgl. Reitzenstein, *Iranischer Erlösungsglaube*, 290–300) und die Rede vom „Menschensohn“ (ebd., 300–305) auf iranischen Einfluss zurück. Zu Thesen und Geschichte der „religionsgeschichtlichen Schule“ vgl. Colpe, *Religionsgeschichtliche Schule*, 9–68.
- 13 Vgl. z. B. Colpe, *Religionsgeschichtliche Schule*, 171–193; 205 f.; vgl. Kippenberg, *Erlösungsreligionen*, 373 f. Einflüsse iranischer Konzepte jenseits des hypothetischen Urmythos sind nach Colpe allerdings denkbar, vgl. Colpe, *Einleitung*, 332–338.
- 14 So schränkt beispielsweise Koschorke, *Polemik*, 240, seine These ausdrücklich auf die „christliche Gnosis“ ein, womit er deutlich macht, dass er die Existenz einer außerchristlichen, „nur *christianisierten Gnosis*“ (ebd., 238) als selbstverständlich voraussetzt. Koschorke hat gezeigt, dass die eingangs zitierte Einschätzung von Koffmane richtig ist und die Gnostiker des zweiten und frühen dritten Jahrhunderts vornehmlich kleine Zirkel bildeten, die sich innerhalb christlicher Ortsgemeinden als deren Elite verstanden; vgl. ebd., 220 f. Ähnlich übrigens Pearson, *Jewish Elements*, 160, der allerdings, da er in der Gnosis eine vom Christentum grundsätzlich unabhängige Bewegung sieht, gleichermaßen an jüdische Gemeinden denkt: „cell-groups of spiritual elitists within the growing Christian congregations all over the Mediterranean world, and perhaps also within Jewish synagogues both in Palestine and in the Diaspora“.

Die religionsgeschichtliche Betrachtung der Gnosis als einer eigenständigen Religion bestimmte die Nag-Hammadi-Forschung auch insofern, als man in den nur oberflächlich christianisierten Gnostikern die vielleicht ältesten, jedenfalls die Gnostiker im eigentlichen Sinn zu sehen meinte, in deren Lehre die ursprüngliche ‚Reinform‘ unter der christlichen Übermalung erkennbar sei. Die christlichen Gnostiker wären demgegenüber entweder vom Christentum infizierte, späte Gnostiker oder von der Gnosis infizierte Christen. Insbesondere die so ‚kirchennahen‘ Valentinianer könnten somit nur eine Entartung darstellen, sei es der Kirche, sei es der ursprünglich „ganz anderen“, reinen Lehre der Gnostiker. Während sich die „christlichen Gnostiker“ in der Mehrheit der Nag-Hammadi-Texte den „Valentinianern“ zuordnen lassen, wie die Häresiologen diese Gruppe bezeichnen, wurde eine andere Gruppe, nämlich die „Sethianer“, zu der am intensivsten diskutierten Gruppe nichtchristlicher Gnostiker. Die „Sethianer“, also unter der Voraussetzung des religionsgeschichtlichen Modells die ursprünglichen Gnostiker, erhielten diesen Namen durch die moderne Forschung zum einen in Anlehnung an den Sprachgebrauch der antiken Häresiologen des dritten und vierten Jahrhunderts und zum anderen deshalb, weil tatsächlich ein himmlischer Bote mit dem Namen des Adam-Sohnes „Seth“ (Gen 4,25) in diesen Texten häufig auftritt.

„Sethianer“ und „Valentinianer“ beherrschen in der neueren Forschung immer noch das Bild, das von den antiken Gnostikern entworfen wird, was besonders deutlich die bereits erwähnte internationale Gnosiskonferenz 1978 in Yale dokumentiert, deren beide Tagungsbände aus den Jahren 1980 und 1981 die Titel „School of Valentinus“ und „Sethian Gnosticism“ tragen. Da diese beiden Teile dem gemeinsamen Tagungstitel „The Rediscovery of Gnosticism“ zugeordnet sind, entsteht der Eindruck, als gäbe es zwei ‚Konfessionen‘ oder zwei Entwicklungsstadien des Gnostizismus¹⁵. Damit kommt die Frage in den Blick, welche historische ‚Realität‘ diesen beiden Gruppen wohl entsprochen haben mag. Sind alle Texte, die sich nicht mit den relativ gut bezeugten valentinianischen Lehrern und deren Lehre in Verbindung bringen lassen, Zeugnisse für die ganz anderen Gnostiker, die ihrem Selbstverständnis nach von Anfang an außerhalb christlicher und so auch valentinianischer Gemeinden standen? Die Frage nach der Existenz und Eigenart der „Sethianer“ als der bedeutendsten

15 Vgl. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 5: „This Sethian form of Gnosticism is probably the earliest form of Gnosticism for which there is broad textual attestation; in its early non-Christian, Judaic form, it appears to antedate the other early and equally well documented form of Christian Gnosticism, that of the followers of Valentinus.“ Vgl. ebd., 57.

nichtvalentinianischen Gruppe markiert somit einen Schnittpunkt, an welchem sich Fragen nach der Eigenart der Gnosis und ihrer möglicherweise voroder außerchristlichen Geschichte mit der Frage nach der Eigenart des frühen Christentums kreuzen.

1.2 Die Durchführung

Zu einer Zeit, als zur Erforschung der Gnostiker allein die durch die antiken Häresiologen gebotenen Exzerpte und Referate zur Verfügung standen und diese oft polemisch gefärbten Texte nur durch wenige originale Textstücke ergänzt wurden, darunter die relativ späten koptischen Übersetzungen gnostischer Schriften in den Kodizes „Brucianus“, „Askewianus“ und – erst in jüngerer Zeit – der Kodex „Berolinensis gnosticus 8502“, schrieb Henri-Charles Puech, „der Gnostizismus“ sei „eines der schwierigsten Probleme, die sich dem Religionshistoriker stellen können, und bleibt selbst für den Spezialisten noch äußerst dunkel“¹⁶. Puech hoffte „auf die Entdeckung echter Urkunden“, denn er klagte darüber, dass die wenigen, ihm zugänglichen koptischen Texte „sich größtenteils gegen jede Analyse“ sperrten¹⁷. Inzwischen ist der Bestand an gnostischen Originalschriften durch koptische Textfunde ganz beträchtlich erweitert worden, allen voran durch die so genannte Bibliothek von Nag Hammadi und in der jüngsten Zeit durch die Texte des „Codex Tchacos“. Die Hoffnung, die Puech einst äußerte, hat sich indessen nicht erfüllt. Auch die neuentdeckten Texte „sperrten“ sich, und für fast jede dieser meist nur fragmentarisch erhaltenen Schriften sind die Zuordnungs- und Datierungsfragen mehr oder weniger offen. Den gnostischen Urkunden ist eine große Vielfalt und Verschiedenartigkeit eigen, sowohl was die literarischen Formen und Gattungen angeht, als auch was die zugrunde liegenden mythischen Erzählungen betrifft¹⁸. Die Sekundärliteratur zur antiken Gnosis ist daher längst auf einen Umfang angewachsen, der es fast unmöglich macht, auch nur die wesentlichen Grundlinien der Forschung zu erfassen. Es ist somit selbstverständlich, dass die folgenden Überlegungen zum „Sethianismus“ und seiner Bedeutung für die Einschätzung des Phänomens der antiken Gnosis insgesamt, insbesondere zur Frage nach deren

16 Puech, *Problem*, 307. Vgl. auch Nock, Rezension zu Jonas, 386, die mit dem Hinweis endet, dass weiterhin die Arbeiten von Harnack, de Faye und Burkitt ihre Geltung behielten, und dann als letzten Satz anfügt: „uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum“.

17 Puech, *Problem*, 324.

18 Vgl. Aland, *Was ist Gnosis?*, 242.

Verhältnis zum Christentum, nur exemplarisch einzelne Zusammenhänge herausgreifen können. Was so zusammengestellt wird, soll ein Versuch sein, üblich gewordene Argumentationswege zu überprüfen, und mag eine Anregung bieten, die Suche nach anderen möglichen Pfaden nicht aus den Augen zu verlieren.

Im Folgenden wird zunächst erörtert werden, wo die moderne „Sethianer“-Forschung ihren Ausgang nimmt. Da es im Wesentlichen Hans-Martin Schenke war, der den „Sethianern“ als Forschungsgegenstand seine Bedeutung gab, macht ein knappes Referat seiner These den Anfang (Kap. 2). Spätestens seit Schenke steht ein enger „Sethianer“-Begriff neben einem eher weiter gefassten Begriff; beide sollen im nächsten Abschnitt umrissen werden. Der engere „Sethianer“-Begriff entspricht seiner Intention nach der Art und Weise, wie die antiken Häresiologen von „Sethianern“ als konkreten Gemeinden oder doch wenigstens mehr oder weniger fest umrissenen Gruppen ihres Umfelds gesprochen haben, weshalb die häresiologischen Zeugnisse referiert und mögliche Bezüge auf die Originalquellen erörtert werden. Als „Sethianer“ hätte man sich demnach mehrere antike Gemeinschaften vorzustellen, die sich in Details ihrer mythischen Erzählungen unterschieden haben mögen, die aber eine in den Grundzügen ähnliche Lehre und eine besondere kultische Praxis verbunden hat. Dieser enge „Sethianer“-Begriff ist in der Diskussion von Schenkes These nur einige wenige Male grundsätzlich kritisiert worden. Die durch Frederik Wisse, Michael A. Williams und Alan B. Scott¹⁹ geäußerten Zweifel an der Existenz von „sethianischen“ Gemeinden werden in ihren Hauptargumenten knapp dargelegt (3.1; 3.2). Nach den „Sethianern“ im engeren Sinn soll es um ein gewissermaßen erweitertes Verständnis gehen. Es wird dargelegt, wie im Verlauf der Diskussion von Schenkes These die „Sethianer“ immer mehr zu den eigentlichen Gnostikern geworden sind. Die Diskussion, die aus den „Sethianern“ gelegentlich die Gnostiker par excellence gemacht hat, soll anhand zweier markanter Beispiele der neueren Forschung, der These Bentley Laytons (zusammen mit den Formulierungen bei Alastair H.B. Logan und David Brakke) und der jüngst von Tuomas Rasimus formulierten These, exemplarisch dargestellt werden. Dabei ist zu erkennen, dass das Interesse an den

19 Wisse, Frederik, *Stalking those Elusive Sethians*, in: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*, Bd. 2, *Sethian Gnosticism*, hg. v. Bentley Layton, SHR 41, Leiden 1981, 563–576; Williams, Michael A., *The Immoveable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Sabality in Late Antiquity*, N HS 29, Leiden 1985; Scott, Alan B., *Churches or Books? Sethian Social Organization*, in: JECSt 3 (1995), 109–122.

„Sethianern“ als den konkret nachweisbaren antiken Gnostikern mit dem Misstrauen gegenüber dem traditionellen, umfassenden „Gnosis“-Begriff verbunden ist. Während der alte „Gnosis“-Begriff, so der häufig geäußerte Vorwurf, disparate Phänomene in eine heuristisch unfruchtbare Einheit zusammenzwingt, wird Schenkes „Sethianern“ zugetraut, tatsächlich eine relativ homogene Größe abzubilden, die dem Christentum entgegengestellt werden kann (3.3). Hintergrund dieses ‚erweiterten‘ Verständnisses von „Sethianismus“ sind also Thesen zu Ursprung und Eigenart der antiken Gnosis, welche den „sethianischen“ Mythos als Zeugen einer alten und in den erhaltenen Zeugnissen allenfalls oberflächlich christianisierten Gnosis vorstellen. Auch dieser komplexe Zusammenhang ist hier nur in groben Strichen zu umreißen. Dennoch soll im vierten Kapitel deutlich werden, wie die historische Frage nach dem Ursprung der Gnosis von der systematischen Frage nach der „Christlichkeit“ der Gnosis überlagert wird. Das Gegenüber von Gnostikern, wenn darunter insbesondere die „Sethianer“ verstanden werden, auf der einen Seite und Christen auf der anderen wird besonders augenfällig an der Gegenüberstellung mit den christlichen Valentinianern. Die wesentlichen Argumente, die eine Abtrennung der „Valentinianer“ von den Gnostikern plausibel machen sollen, werden im fünften Kapitel dargestellt und kritisch hinterfragt. In einem eigenen Kapitel ist schließlich noch das Hauptargument für die Sethianer-These zu überprüfen, nämlich die Frage nach einer spezifisch gnostischen oder „sethianischen“ Taufe. Es genügt für den gegebenen Zusammenhang, dort die wichtigsten Textbelege vorzustellen und zu überlegen, ob sie notwendig auf tatsächlich vollzogene Ritualhandlungen verweisen, die vollständig von christlichen Ritualen unterschieden werden müssten (Kap. 6). Im letzten Abschnitt (Kap. 7) wird versucht, eine vorläufige These zu formulieren. Der Vergleich der „Gnostiker-Sethianer“ mit den Valentinianern macht deutlich, wie hypothetisch eine solche Unterscheidung an vielen Punkten bleiben muss. Es ist daher zu fragen, ob es nicht, entgegen den jüngst erfolgten Versuchen einer Dekonstruktion des „Gnosis“-Begriffs, wie sie vor allem M.A. Williams vertritt²⁰, sinnvoll sein kann, Gnosis weiterhin als ein Phänomen des im Entstehen begriffenen Christentums zu betrachten, wie das etwa auch Simone Pétrement, Barbara Aland, Christoph Marksches und jüngst Dylan M. Burns tun²¹.

Da die Frage im Mittelpunkt steht, ob die antiken Gnostiker als ein von der Entwicklung des frühen Christentums zunächst unabhängiges Phänomen

20 Williams, Rethinking „Gnosticism“ (1996).

21 Vgl. Burns, Apocalypse, 6f. mit 167; zu Pétrement, Aland und Marksches siehe unten 4.3.

betrachtet werden können, bevor sie schließlich von Christen ‚entdeckt‘ und sekundär mit christlichen Traditionen verbunden worden sind, wird der Fokus auf den Texten liegen, die von den Vertretern der These einer ursprünglich außerchristlichen sethianischen Gnosis dem zweiten und der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zugeordnet werden, den Texten also, welche den Häresiologen, insbesondere Irenäus, dann aber auch Hippolyt und Tertullian zeitgenössisch waren. John D. Turner hat seine umfangreichen und detaillierten Untersuchungen der sethianisch gnostischen Texte in eine Literaturgeschichte gefasst, derzufolge eine ursprüngliche Gruppe von „Gnostikern“, die aus Spekulationen jüdischer Zirkel hervorgegangen war, ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts unter sekundären christlichen Einfluss geriet. Nachdem diese Gnostiker dann von Leuten wie Irenäus aus der Mehrheitskirche gedrängt worden waren, hatten sie sich platonischen Philosophenschulen angenähert und werden in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts von Porphyrius unter den gnostischen Gegnern Plotins bezeugt²². Porphyrius erwähnt nämlich Texte, darunter Offenbarungen des Zoroaster, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes und Messos, die wohl mit den Nag-Hammadi-Schriften „Zostrianos“ (NHC VIII,1), „Allogenes“ (NHC XI,3) und „Marsanes“ (NHC X) in Verbindung stehen. Diese Texte werden zusammen mit den „drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5) von John D. Turner als „Platonizing Sethian treatises“ bezeichnet, die nicht vor dem dritten Jahrhundert entstanden sein können²³. In diesen Texten steht keine außerwelt-

22 Vgl. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 80–87.255–301.747–749; ähnlich Burns, *Apocalypse*, 49 f.

23 Vgl. Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 82–87; ders., *Gnostic Sethians*, 15.25. Turner entwirft in *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 257–261 eine hypothetische Geschichte des Sethianismus, bzw. der sethianischen Texte in sechs Phasen. An deren Anfang in Phase 1 stehen beispielsweise Teile des AJ, der Protennoia und der ApAd, HA und Irenäus' Referat in haer. I 30, an deren Ende, in Phase 5 Allog, StelSeth, Zostr, gefolgt in Phase 6 von Mar um das Jahr 300 und dem Anonymus des Bruce-Kodex im vierten Jahrhundert. Entsprechend das hypothetische Stemma der sethianischen Texte ebd., 220. Vgl. Lahe, *Probleme*, 461 f. Die „Platonizing treatises“ Allog, StelSeth, Zostr und Mar hat auch Dylan M. Burns in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zu den „sethianischen Texten“ gestellt; vgl. Burns, *Apocalypse*, 2–4; 29 f. Nach Burns, *Apocalypse*, handelt es sich vor allem um Texte philosophischer Lesezirkel (vgl. ebd., 11), die einerseits platonische Metaphysik voraussetzen, diese jedoch das Genre jüdisch-christlicher Apokalypsen verwenden, „In order to differentiate themselves from, and even polemicize and rebel against, the Hellenophile environment of the Second Sophistic“ (ebd., 30) – Burns spricht in diesem Zusammenhang von „culture wars“ (z. B. ebd., 140 und *passim*). Mit Hilfe der dargebotenen „Lesemysterien“, etwa NHC XI,3 (ebd., 135), und ‚Himmelsreisen‘ soll eine ‚Vergottung‘ bzw. die Verwandlung in eine den Engeln ebenbürtige oder ihnen sogar überlegene Exi-

liche Erlösergestalt im Zentrum, vielmehr wird die Erlangung der rettenden Erkenntnis als visionärer Aufstieg des Gnostikers beschrieben. Turner spricht in diesem Zusammenhang vom „Ascent Pattern“, das diese Texte prägt²⁴. Möglicherweise kann darin eine Angleichung an das Selbstverständnis des nach Erkenntnis strebenden Philosophen gesehen werden. Auch diese mutmaßlich späteren Texte werden gelegentlich am Rande in die hier vorgestellte Überlegung einbezogen, jedoch ist der Schwerpunkt auf diejenigen Texte aus Nag Hammadi gelegt, denen in der Forschung häufig Hinweise auf die Früh- oder gar Vorgeschichte der Gnosis entnommen wurden. Als Zeugen einer vermeintlich ursprünglichen Gnosis sind insbesondere das „Apokryphon des Johannes“ (NHC II, III, IV und BG), die „Apokalypse des Adam“ (NHC V), „Protennoia“ (NHC XIII) und die „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII) im Gespräch, des Weiteren, aufgrund seiner Bedeutung für das sethianische Taufritual, „Das heilige Buch des großen und unsichtbaren Geistes“, das auch unter dem Namen „Ägypterevangelium“ (NHC III, IV) bekannt ist.

Was schließlich die im Folgenden verwendete Begrifflichkeit angeht, so ist es nach der internationalen Tagung in Messina zum Thema „Le origini dello Gnosticismo“ im Jahr 1966 hier nötig, darauf hinzuweisen, dass in dieser Untersuchung der in der deutschen Literatur wenig gebräuchliche Begriff „Gnostizismus“ im Allgemeinen aus sprachlichen Gründen vermieden wird. Wenn im Folgenden unspezifisch von „Gnosis“ gesprochen wird, so entspricht das der Messina-Terminologie nach dem Begriff „Gnostizismus“/„gnosticism“. „Gnostiker“ und „Gnosis“ bezieht sich hier also stets auf die von den antiken Häresiologen bekämpften Systeme. Wenn es aus der zitierten Forschungsliteratur vorgegeben ist, kann gelegentlich auch der Begriff „Gnostizismus“ verwendet werden, ohne dass damit eine Unterscheidung zum verwendeten Begriff „Gnosis“ impliziert wird²⁵.

stanzweise erreicht werden (vgl. ebd., 122–130; 134–138). Andere sehen in diesen Texten eine weiterentwickelte Form des Valentinianismus, vgl. Halfwassen, Gnosis als Pseudomorphose, 35, Anm. 30.

24 Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, 81, sieht in diesen Texten „a more vertical, non-temporal, suprahistorical scheme in which salvation is brought below, not by successive descents of a revealer or redeemer, but is rather achieved by the Gnostic himself in the course of a graded series of visionary ascents“; vgl. ebd. 92.108–125. Die Texte des „Ascent Pattern“ haben nach Turner gemeinsam „a specific implementation of Platonic metaphysics“ (ebd., 125).

25 Zur Kritik an der in Messina, Documento finale, xxix festgelegten Terminologie vgl. Marksches, Religionsphilosophie, 26–32.

Jede Darstellung von Geschichte und insbesondere die Darstellung antiker Geschichte ,hat in erheblichem Maße konstruktiven Charakter“²⁶. Für den Gegenstand der folgenden Überlegungen gilt das in besonderer Weise. Die zu einem erheblichen Teil aus häresiologischer Perspektive exzerpierten oder durch späte Übersetzungen gedeuteten und ‚gefilterten‘ gnostischen Originalquellen bedingen, dass alle Rekonstruktionen – es ist an sich überflüssig, darauf hinzuweisen – notwendig hypothetisch bleiben müssen. Es könnte ganz anders gewesen sein! Im Fall der Frage nach der Eigenart und Geschichte der antiken christlichen Gnosis scheint dieser an sich triviale Hinweis auch jenseits der durch die Quellenlage bedingten Schwierigkeiten sinnvoll, da diese Frage in besonderer Weise von Vorannahmen abhängig ist, Vorannahmen über ‚das Christliche‘, ‚das Jüdische‘, ‚das Gnostische‘ und Vorannahmen über die Bedingungen, unter welchen das frühe Christentum sich formiert hat²⁷. Dennoch oder vielleicht gerade deshalb findet sich in der einschlägigen Literatur besonders häufig das Adjektiv „zweifellos“. Die aus der Forschung referierten Thesen sollen und können hier nicht widerlegt, sondern lediglich in ihren Grenzen wahrgenommen werden. Die ‚Interessen‘, welche die hier vorgestellten Fragen leiten und die Modelle über die Entstehung des Christentums, die den Antworten zugrundegelegt werden, machen die Forschung zur Gnosis so unübersichtlich komplex und belasten jeden Versuch, die Quellentexte unvoreingenommen zu lesen. Ist auch die unvoreingenommene Lektüre eine unerreichbare Vision, für die Behandlung der Frage wäre bereits etwas gewonnen, wenn es gelänge, die Interessen und Vorentscheidungen transparent zu machen, welche die jeweiligen Textexegesen prägen.

26 Kany, Hinführung, 66.

27 Vgl. Burns, Apocalypse, 1, mit Anm. 1–4 (165 f.).

Die Sethianer nach Hans-Martin Schenke

Der „Companion of Second Century Heretics“, den 2008 Antti Marjanen herausgegeben hat, beginnt mit einem Artikel über „Basilides the Gnostic“, auf welchen unmittelbar ein Artikel über „Sethianism“ und ein weiterer über „The School of Valentinus“ folgen.¹ Dem werden Einzelpersönlichkeiten, wie Marcion, Tatian und andere angefügt. Nach dem ‚Pionier‘ Basilides sind „Sethianism“ und „The School of Valentinus“ als die beiden Großgruppen an den Anfang gestellt, die das Feld abstecken, welches üblicherweise mit den Begriffen „Gnosis“ oder „Gnostizismus“ umschrieben wird. M.A. Williams, der Verfasser des Sethianismus-Artikels in Marjanens Companion, hatte 1996 in „Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category“ dargelegt, dass ein so breit angelegter Begriff wie „gnosticism“ die Forschung mehr behindere als dass er hilfreich sei.² Eine unangemessene Verallgemeinerung verstelle nur den Blick auf die Vielfalt der damit belegten Strömungen. Wenn Williams den Begriff „Sethianism“ in Grundzügen akzeptiert, scheint er dies also für eine im Unterschied zu „Gnosticism“ hilfreiche Verallgemeinerung zu halten. Mit der Einschränkung, dass „Sethianismus“ eben doch auch Verallgemeinerung eines komplexen Phänomens sein muss und daher nicht als Begriff für „a single, monolithic sect“³ missverstanden werden dürfe, hält Williams Grundzüge einer Lehre benennbar, welchen „some kind of social history“ und „some kind of underlying social continuity“ unterstellt werden könne.⁴ Mag es auch keine „Sethianer“ als einzelne, fest umrissene Gemeinschaft gegeben haben; dass es aber einen „Sethianismus“ gab, der sie verband, ist nach Williams’ Ansicht eine begründete Annahme. Der „Sethianismus“ kann so Gegenstand einer gesonderten Forschung sein, einer Forschung, die Williams zufolge sinnvoller ist und mehr zu Tage fördern kann als die alte ‚Gnosis-Forschung‘ es vermochte. In

1 Pearson, Basilides the Gnostic, 1–31; M.A. Williams, Sethianism, 32–63; I. Dunderberg, School, 64–99.

2 Vgl. Williams, Rethinking, 4: „The problem ... is with a word, a ‚sick sign‘ that has come to mean too much, and therefore perhaps very little“; vgl. auch Puech, Problem, 308. Für Marjanen, From the Pastorals, 51, ist es nicht zuletzt Rudolphs sehr weiter Gnosis-Begriff (unter dem auch Marcion einzuschließen ist), welcher zur Entleerung des Begriffs beigetragen habe.

3 Williams, Sethianism, 50: „... whatever social historical connections underlie these writings they were evidently complex and involved more than a single, monolithic sect.“

4 Williams, Was There a Gnostic Religion?, 74f.

dem Maß, in dem der Überbegriff „Gnosis“ in Verruf geraten ist, ist das Interesse daran, in den Texten ‚konkrete‘ Gemeinschaften aufzufinden, gestiegen. So hatte Hans-Martin Schenke 1993 anlässlich einer Bestandsaufnahme der neueren Gnosisforschung bemerkt:

Nach dem Gesagten sind die Grenzen im Inneren des Bereichs, den wir Gnosis nennen, deutlich bzw. werden immer deutlicher: Den Valentianismus oder den Manichäismus hat es als religionsgeschichtliche Phänomene wirklich gegeben. Aber die Außengrenze ist so undeutlich geworden, daß man sich fragen oder fragen lassen muß, ob es sie wirklich gibt.⁵

Hans-Martin Schenke war es auch, der die Differenzierung der „Grenzen im Inneren des Bereichs, den wir Gnosis nennen“, maßgeblich weiter geführt und die genannten religionsgeschichtlichen Phänomene um ein weiteres Phänomen, den „Sethianismus“, erweitert hat. Eine Gruppe der „Sethianer“ war zwar aus den Bemerkungen der antiken Häresiologen bekannt, doch deren Lehre blieb in den häresiologischen Referaten, abgesehen von Hippolyt, blass. Die „Sethianer“ betraten die Bühne der Gnosisforschung, als mit dem umfangreichen Fund aus Nag Hammadi eine Gruppe von „Sethschriften“⁶ entdeckt wurde, von Schriften also, in denen der Offenbarer „Seth“ eine Rolle spielt. Diese Entdeckung war insofern vorbereitet, als Jean Doresse bereits 1958 den gesamten Schriftfund von Nag Hammadi aufgrund der relativ häufigen Nennung des „Seth“ als „sethianische“ Bibliothek bezeichnet hatte⁷. Allerdings übernahm Doresse den Begriff „Sethianismus“ ohne weitere Differenzierung aus der häresiologischen Literatur. Hans-Martin Schenke war der Erste, der die These begründete, dass diese Schriften tatsächlich als Zeugnisse eines mehr oder weniger klar abgrenzbaren Phänomens, eben des „Sethianismus“, einer vom Judentum geprägten frühen Form der Gnosis, zusammengehören. Unter

5 Schenke, Was ist Gnosis?, 195; vgl. ebd., 193: „Je deutlicher die Konturen der einzelnen Spielarten von Gnosis werden, also z. B. Sethianismus, Simonianismus, Valentianismus, Marcionitismus, Mandäismus, Manichäismus, desto mehr verliert die ‚Gnosis‘ als das umgreifende Ganze seine Bestimmtheit.“

6 Vgl. Böhlig, Christentum und Gnosis, 4 f.18.

7 Vgl. Doresse, Secret Books, 249.251; vgl. Robinson, Nag Hammadi Story, Volume 1, 196–200. Noch in neuerer Zeit wird gelegentlich an dieser Einschätzung festgehalten, so z. B. auch Lütge, Iranische Spuren, 18, zu NHC: „eine vorwiegend sethianische Sammlung, in der aber auch christliche Texte Platz gefunden haben“ (vgl. ebd., 21). Zur Kritik an der These von Doresse, die Alistair H.B. Logan (z. B. Gnostics, 60) aufgegriffen hat, vgl. Lundhaug/Jennott, Monastic Origins, 56–57.

den wichtigsten Entdeckungen, die der Nag-Hammadi-Fund ermöglicht habe, nennt James M. Robinson in seinem Resümee anlässlich des fünfzigsten Jahres der Nag-Hammadi-Forschung Schenkes Entdeckung des „Sethianismus“, durch den der Religionsgeschichte „a whole new Jewish sect“ zugänglich geworden sei⁸. „Zu den bedeutendsten Erkenntnissen“, schrieb Schenke selbst,

die uns der Fund von Nag-Hammadi beschert hat, gehört m. E. die Entdeckung von bzw. Klarheit über eine bestimmte Spielart der Gnosis, die ein Phänomen darstellt, das man dem Valentinianismus hinsichtlich der Größenordnung und Relevanz sehr wohl an die Seite stellen kann.⁹

Mit zwei richtungsweisenden Aufsätzen, die er in den Jahren 1974 und 1981 veröffentlichte, hat Schenke die neue „Sethianismus“-Forschung begründet¹⁰. Eine Reihe von magischen Namen¹¹ und mythologischen Motiven, die in einer Gruppe von Texten aus dem Nag-Hammadi-Fund nicht nur vereinzelt, sondern oft in typischen Zusammenhängen mehrfach wiederkehren, hatte ihn dazu veranlasst, diese Texte als Zeugnisse für „einunddasselbe gnostische System“¹² zu lesen. Bereits 1965 hatte er vermutet, dass die Vielfalt der gnostischen Texte aus Nag Hammadi in „einem Rückschlussverfahren ... auf ein einziges nicht bezugtes, sondern zu postulierendes System“ zurückgeführt werden kann. Dieses System trägt jedoch noch weitaus ‚allgemeinere‘ Züge als das System,

8 Vgl. Robinson, Nag Hammadi, 27: „A whole new Jewish sect, to add to the plethora already known to characterize Second Temple Judaism, has come into the clear light of day in the Nag Hammadi Codices. It is Hans-Martin Schenke who has brought into focus the Gnostic Sethians, who contributed the largest single cluster to the Nag Hammadi library, eleven of the fortyeight different texts.“

9 Schenke, Gnosis, 7; vgl. ders., Phänomenon, 588, wo Schenke einleitend den Sethianismus als „a variety of Gnosticism“ bezeichnet, „that may be well compared to Valentinianism in both extent and historical importance.“ Ebenso, ders., Was ist Gnosis?, 183; der Sethianismus sei eine „Spielart von Gnosis, ... die an geschichtlicher Bedeutung und Ausstrahlung sehr wohl mit dem Valentinianismus konkurrieren kann“.

10 Vgl. Hans-Martin Schenke, Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften, in: *Studia Coptica*, hg. v. Peter Nagel, BBA 45, 1974, 165–173; erweitert in: *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*, in: *The Rediscovery of Gnosticism*. Bd. 2. *Sethian Gnosticism*, hg. v. B. Layton, SHR 41, Leiden 1981, 588–616; vgl. auch ders., Gnosis, 7–11. Layton, *Prolegomena*, 350, kommentiert in seiner Bibliographie Schenkes Aufsatz von 1974 mit den Worten: „Pioneering attempt to describe a set of distinctive features defining a corpus of Gnostic mythology, which Schenke calls ‚the Sethian system‘“.

11 Schenke, Phänomenon, 594.

12 Schenke, System, 166.

welches er später zu erkennen meint¹³. Das „sethianische“ System des 1974 veröffentlichten Aufsatzes rekonstruiert Schenke insbesondere aus dem umfangreichen, insgesamt in vier Handschriften überlieferten „Apokryphon des Johannes“ und mehr noch aus dem zweifach überlieferten Text, der im Kolophon NHC III p. 69 als „Das ägyptische Evangelium“ ausgewiesen ist und der heute nach seinem Incipit auch als „Das heilige Buch des großen und unsichtbaren Geistes“ zitiert wird. Typisch, so meint Schenke, sei zunächst die mythologische Ausgestaltung der himmlischen Welt und die Vorstellung, dass sich diese himmlische Welt in vier „Erleuchtern“ der irdischen Welt offenbart. Vor allem aber sei das Selbstverständnis der in den Texten angesprochenen Adressaten als Nachkommen des himmlischen Seth charakteristisch¹⁴. Seth gilt in diesen Texten auch als der Erlöser seiner in der Welt exilierten Angehörigen. Das den Lesern in diesem Motiv nahegelegte Selbstbewusstsein als ein ausgezeichnetes Geschlecht der Menschen verweise auf eine in der Antike existierende, soziologisch beschreibbare Gemeinschaft¹⁵. Eigentümlich ist dabei im Mythos auch die Konstruktion einer Verdoppelung, derzufolge den irdischen „Sethianern“ ein Geschlecht vorzeitlicher, in den Himmel entrückter „Ur-Sethianer“ gegenübersteht¹⁶. Als konkrete Gemeinsamkeiten nennt Schenke noch eine Reihe von weiteren Elementen, die in den mythischen Erzählungen wiederkehren, wie etwa die Bezeichnung des Erlösers als „Autogenes“

-
- 13 Schenke, Hauptprobleme, 123; ebd. nennt Schenke als Grundzüge des „Systems“: „In der Achtheit, d. h. im achten Himmel, in der Fixsternsphäre wohnt der unbekannte Gott zusammen mit seiner Sophia, die als sein göttliches Weib vorgestellt wird. Die Sophia gebiert ohne ihren göttlichen Gatten eine Fehlgeburt von Sohn, dessen Wohnung die Siebenheit, der siebente Himmel, die oberste Planetensphäre wird. Er ist der Demiurg und bringt zunächst die übrigen sechs Planetenherrscher hervor, so daß die Zahl der sieben Archonten voll wird. Die sieben Archonten, angeführt von ihrem ersten, dem Demiurgen, schaffen nun aus der Materie die irdische Welt und in ihr den Menschen. Aber der Mensch kriecht wie ein Wurm am Boden und kann sich nicht aufrichten. Da sendet der unbekannte Gott aus seiner Lichtwelt die Seele in den irdischen Leib hinab. Der Mensch richtet sich auf, erkennt die Welt als Werk der Archonten und weiß, daß er selbst, d. h. sein Ich, seine Seele, dem Lichtreich oberhalb der Archonten zugehört.“
- 14 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 591; vgl. Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 55-57 f.; Turner schreibt ebd., 58 zu den Spekulationen über Gen 2–6, in denen Seth und sein Geschlecht die zentrale Stelle einnehmen: „If there is anything peculiarly Sethian in the tractates under discussion, it would show itself here, since these speculations in fact constitute the sacred history of the Sethian Gnostics“.
- 15 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 592: „... product of one and the same human community of no small dimensions, but one that is in the process of natural development and movement“.
- 16 Vgl. Schenke, *System*, 167 f.; Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 58.

und die Annahme einer „himmlischen Götter-Trias“, in welcher der Autogenes „göttlicher Sohn des Ur-Vaters und seiner Paargenossin Barbelo“ ist. Dazu komme eine „bestimmte Geschichtsspekulation“ in Form einer „Weltzeitalterlehre“¹⁷. Demgegenüber gebe es aber gemeinsame Motive, die auch außerhalb der sethianischen Texte anzutreffen sind und deshalb „also nicht als spezifisch sethianisch in Anspruch genommen werden“ dürfen, so die „Vorstellung vom Gotte ‚Mensch‘“, als eines himmlischen Urmenschen, die Vorstellung vom Demiurgen Jaldabaoth¹⁸, sowie „der Topos von Jaldabaoths Selbstüberhebung und nachfolgender Bestrafung“¹⁹. Zu den exklusiven Charakteristika jenseits der Lehre des „Sethianismus“ zählt schließlich noch eine besondere Praxis, auf die eine Tauftheologie und Zeugnisse für ein eigenes Ritual des kultischen ‚Aufstiegs‘ verweisen würden²⁰.

Auf der skizzierten inhaltlichen Grundlage fügt Schenke insgesamt 11 Schriften aus den in Nag Hammadi gefundenen Codices zu einer Textgruppe zusammen: das „Apokryphon des Johannes“ (NHC II,1; III,1; IV,1; BG 8502), die „Hypo-

-
- 17 Kennzeichnend für Schenkes Darstellung ist offenbar vor allem, dass er die in den Quellentexten mehrfach nacheinander genannten vier ‚Erleuchter‘ Harmozel, Oroiael, Daveithe und Eleleth auf einem ‚Zeitstrahl‘ nebeneinander stellt und den aufeinanderfolgenden Zeitaltern Adams, Seths, dem Zeitalter der Ursethianer und dem gegenwärtigen Zeitalter der Sethianer zuordnet. Vgl. dazu Schenke, *System*, 169: „... die vier Äonen und Erleuchter gehören eigentlich nebeneinander und nicht untereinander“. Ebd., 173, fügt Schenke eine Handzeichnung an, die „Das sethianische System“ in einem entsprechenden Diagramm darstellt. Vgl. auch die Konstruktion von Colpe, *Einleitung*, 329.
- 18 Vgl. Turner, *Gnostic Sethians*, 17: „the Sethian world creator Yaldabaoth – though never explicitly called ‚demiurge‘ – is clearly a negative parody of Plato’s Demiurge“.
- 19 Schenke, *System*, 166 f. Andere haben Schenkes Liste der Grundelemente (mit kleineren Varianten) weitgehend übernommen, z. B. Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 55. Mehr oder weniger identisch mit Schenkes Liste nennt Pearson, *Jewish Elements*, 153: „figure of Seth ... a primordial divine Triad of Father (sometimes called ‚Anthropos‘ or ‚Man‘) Mother (‚Barbelo‘) and Son (‚Autogenes‘, ‚Adamas‘ etc.); four ‚luminaries‘ (Harmozel, Oroiael, Daveithe, and Eleleth) of the divine Son Autogenes; and an apocalyptic schematization of history, focusing on the judgement of the Creator and his archons in the flood, in fire (Sodom and Gomorrah), and in the endtime“. Auch Scholten, *Art. Set(h)ianismus*, 496 scheint auf Schenkes Merkmalliste zurückzugreifen: „Der anstelle Abels geborene S[eth] ist der Erlöser, bzw. Jesus eine Manifestation S[eth]s; die wahre Elite ist sein Nachfahre, die (Heils-)Gesch[ichte] ist mittels himmlischer Erleuchter u. Ruheorte periodisiert, die Systemspitze ist triadisch konstruiert, Sophia die Gegenspielerin des Demiurgen Jaldabaoth“. Vgl. auch Smith, *No Longer Jews*, 218; Rasimus, *Paradise*, 36.
- 20 Vgl. Schenke, *Phänomenon*, 602–607; Sevrin, *Le dossier*; Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 55–58; ders., *Baptismal Rite*, 942–944; ders., *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 63–65.

stase der Archonten“ (NHC II,4), das „Ägypterevangelium“, also „Das heilige Buch des großen und unsichtbaren Geistes“ (NHC III,2; IV,2)²¹, die „Apokalypse des Adam“ (NHC V,5), die „drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5), „Zostrianus“ (NHC VIII,1), „Melchisedek“ (NHC IX,1), die „Ode an Norea“ (NHC IX,2) und die „dreigestaltige Protенnoia“ (NHC XIII,1). In seinem Aufsatz aus dem Jahr 1981 für die Yale-Konferenz nimmt er dann schließlich noch „Marsanes“ (NHC X) und „Allogenes“ (NHC XI,3) hinzu.²² Die Textgruppe aus Nag Hammadi erweitert er um das so genannte ‚Unbekannte altgnostische Werk‘ (oder: die ‚Titellose Schrift‘) aus dem Codex Brucianus²³. Als Parallele sei auch der Bericht des Irenäus von Lyon heranzuziehen, der in *Adversus haereses* I 29 über die Lehre von Gnostikern schreibt, die er nach dem in dieser Lehre zentralen ‚jungfräulichen Geist‘ Barbelo ‚Barbelognostiker‘ oder präziser ‚die, die die Barbelo erkennen‘, nennt²⁴. Aufgrund der Parallelen dieses kurzen Irenäus'-Textes mit dem ‚Apokryphon des Johannes‘ identifiziert Schenke die irenäischen ‚Barbeloiten‘ mit seinen ‚Sethianern‘²⁵. Dass keiner dieser Texte die Bezeichnung ‚Sethianer‘ enthält, verwundert nicht, da es sich bei dieser Bezeichnung ebensowenig wie bei der Bezeichnung ‚Valentinianer‘ um eine Selbstbezeichnung handelt. Was die Nachrichten der antiken Häresiologen über die ‚Sethianer‘ betrifft, räumt Schenke ein, dass sie wenig Verlässliches bieten²⁶. Da der häresiologische Begriff ‚Sethianer‘ in der Forschungsliteratur zu den Nag-Hammadi-

21 Der Text wird im Folgenden dennoch mit der verbreiteten Abkürzung „ÄgEv“ zitiert.

22 Vgl. Schenke, *System*, 165f.; ders., *Phänomenon*, 588; ders. *Einführung* NHD, 3f.; ders., *Gnosis: Zum Forschungsstand*, 7; Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 56.

23 Vgl. Schenke, *Vorwort*, *Koptisch Gnostische Schriften* I, VII (im Jahr 1977): „und dabei fügt sich das sogenannte Unbekannte altgnostische Werk organisch – von den anderen Licht empfangend und Licht auf sie werfend – in den Kreis der sethianischen Schriften der Bibliothek von Nag Hammadi ein“. Brakke, *The Body*, 198, erwägt heute für die Figur ‚Sethus‘ in der ‚Titel-losen Schrift‘, bzw. dem ‚Unbekannten altgnostischen Werk‘ aus dem Codex Brucianus, eine Ableitung von griechisch $\sigma\epsilon\lambda\omega$, ‚hin und her bewegen‘ (Liddell/Scott, 1589) oder $\sigma\eta\theta\omega$, (mit einem Schüttelsieb?) ‚sieben‘ (Liddell/Scott, 1592). Gegen Schenke zählt er die ‚Titel-lose Schrift‘ nicht zum ‚sethianischen‘ Textkorpus und datiert den Text an das Ende des dritten oder in das vierte Jahrhundert (Brakke ebd., 201).

24 Vgl. Schenke, *Phänomenon*, 588. Zur Bezeichnung ‚die, die die Barbelo erkennen‘ (siehe unten 5.1.1). Iren., *haer.* I 29 (gelegentlich zusammen mit I 30) wird häufig zu den Quellen einer ‚sethianischen‘ und ‚christlichen‘ Gnosis gerechnet, vgl. z.B. Lahe, *Gnosis und Judentum*, 207.

25 Vgl. Schenke, *Phänomenon*, 590.

26 Vgl. Schenke, *System*, 165; ders., *Phänomenon*, 590f. Zu einer knappen Zusammenstellung aller Quellen entsprechender Schenkes Konzeption vgl. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 60–63.

Texten aber bereits üblich geworden sei²⁷, und aufgrund der erwähnten Bedeutung Seths in diesen Texten, übernimmt Schenke den Begriff, wobei er anmerkt, dass es ihm auf die Bezeichnung „Sethianer“ nicht ankomme. Die Bedeutung, welche das „Apokryphon des Johannes“ offensichtlich für diese Gnostiker gehabt haben müsse, würde beispielsweise auch „*Apocryphon of John group*“ rechtfertigen, und wenn man einen offenen Arbeitsbegriff bevorzugt, könne man auch von der „X-group“ sprechen²⁸. Die erste Durchsicht der Texte veranlasste Schenke allerdings gleichermaßen auch zu der Einschränkung, dass der „sethianische“ Mythos nirgends in seiner Reinform vorliege und in den unterschiedlichen Quellen stets nur in Varianten begegne. Wohl bedingt durch ihre Überlieferungsgeschichte seien diese Texte nur „mehr oder weniger verunreinigt durch Motive aus anderen Systemen“²⁹ erhalten, was die äußeren Konturen des Phänomens „Sethianismus“ gelegentlich unscharf erscheinen lasse. Das dürfe aber nicht dazu verleiten, die Existenz eines Kernbestands „sethianischer“ Ideen anzuzweifeln³⁰.

Hans-Martin Schenkes Vorschlag und die Arbeit seiner ‚Mitstreiter‘ – Schenke zählt zu ihnen John D. Turner, Jean-Marie Sevrin und mit einem gewissen Vorbehalt auch Bentley Layton³¹ – wurde intensiv rezipiert. Wie im Folgenden noch weiter ausgeführt werden soll, sind die „Sethianer“ selbstverständlicher Bestandteil der Gnosis, ja das Zentrum der Gnosis geworden³². Sein grundlegender Aufsatz „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“ erschien als Beitrag zur „International Conference on Gnosticism at Yale. New Haven, Connecticut“ vom 28.–31. März 1978, deren Ergebnisse in den zwei bereits erwähnten, dem „Valentinianismus“ und dem „Sethianismus“ gewidmeten Teilbänden veröffentlicht wurden³³. Wie erfolgreich die beiden Lager oder

27 Vgl. beispielsweise Quispel, *Weltreligion*, 3.

28 Schenke, *Phenomenon*, 590. Die Zuweisung des „Apokryphon des Johannes“ an „Sethianer“ ist freilich älter; vgl. auch 1961 bei Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 488, der das Apokryphon ebenfalls als einen „sethianischen Mythos“ bezeichnet.

29 Schenke, *System*, 166.

30 Schenke, *Phenomenon*, 596.

31 Vgl. Schenke, *Was ist Gnosis?*, 183: „Ich habe damit [mit der ‚Sethianismus-Theorie‘. HS] angefangen (1974, 1981), John D. Turner (1986, 1989–1990) und Jean-Marie Sevrin (1986) haben sie ausgebaut, und Bentley Layton (1987) hat sie zu Tode geritten – fast.“

32 Siehe unten 3.3.1 und 3.3.2. Burns, *Apocalypse*, 2, der die „Platonizing‘ texts“ NHC VIII,1, XI,3, X,1 und VII,5 aus dem Umfeld der Schule Plotins ins Zentrum seiner Untersuchung stellt, ordnet sie ohne weitere Problematisierung des Begriffs dem Phänomen des „Sethianismus“ ein.

33 Vgl. *The Rediscovery of Gnosticism*. Bd. 1. *The School of Valentinus*, hg. v. B. Layton, SHR 41, Leiden 1980; Bd. 2. *Sethian Gnosticism*, hg. v. B. Layton, SHR 41, Leiden 1981.

Großfamilien „Sethianer“ und „Valentinianer“ etabliert sind, lässt sich in jüngerer Zeit an Hand der Debatte zum neu entdeckten „Evangelium des Judas“ ermessen. Relativ rasch wurde der Text dem „sethianischen“ Lager zugeschlagen [siehe dazu unten 6.5.3]. Gegen den breiten Konsens, der mit Schenke von der Existenz eines „sethianischen“ Lehrsystems und „sethianischer“ Gemeinden ausgeht, wurden bisher nur gelegentlich Bedenken formuliert. Aus der Perspektive heutiger Forschung erscheint es oftmals so, als seien es im Wesentlichen „Sethianer“ und „Valentinianer“ gewesen, die sich das Feld der Gnosis im zweiten und dritten Jahrhundert geteilt haben. Wie also kommt es zu dieser Einschätzung und wie berechtigt ist sie?

Die Sethianer als antike Gemeinschaft

3.1 Die Sethianer in den antiken Quellen

3.1.1 *Die Fremdbezeichnung „Sethianer“ bei den Häresiologen*

Kurt Rudolph hat in seinem Resümee zur dritten Arbeitssitzung der Gnostisatagung in Yale 1978, in der Frederik Wisse seine Zweifel an der Existenz von „Sethianern“ formuliert hatte (siehe unten 3.2.1), an einen methodischen Grundsatz erinnert: „Man sollte die häresiologischen Klassifizierungen nicht ungeprüft übernehmen, da sie vielfach nur den Zugang zu den Originalen erschweren“¹. Gleichwohl ist die Yale-Konferenz, die die „Valentinianer“ und die „Sethianer“ als die beiden Erscheinungen von „Gnosticism“ in den Mittelpunkt stellte, ein Beispiel dafür, dass der Einfluss häresiologischer Klassifizierungen fortwirkt. Dass „Sethianer“ und „Valentinianer“ neben- oder nacheinander existierten, ist allerdings nicht allein daraus abzuleiten, dass antike Häresiologen diese Bezeichnungen kennen, und bereits Hans-Martin Schenke hatte kritisch auf das Zeugnis der Häresiologen weitgehend verzichtet. Es ist nützlich, sich zu Beginn der folgenden Überlegungen die einschlägigen Belegstellen des „Sethianer“-Namens zu vergegenwärtigen.

Im Unterschied zu der Bezeichnung „Sethianer“ ist die Bezeichnung „Valentinianer“ in der Literatur des zweiten und dritten Jahrhunderts gut belegt. In der griechisch-römischen Antike werden in Diskussion stehende Lehren oder Anschauungen in der Außenperspektive häufig nach deren geistigen Ahnherrn oder Gründern benannt. Indem christliche Schriftsteller wie Irenäus oder Tertullian Strömungen innerhalb des ihnen zeitgenössischen Christentums als „Valentinianer“ bezeichneten, stellten sie sie in die Tradition des römischen Lehrers „Valentin“. Die erste Bezeugung der Bezeichnung „Valentinianer“ begegnet bei Justin im Dialog mit Trypho. Dort nennt Justin die „Valentinianer“ zusammen mit „Marcianern“, „Basilidianern“ und „Satornilianern“ und fügt an, sie alle hätten ihre „Namen vom Begründer“ der jeweiligen Lehre². Diese Praxis der Benennung scheint sich so verbreitet zu haben, dass im vierten Jahrhundert Serapion von Thmuis unter den Vorläufern der manichäischen Lehren

1 Rudolph, Die „sethianische“ Gnosis, 578; vgl. ders., Randerscheinungen, 153.

2 Justin, dial 35,6 (Goodspeed 131). Möglicherweise ist es Justin, der dieses Verfahren, Abweichler der christlichen Lehre zu benennen, eingeführt hat; vgl. Scholten, Funktion, 242.

neben Valentinus und Marcion auch „Sitianos“ (Σιτιανός) und „(O)Phanios“ (ὁ Φάνιος) nennt, möglicherweise nur deshalb, weil er die häresiologischen Sektenamen „Sethianer“ und „Ophiten“ missverstanden hat und meint, „Sitianus“ und „Ophianus“ müssten deren ursprüngliche Sektenhäupter gewesen sein³. Mag die Herkunft der Valentinianer vom römischen Lehrer Valentin seit Christoph Markschie's Anfrage „Valentinus gnosticus?“ umstritten sein⁴, Irenäus von Lyon, der in seiner „großen Notiz“⁵ zahlreiche Details des valentinianischen Mythos überliefert, behauptet, seine Kenntnis aus „Schriften“ (ὑπομνήματα) von Leuten zu haben, die sich selbst als „Schüler des Valentinus“ (Ὀυάλεντινίου μαθηταί) bezeichneten⁶. Die Lehre dieser Schüler zeigt jenseits der vielen Varianten des Mythos in den Referaten der Häresiologen und in den zugeordneten Texten des Nag-Hammadi-Fundes wiederkehrende charakteristische Motive⁷. Hierzu gehört etwa die Vorstellung einer sich ‚paarweise‘, in ‚Syzygien‘ entfaltenden göttlichen „Fülle“ (πλήρωμα), die Betonung des himmlischen und des rituellen „Brautgemachs“, die Unterscheidung einer göttlichen von einer ‚unteren‘ Sophia oder aber die Lehre von mehreren Christus-Gestalten, welche den uranfänglichen Fall beseitigen⁸.

Anders als die Bezeichnung „Valentinianer“, durch welche im Verweis auf eine Lehrerpersönlichkeit auf eine bestimmte Lehrtradition verwiesen werden soll, scheint „Sethianer“ auf eine kennzeichnende Eigenart der Lehre der so Bezeichneten zurückzugehen. Im Hintergrund steht die Gestalt des Adam-

3 Serapion, *Adversus Manichaeos* 3 (PG 40; 901D. 904A); vgl. Scott, *Churches or Books?*, 119; Rasmus, *Paradise Reconsidered*, 288.

4 Vgl. Christoph Markschie, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, WUNT 65, Tübingen 1992. Mit guten Gründen wird allerdings auch bezweifelt, dass Valentin mit den Lehren seiner Schüler überhaupt nichts zu tun hätte; zumindest Tendenzen „valentinianischer“ Lehre sind doch wohl bereits bei ihm zu finden; vgl. Dunderberg, *School*, 75; „... Valentinus seems familiar with traditions that could be designated as ‚gnostic‘“; Holzhausen, *Art. Valentinus and Valentinians*, 1150; ebenso Thomassen, *Spiritual Seed*, 4; „Valentinus was certainly not a ‚Valentinian‘ ... , but there are surely enough themes in the fragments that resonate with later Valentinianism to make us perceive continuity between the nebulous founder and his better known disciples.“

5 Iren., *haer.* 1 1–8 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 28–152).

6 Iren., *I Prooem* 2 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 22,34–36).

7 Vgl. Holzhausen, *Art. Valentinus and Valentinians*, 1146.

8 Vgl. dazu Dunderberg, *School*, 67–70; Holzhausen, *Art. Valentinus and Valentinians*, 1152–1154; Létourneau, *Dialogue*, 76f.; ebd., 82, fasst er ein typisch valentinianisches Erlösungsschema anhand von Dial (NHC III,5) zusammen, einer Schrift, für welche er valentinianischen Ursprung voraussetzt (vgl. ebd., 76.98).

Sohnes Seth, welcher nach Gen 4,25 f. den erschlagenen Abel ersetzt hat und der von den „Sethianern“ als Vater der Menschen und Mittler himmlischer Offenbarung angesehen worden sei. Dieser mythische Seth war wohl in der jüdischen Literatur der Zeit vorbereitet worden (siehe dazu auch unten 4.2.1.2). Im „Leben Adams und Evas“ beispielsweise, einer apokryphen Schrift, die vermutlich in jüdischen Kreisen des ersten oder vielleicht auch des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden ist, ist Seth der bevorzugte Gesprächspartner Adams und der einzig verbliebene erstgeborene Erbe, nachdem Abel tot und Kain als dessen Mörder verstoßen ist⁹.

Irenäus von Lyon, der die Bezeichnung „Valentinianer“ oder „Schüler des Valentin“ mehrfach verwendet, erwähnt „Sethianer“ nirgends. Auch bei Tertullian, der ebenfalls „gegen die Valentinianer“ geschrieben hat, gibt es keine „Sethianer“. Erstmals ist die Bezeichnung „Sethianer“ in der „Refutatio“ belegt. In Buch v beginnt ihr Verfasser, vermutlich Hippolyt von Rom, dem die Refutatio üblicherweise zugeschrieben wird¹⁰, das Referat einer Lehre der „Sethianer“ (Σηθιανοί) und gebraucht diesen Gruppennamen dann an zwölf weiteren Stellen¹¹. Die Lehre, welche er referiert, betrifft die ersten Anfänge der „Welt“. Als besonders kennzeichnend erscheint ihm die Vorstellung von drei Prinzipien: „Dunkelheit“ (σκότος), „Licht“ (φῶς) und Pneuma, wobei das Pneuma als ein intensiver „Duft“ (ὀσμῆ) und „Wohlgeruch“ (εὐωδία) zwischen beiden gedacht sei.¹² Durch einen „heftigen Wind“ (ἄνεμος σφοδρός), einer geflügelten Schlange ähnlich, sei die untere Welt entstanden,¹³ aus welcher der νοῦς des Göttlichen befreit werden müsse.¹⁴ Die Dunkelheit, die dem „Licht“ gegenübersteht und als „Wasser“ vorgestellt ist¹⁵, und das darüber hinziehende Pneuma, das als „Wind“ die Schöpfungsenergie repräsentiert, verweisen wohl auf den Geist Gottes über der Urflut am Anfang der Genesis (Gen 1,2)¹⁶. Was nun ist das im Sinne

9 Vgl. die Abschnitte VitAd 25–51 (Merk/Meiser JSHRZ II; 805–864).

10 Zur Frage des Autors der Refutatio vgl. Scholten, Art. Hippolytos II, 501–504.

11 Hipp., ref. v 19,1: Ἴδωμεν οὖν τί λέγουσιν οἱ Σηθιανοί. (Wendland GCS 26 116,17; Marcovich PTS 25 188,1). Weitere Belege: v 4 (W 77,10; M 140,9); 20,1 (W 121,4; M 193,2); 20,7.8.9.10 (W 122,10.14.21; 123,2; M 195,35.39.46.52); 21,2 (W 123,7; M 196,4); 21,12 (W 124,25; M 197,50); 22,1 (W 124,27; M 198,1.4); X 11,1 (W 270,5; M 386,1); X 11,11 (W 272,16; M 389,65).

12 Hipp., ref. v 19,2 f. (Wendland GCS 26 116,25–117,3; Marcovich PTS 25 188,9–15).

13 Hipp., ref. v 19,13–16.18 (Wendland GCS 26 118,25–119,16.120,9 f.; Marcovich PTS 25 190,65–191,83.192,93 f.).

14 Hipp., ref. v 19,16 (Wendland GCS 26 119,16–120,17; Marcovich PTS 25 191,83–88).

15 Vgl. Hipp., ref. v 19,5 (Wendland GCS 26 117,11; Marcovich PTS 25 189,24): Τὸ δὲ σκότος ὕδωρ ἐστὶ, (φησί,) φοβερὸν.

16 Vgl. Leisegang, Die Gnosis, 154.

Schenkes „Sethianische“ der „Sethianer“ in der Refutatio? Auf die Herkunft des Namens „Sethianer“ kommt Hippolyt weder hier noch an anderer Stelle zu sprechen. Hippolyt nennt Seth innerhalb seines Referats nur einmal, zusammen mit Kain und Abel, und nur beiläufig als einen der Adamssöhne.¹⁷ Allerdings kennt Hippolyt offenbar ein Werk seiner Gegner, das den Titel Παράφρασις Σήθ trägt.¹⁸ Vielleicht waren es also Schriften mit dem Namen Seth in ihrem Titel, welche Hippolyt zum Anlass nahm, von „Sethianern“ zu sprechen¹⁹. Mit der von Irenäus in haer. 1 30 geschilderten Lehre, die Seth zumindest als einen Ahnvater der Menschen nennt und welche im fünften Jahrhundert Theodoret von Cyrus in seinem „Haereticarum fabularum compendium“ mit der Lehre der „Ophiten und Sethianer“ identifiziert,²⁰ ergeben sich einige wenige Berührungspunkte zu Hippolyts Referat der „Paraphrase“. Zu Irenäus' Referat in haer. 1 29, das vielleicht mit dem von Schenke als Kerntext seines „Sethianismus“ angesehenen „Apokryphon des Johannes“ verwandt ist, gibt es allerdings keine Parallelen. Auch die anderen „sethianischen“ Schriften scheinen mit Hippolyts Bericht nicht in Verbindung zu stehen. Hans-Martin Schenke hatte daher bereits in seinem ersten, 1974 veröffentlichten programmatischen Aufsatz zum „Sethianismus“ Hippolyts Referat als Beispiel dafür angeführt, dass nicht alle Gruppen, die in der Antike „sethianisch“ genannt wurden, es auch gewesen sein müssen²¹.

Ein weiterer Beleg der Bezeichnung „Sethianer“ findet sich bei Pseudo-Tertullian in „Adversus omnes haereses“, in einem Text also, der möglicherweise vom verlorenen Syntagma des Hippolyt abhängig ist²². Pseudo-Tertullian

17 Hipp., ref. v 20,2 (Wendland GCS 121,9; Marcovich PTS 25 193,7).

18 Hipp., ref. v 22 (Wendland GCS 26 124,29; Marcovich, PTS 25 198,3). Siehe dazu unten 3.1.3.

19 Vgl. Löhr, Art. Sethians, 1064; Rasimus, Paradise, 29.

20 Vgl. Schenke, Phenomenon, 590: „Theodoret being the first to attribute the system of Irenäus Haer. 1.30 to the Sethians.“ Schenke meint Theodoret, haer. 1,14 (Migne PG 83; 364C–368A). Mit Theodoret übertitelt auch Brox Iren., haer. 1 30 in FC 8,1; 333: „Ophiten und Setianer“; vgl. auch Holzhausen, Gnostizismus, 73.

21 Vgl. Schenke, System, 165.

22 Ps. Tert., haer. 11,7 (Kroymann CChr.SL 2; 1404 f.): „Sed et illa haeresis processit, quae dicitur Sethoitarum ...“ Die Lesung Sethoitarum in 1404,28 f. scheint unsicher zu sein; im Apparat zur Stelle werden auch die Varianten „sedtoitarum“ in N und F (= codices Florentinus Magliabechianus, Conv. Soppr. I, VI, 9 und 10, jeweils aus dem 15. Jh.) und set tortarum in P (= cod. Scelestatis 439 [Paterniacensis] aus dem 11. Jh.) verzeichnet, d. h. keine der drei erhaltenen Codices hat die Lesung der Editio princeps Beati Rhenani, Basel 1521. „Adversus omnes haereses“ ist eine kurze Zusammenstellung von 32 Häresien, die Zephyrinus von Rom bzw. einem seiner Kleriker zugeschrieben wird; vgl. Schmidt, Art. Zephyrinus, 731; Rasimus, Paradise, 28; so vorausgesetzt in ders., Ptolemaeus, 157.166, mit Anm. 79. Ist

schreibt den „Sethianern“ die Lehre zu, derzufolge Christus und Seth identisch seien²³. Sein Referat hat wiederum wenig mit Irenäus und Hippolyt gemeinsam. Allein die auffällige Gestalt der „Mutter“, welche die „Kraft“ verkündet, „die über allen Kräften“ ist²⁴, stellt eine Verbindung zum Mythos der so genannten „Barbeloiten“ bei Irenäus her, eben die „Barbeloiten“, die Schenke als die „Sethianer“ des „Apokryphon“ identifiziert. Dasselbe Motiv verbindet auch mit dem Mythos der nicht näher bezeichneten „anderen“ Gnostiker in *Adversus haereses* I 30, dem Mythos, den Theodoret (*haereses* I 14), wie bereits erwähnt, als „sethianischen“ Mythos rezipiert hat. Pseudo-Tertullian geht es nicht um die ‚Vorgeschichte‘ der Menschen, sondern er setzt in seinem Kurzreferat mit den beiden ersten Menschen „Kain und Abel“ ein, die von Engeln gezeugt worden und über welche die Engel in Uneinigkeit geraten seien²⁵. Er erwähnt auch „Seth“ als Ersatz Abels²⁶ und stellt dann für die Lehre der „Sethianer“ die Sintflut heraus, welche dazu gedient habe, den „Samen“, der „rein“ ist, „unbeschadet zu bewahren“²⁷. Ohne dass es ausgesprochen ist, wird man hier an den „Samen Seths“ denken können.

Die Engel sowie Kain und Abel begegnen später auch bei Epiphanius von Salamis in seinem häresiologischen Sammelwerk, dem „Arzneikasten“ (*Panarion*) wider alle Häresien²⁸. Wie Pseudo-Tertullian, und wohl von ihm abhängig²⁹, verweist er auf die biblische Flutgeschichte in der Deutung seiner „Sethianer“. Zwar geraten auch bei Epiphanius die Engel in Streit über die beiden ersten Menschen, was schließlich zur Tötung Abels durch Kain führt³⁰, doch

diese Zuschreibung und die Lesung des Textes richtig, so würde der Text zu den ältesten Belegen des Begriffs „Sethianer“ gehören. Vgl. auch Klijn, *Seth*, 82: „... the earliest known description of the sect“.

- 23 Ps.Tert., *haer.* 11,9 (Kroymann CChr.SL 2; 1405,21f.): „De Christo autem sic sentiunt, ut dicant illum tantummodo Seth et pro ipso Seth Christum fuisse.“
- 24 Ps.Tert., *haer.* 11,7.8 (Kroymann CChr.SL 2; 1404,5–7.1405,11f.).
- 25 Ps.Tert., *haer.* 11,7 (Kroymann CChr.SL 2; 1404,3–5).
- 26 Ps.Tert., *haer.* 11,7 (Kroymann CChr.SL 2; 1404,8).
- 27 Ps.Tert., *haer.* 11,8 (Kroymann CChr.SL 2; 1405,10–15); insbes.: ut ... hoc solum semen, quod esset purum, integrum custodiretur (1405,13–15).
- 28 Epiphanius, *haer.* 39,2,1.5; 4,2 (Holl GCS 31; 72,15–19; 73,8f.; 74,23f.); Holl verweist im Apparat jeweils auf die Parallelen bei Ps.Tert. Epiphanius merkt an, dass die Sethianer in der Lehre von den zwei anfänglichen Menschen Kain und Abel mit der Lehre der Kainiten übereingestimmt hätten (Holl 72,15f.).
- 29 Vgl. Klijn, *Seth* 83–87; Klijn (ebd., 84) zweifelt daran, ob Epiphanius Kenntnisse, dazu noch aus erster Hand, besessen hat, wohl aber scheint er eine weitere häresiologische Informationsquelle zu besitzen (ebd., 85). Vgl. auch Pearson, *Figure of Seth*, 53f.
- 30 Epiphanius, *haer.* 39,2,1 (Holl GCS 31; 72,17f.).

scheint er anders als Pseudo-Tertullian keine Zeugung der ersten Menschen durch Engel vorauszusetzen, sondern eine Schöpfung. Zumindest könnte sein kritischer Kommentar so zu deuten sein, nicht zwei seien „geformt“ worden, sondern nur einer, nämlich Adam³¹. Auch im „Sethianer“-Referat des Epiphanius fällt die „Mutter“ als Agentin der Urgeschichte auf³², „die Mutter von allem“ (ἡ πάντων Μητέρα)³³, „die Mutter in der Höhe“ (ἡ ἄνω Μητέρα)³⁴. Und auch Seth ist bei ihm ausgezeichnet, denn allein in ihn habe die Mutter den „reinen“ Samen gepflanzt³⁵. Besonders wichtig erscheint Epiphanius diejenige Lehre der „Sethianer“, derzufolge der von der Mutter gesandte³⁶ Seth mit Christus identisch sei, was ebenfalls eine Parallele bei Pseudo-Tertullian besitzt³⁷. Den Gruppennamen „Sethianer“ (Σηθιανοί) gebraucht Epiphanius in diesem Referat lediglich dreimal³⁸. Innerhalb seiner Ausführungen zu den „Archontikern“ berichtet Epiphanius, seine Gegner hätten auch gelehrt, dass Kain, der Abel erschlug, nicht ein Sohn Adams, sondern ein Sohn des Teufels war. Seth, der „Fremde“ (Ἀλλογενῆ)³⁹, sei der Ersatz für Abel und ein Sohn Adams. Seth sei vom guten Gott und seinen Engeln aus der Welt entrückt und so vor dem Teufel bewahrt worden. So sei er „pneumatisch“ (πνευματικόν) geworden, aber später sei er in „leiblicher“ (σωματικόν) Verkleidung unbemerkt vom Demiurgen in die Welt als Offenbarer zurückgekehrt⁴⁰. Daher seien „gewisse Bücher“ (βιβλούς τινάς) im Umlauf, die entweder auf ihn zurückgeführt würden oder sogar den Namen Seths und seiner sieben Söhne im Titel trügen. Diese Söhne würden ebenfalls „Fremde“ (Ἀλλογενεῖς) genannt⁴¹. Dem fügt Epiphanius die Anmerkung bei, er habe davon schon im Zusammenhang mit anderen Häresien gesprochen, nämlich im Zusammenhang mit den „Gnostikern“ und den „Sethianern“⁴². Die als „Gnostiker“ bezeichneten Häretiker, nach Ansicht eini-

31 Epiphanius, haer. 39,4,2 (Holl GCS 31; 74,23): οὐ γὰρ δύο ἄνθρωποι ἐπλάσθησαν, ἀλλὰ εἰς ὁ Ἀδάμ.

32 Vgl. Epiphanius, haer. 39,2,1–4,7; 3,1–4 (Holl GCS 31; 72,15–74,15).

33 Epiphanius, haer. 39,2,7 (Holl GCS 31; 73,14).

34 Epiphanius, haer. 39,3,2 (Holl GCS 31; 74,7).

35 Vgl. Epiphanius, haer. 39,2,7 (Holl GCS 31; 73,13–17).

36 Vgl. Epiphanius, haer. 39,3,5 (Holl GCS 31; 74,19 f.).

37 Vgl. Epiphanius, haer. 39,1,3 (Holl GCS 31; 72,11 f.); 3,5 (Holl 74,15–20); mehrfach noch in Epiphanius' Erwiderung gegen die Sethianer-Lehre: haer. 39,10,1,3,4 (Holl 79,21–80,12).

38 Epiphanius, haer. 39,1,1 (Holl GCS 31; 71,23); 1,3 (72,8); 10,3 (80,5).

39 Epiphanius, haer. 40,7,2 (Holl GCS 31; 87,30 f.).

40 Epiphanius, haer. 40,7,2–3 (Holl GCS 31; 87 f.).

41 Epiphanius, haer. 40,7,4 (Holl GCS 31; 88,8–11).

42 Epiphanius, haer. 40,7,4 (Holl GCS 31; 88,11 f.): ὡς καὶ ἐν ἄλλαις αἰρέσεσιν εἰρήκαμεν, Γνωστικῶν φημι καὶ Σηθιανῶν.

ger Forscher dieselben, denen Irenäus den an das „Apokryphon des Johannes“ erinnernden Mythos in *Adversus haereses* I 29 zuzuschreiben scheint⁴³, hatte Epiphanius nicht nur mit Büchern unter dem Namen Seths verbunden, sondern auch mit Buchtiteln wie „die Fragen der Maria“, der „Apokalypse des Adam“ oder mit neuen Evangelien unter dem Namen von Jesusjüngern⁴⁴. Eben diese „Gnostiker“ hätten zudem eine besondere Wertschätzung für „Noria“. Winrich A. Löhr erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass Noria wiederum als Seths Schwester oder Gattin belegt ist⁴⁵.

Von Epiphanius ist der Bericht über die „Sethianer“ abhängig, den Filastrius von Brescia im dritten Kapitel seines zwischen 380 und 390 verfassten „*Diversarum hereseon liber*“ gibt⁴⁶. Wie Epiphanius führt Filastrius die „heresis Sethianorum“ auf den Adamsohn Seth zurück, der nach der Ermordung des Abel geboren worden sei. Ihn würden die „Sethianer“ verehren (*colentes eum*), bemerkt er. Auch Filastrius notiert die Lehre von den zwei Menschen im Anfang, über welche die Engel in Streit geraten seien. Er wirft den „Sethianern“ weiter vor, mehrere männliche und weibliche Götter einzuführen⁴⁷, insbesondere die „Mutter“, die den gerechten Seth (*iustum Seth*) hervorgebracht und auf ihn den „Geist großer Kraft“ (*magnae uirtutis spiritus*) gelegt habe⁴⁸. Schließlich kennt auch er die Identifikation des Seth mit Christus. Nicht nur das Geschlecht Christi sei auf Seth zurückzuführen, sondern Seth selbst sei Christus⁴⁹. Die wenigen Zeilen bei Epiphanius zusammen mit den Parallelen bei Pseudo-Tertullian und Filastrius bieten Schenke zufolge die einzigen Anhaltspunkte innerhalb der mehrheitskirchlichen Literatur, die einen Beitrag zur Beschreibung der „Sethianer“ darstellen könnten.

Winrich A. Löhr weist noch auf einen anderen möglichen Beleg des Sektennamens „Sethianer“ bei Origenes hin⁵⁰. In einem Stück eines Kommentars zum Titusbrief geht Origenes auf Irrlehrer ein, die vom Vater Jesu Christi sagen, er

43 Iren., *haer.* I 29,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 358,1–2); vgl. aber Holzhausen, *Gnostizismus*, 68f., der an dieser Stelle „die, die die Barbelo erkennen“ übersetzt; siehe dazu unten 5.1.1.

44 Epiphan., *haer.* 26,8,1 (Holl GCS 25; 284); Übers. Williams NHMS 63; 96.

45 Vgl. Löhr, *Art. Sethians*, 1064 mit Verweis auf Iren., *haer.* I 30,9 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 376,67), wo sie „Norea“ genannt wird, und Epiphan., *haer.* 39,5,2f. (Holl GCS 31; 75,13–20), wo sie *Ἐραία* heißt.

46 Dümmler, *Art. Filastrius*, 267. Zu weiteren abhängigen Belegen vgl. Klijn, *Seth*, 88.

47 Filastr., *Diuers. haeres.* 3,1 (Heylen CChr.SL 9; 218, 1–7).

48 Filastr., *Diuers. haeres.* 3,2 (Heylen CChr.SL 9; 218,7–219,11).

49 Filastr., *Diuers. haeres.* 3,3 (Heylen CChr.SL 9; 219,11–14).

50 Vgl. Löhr, *Art. Sethians*, 1064.

sei nicht derselbe wie der, „welcher vom Gesetz und den Propheten verkündigt worden ist“ („qui a lege et prophetis praedicatur“). In diesem Zusammenhang nennt er offenbar „sectatores Marcionis, et Valentini, et Basilidis, et hi qui se Tethianos appellant“⁵¹. Gegen Harnack, der aufgrund des gleich im Anschluss erwähnten Apelles („Sed et Apelles ...“) an „Tatianos“ dachte, vermutete LeBoulluec, auf den Löhr verweist, eine Verschreibung aus „Sethianos“⁵². Wäre dem tatsächlich so, wäre „Sethianer“ einem Häresiologen, berechtigterweise oder nicht, als Selbstbezeichnung bekannt.

Mittlerweile scheint mit dem so genannten Berliner „Koptischen Buch“ (P 20915) ein weiteres antikes Zeugnis der Bezeichnung „Sethianer“ hinzugekommen zu sein. Bei der leider nur in einer sehr stark beschädigten Kopie aus dem vierten Jahrhundert⁵³ erhaltenen koptischen Übersetzung eines ursprünglich wohl griechischen Textes handelt es sich offensichtlich um eine Abhandlung über „die Verbindung Gottes mit der Welt“⁵⁴, in welcher das Thema Schöpfung einen Schwerpunkt bildet⁵⁵. Die Forschung zum Berliner „Koptischen Buch“ steht noch am Anfang. Die Teile des Textes sind als P 20915 seit Anfang des 20. Jahrhunderts im Bestand der Berliner Staatlichen Museen aufbewahrt worden, die Dokumente über ihre Herkunft gingen jedoch, vermutlich in den Wirren der beiden Weltkriege, verloren. Seit Mitte der 90er Jahre hat Gesine Schenke Robinson an diesem Text gearbeitet und aus 2480 Fragmenten den ursprünglichen Buchblock zu rekonstruieren versucht⁵⁶. Das für sie selbst erklärtermaßen ‚vorläufige‘⁵⁷ Ergebnis der Arbeit ist 2004 in einer Edition mit Photos der rekonstruierten Seiten und einer Übersetzung in CSCO erschienen. Der so rekonstruierte Text könnte sich vielleicht tatsächlich in Alexandrien lokalisieren lassen⁵⁸, seine Datierung wird sich als schwieriger erweisen. Die Erstherausgeberin hält P 20915 für einen sehr alten Text und

51 Or. in Epistulam ad Titum, PG 14 1303D.

52 LeBoulluec, *Réflexions Origéniennes*, Bd. 2, 525, Anm. 300.

53 Vgl. Schenke Robinson, Einleitung zu CSCO.C 50 [61], XIVf.

54 Schenke Robinson, Einleitung zu CSCO.C 50 [61], VII.

55 Vgl. Schenke, Das Berliner „Koptische Buch“, 62, der aufgrund Nr. 132, 12–15 (Schenke Robinson CSCO.C 49 [610] 265; Übers. CSCO.C 50 [61] 134) und zweier Fragmente annimmt, der Titel könnte „Die Abhandlung von der Schöpfung des Menschen“ (πλογοσ ετβε τλδννογργια ιπρωμε) gewesen sein.

56 Vgl. Schenke Robinson, Einleitung zu CSCO.C 49 [610], XV–XX.

57 Vgl. Schenke Robinson, Einleitung zu CSCO.C 49 [610], XXI: „Trotz aller Bemühungen kann die Arbeit jedoch keineswegs als abgeschlossen gelten.“

58 Vgl. Schenke Robinson, Einleitung zu CSCO.C 50 [61], XII; dies., *Sethianism*, 241.249f.; Schenke, Das Berliner „Koptische Buch“, 62.66.

zieht in Betracht, ob nicht Clemens von Alexandrien der Verfasser sein könnte oder sogar dessen sonst nur dem Namen nach bekannter Lehrer Pantainos⁵⁹. In jedem Fall rechnet sie mit einer Abfassung des Originals am „Beginn der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts“⁶⁰. Der Verfasser des „Koptischen Buches“ zitiert nun innerhalb seiner Überlegungen zu dem Plural des Genesisberichts „lasst *uns* Menschen machen“ (Gen 1,26) in Nr. 128, 2–11 auch eine Lehre, welche durch die knappe Bemerkung, das sei „die Lehre der Sethianer“ (ταῖ [σε τε τερνω]μη νῆσθηϊανος) charakterisiert wird⁶¹. Dieser Lehre zufolge habe der Archont Jaldabaoth zusammen mit Sabaoth, Adonaios, [Jaoth,] Eloaios, Oraios und [Astaphaios] den Menschen geschaffen. Offensichtlich handelt es sich auch hier bei der Bezeichnung „Sethianer“ um eine häresiologische Etikettierung von außen, wengleich aufgrund der starken Beschädigung des Codex nicht immer mit Gewissheit zu sagen ist, ob eine bestimmte Aussage mit der Position des Verfassers übereinstimmt oder als gegnerische Lehre gerahmt wurde.⁶² Immerhin kennt der Verfasser des „Koptischen Buches“ Jaldabaoth und andere Welterschöpfer mit den Namen, die aus Nag-Hammadi-Texten sowie dem Codex Berolinensis 8502 bekannt sind⁶³, die in den „Sethianer“-Referaten der Refutatio, bei Pseudo-Tertullian und Epiphanius allerdings fehlen. Eben-diese Namen listet Irenäus in seinem Bericht über die Lehre von den „Anderen“ (alii)⁶⁴ in Adversus haereses 130,5 als Namen der „Kräfte“ (virtutes) auf, die Jald-

59 Vgl. Schenke Robinson, Einleitung zu CSCO.C 50 [61], XI–XV. Für die Datierung ins Alexandrien des zweiten Jahrhunderts sprechen nach Schenke Robinson die belegbaren und möglichen Zitate anderer Schriften, des Barnabasbriefs, eines unbekanntes Mose-Apokryphon, der Sibyllinischen Orakel und des Kerygma Petri; die Sibyllinischen Orakel werden ausführlich von Clemens von Alexandrien verwendet, und das Kerygma Petri sei nur von Clemens und dem Valentinianer Herakleon als echte Petrus-Schrift angesehen worden. Auf Clemens verweisen nach Schenke Robinson zudem dessen Zitationstechnik, dessen Methode der Zitatkompilation und dessen Organisations- und Kompositionstechnik im „Koptischen Buch“ (ebd., XII–XIV).

60 Schenke Robinson, Einleitung zu CSCO.C 50 [61], xv. Zustimmend Nagel, Erwägungen, 116. Auch Plisch, Art. Sethianismus, 1237 bezeichnet daher die Stelle als „vermutlich älteste Erwähnung der Sethianer in christl. Lit. [Literatur]“.

61 Das Berliner „Koptische Buch“ Nr. 128,10 f. (Schenke Robinson CSCO.C 49 [610], 257; Übers. CSCO.C 50 [61], 130). Die Erwähnung der „Sethianer“ bezeichnet Nagel, Erwägungen, 116 als „Sensation“. „Dank des ‚Koptischen Buches‘ ist die Existenz sethianischer Mythologie in Alexandria seit etwa der Mitte des zweiten Jahrhunderts (oder ein wenig später) quellenmäßig bezeugt“ (ebd., 118).

62 Vgl. Schenke Robinson, Sethianism, 242; Schenke, Das Berliner „Koptische Buch“, 65.

63 Vgl. Rasimus, Paradise, 57 f.

64 Iren., haer. 130,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 364,1).

abaoth helfen⁶⁵. Die „Anderen“ sind dieselben Häretiker, denen Irenäus dann auch zuschreibt, „Seth“ zusammen mit „Norea“ als Ahnen des Menschengeschlechtes anzusehen, und dieselben, die Theodoret als „Sethianer“ bezeichnet⁶⁶.

Nimmt man die Zeugnisse der Häresiologen zusammen, so ergibt sich leider kein einheitliches Bild, was bereits Hans-Martin Schenke festgestellt hatte⁶⁷. Irenäus, den Schenke aufgrund seines Referates in I 29 als häresiologischen Hauptzeugen für das „sethianische System“ ansieht, kennt die „Sethianer“ nicht mit Namen, und auch Seth spielt in seinen Referaten keine allzu bedeutende Rolle. Irenäus bringt Seth vielmehr zuerst mit der valentinianischen Lehre von den drei ‚Menschenarten‘ in Verbindung, wobei er nicht ausdrücklich sagt, ob Seth für die „choischen“ oder die „pneumatischen“ Menschen steht⁶⁸. Da es aber naheliegend ist, dem Ackerbauern Kain eine Verbindung zum Erdstaub (χούς) zu unterstellen, meint Kain wohl die „Choiker“ und Seth die „Pneumatiker“. Zudem zeigt eine Parallelstelle in Clemens von Alexandriens „Excerpta ex Theodoto“, dass es auch bei Irenäus die Pneumatiker sind, welche durch Seth repräsentiert werden⁶⁹. Die zweite Stelle, an welcher Irenäus den Seth erwähnt, befindet sich dann in dem bereits mehrfach erwähnten Textstück haer. I 30, also in der Schilderung über ebendie von Irenäus unbestimmt als „Andere“ bezeichneten Gnostiker, die Theodoret „Sethianer“ nennt. Irenäus berichtet dort lapidar, nach Kain und Abel sei „entsprechend der Vorsehung der Prunikos Seth gezeugt“ worden, „dann Norea“⁷⁰. Durch das Berliner „Koptische Buch“ ist, wie oben dargelegt wurde, der von Irenäus in *Adversus haereses* I 30 referierte Schöpfungsmythos über Theodoret hinaus wohl tatsächlich mit „Sethianern“ in Verbindung zu bringen. Wenn in den anderen Texten, in der *Refutatio*, bei Pseudo-Tertullian und Epiphanius im Unterschied zu Irenäus entsprechende mythologische Details, insbesondere die Namen von himmlischen Wesen und Weltschöpfern, fehlen, so weisen sie doch wiederkehrende Motive auf, was

65 Vgl. Iren., haer. I 30 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 368,67–71): Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Horeus, Astapheus.

66 Vgl. Iren., haer. I 30,9 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 376,166–168): „... Post quos secundum providentiam Prunici dicunt generatum Seth, post Norean: ex quibus reliquam multitudinem hominum generatam dicunt.“

67 Vgl. Schenke, *System*, 165; ders., *Phenomenon*, 590 f.

68 Vgl. Iren., haer. I 7,5 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 110,76–78.753–755): „Es gibt drei Arten von Menschen, die pneumatischen, die psychischen und die choischen, ebenso wie hervorgebracht wurden Kain, Abel und Set ...“.

69 Vgl. Clem. Alex., exc. ex Thdt. 54,1 (Sagnard SC 23, 170).

70 Iren., haer. I 30,9 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 376,166–168).

Anlass geben kann, eine gemeinsame Lehrtradition im Hintergrund zu vermuten. Zu diesen Motiven gehören vor allen anderen eine besondere Wertschätzung für die Nachkommenschaft des Adam-Sohnes Seth und zweitens das sehr auffällige Motiv der „Mutter“, die in die Erschaffung des Menschen und seine Erlösung eingreift.

Allerdings erscheinen auch diese Motive nicht durchgängig in allen Texten. So fehlt beispielsweise in der Refutatio jeder Hinweis auf eine himmlische „Mutter“, wenngleich dort das Pneuma im Mythos eine zentrale Rolle spielt⁷¹, was vielleicht auf eine weibliche Gestalt, den in der semitischen Sprache und Tradition weiblichen Geist, hindeuten könnte. Im „sethianischen“ Referenztext, dem „Apokryphon des Johannes“, ist das „heilige Pneuma“ (ΠΝΑ ΕΤΟΥΔΑΒ) oder das „jungfräuliche Pneuma“ (ΠΕΠΝΑ ΜΠΑΡΘΕΝΙΚΟΝ) zudem ein Name der Mutter Barbelo⁷². Allerdings kann auch der „Vater“ als „unsichtbarer Geist“ (ΠΕΠΝΑ ΝΑΖΟΡΑΤΟΝ)⁷³ bezeichnet werden. Die Verbindung ist zu allgemein, als dass sie einen Zusammenhang absichern könnte⁷⁴. Wie insbesondere der Vergleich von Pseudo-Tertullian, Epiphanius und Filastrius zeigt, sind diese Nachrichten wohl durch einen gemeinsamen häresiologischen Traditionsstrang miteinander verbunden. Jenseits solcher Traditionen würden die wenigen Parallelen jedoch kaum dazu veranlassen, eine ganz bestimmte, von anderen gnostischen Lehren unterscheidbare Gruppe im Hintergrund zu vermuten. Allein aus der häresiologischen Literatur ist kein Bild der „Sethianer“ zu gewinnen, das sie zu einer ‚Großfamilie‘ neben der der Valentinianer machen könnte.

3.1.2 „Sethianer“ als Selbstbezeichnung

Tatsächlich konnte erst der Fund von Nag Hammadi eine eigene „Sethianismus“-Forschung anregen⁷⁵. In den gnostischen Originalschriften aus Nag Hammadi begegnet der Name „Sethianer“ (ΣΕΘΙΑΝΟΣ) in der Form des Berli-

71 Hipp., ref. v 19,3–21 (Wendland GCS 26 116,26–121,2; Marcovich PTS 25 188–193).

72 Als „heiliger Geist“ wird die Barbelo in ΝΗC II p. 5,7f. und IV p. 7,22f. (Waldstein/Wisse NHMS 33, 35,3) bezeichnet, als „jungfräulicher Geist“ in ΝΗC III p. 7,24–8,1 und BG p. 27,20f. (Waldstein/Wisse NHMS 33, 34,2).

73 In BG p. 23,3 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 20,11) heißt es über den Vater: „Er ist Geist“ (ΝΤΟϚ ΠΕ ΠΕΠΝΑ); ΝΗC II p. 2,32f. und ΝΗC IV p. 4,2f. (Waldstein/Wisse 21,11) präzisiert: „Er ist der unsichtbare Geist“ (ΝΤΟϚ ΠΕ ΠΕΠΝΑ ΝΑΖΟΡΑΤΟΝ).

74 Auch die Trias „Licht“ (φῶς), „Dunkelheit“ (σκότος), „Pneuma“ in Hipp., ref. v 19,2f. (Wendland GCS 26 116,25–28; Marcovich PTS 25 188,9–12) hat nichts mit der für den „Sethianismus“ veranschlagten Trias „Vater“, „Mutter“, „Sohn“ (vgl. Schenke, System, 166) zu tun.

75 Vgl. Schenke Robinson, Sethianism, 252.

ner „Koptischen Buches“ an keiner einzigen Stelle. Das ist freilich nicht allzu erstaunlich, da er ja wie der Name „Valentinianer“ sehr wahrscheinlich eine Außenperspektive darstellt und abgrenzende Benennungen anderer Gruppen innerhalb der Nag-Hammadi-Schriften äußerst selten sind. Der Verfasser des „Testimonium Veritatis“ stellt eine Ausnahme dar, wenn er sich – in einem leider stark zerstörten Teil der Handschrift – gegen „die Schüler des Valentinus“ (ἸΜΜΑΘΗΤΗΣ ΜΟΥΔΑΛΕΝΤΙΝΟΣ), den Basilides-Sohn Isidor und „die Simonianer“ (ἸΝΣΙΜΩΝΙΑΝΟΣ) wendet⁷⁶. Für die „Selbstbezeichnungen“ der Produzenten, Tradenten und Adressaten hinter den Nag-Hammadi-Schriften spielt die Zugehörigkeit zu einer Gründerautorität keine Rolle⁷⁷. Folker Siegert hat die „Selbstbezeichnungen“ aus Nag-Hammadi zusammengestellt⁷⁸: Einige dieser Namen drücken eine besondere Qualität der Träger aus (z. B. „Vollkommene“, „Einzelne“, „Fremde“), andere ein besonderes Verhältnis zur himmlischen Welt (z. B. „Erwählte“, „Heilige“, „Pneumatiker“) oder sie greifen Familienterminologie auf („Schwester“, „Bruder“, „Verwandter“), um ein besonderes Nahverhältnis der hinter den Texten Stehenden untereinander deutlich zu machen, wie es auch bereits aus der neutestamentlichen Literatur für christliche Gemeinden bekannt ist⁷⁹. Die Schul- oder Gruppenzuweisung hat offenbar nur für die Häresiologen in der Nachfolge des Irenäus eine Bedeutung. Sicherlich die meisten, vielleicht alle Träger der von Siegert zusammengestellten Namen werden sich schlicht als Christen verstanden haben⁸⁰. Allenfalls lassen manche Namen eine Nähe zu bestimmten theologischen Konzepten erkennen, etwa im Philippusevangelium aus ΝΗC 11,3 die Bezeichnung als „Kinder des Brautgemachs“, die mit einer für die Valentinianer typischen Beschreibung der ersehnen-

76 TestVer ΝΗC IX p. 56,4f.; 57,6f.; 58,2f. (Giversen/Pearson ΝΗS 15; 172.174; Übers. Plisch ΝΗD.St 494).

77 Vgl. Scholten, Funktion, 243, Anm. 43.

78 Siegert, Selbstbezeichnungen, 129–132.

79 Gerade die Bezeichnung „Brüder“ scheint eine für Außenstehende besonders auffallende Eigenheit der Christen gewesen zu sein. Lukian beispielsweise betont in seiner Kurzcharakteristik der Christen in *De morte Peregrini* § 14, diese seien von ihrem „ersten Gesetzgeber“ überzeugt worden, „dass sie alle Brüder (ἀδελφοί) seien“ (Hansen, Sapere 9; 24 f.). Pilhofer weist in seinem Kommentar zur Stelle Anm. 48 (ebd., 64) darauf hin, die „Bruderschaft“ sei „ein spezifisch christliches Phänomen, das von außen auch als ein solches wahrgenommen wird“; vgl. ders., *Das Bild der christlichen Gemeinden*, 103. Allerdings weist Burkert, *Antike Mysterien*, 48, darauf hin, „daß die Bezeichnung ‚Bruder‘, *adelphos*“ auch „in Mysterien gebraucht wird“ und zwar „für die zugleich Geweihten“; vgl. die Stellenachweise ebd., 114, Anm. 76.

80 Vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, 42 f.

ten eschatologischen Wiedervereinigung mit der himmlischen Heimat, der Beschreibung als „Brautgemach“ zusammenhängen dürfte⁸¹.

Relativ zahlreich sind Selbstbezeichnungen „aufgrund überkosmischer Abstammung“⁸². Sie finden sich insbesondere in den von Schenke als „sethianisch“ ausgewiesenen Texten. Meist drücken sie die Abstammung von „Seth“ (einmal auch von „Seem“; siehe unten 3.1.3) aus. Man könnte sich also vorstellen, dass es Selbstbezeichnungen dieser Art waren, die den Häresiologen Anlass gaben, von „Sethianern“ zu sprechen. Im „Apokryphon des Johannes“ ist der „Same des Seth“ mit den „Seelen der Heiligen“ identisch und in den „dritten Äon“ eingesetzt⁸³. Auch im so genannten „Ägypterevangelium“, in der „Apokalypse des Adam“, in den „Drei Stelen des großen Seth“ und in „Zostrianos“ wird der „Same des Seth“⁸⁴ genannt, in „Zostrianos“ sogar der „heilige Same des Seth“⁸⁵. Im „Ägypterevangelium“ ist „das dritte“ große Licht, „das große Licht Daveithe“ der Ort für die „Kinder des Seth“, das im „Apokryphon“ mit dem „dritten Äon“ verbunden ist, und auch in „Zostrianos“ ist der „dritte Äon“ der Ort der „Kinder des Seth“⁸⁶. Nach der Schrift „Melchisedech“ ist die „Kirche der Kinder des Seth“ nicht irdisch, sie ist „oberhalb von tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend Äonen“⁸⁷. Auch im kürzlich ent-

-
- 81 Vgl. z. B. Iren., haer. I 7,1; 13,6 u. ö. (Rousseau/Doutreleau SC 264; 100,6.101,681; 204,125,119); vgl. Schmid, Eucharistie, 102, Anm. 388.389.
- 82 Siegert, Selbstbezeichnungen, 129.
- 83 Vgl. AJ, ΝΗC II p. 9,15/III p. 13,21/BG p. 36,3f.: Der „Same des Seth“ (ΠΕCΠΕΡΜΑ ΝΗCΗ) ist mit den „Seelen der Heiligen“ identisch (Waldstein/Wisse NHMS 33, 54f.).
- 84 Vgl. ÄgEv, ΝΗC III p. 54,8–11 (Böhlig/Wisse NHS 4; 108): „das unvergängliche Geschlecht“ (ΤΡΕΝΕΑ Ν ΑΦΘΑΡΤΟC), „der Same des Vaters“ (ΤCΠΟΡΑ ΝΠΙΩΤ) wird „der Same des großen Seth“ (ΤΕCΠΟΡΑ ΝΠΝΟC Ν CΗΘ) genannt; vgl. par. ΝΗC IV p. 65,27–30; weitere Belege für Seths Same (CΠΟΡΑ) in ÄgEv, ΝΗC III p. 56,3–22; 59,25–60,2; 60,8; 60,9 f.; p. 62,12 f. mit Parr. in ΝΗC IV. In ApcAd, ΝΗC V p. 65,4 f.8 (MacRae NHS 11; 156) der „Same (CΠΟΡΑ) der großen Äonen“ und „der Same des großen Geschlechts“ stehen wohl auch in diesem Kontext; in p. 66,4–8 (MacRae NHS 11; 158) ist der Name Seth zwar ebenfalls nicht genannt, er ist aber ohne Zweifel gemeint: der Same (CΠΟΡΑ), „jenes Menschen, zu dem das Leben gekommen ist, der aus dir [= Adam] und deiner Paargenossin Eva hervorgegangen ist“ (Übers. Beltz NHD II; 436; fehlt bei Siegert, Selbstbezeichnungen, 129); vgl. auch ApcAd, ΝΗC V p. 85,22; StelSeth, ΝΗC VII p. 19,34; p. 120,10; Zostr, ΝΗC VIII p. 30,13; p. 47,10.
- 85 Vgl. Zostr, ΝΗC VIII p. 130,16 f. (Layton/Sieber NHS 31; 222): „Kommt zur Erkenntnis ihr Lebendigen und du, heiliger Same des Seth (†CΠΟΡΑ ΕΤΟΥΑΑΒ ΝΤΕ CΗΘ)!“
- 86 Vgl. ÄgEv, ΝΗC III p. 65,20par (Böhlig/Wisse NHS 4; 152f.); AJ, ΝΗC II p. 9,14–16/III p. 13,19–14,11/BG p. 36,2–7 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 54f.); Zostr, ΝΗC VIII p. 7,7–9 (Layton/Sieber NHS 31; 42 f.).
- 87 Melch, ΝΗC IX p. 5,19f.: ΝΩΗΡΕ ΝCΗΘ (Giversen/Pearson NHS 25; 50; Übers. Schenke NHD.St 477).

deckten „Evangelium des Judas“ hat der himmlische Adamas das „unvergängliche Geschlecht des Seth“ (ΤΓΕΝΕΑ ΝΑΦΘΑΡΤΟΣ Ν̄CΗΘ̄) hervorgebracht, ein himmlisches Geschlecht aus „Äonen“ und „Kräften“, in dem „Erleuchter“ in Erscheinung treten⁸⁸. Das Geschlecht des Seth, so wird in diesen Beispielen deutlich, entstammt dem Himmel, und gleichzeitig scheint es auf der Erde anwesend zu sein. Als „unvergänglich“ (ΑΦΘΑΡΤΟΝ) und gelegentlich auch als „nicht wankend“ (meist: ΑΤΚΙΜ) wird dieses Geschlecht im „Ägypterevangelium“, in „Zostrianos“ und den „Drei Stelen des großen Seth“ bezeichnet. Seth ist der Vater eines „nicht wankenden Geschlechtes“⁸⁹.

Die Belege erforderten freilich eine gesonderte Untersuchung, ob darin tatsächlich stets ein auszeichnendes Selbstverständnis einer Adressatengruppe zum Ausdruck kommt. Das „Apokryphon des Johannes“ beispielsweise lässt sich vielleicht auch in der Weise verstehen, dass hier nicht ein kleiner Teil der Menschen, sondern die gesamte Menschheit auf Seth als Vater zurückgeführt wird⁹⁰. Es scheint aber doch für „die gnostische Rezeption der biblischen

88 EvJud CT p. 48,26–49,17 (Kasser/Wurst 217): „Und er (sc. Adamas) hat [...] jenes [...] nach] dem Bild [...] und nach dem Gleichnis [dieses] Engels (gemeint ist ‚der Selbstentstandene‘; vgl. den Kommentar bei Brankaer/Bethge, 353, mit Anm. 150. HS) offenbarte er das unvergängliche [Geschlecht] des Seth (ΤΓΕΝΕΑ ΝΑΦΘΑΡΤΟΣ Ν̄CΗΘ̄) den zwölf Er[leuchtern]; die 24 [...]. Er offenbarte 72 Erleuchter in dem unvergänglichen Geschlecht nach dem Willen des Geistes. Die 72 Erleuchter aber offenbarten 360 Erleuchter in dem unvergänglichen Geschlecht nach dem Willen des Geistes, damit ihre Zahl fünf für jeden einzelnen sei“ (Übers. Wurst, Antike Apokryphen 1,2, 1231).

89 Vgl. ÄgEv, NHC III p. 59,13–15 (Böhlig/Wisse NHC 4; 128): das „große, unvergängliche, nicht wankende Geschlecht“ (ΤΝΟΣ Ν̄ΓΕΝΕΑ Ν̄ΑΦΘΑΡΤΟΝ ΕΤΕ ΗΕΚΚΙΜ) sind „die großen, starken Menschen des großen Seth“ (Ν̄ΝΙΝΟΣ Ν̄ΡΩΜΕ Ν̄ΧΩΡΕ Η̄ΠΝΟΣ Ν̄CΗΘ̄). „Seth Emmacha Seth“ ist „Vater“ des „nicht wankenden Geschlechtes“ (†ΓΕΝΕΑ ΝΗ ΑΤΚΙΜ), so Zostr, NHC VIII; p. 6,25–27 und 51,14–16 (Layton/Sieber NHC 31; 42.120) oder „Vater des lebendigen und unerschütterlichen Geschlechtes (†ΓΕΝΕΑ ΕΤΟΝ̄Ξ ΑΥΩ Ν̄ΑΤΚΙΜ)“ in Stel-Seth, NHC VII p. 118,12f. (Robinson/Goehring NHMS 30, 386). Im EvJud begegnet CT p. 49,5f. (Kasser u. a. 227) das „unsterbliche [Geschlecht] des Seth“ (ΤΓΕΝΕΑ ΝΑΦΘΑΡΤΟΣ Ν̄CΗΘ̄); ein „nicht wankendes“ Geschlecht begegnet auch in AJ NHC III 33,3; 38,2; 39,18 par.

90 Vgl. AJ, NHC III p. 32,7f./BG p. 63,14/II p. 24,36–25,1/IV p. 38,27–29 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 140f.), wonach Adam Seth zeugt, als einzigen Sohn (Kain und Abel sind Söhne des Jaldabaoth); so auch Luttikhuisen, Sethianer, 83; „Gnostiker (die ‚Gleichgeister‘ des Johannes, ‚das unerschütterliche Geschlecht‘) sind Menschen, in denen der göttliche Same herangewachsen ist, weil sie die Gnade der göttlichen Offenbarung empfangen haben ... Obwohl alle Menschen von Seth abstammen und in diesem Sinne Sethianer sind, sind nicht alle Gnostiker.“ Vgl. ders., Gnostic Revisions, 41, mit Anm. 62; 9; ebd. 95; „In *ApJohn*, we do not find the idea that salvation is restricted to a closed and fixed group

Überlieferung von *Seth* (...) charakteristisch“ zu sein, „dass die Gestalt des Seth nicht gleichsam ‚an und für sich‘ betrachtet wird, sondern immer nur in ihrer *Beziehung* zu seiner Nachkommenschaft (Gen 4,25: σπέρμα ἕτερον) bzw. zu seinem ‚Geschlecht‘ (γενεά), dem Geschlecht nämlich der *Gnostiker* ...“⁹¹. Wenn es zutrifft, dass die Spekulationen über den Adamsohn Seth im Zusammenhang mit dem „Menschensohn“ Jesus oder Christus stehen, wie einige Notizen der Häresiologen nahegelegt haben⁹², so würde die Selbstbezeichnung „Kinder des Seth“ also lediglich die Zugehörigkeit zu Jesus Christus zum Ausdruck bringen und wäre damit der Selbstbezeichnung als „Christen“ äquivalent. Selbst wenn die Zugehörigkeit zu Seth in so weitem Sinn verstanden werden dürfte, würde die Kenntnis von Texten der in Nag Hammadi überlieferten Art dennoch verständlich machen, weshalb der Verfasser der Refutatio und vielleicht seine Quellen von „Sethianern“ gesprochen haben.

Diese „Sethianer“ tradierten möglicherweise eine Reihe von Schriften ihres Heros, welche den Namen „Seth“ explizit im Titel tragen. Dazu gehört eine durch Hippolyt in seiner Refutatio wohl auszugsweise referierte „Paraphrase des Seth“ (Παράφρασις Σήθ)⁹³, welche im folgenden Abschnitt (3.1.3) noch gesondert betrachtet werden soll. Unter den koptischen Übersetzungen aus Nag Hammadi werden zwei Texte durch ihre Unterschriften mit Seth verbunden: „Der zweite Logos des großen Seth“ in NHC VII,2⁹⁴ und „Die drei Stelen des Seth“ in NHC VII,5⁹⁵. Die letztere Schrift, „Die drei Stelen des Seth“, wird seit Schenke zum Korpus der „sethianischen“ Schriften gerechnet, nicht so die erstere. Bereits in seinem 1974 erschienenen Aufsatz hatte Schenke NHC VII,2 als Beispiel dafür genannt, dass „eine Schrift, die unter dem Namen des Seth umläuft, deswegen noch nicht wesenhaft sethianisch sein“ muss⁹⁶. Eben in dieser Schrift kommt die Figur des Seth nämlich abgesehen vom Titel nirgends

of human beings to the exclusion of others. What we do find is the idea that in the end the innermost centre of all human souls will be saved because this element is of divine origin and nature (...) this divine element is supposedly given to Seth and all his children as a power or potential (δύναμις).“

91 Weiß, *Frühes Christentum*, 202.

92 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 400f.

93 Hipp., ref. v 22 (Wendland GCS 26 124,29; Marcovich, PTS 25 198,3).

94 Vgl. die Subscriptio NHC VII p. 70,11f. ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥΣ ΣΗΘ (Riley NHMS 30, 198).

95 Vgl. den Anfang NHC VII p. 118,10–12: ΠΟΥΩΝ̄ ΕΒΟΛ̄ Ν̄ΤΕ ΔΩΣΙΘΕΟΣ̄ Ν̄ΤΕ ΨΩΜΟΝΤΕ̄ Ν̄ΣΤΗΛΗ̄ Ν̄ΤΕ ΣΗΘ̄ (Robinson/Goehring NHMS 30, 386) und die Subscriptio p. 127,27: ΨΩΜΟΝΤΕ̄ Ν̄ΣΤΗΛΗ̄ Ν̄ΤΕ ΣΗΘ̄ (ebd. 420).

96 Schenke, *System*, 165.

vor. Silvia Pelegrini verweist in ihrer Einleitung zum „zweiten Logos des großen Seth“ auf den Berliner Arbeitskreis, demzufolge „Seth“ im Titel dieser Schrift sekundär sei, „als Etikett eines Vertreters der längst christianisierten sethianischen Gnosis ... für den der gnostisch verstandene Jesus Christus selbstverständlich eine Inkarnation des himmlischen Seth ist“⁹⁷. Eine weitere Titulunterschrift mit dem Namen „Seth“ überliefert das Papyrusfragment P. Berolinensis 17207⁹⁸. Das Papyrusblatt enthält auf zwei Seiten mit insgesamt 19 Zeilen ein griechisches Textstück, das am Ende, in Zeile 16, als „Das Gebet (des) Set“ (ἡ εὐχὴ σῆτ) ⁹⁹ betitelt ist. Im Anschluss an den Titel und über der Zeichnung eines ornamentalen Kreuzes folgt ein Kolophon, das dem Schreiber und dem Leser des Textes Frieden verheißt. Aufgrund des Schrifttyps kann der Papyrus grob in den Zeitraum zwischen der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert und dem fünften Jahrhundert n. Chr. eingeordnet werden¹⁰⁰. Es ist bislang keine überlieferte Parallele zu diesem Text bekannt. Ein „Gebet“ Seths wird allerdings auch innerhalb der Nag-Hammadi-Texte am Anfang des Traktates „Die drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5) überliefert. Es beginnt: „Ich preise dich, Vater, Piger-Adamas, ich als dein Sohn Emmacha Seth ...“¹⁰¹. Zumindest die Wendung „ich preise dich ...“ (δοξάζω σε) findet sich zweimal ebenso in P. Berol. 17207, darüber hinaus gibt es jedoch keine weiteren Berührungspunkte. Aufgrund der Lücken in dem so kurzen Text ist eine sinnvolle inhaltliche Einordnung kaum möglich. Der auch sonst in gnostischen Texten genannte „Agnnetos“ (Z. 15) und die möglicherweise erwähnte „Hypsiphronē“ (Z. 6), die „Hochmütige“, die

97 Vgl. Pellegrini, Einleitung zu LogSeth (NHD 11), 572 mit dem Verweis Anm. 16 auf den „Berliner Arbeitskreis für koptisch- gnostische Schriften“, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung, in: Gnosis und Neues Testament, hg. v. Karl-Wolfgang Tröger, Berlin 1973, 13–76 (hier: 60 f.).

98 Veröffentlicht durch Brashear, Seth Gebet, APF 42 (1996). Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Clemens Scholten.

99 Es scheint sich um ein Gebet „des Set“ zu handeln, obwohl die artikel-lose Anfügung des Namens Set auch die Übersetzung eines Gebetes „an Set“ möglich machen würde. Parallelen aus der frühchristlichen und jüdischen Literatur zeigen aber, dass zwar der Genitiv-Artikel gelegentlich ausgelassen wurde, selten jedoch der Dativ; vgl. Brashaer, Seth-Gebet, 32 f. Die Bedeutung Seths als eines himmlischen Offenbarers in der gnostischen Literatur kann diese Übersetzung stützen. Zur Schreibweise „Set“ anstelle des gebräuchlicheren „Seth“ vgl. Brashaer, Seth-Gebet, 32.

100 Vgl. Brashaer, Seth-Gebet, 26 f.

101 StelSeth NHC VII p. 118,25–119,15 (Robinson/Goehring NHMS 30, 386.388) Einige Zeilen weiter wird die Wendung wiederholt: „Ich preise dich, [o] Vater ...“ (Übers. Schenke NHD.St 435).

aus NHC XI,4 bekannt ist¹⁰², könnten allerdings auf einen gnostischen, vielleicht sogar in Richtung eines im Sinne Schenkes „sethianischen“ Kontext¹⁰³ verweisen. Abgesehen von diesen, zumindest fragmentarisch oder im Referat erhaltenen Texten werden von den Häresiologen gelegentlich noch weitere, jedoch nicht überlieferte Schriften erwähnt, welche nach deren Aussage den Namen Seths im Titel getragen hätten, so etwa von Epiphanius von Salamis¹⁰⁴.

Zu den mit der Figur des „Seth“ in Verbindung gebrachten Titeln sind wohl auch die Schriften unter dem Namen „Allogenes“ zu zählen, insofern „Allogenes“, der „Fremdstämmige“, aufgrund von Gen 4,26 LXX ein Name für Seth sein kann. In Gen 4,26 wird über Seth gesagt, er sei Adam und Eva nach der Ermordung Abels als „anderer Same“ (σπέρμα ἕτερον) gegeben worden, und aus dem „anderen“ Samen könnte in der Auslegung schließlich der „andersartige“ Same, der „Fremde“, geworden sein¹⁰⁵. Somit wäre also auch die Schrift „Allogenes“ in NHC XI,3, die tatsächlich Teil von Schenkes „sethianischem“ Korpus ist, als ein Seth-Text anzusehen. Ein „Allogenes“-Buch hat auch Porphyrius unter den Schriften von Plotins gnostischen Gegnern vorgefunden¹⁰⁶ und, wie bereits erwähnt, kennt Epiphanius Offenbarungsbücher unter dem Namen der Söhne Seths, die man gelegentlich „Fremde“ (Ἀλλογενεῖς) nenne¹⁰⁷. Noch Theodor bar Kōnī schreibt im 8. Jahrhundert den in seinen Scholien erwähnten „Audianer“, einer Sekte erst des vierten Jahrhunderts, die aber mit den „Sethianern“ in Verbindung gebracht wird¹⁰⁸, ein „Buch der Fremden“ (ܠܝܘܢܝ ܠܗܘܐ)

102 Vgl. Brashaer, Seth-Gebet, 30; für den fragmentarischen Text NHC XI,4 wurde Hypsiphrona als Titel gewählt.

103 Vgl. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, 63; er bezeichnet NHC XI,4 als „very closely related to the other Sethian texts“. Zu Piger-Adamas im sethianischen Kontext vgl. ebd., 79.

104 Epiphan., haer. 40,7,4 (Holl GCS 3; 88,8–11).

105 Vgl. Pearson, Figure of Seth, 65f.; Burns Apocalypse, 83; „Allogenes (a name recalling Seth)“. Zur Kritik an einer generellen Identifikation von Seth und Allogenes vgl. Luttikhui-zen, Sethianer, 83, Anm. 45; die unzutreffende Identifikation von Seth und Allogenes gehe wahrscheinlich auf Epiphan., haer. 40,7,2 zurück. Tatsächlich sei im Mythos Seth Ahn- vater aller Menschen, nicht eines einzelnen Menschengeschlechtes (Vermutlich bezieht Luttikhui-zen sich auf AJ nach BG 63,14/III 32,8/II 25,1).

106 Porphyr., Vita Plot. 16 (Harder 34,5–7). Turner, Gnostic Sethians, 49 und Burns, Apoca- lyptse, 3f. 49 und *passim*, identifizieren das von Porphyrius erwähnte Allogenes-Buch mit NHC XI,3.

107 Epiphan., haer. 39,5,1 und 40,7,5 (Holl GCS 3; 75,9–11 und 88,8–11); vgl. Löhr, Art. Sethians, 1064.

108 Vgl. Löhr, Art. Sethians, 1065; Puech, Art. Audianer, 913; vgl. auch Stroumsa, Jewish and

hier als „fremder“ Adamas bezeichnet. Hinter „Piger“ könnte eine Kombination des koptischen maskulinen Artikels π-, bzw. π- mit einer semitischen Wurzel stehen, die dem hebräischen גַּז, „Fremder“ zugrunde liegt¹¹³. Die Fremdheit des Adamas gegenüber der materiellen Welt ihres Schöpfergottes wäre dann auf Seth und seine Nachkommen übergegangen, wobei derartige mythologische oder magische Namen nicht eindeutig herzuleiten sind. Zur Erklärung des Namens „Piger-Adamas“ wird auch auf γεραιὸς Ἀδαμας, den „anfänglichen“ Adam, hebräisch ᾿Adam qadmon (אָדָם קַדְמוֹן) verwiesen¹¹⁴.

Vielleicht gehört schließlich auch die vierte Schrift des kürzlich entdeckten „Codex Tchacos“ in diese Reihe der „Allogenes“-Seth-Schriften. Ihr Text ist leider äußerst stark beschädigt und auch ihr Titel ist, abgesehen von zwei Buchstaben, die möglicherweise zu πχ[ΩΩΜΕ] „das Buch“ zu ergänzen sind, nicht erhalten. Die Herausgeber haben dennoch vorgeschlagen, für CT 4 „Das Buch des Allogenes“ als Überschrift zu wählen, da „der Fremde“, der „Allogenes“ (ἈΛΛΟΓΕΝΗΣ), im erhaltenen Text eine sehr prominente Rolle zu spielen scheint¹¹⁵.

In den Kontext der genannten Texten ist eine weitere Schrift aus Nag Hamadi zu setzen: die „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1). Sie scheint mit der von Hippolyt erwähnten „Paraphrase des Seth“ in einer zumindest weiteren Beziehung zu stehen. Mittelbar ist also auch sie mit den „Sethianern“ in Verbindung zu bringen, eine Verbindung, die m. E. die Notwendigkeit einer detaillierteren Darstellung begründen kann und daher in einem eigenen Abschnitt behandelt werden soll.

113 Vgl. Jackson, Geradamas, 389–391; Williams, Sethianism, 45 mit Anm. 22; Turner, The Sethian Myth, 107, Anm. 32; Burns, Apocalypse, 83,104. Jackson, ebd., 386–388 referiert die bisher formulierten Erklärungen zu „Piger-Adamas“ und deren Probleme. Für seine eigene Lösung verweist er auf die analoge Bildung phönizisch-punischer Namen mit der Silbe „ger-“. Allerdings weist „ger-“ dort den Namensträger als Schützling einer bestimmten Gottheit aus. Im hellenistischen Judentum habe das „ger-“ auch einen „Proselyt“ angeben können. Die ursprüngliche Bedeutung „Fremder“ sei erst in einem samaritanischen ‚Proto-Sethianismus‘ wieder in Erscheinung getreten (ebd., 389–391). Grundsätzlich wäre die Namensbildung allerdings auch jenseits dieser sehr speziellen Deutung denkbar, wenn man das hellenistisch synkretistische Interesse an exotischen Namen in Rechnung stellt.

114 Vgl. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, 79.

115 In CT 59,27; 60,14,20; 61,6,16; 62,19; 63,16; 64,15; 65,24; 66,17; wobei abgesehen von 60,19 keine Stelle vollständig erhalten ist. Vgl. Meyer, Introduction, 254 f.

3.1.3 Die „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1) und das „Sethianer“-Referat der Refutatio

Die „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1) enthält den Bericht eines gewissen Sêem über die Offenbarungen, die er von einem himmlischen Offenbarer mit Namen Derdekeas erhalten hat. Deutlich erkennbar sind diese Offenbarungen an Texten der biblischen Genesis, so dem Schöpfungsbericht, der Flut und der Zerstörung von Sodom und im letzten Teil der Schrift auch an neutestamentlichen Traditionen wie der Taufe und Kreuzigung Jesu entlang formuliert (siehe unten 4.2.2.2a)¹¹⁶. Obwohl in der „Paraphrase des Sêem“ weder im Titel noch im Text der Name „Seth“ vorkommt, ist diese Schrift dennoch im Zusammenhang der „sethianischen“ Schriften und ihrer Rezeption durch die Häresiologen zu behandeln. Begründet ist das durch die Parallelen zum „Sethianer“-Referat in der Refutatio und vor allem dadurch, dass deren Verfasser Hippolyt im Zusammenhang der „Lehre der Sethianer“ (ἡ τῶν Σεθιανῶν γνώμη) eine „Paraphrase des Seth“ (Παράφρασις Σήθ)¹¹⁷ erwähnt, in welcher man die Geheimnisse der beschriebenen „Sethianer“ (τὰ ἀπόρητα αὐτῶν) selbst nachlesen möge. Diese „Paraphrase des Seth“, die sich das Publikum der Refutatio, wie die Aufforderung zeigt, offenbar am Büchermarkt beschaffen konnte¹¹⁸, ist nicht erhalten. Der in NHC VII,1 überlieferte Text, den die erste Zeile als „Die Paraphrase des Sêem“ (ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ ΝΣΗΕΜ)¹¹⁹ vorstellt, steht jedoch in einer offenkundigen Verbindung zur verlorenen „Paraphrase des Seth“¹²⁰. Die Lektüre der ersten Seiten von NHC VII,1 lassen vermuten, dass Hippolyt die „Paraphrase des Sêem“ als „sethianische“ Schrift bezeichnet hätte. Im Blick auf Hippolyt nannte daher Carsten Colpe die „Paraphrase“ einst unumwunden einen „sethianischen Text“¹²¹. Da die in NHC VII unmittelbar auf die „Paraphrase“ folgende Schrift als

116 Vgl. Roberge, Paraphrase, 13–18.

117 Hipp., ref. v 22 (Wendland GCS 26 124,29; Marcovich, PTS 25 198,3).

118 Vgl. Scholten, Autor, 149; „Hippolyt“ schreibt für ein breites, auch außerchristliches Publikum von Gebildeten, kein philosophisches „Fachpublikum“ (ebd., 163); doch er schreibt für ein Publikum, das „vergleichende Lektüremöglichkeiten“ (ebd., 149) als Ausweis der Bildung erwartet, auch wenn es sie vielleicht nicht zu nutzen beabsichtigte (vgl. ebd., 143–151); vgl. ders., Funktion, 229–268. Ein ähnliches Publikum leitet Löhr, Continuing Construction, 40–42, aus den in der Refutatio erkennbaren Argumentationsstrategien ab.

119 NHC VII p. 1,1 (Wisse NHMS 30, 24): [Τ]ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ ΝΣΗΕΜ.

120 Vgl. den Forschungsüberblick zur Bewertung der Beziehungen zwischen NHC VII,1 und Hippolyts „Sethianer“-Referat von Roberge, Paraphrase, 84–87. Colpe, Einleitung, 219–225, stellt die Parallelen tabellarisch zusammen.

121 Colpe, Überlieferung, 115; vgl. ders., Sethian and Zoroastrian Ages, 540. Auch heute wird der Text gelegentlich dem „sethianischen“ Textkorpus zugeordnet, z. B. Cosentino, Battesimo, 109.111 f.

„Der zweite Logos des großen Seth“ (NHC VII,2) betitelt ist, meinte man in der Forschung zunächst sogar, in der „Paraphrase des Sêem“ einen „ersten Logos des großen Seth“, vielleicht eben Hippolyts „Paraphrase des Seth“, unter verändertem Titel vor sich zu haben. So hatte Jean Doresse die Vermutung geäußert, ob nicht der in Nag Hammadi gefundene Text, bzw. sein sicherlich griechisches Original¹²², die unmittelbare Vorlage Hippolyts gewesen sein könnte¹²³. Dass, wie er gleicherweise erwog, $\sigma\eta\epsilon\mu$ möglicherweise eine Verschreibung aus $\sigma\eta\omicron$ sei¹²⁴, ist allerdings unwahrscheinlich, da die Namensform $\sigma\eta\epsilon\mu$ nicht nur im Titel, sondern an einer Reihe weiterer Stellen des Textes der „Paraphrase des Sêem“ belegt ist. Seth müsste also absichtlich in Sêem geändert worden sein¹²⁵.

Sêem ist nicht Seth, dennoch lassen sich Verbindungslinien zwischen den Figuren Seth und Sêem ziehen. Die Figur des Sêem kommt in keinem anderen der bekannten gnostischen Texte vor, sie ist aber unübersehbar dem Seth der „sethianischen“ Texte ähnlich. Es könnte Gnostiker gegeben haben, für welche Sêem und Seth austauschbar waren¹²⁶. Einen möglichen Anhaltspunkt bietet Augustinus, der in seiner kleinen Schrift „De haeresibus“ von einer Identifizierung des Noah-Sohnes Sem mit Christus weiß: „quidam eos dicunt Sem filium Noë Christum putare“¹²⁷. Diese Formulierung lässt unmittelbar an Pseudo-Tertullian und seine Identifizierung von Seth und Christus denken: „De Christo autem sic sentiunt, ut dicant illum tantummodo Seth et pro ipso Seth Christum fuisse“¹²⁸. Im Unterschied zum Adamssohn Seth ist beim Sêem der „Paraphrase“ aus NHC VII nicht sofort deutlich, ob der biblische Noah-Sohn (Gen 9,18; 10,1.21.31; 11,10) gemeint ist, denn an keiner Stelle wird Sêem ausdrücklich mit dem Sem des Genesisbuches identifiziert. Michel Roberge ist aber aufgefallen, dass unmittelbar nach der in NHC VII,1 geschilderten Flutgeschichte, die in der Rettung eines schwer zu dechiffrierenden „Dämons“ und des ausgezeichneten Geschlechtes Sêems gipfelt¹²⁹, ein Tempuswechsel erfolgt. Bisher

122 Vgl. Wisse, Introduction, 18; Schenke, Einleitung zu ParSem (NHD II), 544.

123 Vgl. Doresse, Secret Books, 150; so auch Colpe, Überlieferung, 114; ders., Einleitung, 225 f.

124 Vgl. Doresse, Secret Books, 154.

125 Vgl. Roberge, Paraphrase, 93, der mit Verweis auf Klijn, Seth, 61–71, überlegt, ob nicht syrische Traditionen im Hintergrund stehen könnten, die das Geschlecht des Seth mit dem des Kain verbunden haben. Sem hätte also den so belasteten Seth ersetzt.

126 Vgl. Pearson, Figure of Seth, 75; Wisse, Redeemer, 138, Anm. 1.

127 Aug., haer. 19 (Vander Plaetse/Beukers CChr.SL 46; 298); vgl. Fischer, Paraphrase, 260, Anm. 1.

128 Ps.Tert., haer. 11,9 (Kroymann CChr.SL 2; 1405,21f.); vgl. Wisse, Redeemer, 138, Anm. 1.

129 ParSem NHC VII p. 25,7–26,10 (Wisse NHMS 30, 76.78).

hatte koptisches Perfekt die Offenbarung des Derdekeas bestimmt, nun wechselt die Anrede an Sêem in eine prospektive Zeitebene¹³⁰. Zwar folgen später wieder Aussagen, die auf die Vergangenheit bezogen sind,¹³¹ der Wechsel könnte dennoch darin begründet sein, dass die Offenbarung an Sêem unmittelbar im Anschluss an die Flut erfolgt. Das aber würde für die Identität des Sêem als Sohn Noahs sprechen, auch wenn Noah selbst namentlich nicht genannt ist¹³².

Eine besondere Wertschätzung des Sêem ist ähnlich wie die Wertschätzung des Seth wohl schon im Judentum vorgeprägt. Immerhin nennt Jesus Sirach Sem neben Set und Enosch als Autoritäten der Vorzeit: „Sem, Set und Enosch sind hochgeehrt, aber Adam übertrifft alle Menschen an Ruhm“ (Sir 49,16)¹³³. Innerhalb der jüdischen apokryphen Literatur ist auch eine „Schrift des Sem“ überliefert, die astrologische Jahresvoraussagen enthält und wohl am Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. vielleicht in Ägypten entstanden ist¹³⁴. Sie hat allerdings keine erkennbare Beziehung zur „Paraphrase“ aus NHC VII¹³⁵. Im Kölner Mani-Kodex wird „Sem“ (Σῆμ) zitiert, der „in seiner Apokalypse“ (ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ) über ein Entrückungserlebnis berichtet habe: „Beim Nachdenken entrückte mich plötzlich der lebendige [Geist, trug] mich mit größter [Gewalt] hinauf, setzte mich auf [den Gipfel] eines [sehr] hohen Gebirges [nieder] ...“. Sem sieht Türen sich „lautlos“ öffnen, einen „gewaltigen Engel“ und „vom Thronsaal her“ (ἀπὸ τοῦ καθέστηριου) ruft eine „Stimme“ und nähert sich ihm¹³⁶. Auch die „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1) setzt eine Entrückung des Sehers auf eine Erhöhung, die „Spitze der Schöpfung“ (ἐπὶ ἄκτῃ ἡκτίστικῇ), voraus¹³⁷. Die im Mani-Kodex erwähnte, aber verschollene „Apokalypse“ und

130 Im Koptischen durch -na.

131 Nach p. 26,28 wieder Perfekt a-.

132 Vgl. Roberge, *The Paraphrase of Shem as Ascent Apocalypse*, 31; ders., *Paraphrase*, 11 f.93.

133 Nach den Targumen zu Gen wurde Sem bereits beschnitten geboren (GenR 26,3) und übte auf der Arche das Priesteramt aus (GenR 30,6); vgl. Schorch, *Art. Sem*, 565 f. Zur Bedeutung des Noahssohnes Sem in der jüd. Literatur vgl. auch Charlesworth/Mueller, *Schrift des Sem*, 960 f.

134 Vgl. Charlesworth/Mueller, *Schrift des Sem*, 956 f.; die Schrift ist sicherlich nach 31 v. Chr. entstanden; neben Ägypten ist auch Palästina denkbar. Die Jahreshoroskope sind in zwölf Abschnitten entlang den zwölf Tierkreiszeichen gegliedert. Der kurze Text ist in einer syr. Handschrift des 15. Jh.s überliefert, die in der John Rylands University Library of Manchester unter Syr. MS 44, ff. 81b–83b aufbewahrt wird.

135 Astrologisches Gut wäre in ParSem allenfalls zu finden, wenn man die Tiere aus p. 19,13b–26a mit Roberge, *The Paraphrase of Shem as an Ascent Apocalypse*, 43, als Tierkreis deutet.

136 Kölner Mani Kodex p. 55,10–58,4 (PapyCol 14; Koenen/Römer 36–39).

137 ParSem NHC VII p. 1,9 (Wisse NHMS 30, 24).

die „Paraphrase“ aus NHC VII könnten auf eine gemeinsame Traditionslinie verweisen, auf der Grundlage des kleinen, im Mani-Kodex überlieferten Fragments ist das freilich nicht zu erweisen.

Eine interessante Anmerkung zu Seth und Sem bietet der Verfasser der Refutatio, der im Anschluss an sein Referat der „Paraphrase des Seth“ erklärt, die „Sethianer“ seines Referats hätten die Drei-Prinzipien-Lehre auf Mose zurückgeführt, der sie unter anderem bereits in den Dreiergruppen von Namen angedeutet hätte, so in „Kain, Abel, Seth“ und „Sem, Cham, Japhet“¹³⁸. Das Zusammentreffen von Seth und Sem mag an dieser Stelle zufällig sein. Im Neuen Testament wird Sem im lukanischen Stammbaum Jesu erwähnt (Lk 3,36), was für die Schrift in NHC VII,1 wohl ebenfalls kaum Bedeutung haben dürfte. Geht man nun von der Identifikation des Sêem aus NHC VII mit dem Noah-Sohn Sem aus, kann die ungewöhnliche Schreibweise $\sigma\eta\epsilon\mu$ irritieren, da beispielsweise die „Apokalypse des Adam“ mit der Septuaginta den Noahsohn Sem ($\sigma\eta\mu$) als $\sigma\eta\mu$ ($\Sigma\eta\mu$) vokalisiert¹³⁹. Angesichts der zahlreichen Transkriptionsvarianten in den Nag-Hammadi-Texten wird man daraus kein starkes Argument gegen die Deutung des Sêem als Sem ableiten dürfen. Auch die „Apokalypse des Adam“ bezeugt übrigens eine herausgehobene Stellung des Noah-Sohnes Sem. Am Anfang von p. 73 verspricht einer der Söhne Noahs, dass sein Same „Gefallen finden wird“ vor dem gerechten Noah und dass er dem „Allmächtigen“ ($\pi\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\alpha\tau\omega\rho$) dienen wird „in Demut und Furcht“ ($\zeta\eta\mu\ \omicron\upsilon\gamma\omicron\upsilon\beta\beta\iota\omicron\ \dots\ \mu\eta\ \omicron\upsilon\gamma\omicron\upsilon\tau\epsilon$). Aufgrund einer Lücke ist zwar nicht mehr zu lesen, welcher der Söhne es ist, aber wahrscheinlich ist Sem gemeint, denn im Anschluss werden der „Samen Hams und Japhets“ genannt. Ham und Japhet bringen zwölf Königreiche hervor und offenbar gehören sie zu den Dienern des schlechten Schöpfergottes Saklas¹⁴⁰. Der „Pantokrator“, dem Sem dient, ist zwar nicht der im Sinne des Autors der Adamapokalypse wahre Gott, denn zu diesem gehört allein der Same des Seth¹⁴¹. Der „Pantokrator“ könnte jedoch den Gott der Juden meinen, dem an dieser Stelle wie dem valentinianischen Demiurgen eine mittlere Stel-

138 Hipp., ref. v 20,2 (Wendland GCS 26; 121,9 f.; Marcovich PTS 25 193,7 f.).

139 ApcAd NHC v p. 72,17 (MacRae NHS 11; 168). Schenke, Einleitung zu ParSem (NHD 11), 545, Anm. 4, bezeichnet die Namensform als „analogielos“. Er vermutet, der Name könnte „ein Kryptogramm für ‚Adam‘“ oder „ein aus östlicher Mythologie kommender Eigenname für den Urmenschen“ sein, verzichtet allerdings auf weitere Erklärungen oder Literaturverweise.

140 ApcAd NHC v p. 73,1–15 ... und 73,25–74,7 ... (MacRae NHS 11; 168,170).

141 Vgl. Klijn, Seth, 94–96; nach Klijn (ebd., 94) sind im gottesfürchtigen Sem und seinen Nachkommen die Juden gemeint.

lung zugewiesen wird. Somit wäre auch der Sem der Adamapokalypse, vorausgesetzt es ist tatsächlich Sem, der hier gegen die zwölf Saklasdiener gestellt ist, zumindest keine ausgesprochen negative Figur. Die Adamapokalypse aus Nag Hammadi entfaltet das Schema der dreizehn „Königreiche“ oder Äonen noch ausführlicher. In einer Art Litanei werden den dreizehn Königreichen unzulängliche Aussagen über den Erlöser zugewiesen, um sie sogleich durch eine vierzehnte Größe zu überbieten, nämlich das königlose Geschlecht¹⁴². Guy G. Stroumsa hat darauf aufmerksam gemacht, dass die dreizehn „Königreiche“ für sich genommen bereits eine Überbietung der zwölf Stämme Israels darstellen¹⁴³. In nichtgnostischen Texten werde Christus gelegentlich zum „Dreizehnten“. Insofern könnte man sagen, Sem würde in der „Apokalypse des Adam“ in die Nähe des kirchlichen Christus, des Sohnes des Pantokrator gebracht, von welchem der Verfasser der ApcAd den eigentlichen Erlöser, dem das königlose Geschlecht zugehört, absetzen will. Vielleicht ist Augustins Nachricht über den Sem-Christus nicht nur das Ergebnis einer Verwechslung von Sem und Seth.

In einem Vergleich der „Paraphrase“ aus NHC VII mit einigen „Seth“-Texten können Sêem und Seth jedenfalls in einzelnen Aspekten wie Zwillinge erscheinen. Beide, Sêem und Seth, sind herausgehobene Offenbarungsempfänger und Offenbarungsmittler. Sêem erhält in der „Paraphrase“ NHC VII,1 die Offenbarung des Derdekeas, Seth in den „sethianischen“ Texten die des (himmlischen) Adam¹⁴⁴. Beide, Sêem in der „Paraphrase des Sêem“ und Seth in den „sethianischen“ Schriften, sind dabei Gestalten übernatürlichen Ursprungs¹⁴⁵. Gleich zu Anfang der „Paraphrase“ aus NHC VII wird über Sêem gesagt, er stamme „von einer unvermischten Kraft (ΔΥΝΑΜΙΣ ΝΑΚΕΡΑΙΟC)“¹⁴⁶. Weiter heißt es, Sêem sei der, „der zuerst auf Erden entstand“¹⁴⁷, was ihn in die Nähe Adams und somit auch in die Nähe des biblischen und des gnostischen Seth bringt. Gleichzeitig ist Sêem aber als Adressat von Derdekeas, dessen Offenbarung er in einem Schlaf- oder Trancezustand empfängt¹⁴⁸ und „auf der Erde“ an die Seinen weitergeben soll¹⁴⁹, offenbar wie Seth ein in der Welt weilender Offenbarungsmitt-

142 ApcAd NHC V p. 77,18–82,28 (MacRae NHS II; 178–189).

143 Vgl. Stroumsa, *Another Seed*, 96.

144 Vgl. ApcAd NHC V p. 85,19–22 (MacRae NHS II; 194) und ParSem NHC VII p. 1,2–6 (Wisse NHMS 30, 24).

145 Vgl. Roberge, *Paraphrase*, 81.

146 ParSem NHC VII p. 1,18 f. (Wisse NHMS 30, 24).

147 ParSem NHC VII p. 1,20 f. (Wisse NHMS 30, 24).

148 ParSem NHC VII p. 1,7–17 (Wisse NHMS 30, 24).

149 ParSem NHC VII p. 4,13–15 (Wisse NHMS 30, 110).

ler. Besonders in den Textteilen nach dem Neueinsatz in p. 32,27 („Das ist die Paraphrase“)¹⁵⁰ wird deutlich, dass Sêem nicht nur überirdisch, sondern auch irdisch ist. Der aus dem Himmel stammende Sêem scheint zugleich zu denen zu gehören, die ‚leiblich‘ sind, wie die zweimalige Anrede in p. 34 vermuten lässt: „O Sêem, niemand der den Leib (σωμα) trägt ...“ und „O Sêem, es ist schwierig für jemanden, der einen Leib (σωμα) trägt, ...“¹⁵¹. Sêem unterliegt also möglicherweise auch dem leiblichen Tod, und gegen Ende gerät er offenbar in die Gefahr zu sterben: „Ich, Sêem, am Tag, da ich im Begriffe war, aus dem Körper zu scheiden ...“ Das scheint auf die irdische Sterblichkeit Sêems zu verweisen, es sei denn, sein Scheiden aus dem Körper verweist lediglich auf seine Himmelsreise¹⁵². Zumindest aber ist Sêem einem Körper verbunden. Gerade das Oszillieren zwischen „himmlischer“ und „irdischer“ Existenz ist aber auch für die Gestalt des Seth in den Nag-Hammadi-Texten charakteristisch. Auch Seth übersteigt die Figur des Adam-Sohnes, der altes Wissen aus den Anfängen bewahrt hat, und erscheint gleichzeitig als Ahnfigur aus dem Himmel¹⁵³.

Vor allen anderen Parallelen ist aber die bedeutende Rolle der Auserwählten bemerkenswert, die zu Sêem und Seth gehören¹⁵⁴. Beide, Sêem und Seth, sind aufgefordert, das ihnen offenbarte Wissen an einen exklusiven Kreis weiterzugeben, in der „Paraphrase“ an das „Geschlecht des Sêem“, in den „sethianischen“ Texten an das „Geschlecht des Seth“. Zwar ist zunächst Sêem der erste Dialogpartner des Derdekeas, doch dessen Offenbarung geschieht letztlich zum Nutzen seines, also Sêems „Geschlechtes“ (γενεα)¹⁵⁵. Seth, der für das unvergängliche Geschlecht die Offenbarung niederlegt, wird im so genannten „Ägypterevangelium“ für dieses Geschlecht zum „Erlöser“¹⁵⁶. In der „Para-

150 ParSem NHC VII p. 32,27 (Wisse NHMS 30, 92).

151 ParSem NHC VII p. 34,24 f. 32 f. (Wisse NHMS 30, 96).

152 ParSem NHC VII p. 47,7–11 (Wisse NHMS 30, 122). Der Äußerung könnte auch eine Deutung des Lebens als Schlaf zugrunde liegen, so dass der irdische Tod als Erwachen verstanden wird, denn der Text fährt fort: „... – als mein Denkvermögen noch im Leibe weilte –, erhob ich mich wie aus einem tiefen Schlaf“. Für die Interpretation als irdischer Tod könnte vielleicht sprechen, dass Sêem in p. 45,31–46,3 (Wisse 118) ankündigt: „Ich, Sêem, habe diese Dinge vollendet, und mein Verstand begann, sich von dem finsternen Leibe zu trennen. Meine Zeit erfüllte sich. Und mein Verstand bekleidete sich mit der unsterblichen ‚Erinnerung‘ ...“.

153 Vgl. Klijn, Seth, 90–107.112–114.

154 Vgl. Roberge, Paraphrase, 81.

155 ParSem NHC VII p. 26,17–19 (Wisse NHMS 30, 78); vgl. p. 30,36–31,4 (Wisse 88); 34,31 f. (Wisse 96).

156 Vgl. ÄgEv (NHC III; fehlt in IV) p. 68,10–69,5 (Böhlig/Wisse NHS 4; 162.164). Es ist das

phrase“ aus NHC VII ist zunächst Derdekeas der „Erlöser“, aber indem Sêem wie Seth als der Tradent des Heilswissens für sein „Geschlecht“ auftritt, wird er im soteriologischen Modell, demzufolge die Erlösung durch Erkenntnis geschieht, selbst zum Erlöser¹⁵⁷. Das „Geschlecht des Sêem“ ist dabei wie das des Seth, ein Geschlecht, das gefährdet ist. So bringt die dunkle Macht in der „Paraphrase“ aus NHC VII eine Flut hervor, um dieses „Geschlecht“ (ΓΕΝΕΑ) zu zerstören¹⁵⁸. Die Gefährdung geht auf den Neid der niederen Mächte zurück, denn die bevorzugten Geschlechter von Sêem und Seth sind deren Einfluss entzogen¹⁵⁹. Sêems „Geschlecht“ ist ein Geschlecht, das von Blindheit bewahrt werden wird¹⁶⁰. Sêem soll sich über sein „Geschlecht“ (ΓΕΝΕΑ) freuen, da es „ohne Leib (ΣΩΜΑ) und Notwendigkeit (ΑΝΑΓΚΗ)“ von „jeglichem Leib der Finsternis“ (ΣΩΜΑ ΝΗ ΝΚΑΚΕ) bewahrt ist und als Empfänger der Offenbarung des Derdekeas „die heiligen Dinge der Größe“ (ἵνετοῦλαβ ἵτε τῶν τῆνος) bezeugt¹⁶¹. Wenn das Sêem-Geschlecht vom „Leib der Finsternis“ bewahrt ist, so heißt das freilich nicht, dass es sich um ein Geschlecht von körperlosen Wesen handelt, sondern lediglich, dass es vor dessen Einfluss bewahrt ist. Selbst Sêem besitzt ja einen „Leib der Finsternis“ (ΠΣΩΜΑ ἴπκακε), von welchem sich sein Denken in Trance trennen muss, um die Offenbarung zu empfangen¹⁶². Dass das Geschlecht nicht allein himmlisch sein kann, zeigt auch die Aufforderung an Sêem, er solle das Empfangene denen offenbaren, „die zum zweiten Mal auf der Erde sein werden“¹⁶³. Ein auffälliges Motiv im Zusammenhang des auserwählten Geschlechts ist die Aufwertung Sodoms, die ebenfalls aus dem „sethianischen“ Kontext bekannt ist¹⁶⁴. Auch in der „Paraphrase“ wird sich die Größe des Offenbarers Derdekeas in Sodom offenbaren¹⁶⁵. Bei Sêem versammeln sich dort, „diejenigen ..., die das reine Herz haben, wegen des Wortes, das du (also

Geschlecht Seths, das in p. 68,20–22 als „unvergängliches, heiliges Geschlecht des großen Erlösers“ (ΓΕΝΕΑ ἴαφάρτος ετοῦλαβ ἵτε πῖνος ἴσώτηρ) bezeichnet wird.

- 157 Vgl. Roberge, Paraphrase, 82: „... Shem plays the role of enlightener and of heavenly and earthly saviour“ und (ebd.), mit Verweis auf NHC VII p. 41,23b–25a (Wisse NHMS 30, 110): „Thereafter, he is assimilated into the Righteous One, the Saviour ...“.
- 158 ParSem NHC VII p. 25, 11–15 (Wisse NHMS 30, 76).
- 159 Als negatives Pendant steht dem „Geschlecht“ des Sêem „das Geschlecht der Natur“ (ΤΓΕΝΕΑ ἴτφύσις) gegenüber: ParSem NHC VII p. 35,7 (Wisse NHMS 30, 98).
- 160 ParSem NHC VII p. 28, 20–22 (Wisse NHMS 30, 82.84).
- 161 ParSem NHC VII p. 26,1–8 (Wisse NHMS 30, 78); vgl. p. 34, 17–19 (Wisse 96): es ist bewahrt vor dem „vielgestaltigen Wind“.
- 162 ParSem NHC VII p. 1,14–16 (Wisse NHMS 30, 24).
- 163 ParSem NHC VII p. 26,22–25 (Wisse NHMS 30, 78).
- 164 Vgl. Fischer, Paraphrase, 260.
- 165 ParSem NHC VII p. 28,34–29,6 (Wisse NHMS 30, 84).

Sêem. HS) offenbaren sollst“. Sêem soll den „Sodomiten“ (Ν̄CΟΔΟΜΙΤΗΣ) seine „universale Lehre“ (CΒΩ Ν̄ΚΑΘΟΛΙΚΗ) verkünden, denn die Sodomiten seien seine „Glieder“ (ΜΕΛΟΣ)¹⁶⁶. Auch in dem für das „sethianische System“ zentral angesehenen „Ägypterevangelium“ ist Sodom der Ort, an dem der „Samen des großen Seth“ sich befindet¹⁶⁷.

Sêem ist nicht Seth, jedoch ist die Grenze zwischen beiden an manchen Stellen bemerkenswert undeutlich. Kann es dann sein, dass Sêem nicht von Anfang an Bestandteil der „Paraphrase“ in NHC VII gewesen ist? Bereits zu Beginn der Forschung an der „Paraphrase des Sêem“ hatte Wisse bemerkt, „how clumsily“ der Name Sêem an vielen Stellen eingefügt sei¹⁶⁸, weshalb er die Zuweisung an Sêem als sekundäre Bearbeitung ansieht. Dann könnte aber auch, wie Doresse erwogen hatte, Seth anstelle von Sêem der ursprüngliche Protagonist des griechischen Originals der „Paraphrase“ aus NHC gewesen sein¹⁶⁹. Vielleicht ist es kein Zufall, dass Codex VII neben der „Paraphrase des Sêem“ die einzigen beiden Nag-Hammadi-Schriften enthält, die Seth – berechtigt oder unberechtigt – im Titel tragen, den „Logos des Seth“ (NHC VII,2) und den auch für Schenke „sethianischen“ Text der „Drei Stelen des großen Seth“ (NHC VII,5). Die Art der Verbindung zwischen Sêem und Seth muss aufgrund der bisher bekannten Quellen unbestimmt bleiben.

Die „Paraphrase des Sêem“ aus NHC VII,1 gehört zu den wahrscheinlich am besten erhaltenen Schriften des Fundes von Nag Hammadi, doch gleichzeitig zu denen, die besonders schwer einzuordnen sind. Mit den ersten Zeilen stellt der Autor Sêem seine Schrift vor als das, „was Derdekeas mir, Sêem, nach dem Willen der Größe (ΠΜΕΓΕΘΟΣ)“, also nach dem Willen Gottes, „geoffenbart hat“¹⁷⁰. Indem Sêem die Offenbarung weitergibt, folgt er dem Auftrag des himmlischen Offenbarers, der zu ihm sagt: „Und du wirst mit der Stimme der Welt auf der Erde sprechen“¹⁷¹. Die Parallelen, die NHC VII,1 und die „Para-

166 ParSem NHC VII p. 28,12–15 (Wisse NHMS 30, 84). Der „katholischen“ Lehre, die Sêem verkünden soll, korrespondiert das „katholische“, „universale Zeugnis“ (ΤΗΑΡΤΥΡΙΑ Ν̄ΚΑΘΟΛΙΚΗ), welches die Angehörigen seines Geschlechtes ablegen werden; vgl. p. 34,20 (Wisse 96).

167 ÄgEv NHC III 60,9–18 und IV 71,18–30 (NHS 4; Böhlig/Wisse 130–133).

168 Wisse, Redeemer, 131.

169 Vgl. Wisse, Redeemer, 138, der den Zusammenhang gerade umgekehrt beschreibt: Gegenüber der Vorlage, die Hippolyt in Ref. v 19 verwendet hat, sei der Text NHC VII,1 ursprünglicher. Hippolyts Vorlage, die deutliche Hinweise auf den Christus des Neuen Testaments und seine Inkarnation enthalte, sei eine sethianische Interpretation des ursprünglichen Textes, die auch christliche Elemente aufgenommen habe.

170 NHC VII p. 1,4–6 (Wisse NHMS 30, 24).

171 ParSem NHC VII p. 41,13–15 (Wisse NHMS 30, 110).

phrase des Seth“ aus der Refutatio jenseits der Parallelen von Seth- und Sêem-Figur verbinden sind eindrucksvoll. Bereits der sonst nicht belegte Titel „Paraphrase“ könnte eine Verbindung schaffen, obwohl er möglicherweise erst sekundär hinzugekommen ist¹⁷². Die „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1) bietet freilich weit mehr Material als das, was Hippolyt aus der „Paraphrase des Seth“ übernommen hat. Insbesondere die Offenbarung an Sêem, die in NHC VII bis zu p. 32,27 aufgezeichnet ist, erinnert aber deutlich an die „Sethianerlehre“ der Refutatio. Hippolyt hat deren Lehre, wie oben [3.1.1] bereits erwähnt, als eine Lehre von drei Prinzipien, „Dunkelheit“ (σκότος), „Licht“ (φῶς) und „Pneuma“, beschrieben. Das Pneuma stehe wie ein intensiver „Duft“ (ὄσμη) und „Wohlgeruch“ (εὐωδία) zwischen Licht und Dunkelheit¹⁷³. Ganz ähnlich beginnt auch Derdekeas in der „Paraphrase des Sêem“ seine Offenbarungen: „Es gab Licht (οὐροειν) und Finsternis (οὐκακε); und es gab Geist (οὐτῖνα) zwischen ihnen“¹⁷⁴. Diese Prinzipienlehren mögen sich in der Tiefenstruktur unterscheiden¹⁷⁵, die Entsprechung an der Oberfläche ist dennoch auffallend. Es gibt zudem eine Reihe von Einzelmotiven, die in beiden Mythen gleichermaßen vorkommen. So wissen beide Texte von einem „Wind“, der das „Wasser“ der Finsternis in Wallung bringt¹⁷⁶. In beiden Texten ist vom „furchtbaren

172 Vgl. Roberge, Paraphrase, 19 f. 93, ders., The Paraphrase of Shem as an Ascent Apocalypse, 38. Der Titel sei durch den Einschub „Das ist die Paraphrase“ in p. 32,27 motiviert; ebenso Wisse, Redeemer, 130; ders., Introduction NHMS 30, 15.17. Demgegenüber nimmt Aland, Paraphrase, 265, Anm. 18 den Titel „Paraphrase“ ernst und sieht in p. 32,27 nicht den Anfang eines Einschubs, sondern einen Einschnitt, der durch die Wiederholung des Titels besonders markiert wird. Aland weist (ebd.) darauf hin, dass p. 32,27 auf „grundsätzliche Mahnungen des Offenbarers Derdekeas an Sêem“ folgt (p. 32,19–24) und dass das, was unmittelbar auf p. 32,27 anschließt, als „neu einsetzend“ kenntlich ist, wobei sie vermutlich an das ραπ denkt. Das entspreche dem Prinzip des Textes: der Autor „fügt ‚Variation‘ an ‚Variation‘ über das immer gleiche Thema der Gefangenschaft und Befreiung des Lichtes“ (ebd., 264; vgl. 268 f.); „Eine zusammenhängende Kosmogonie nach Art des gnostischen Mythos ist nicht beabsichtigt“ (ebd., 267). Zum Prinzip der Wiederholung als Charakteristikum des gnostischen Mythos vgl. dies., Die Apophasis Megale, 98. In einer ähnlichen Richtung charakterisiert Fischer, Paraphrase, 266 den Text NHC VII,1: „Die Schrift will nicht verstanden werden, sondern auf der Grundlage einer gemeinsamen Geisteshaltung meditativ weitergesponnen werden.“

173 Vgl. Hipp., ref. v 19,2 f. (Wendland GCS 26 116,25–117,3; Marcovich PTS 25 188,9–15).

174 ParSem NHC VII p. 1,25–28 (Wisse NHMS 30, 26; Übers. Schenke NHD.St 381).

175 Vgl. die vergleichende Analyse von Roberge, Paraphrase, 87–89.

176 Z. B. in ParSem NHC VII p. 1,36–2,1 (Wisse NHMS 30, 26): „die Finsternis (πκακε) war ein Wind in Wassern (τηου ἔν ἔμμογεν)“ u. ö.; Hipp., ref. v 19,13 (Wendland GCS 26 118,25 f.;

Wasser“ die Rede, das mit der Dunkelheit verbunden ist¹⁷⁷. Hier wie dort sind sexuelle Metaphern beliebt, es geht um den „Mutterschoß“ (in NHC VII,1 teilweise $\tau\alpha\tau\epsilon$, teilweise $\mu\eta\tau\rho\alpha$, bei Hippolyt $\mu\acute{\eta}\tau\rho\alpha$), es geht um Zeugung und um Schwangerschaft¹⁷⁸. Die sexuellen Geschehnisse sind hier wie dort als negativ bewertet, was auf eine asketische Ethik der Adressaten beider Texte schließen lassen könnte¹⁷⁹.

In beiden Texten spielt zudem das Urbild-Abbild-Verhältnis eine wesentliche Rolle, das auch Bestandteil des zeitgenössischen Platonismus ist¹⁸⁰. In der „Paraphrase des Sêem“ erscheint das Bild als „(Spiegel)bild des Geistes“ ($\pi\iota\iota\epsilon \overline{\mu\pi\pi\mu\alpha}$), das sich zum Heil der Menschen offenbart¹⁸¹. In der „Paraphrase“ aus der Refutatio ist der Prozess der Bilderzeugung quasi mechanisch als Prägedruck vorgestellt. „Kräfte“ bringen durch „Zusammenstoßen“ unzählige „Siegel“ hervor, die „Ideen der verschiedenen Lebewesen“¹⁸². Dieses Modell ist zwar nicht exakt so in der „Paraphrase“ aus NHC VII zu finden¹⁸³, doch wenigstens an einer Stelle spielt auch dort der Zusammenstoß einer Form des Nous mit dem „ungezeugten Geist“ eine Rolle¹⁸⁴. Der in der Refutatio so prominente Nous begegnet in NHC VII,1 zwar nicht ebenso prominent, aber in ähnlichen Zusammenhängen, wobei offenbar mehrere Formen des Nous unterschieden und durch $\mu\epsilon\epsilon\gamma\epsilon$, das „Denkvermögen“, ergänzt werden, welches an vielen Stellen die Rolle des Nous bei Hippolyt übernimmt¹⁸⁵. Wie der Nous aus Hippolyts Referat ist auch das „Denkvermögen“ aus NHC VII,1 mit

Marcovich PTS 25 190,65 f.) u. ö. (mag auch der Wind in NHC VII weiblich, im Referat des Hippolyt männlich sein; vgl. Roberge, Paraphrase, 91).

177 Vgl. Hipp., ref. v 19,5 (Wendland GCS 26 117,11; Marcovich PTS 25 189,24): $\tau\omicron \delta\epsilon \sigma\acute{\kappa}\omicron\tau\omicron\varsigma \ddot{\upsilon}\delta\omega\rho \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}, (\phi\eta\sigma\acute{\iota}), \phi\omicron\beta\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$. Vgl. in ParSem NHC VII p. 2,18 f. (Wisse 28): $\mu\epsilon\phi\tau\omicron\upsilon\epsilon\varsigma \pi\epsilon \overline{\chi\pi} \pi\mu\omicron\omicron\gamma$; Schenke, Übers. in NHD.St 381, ergänzt zu $\mu\epsilon\phi\tau\omicron\upsilon\epsilon\varsigma$ als Beziehungswort $\pi\kappa\alpha\kappa\epsilon$, also „die Finsternis“: „die Finsternis war im Wasser verborgen“. Das „finstere“ (z. B. p. 2,23 f.: 7,22: $\pi\mu\omicron\omicron\gamma \bar{\eta}\kappa\alpha\kappa\epsilon$) oder „furchtbare Wasser“ p. 9,17: $\pi\mu\omicron\omicron\gamma \bar{\eta}\rho\overline{\rho}\tau\epsilon$ kommt mehrfach vor.

178 Z. B. in ParSem NHC VII p. 4,22–32 (Wisse NHMS 30, 26) u. ö.; Hipp., ref. v 19, 13–15 (Wendland GCS 26 118,25–119,13; Marcovich PTS 25 190,65–191,79). Vgl. Roberge, Paraphrase, 89 f.

179 Vgl. Rasimus, Paradise, 86.

180 Z. B. Alkinoos, Didask. IX 1–2 (Summerell/Zimmer 23–25).

181 ParSem NHC VII p. 24,2–4 (Wisse NHMS 30, 75) u. ö.

182 Hipp., ref. v 19, 10 (Wendland GCS 26 118,5–10; Marcovich PTS 25 189,44–190,49).

183 Vgl. Krause, Paraphrase, 106.

184 ParSem NHC VII p. 5,16–19 (Wisse NHMS 30, 34); vgl. Roberge, Paraphrase, 89.

185 Crum, dem die NHC-Texte freilich noch nicht zur Verfügung standen, gibt Coptic Dictionary, 200a, als griechische Begriffe, die mit $\mu\epsilon\epsilon\gamma\epsilon$ übersetzt werden $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$, $\nu\acute{\omicron}\eta\mu\alpha$, $\acute{\epsilon}\nu\eta\omicron\iota\alpha$, $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ u. a. an. Für $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in koptischen Übersetzungen nennt Crum ebd., 123a $\kappa\alpha\tau$ oder ebd., 714a $\rho\eta\tau$. Zu $\mu\epsilon\epsilon\gamma\epsilon$ und den drei Formen des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in NHC VII,1 vgl. Roberge, Paraphrase, 39–43.91.

dem Pneuma verbunden und wird von der Finsternis festgehalten¹⁸⁶. Beide Texte berichten des Weiteren von einem Descensus des Offenbarers in die Welt hinein. Allerdings ist auch das Motiv des Descensus so weit verbreitet¹⁸⁷, dass diese Parallele für sich genommen nicht aussagekräftig ist. Es gibt allerdings einige Details in den beiden Abstiegsszenarien, die ohne ganz identisch zu sein, einander doch sehr nahe sind. Der „vollkommene Logos des Lichtes“ im „Sethianer“-Referat des Hippolyt macht sich „der Bestie, der Schlange“ ähnlich und steigt herab in den „unreinen Mutterschoß“¹⁸⁸; diese Verkleidung sei die „Knechtsgestalt“ (ἡ τοῦ δούλου μορφή), womit durch den Verweis auf Phil 2,7 die irdische Ankunft des Erlösers gemeint sein könnte¹⁸⁹. Die geflügelte Schlange im „Sethianer“-Referat der Refutatio ist aber auch „Anfang des Werdens“ (ἡ ἀρχὴ τῆς γεννήσεως), der furchtbare Wind, der aus dem „Mutterschoß“, in dem Licht und Pneuma gefangen sind, den Menschen erzeugt¹⁹⁰. Ziel des Herabstiegs des Erlösers ist es, „dass er die Fesseln löse, die um den vollkommenen Nous herumgelegt sind“ (ἵνα λύσῃ τὰ δεσμὰ τὰ περικειμένα τῷ τελείῳ νοῖ)¹⁹¹. Mit dem Lösen der Fesseln könnte die Offenbarung der Heil-bringenden Gnosis gemeint sein. In der „Paraphrase des Sêem“ nun ist die Schlangengestalt dem negativ gezeichneten „Molychthas“ zugewiesen. Dieser ist ein Schöpfer der irdischen Welt, „denn ohne ihn wird nichts auf der Erde erzeugt“, er ist „ein Wind ...“, der eine Schlangen- und Einhorngestalt besitzt¹⁹². Aber es ist auch von dem „Tier“ (πῆρῖον) die Rede, das der „Sohn der Größe“ (πῶρῆ ἡπιμεγεῶος) „anzog“ († ἕλωτ)¹⁹³, der zwar nicht „Logos des Lichtes“ wie bei Hippolyt ist, aber „der Sohn des unbesudelten, grenzenlosen Lichtes“ (πῶρῆ ἡπογοεῖν ἡνάτ-

186 Z.B. ParSem NHC VII p. 2,25 (Wisse NHMS 30, 28): „das Denkvermögen des Geistes“ (πνεεγε ἦτε πῆρῶ); p. 5,3f.: „Und als die Natur (φύσις) den Verstand (πνογς) durch die finstere Kraft an sich genommen hatte ...“ u. ö.; vgl. Hipp., ref. v 19, 15 (Wendland GCS 26 119,8f.; Marcovich PTS 25 191,74f.): der ist „vollkommener Gott“, der „aus dem ungezeugten Licht von oben und aus dem Geist“ (ἐξ ἀγεννήτου φωτὸς ἄνωθεν καὶ πνεύματος) in die menschliche „Natur“ (φύσις) gekommen ist. u. ö.

187 Vgl. einige Belege bei Schmid, Eucharistie, 288–289, Anm. 479–484.

188 Hipp., ref. v 19, 20 (Wendland GCS 26 120,16–20; Marcovich PTS 25 192,101–104).

189 Hipp., ref. v 19, 20 (Wendland GCS 26 120,21; Marcovich PTS 25 192,105).

190 Hipp., ref. v 19, 18f. (Wendland GCS 26 120,8–16; Marcovich PTS 25 192,92–100).

191 Hipp., ref. v 19, 20 (Wendland GCS 26 120,18f.; Marcovich PTS 25 192,103).

192 ParSem NHC VII p. 34,9–13 (Wisse 96).

193 ParSem NHC VII p. 19,23–27 (Wisse 64). In UW NHC II p. 113,35–114,3; p. 118,24–26 ist πῆρῖον der Deckname für die Paradieseschlange. Zu „Schlange“ in gnostischen Auslegungen der Paradiesesgeschichte vgl. Nagel, Auslegung, 54f. (Schlange als Heilsbringer); 61 (Schlange als der „eigentliche Unheilsträger“).

ⲭⲟⲩⲛⲓ)¹⁹⁴. Der Abstieg in Tiergestalt geschieht zum Zweck der Schöpfung, denn in Tiergestalt kann der Erlöser den „Mutterschoß“ dazu bringen, Himmel und Erde entstehen zu lassen¹⁹⁵. Wenn die Schlange bei Hippolyt tatsächlich die irdische „Knechtsgestalt“ repräsentiert, dann unterscheidet sie sich vom „Tier“ in NHC VII,1 insofern, als der tiergestaltige Erlöser hier offenbar vor der Erschaffung der irdischen Welt auftritt¹⁹⁶. Dennoch sind beide Texte auch an dieser Stelle näher, als es auf den ersten Blick erkennbar sein mag. Erstens ist die „Schlange“, also der Erlöser in Schlangengestalt im „Sethianer“-Referat des Hippolyt ebenso „Anfang“ oder „Prinzip des Werdens“, also ebenso an der Schöpfung beteiligt wie der in Tiergestalt erschienene Derdekeas in NHC VII,1. Zweitens dient gleichzeitig die Schöpfung in NHC VII,1 wiederum dazu, die „Kraft des Geistes ... von der Fessel (ⲧⲏⲣⲣⲉ)“ zu erlösen¹⁹⁷, wie ja auch der „vollkommene Logos des Lichtes“ bei Hippolyt die „Fesseln“ lösen will. Die Szenarien unterscheiden sich, doch sind Schlüssel motive hier wie dort in ähnlichen Zusammenhängen zu finden. Abgesehen von der eben zitierten Stelle gibt es in NHC VII,1 noch einen weiteren vergleichbaren Abstieg des Derdekeas „zu einer schwachen Natur ... bis die ganze Unreinheit der Natur ausgeleert sein würde“. Der Erlöser kommt, um sich „um all jenes Licht, das in den Tiefen der Finsternis war, zu kümmern“, damit sich der Geist „durch das Wort“ mit Licht füllt¹⁹⁸.

Ein Vergleich der in der Refutatio zusammengefassten Lehren der „Paraphrase des Seth“ mit denen der „Paraphrase des Sêem“ aus Nag Hammadi ist aufgrund der so unterschiedlichen Textgattungen schwierig. Die „Paraphrase“ aus Nag Hammadi bietet im Unterschied zu Hippolyts Referat keine systematisierende Darstellung, dieses wiederum trägt den Lehrmythos an manchen Stellen sehr verdichtet und nur in Andeutungen vor¹⁹⁹. Der umfangreichere Text der „Paraphrase des Sêem“ ermöglicht eine viel detailreichere Darstellung. Jenseits der augenfälligen Parallelen gibt es auch Beobachtungen, die die beiden

194 ParSem NHC VII p. 4,2 f. (Wisse 32).

195 ParSem NHC VII p. 19,36–20,20 (Wisse 66); vgl. p. 20,20 f.: „und nachdem Himmel und Erde geschaffen waren ...“ (ⲁⲩⲮⲟ ⲛⲧⲁⲡⲟⲩⲮⲟⲛⲧ ⲛⲧⲣⲉ ⲙⲏ ⲕⲁⲩ).

196 Vgl. Roberge, Paraphrase, 92.

197 ParSem NHC VII p. 19,32–35 (Wisse 64.66).

198 NHC VII p. 8,36–9,6 (Wisse NHMS 30, 42). Auch die Jordantaufe des Erlösers (p. 36,2–24; Wisse 98.100) wird als Descensus gezeichnet; vgl. Roberge, Paraphrase, 135 f.

199 Gelegentlich auch schwer verständlich, was daran liegt, wie Scholten, Autor, 151, zur Refutatio darlegt, „daß der Verfasser kein methodisch standardisiertes Zitierverhalten an den Tag legt“; so kommt es dazu, wie in Spezialuntersuchungen immer wieder angemerkt werde, „daß es kaum gelingt, verlässliches Wissen über einen Autor zu erlangen, weil an der Genauigkeit des Verfassers Zweifel bestehen“ (ebd., Anm. 73).

Texte deutlich voneinander scheiden, so etwa die jeweils andere Bewertung der Taufe: Dem Referat Hippolyts nach scheinen seine „Sethianer“ der Taufe einen Wert zuzugestehen, indem das „Abwaschen“ und das „Trinken“ von „lebendigem, sprudelndem Wasser“ als offenbar heilstiftend angesehen wird²⁰⁰, so es sich hier nicht um ein Missverständnis durch Hippolyt handelt. Der Autor der „Paraphrase des Sêem“ warnt hingegen nur vor der „unvollkommenen Taufe“²⁰¹, ohne jedoch eine „vollkommene“ Taufe in Aussicht zu stellen (siehe unten 6.5.2). Daneben gibt es sogar im kürzeren Text, also der in der Refutatio referierten „Paraphrase“, eine Reihe von Motiven, die nicht im längeren Text NHC VII,1 vorkommen, beispielsweise der Geist als „Wohlgeruch“ oder das auffällige Bild vom Auge, das die Finsternis und den Geist andeute, da auch die Pupille zwar schwarz sei vom „dunklen Wasser“, aber dennoch erhellt „vom Pneuma“²⁰².

Diese Beobachtungen zeigen, dass Hippolyt wohl nicht den griechischen Text der „Paraphrase des Sêem“ vor sich gehabt haben kann, welcher der in NHC VII enthaltenen koptischen Übersetzung zugrunde lag. Gegen die anfängliche Zuversicht, eine unmittelbare Parallele zwischen den Nag-Hammadi-Texten und den antiken häresiologischen Traktaten herstellen zu können, hatte bereits Frederik Wisse zu bedenken gegeben, dass die „Paraphrase des Sêem“ und Hippolyts Referat einander zwar nahe sind, wörtliche Übereinstimmungen aber weitgehend fehlen, und viele Details des Nag-Hammadi-Textes bei Hippolyt ohne Entsprechung sind²⁰³. Der Berliner Arbeitskreis für koptisch-agnostische Schriften nahm für beide Texte eine gemeinsame Schultradition an, eine literarische Abhängigkeit hielt man aber für unwahrscheinlich²⁰⁴. Martin Krause, der als erster die mögliche Abhängigkeit der beiden Texte genauer untersuchte, verwies in diesem Zusammenhang auf Hippolyts Arbeitsmethode, der seine Vorlagen in der Regel nahe am Wortlaut entlang exzerpiert

200 Vgl. Hipp., ref. v 19,21 (Wendland GCS 26 120,24–121,2; Marcovich PTS 25; 192,109–193,112): ἀπελούσατο καὶ ἐπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλοιμένου. Der Taufkontext wird weiter deutlich, indem das Motiv von Auskleiden und Ankleiden gedeutet wird (193,11f.): der Abgewaschene und das Wasser Trinkende wird „die Knechtsgestalt ausziehen“ (ἀποδι-δύσκεσθαι τὴν δουλικὴν μορφήν) und „das himmlische Gewand anziehen“ (ἐπενδύσασθαι ἔνδυμα οὐράνιον).

201 Vgl. ParSem NHC VII p. 30,22–27 (Wisse NHMS 30, 88): ἐφναῖββαπτίζε ἡνογβαπτισμα ἡατχωκ εβολ; so setzt er die Welt „mit einer Fessel von Wasser (ἔν ογῆρρε ἡμοογ) in Unruhe“. Die Polemik gegen die – vermutlich „kirchliche“ – Wassertaufe ist hier nicht zu übersehen.

202 Vgl. Hipp., ref. v 19,7 (Wendland GCS 26 117,17–19; Marcovich PTS 25 189,30–33).

203 Vgl. Wisse, Redeemer Figure, 138, mit Anm. 3.

204 Vgl. Berliner Arbeitskreis für koptisch-agnostische Schriften, Bedeutung, 59.

habe²⁰⁵. Wie Krause geht auch Barbara Aland davon aus, dass die „Paraphrase des Seth“ aus der Refutatio und die „Paraphrase des Sêem“ in NHC VII,1 zwei unterschiedliche Texte sind, die jedoch beide ihre Botschaft mithilfe desselben Materials formulieren.

... die Ähnlichkeit erklärt sich daraus, daß beide Paraphrasen für ihre gnostische Verkündigung offenbar das gleiche Bild- und Gedankenmaterial benutzen, das sie unabhängig voneinander beide paraphrasierend weiter-spinnen. Sie stammen offenbar aus der gleichen gnostischen Umgebung, d.h. sie sind zwei der ‚unzähligen‘ Schriften der ‚Sethianer‘, von denen Hippolyt weiß.²⁰⁶

Vielleicht war Hippolyts Vorlage aber doch „eine gnostische Originalschrift *von der Art*“ der Paraphrase in NHC VII,1²⁰⁷. Hans-Martin Schenke, der die „Paraphrase des Sêem“ für „Nag Hammadi Deutsch“ übersetzt und eingeleitet hat, erwägt zwar eine Datierung dieses Textes bereits am Ende des zweiten oder am Anfang des dritten Jahrhunderts, so dass die Kenntnis der Schrift durch Hippolyt grundsätzlich möglich wäre, auch er teilt aber die mehrheitliche Ansicht, dass die „Paraphrase“ aus NHC VII ungeachtet der offenkundigen Parallelen mit Hippolyts Referat keine Fassung von Hippolyts „Paraphrase des Seth“ sein kann.²⁰⁸ Dennoch ist Schenke gleichzeitig davon überzeugt, dass Hippolyts Referat und NHC VII,1 nicht zufällig auf ähnliche Drei-Prinzipien-Lehren bezogen sind. Die Texte seien einander so nahe, dass sich Hippolyts Referat „für die Einzelinterpretation dunkler Stellen in ParSem ... als außerordentlich fruchtbar erweisen“ könne²⁰⁹. Wodurch diese Nähe zustande kommt, scheint auch für Schenke nicht geklärt zu sein. Die Beobachtung einer so großen Nähe trägt jedoch seiner Ansicht nach, wie bereits dargelegt wurde, nichts zur Frage bei, in welcher Beziehung die „Paraphrase des Sêem“ zum „Sethianismus“ steht, da

205 Vgl. Krause, Paraphrase, 103. Zur Arbeitsmethode Hippolyts auch Frickel, Die Apophasis Megale, 197–201; zur Kritik an Frickel vgl. Scholten, Art. Hippolytos II, 523f. Scholten, Autor, 151 und Löhr, Continuing Construction, 34, verweisen auf die „Cento-Technik“ des Autors der Refutatio, also wie Scholten (ebd.) schreibt, „der patchwork-artigen Neuarrangierung vorliegenden Materials, in Kombination mit kommentarartigen Bemerkungen“.

206 Aland, Paraphrase, 271.

207 Weiß, Frühes Christentum, 96.

208 Vgl. Schenke, Einleitung zu ParSem (NHD II), 544f. Roberge, Paraphrase, 95, datiert die Vorlage von NHC VII,1 in die erste Hälfte des 3. Jh.s.

209 Schenke, Einleitung zu ParSem (NHD II), 547.

Schenke zufolge Hippolyt falsch informiert ist, wenn er sein Referat der „Drei-Prinzipien-Lehre“ als Lehre der „Sethianer“ ausgibt²¹⁰.

Abgesehen von Hippolyt scheint es aber wenigstens einen weiteren Reflex des in NHC VII,1 belegten Kosmosmodells bei den kirchlichen Autoren zu geben, der später mit „Sethianern“ verbunden wurde. Möglicherweise denkt Theodoret im fünften Jahrhundert an Hippolyt, wenn er das von Irenäus' in „Adversus haereses“ I 30 über „andere“ („Alii“) Berichtete den „Sethianern“ und „Ophiten“ zuschreibt²¹¹, denn Irenäus' referiert hier eine Lehre, in der sich unschwer die drei Prinzipien aus Hippolyts Referat erkennen lassen (im Zitat kursiv):

„Es gibt ein bestimmtes, *erstes Licht* in der Kraft des Bythos, selig unvergänglich und unbegrenzt“. Dieses erste Licht sei „Vater“ und „Erster Anthropos“, aus dem als „Sohn“ die „Ennoia“ hervorging, die als der „Zweite Anthropos“ bezeichnet werde.

„Unter beiden ist das heilige *Pneuma*“,

„und unter dem *Pneuma*, das noch darüber bleibt, sind die Elemente abgesondert, *Wasser, Dunkelheit, Abgrund, Chaos*“²¹².

Drei-Prinzipien-Modelle wie in den angeführten Referaten des Irenäus und des Hippolyt und in der „Paraphrase des Sêem“ sind auch über diese Beispiele hinaus zu finden²¹³. Unmittelbar im Anschluss an das „Sethianer“-Referat stellt Hippolyt die Lehre des Gnostikers Justin vor, die dieser in seinem Werk „Baruch“ niedergelegt habe. Auch Justin spricht von drei Prinzipien, welche sich aber von denen der „Paraphrase“ unterscheiden. Einem ganz jenseitigen Gott, dem „Guten“, steht ein Paar von Urgöttern gegenüber, Elohim und Edem, die beide „ohne Vorherwissen“ sind, wobei Edem aber, die mit der „Erde“ identifiziert wird, als „zornmütig“ (ὀργίλη) charakterisiert ist. Aus der Verbindung von Edem und Elohim entsteht die Schöpfung mit den sie beherrschenden

210 Vgl. Schenke, System, 165.

211 Theodoret, haer. I 14 (Migne PG 83; 364C); zu den bei den verschiedenen antiken Häresiologen und modernen Forschern differierenden „Sethianer“-Begriffen vgl. Rasimus, Ophite Gnosticism, 246–253.

212 Iren., haer. I 30,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 364,1–8; Übers. Brox FC 8,1; 333; Unterstreichungen HS). Vgl. Wisse, Redeemer, 139.

213 Zu NHC VII,1 und den Parallelen bei Hippolyt und Irenäus vgl. Roberge, Paraphrase, 34–38. Dreier-Schemata sind in der zeitgenössischen Philosophie verbreitet, so beispielsweise die platonische Trias Materie-Ideen-Gott in Alkinoos, Didask. VIII–X (Summerell/Zimmer 22–29).

Engeln²¹⁴. Elohim repräsentiert die Hinwendung zum Höheren, denn er verlässt Edem und geht zum „Guten“ ein²¹⁵, was die verlassene Edem dazu bringt, das von Elohim in der Schöpfung zurückgelassene Pneuma mit Lastern zu quälen²¹⁶. Zumindest insoweit lassen sich die Modelle vergleichen, als auch hier ein gutes Prinzip (das „Licht“, der „Gute“) einen Gegenspieler hat (die „Finsternis“, „Edem“) und ein drittes Prinzip zwischen beiden vermittelt (das „Pneuma“, „Elohim“), was dann ein Erlösungsgeschehen erforderlich macht²¹⁷, um die Mischung der Gegenprinzipien wieder aufzulösen.

Die Struktur der zwei Gegensätze oder Pole und der dynamisierenden Mitte ist den Drei-Prinzipien-Schemata eigentümlich, was vergleichbare Modelle außerhalb der gnostischen Literatur zeigen. So berichtet beispielsweise Plutarch in „De Iside et Osiride“, einem weiteren, den geschilderten gnostischen Modellen in gewisser Weise zeitgenössischen Text, „Zoroaster, der Magier“ (Ζωροάστρης ὁ Μάγος), habe gelehrt, dass „Hormazes“, dem „Licht“ (φῶς), als Pendant „Areimanios“, die „Dunkelheit“ (σκότος), gegenüberstehe, welche auch mit der „Unwissenheit“ identifiziert wird. Als das dynamisierende dritte Prinzip stehe zwischen beiden „Mithres“ (Μίθρης), den die Zoroastrier als „den Mittler“ (τὸν μεστήτην) bezeichnen würden²¹⁸. Eine zumindest in den Grundzügen vergleichbare Dreiprinzipienlehre scheint auch im ersten Traktat des Corpus Hermeticum vorausgesetzt zu sein, einem Traktat vermutlich des zweiten Jahrhunderts n. Chr., ohne dass die Zeit näher einzugrenzen wäre²¹⁹. Nach den Lehren des in diesem Traktat auftretenden „Poimandres“ gibt es einerseits

214 Vgl. Hipp., ref. v 26,1–3 (Wendland GCS 26 126,29–10; Marcovich PTS 25 200 f.,1–14).

215 Vgl. Hipp., ref. v 26,14–17 (Wendland GCS 26 128,31–129,14; Marcovich PTS 25 204,69–83).

216 Vgl. Hipp., ref. v 26,19–21 (Wendland GCS 26 129,20–130,3; Marcovich PTS 25 204 f.,79–101). Edem wird dabei nicht als „das Böse“, „die Finsternis“ o. ä. charakterisiert. Ihre Reaktion ist verderblich, aber aus den Verhältnissen gewissermaßen nachvollziehbar. So sind elf der zwölf Engel Edems zwar mit „Leidenschaften“ (πάθη) behaftet, jedoch nicht mit „Ungesetzlichkeit“ (παρανομία), nur „Naas“, der „Baum der Erkenntnis“, habe die „Ungesetzlichkeit“ (v 26,22; 205,109–111). Edem ist „die Psyche“, wie Elohim „das Pneuma“ im Menschen ist (v 26,25; 206,125 f.). Eigentlicher Widersacher und Verführer der Menschen ist Edems Engel Naas, der auch für die Kreuzigung Jesu verantwortlich ist (v 26,31; 206,130–134; 207,160–162). „Das Böse“ und „das Gute“ für die Menschen sind Justin zufolge „aus einem Ursprung“ (ἐκ μιᾶς ἀρχῆς), gleichzeitig vom Vater Elohim durch seine Rückkehr zum „Guten“ verursacht (v 26,23 f.; 205,14–19).

217 Beim Gnostiker Justin ist das Erlösungsgeschehen die Sendung des Baruch; vgl. Hipp., ref. v 26, 21–37 (Wendland GCS 26 130,3–132,23; Marcovich PTS 25 205,102–208,188).

218 Plutarch, de Is. et Os. 46; 369D (Görgemanns 212.214).

219 Vgl. Holzhausen, Einleitung zu CH 13. Wenn der Text tatsächlich christliche Elemente aufgreift und pagan umdeutet, wird man wohl an das spätere zweite Jahrhundert zu denken

„Licht“, das Göttliche, und andererseits „Finsternis“, aus welcher die „feuchte Natur“ der Materie kommt. Aus dem Bereich des Göttlichen steigt der „heilige Logos“ herab, der als „Pneuma“, als „pneumatischer Logos“ über der materiellen Welt hinschwebte, „so daß man es hören konnte“. Es ist durchaus möglich, dass auch in CH I wie im Referat des Hippolyt, in NHC VII,1 und vielleicht auch bei Irenäus, die Urszene der Genesis (Gen 1,2) Vorbild ist: Gottes Geist über der dunklen Urflut²²⁰. Auch der valentinianische Lehrer Ptolemäus entfaltet seiner Anhängerin Flora ein philosophisch inspiriertes Modell dreier Prinzipien. Flora, die die Frage gestellt hatte, wer der Gott aus den Büchern des Mose sei, erfährt von Ptolemäus, es sei weder der „vollkommene Gott“ (τέλειος θεός), noch der „Teufel“²²¹ (διάβολος), sondern ein dritter, „der Demiurg und Hervorbringer dieses ganzen Kosmos“ (δημιουργός και ποιητής τοῦδε τοῦ παντός ... κόσμου)²²². Im Unterschied zu Plutarchs Zoroaster-Referat führen die christlichen Texte, so also das Referat bei Irenäus²²³, die „Paraphrase des Sêem“ und Ptolemäus' Brief an Flora als viertes Element den „Erlöser“ ein²²⁴.

Mit dem von Schenke aus dem „Ägypterevangelium“ (NHC III,2; IV,2), dem „Apokryphon des Johannes“ und Irenäus' „Adversus haereses“ I 29 rekonstruierten „System“ der „Sethianer“ sind Hippolyts Referat und die „Paraphrase des Sêem“ nicht zur Deckung zu bringen²²⁵. Selbst wenn man den Verbindungen zu Hippolyts Verweis auf eine „Paraphrase des Seth“ trauen wollte, fehlen wesentliche Elemente des durch Schenke erschlossenen „sethianischen Systems“. So ist die Weltzeitalterspekulation nicht in der Weise der „sethianischen“ Schriften ausgestaltet, immerhin scheint die Geschichte auch in der „Paraphrase des Sêem“ in drei Abschnitte geteilt zu sein²²⁶. Es gibt nicht die Barbelo, stattdessen aber das Pneuma, welches zumindest nach der von Irenäus' in I 30 referierten gnostischen „Drei-Prinzipien-Lehre“ als „erste Frau“ bezeichnet worden ist²²⁷.

haben, so man davon ausgehen kann, dass die pagane Umdeutung von Christlichem eine gewisse Verbreitung des Christentums voraussetzt.

220 Vgl. Holzhausen, Einleitung zu CH I 7.

221 Ptolem., ad Flor., ap. Epiphan., haer. 33,7,3 (Quispel sc 24bis, 68).

222 Ptolem., ad Flor., ap. Epiphan., haer. 33,7,4 (Quispel sc 24bis, 68).

223 Vgl. Iren., haer. I 30,11–14 (Rousseau/Doutreleau sc 264; 378–384).

224 Gegen Marksches, New Research, 240–243; ders., Gnosis und Marcion, 166 f.; vgl. Schmid, Soter, 250. 267.

225 Vgl. Rasimus, The Serpent, 442; zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden vgl. Roberge, Paraphrase, 80–83.

226 Vgl. Roberge, Paraphrase, 15–18.81.

227 Vgl. Iren., haer. I 30,1 (Rousseau/Doutreleau sc 264; 364,9 f.): „Über ihnen (sc. Wasser, Dunkelheit, Abgrund, Chaos) befindet sich der Geist, sagen sie, den sie ‚Erste Frau‘ nennen“.

Das Pneuma der „Paraphrase des Sêem“ gehört allerdings nicht zu einer himmlischen Trias, sondern schafft unter den beiden höchsten Prinzipien stehend die Verbindung zur niederen Welt²²⁸. Auch das andere typisch „sethianische“ Personal fehlt, jedenfalls dem Namen nach, so der Autogenes und der niedere Weltschöpfer Jaldabaoth, vor allem aber die Erleuchter. Allerdings wird Sêem die Rolle eines Erleuchters zugewiesen²²⁹. Wenn man Schenkes Konstruktion des „Sethianismus“ zugrunde legt, muss man die „Paraphrase des Sêem“ von den „sethianischen“ Texten abtrennen, allerdings muss man es eben nur dann, wenn man Schenkes These teilt. Insbesondere die deutlichen Entsprechungen der Gestalt des Sêem zum Seth der „sethianischen“ Schriften Schenkes legen nahe, dass eine Beziehung zwischen der „Paraphrase des Sêem“ und dem „Sethianismus“ und somit mittelbar auch zwischen Hippolyts und Schenkes „Sethianern“ bestanden haben könnte. Die Parallelen der hier vorgestellten „Paraphrasen“ untereinander und deren Verbindungen zu „sethianischen“ Texten verweisen möglicherweise auf frei wandernde Mythenmotive und zeigen, dass die durch die Beschreibungen der antiken Häresiologen und durch die etablierten „Systeme“ der modernen Interpreten gezogenen Grenzen nicht als allzu streng gezogen vorgestellt werden dürfen.

3.2 Zweifel an der Existenz der Sethianer

Eine Bündelung von Texten, die durch gemeinsame Elemente, vielleicht sogar ähnliche mythologische Strukturen miteinander verbunden sind, wie Hans-Martin Schenke sie vorgeschlagen hat, bietet Hilfe beim Versuch, sich in dem heterogenen Fund der Bibliothek von Nag Hammadi zurechtzufinden²³⁰. Bei der Bearbeitung von Textkorpora, wie dem von Schenke erhobenen „sethianischen“ Korpus, gibt es aber nicht nur die Tendenz, aus der Existenz des Korpus auf eine bestimmte Richtung des Denkens oder religiöse Strömung zu schließen, sondern dieser auch eine abgrenzbare „Gemeinschaft“ mit mehr oder weniger deutlichen „Gemeindestrukturen“ zuzuweisen²³¹. Im Fall des „Sethianismus“ wurde die Frage, ob tatsächlich soziologisch beschreibbare „Sethia-

228 Vgl. Roberge, Paraphrase, 38–40.44–46.82.

229 Vgl. Roberge, Paraphrase, 82 mit Verweis auf NHC VII p. 41,23b–25a (Wisse NHMS 30; 110).

230 Vgl. Schenke, Phenomenon, 589f.: „... it [sc. our textgroup: HS] is also limited and therefore constitutes a readily surveyable field of observation, which we use as an ideal model for studying fundamental problems of the overall phenomenon of Gnosticism“.

231 Vgl. King, Which Early Christianity?, 68.

ner“-Gruppen anzunehmen sind, zunächst nur in einigen wenigen Beiträgen diskutiert, die im Folgenden vorgestellt werden sollen²³².

3.2.1 *Frederik Wisse*

Zeitgleich mit Schenkes zweitem Aufsatz hatte Frederik Wisse bei der Tagung in Yale New Haven im März 1978 die Existenz sethianischer Gemeinden grundsätzlich in Zweifel gezogen. Wisse erinnert an die nötige Vorsicht bei allen Versuchen, aus Texten Rückschlüsse auf historische Realien zu ziehen²³³. Die Suche nach dem „Sethianismus“ ist Wisse zufolge der Suche nach dem „Einhorn“ vergleichbar; hier wie dort gebe es antike Berichte, denen ein Mangel an fossilen Funden bzw. Originalquellen gegenüberstehe²³⁴. Für die Lösung der Frage nach der Historizität dieser Berichte sind nach Wisse grundsätzlich vier Optionen denkbar. Man kann erstens den antiken Bestiarien glauben und das Fehlen fossiler Funde als zufällig werten. Voraussetzung sei dann freilich, dass die antiken Zeugen als vertrauenswürdig gelten könnten, das sei aber weder bei den antiken Reisenden der Fall, die vom Einhorn erzählen, noch bei den christlichen Häresiologen, die von „Sethianern“ sprechen²³⁵. Als geübte Theologen hätten die Verfasser der häresiologischen Bestiarien in der Alten Kirche verschiedene mythologische Traktate, die sie bei ihren Gegnern vorgefunden haben und die für sich genommen „frustratingly abstruse“ seien, in solcher Weise zusammengefasst, dass daraus eine Art System entstand, das mit der eigenen Glaubenslehre verglichen werden konnte²³⁶. Damit hätten sie die Quellen verfälscht und den Blick ihrer Leser in die Irre geführt. „The question should be asked whether or not this Procrustean bed does violence to the

232 Kritik an Schenkes Sethianern und dem Sethianismus als Zeugen der ältesten gnostischen Tradition ist auch außerhalb der im Folgenden ausführlich dargestellten Beiträge gelegentlich geäußert worden: so von Luttkhuizen, *Sethianer*, ZAC 13 (2009) 76–86; auch Scholten, Art. Set(h)ianismus, 496: „Weder lehrmäßig noch personell läßt sich der Sethianismus als Schule starr fixieren“. Bereits kurze Zeit nach Yale spricht beispielsweise Jackson, *Geradamas*, 385, obwohl er grundsätzlich der „Sethianismus“-These zuzustimmen scheint, von „the convenient but nebulous label ‚Sethian‘“. Smith, *No Longer Jews*, 215–227, kommt nach einem Überblick zu dem Ergebnis: „These references demonstrate that the case for Sethian Gnosticism as the earliest tradition in the gnostic trajectory is by no means certain“ (ebd., 223).

233 Das gilt vor allem im Fall indirekter Rückschlüsse auf die Gemeinderealität; vgl. Wisse, *Indirect Textual Evidence*, 219–221.

234 Vgl. Wisse, *Stalking*, 565 f.; vgl. auch ders., *Indirect Textual Evidence*, 227–229.

235 Vgl. Wisse, *Stalking*, 566 mit 568–570.

236 Wisse, *Stalking*, 570.

gnostic writings“²³⁷. Die „erraneous procedure“ eines Hippolyt beispielsweise habe darin bestanden, allein aufgrund des Namens „Seth“ im Titel einer Schrift eine Sekte der „Sethianer“ als Adressaten zu postulieren²³⁸. Dieser Weg sei also wenig erfolgversprechend.

Man könne nun zweitens die antiken Nachrichten auch kritisch als inadäquate Beschreibungen lesen. Um dann an der Historizität eines Einhorn festhalten zu können, müssten sich signifikante Übereinstimmungen zwischen Teilen der antiken Berichte und vorhandenen Fossilien zeigen lassen, wobei solche Übereinstimmungen nicht zufällig sein dürfen. Die Fossilien müssten eindeutig sein und nicht mit anderen in der Antike bekannten Tieren verwechselt werden²³⁹. Wendet man sich den „gnostischen Fossilien“, also den koptischen Texten zu, zeigt sich Wisse zufolge auch hier, dass keine Anhaltspunkte für die „Sethianer“ der Häresiologen zu finden sind. Sethianische Theologoumena seien zu allgemein, als dass sie eindeutig „Sethianern“ zugeschrieben werden könnten. So sei Seth als Empfänger himmlischer Offenbarung in der jüdischen Literatur vorgeprägt und könne daher nicht als spezifisch „sethianisches“ Kennzeichen gelten, wie die Arbeit von A.F.J. Klijn zu den „Seth“-Traditionen gezeigt habe. Ebenfalls Teil der jüdischen Tradition ist demnach der Rekurs auf Seth als „Allogenes“, da die Deutung aus Gen 4,25 LXX (σπέρμα ἕτερον) begründet wird. Auch Seth als Ahnvater eines reinen Geschlechts vor der Flut ist in jüdischen Kreisen vorgeprägt²⁴⁰. Die sehr viel spezifischere Vorstellung von Seth als dem Erlöser geht aber, wie Wisse meint, vielleicht schlicht auf ein ‚Missverständnis‘, eine gewaltsame Interpretation („a forced reading“) von Gen 4,26 LXX zurück²⁴¹, wonach Seth den Namen Gottes getragen habe²⁴². Die Verbindung des Erlösers mit Seth stehe zudem in einer bekannten Tradition der Deutung alttestamentlicher Figuren als Präfigurationen Christi. Wisse zieht hier das „Testimonium Veritatis“ heran, das die rettende eherne Schlange des Mose mit Christus identifiziert²⁴³. Alle diese Motive, so Wisse, reichen nicht hin, die Lehre einer „Sethianer“-Sekte zu erschließen: „Either the themes in question were so common that they could not be the distinctive teaching of a sect, or they were too incidental to be given much weight“. So kommt er

237 Wisse, *Stalking*, 570.

238 Wisse, *Stalking*, 570.

239 Vgl. Wisse, *Stalking*, 566 f.567 f.

240 Vgl. Wisse, *Stalking*, 571–573.

241 Gen 4,26LXX: καὶ τῷ Σηθ ἐγένετο υἱός, ἐπωνόμασεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐως· οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ Θεοῦ.

242 Vgl. Wisse, *Stalking*, 572, mit Anm. 39, in der er auf Klijn, *Seth*, 40 verweist.

243 *TestVer*; NHC IX p. 48,27–49,12 (Giversen/Pearson NHS 15; 166.168).

zu dem Ergebnis: „We are forced to the conclusion that there never was a sect properly or improperly called Sethian“²⁴⁴. Wird es aber als unmöglich erkannt, eine signifikante Übereinstimmung der fossilen Funde mit den antiken Berichten zu zeigen, so können letztere als fiktional gelten.

Nun bliebe als dritte Option nur, das Einhorn allein in den Fossilien ausgestorbener Tiere zu suchen, die die antiken Nachrichten angeregt haben könnten. Die antiken Berichte wären dann gelegentlich und zufällig mit den fossilen Funden in Einklang zu bringen. Diese Option hat nach Wisses Ansicht Hans-Martin Schenke gewählt, der von den häresiologischen Bestiarien weitgehend absieht und aus den koptischen Fossilien ein „sethianisches“ System rekonstruieren will. Wisse bezweifelt allerdings, dass diese Rekonstruktion hinreichend eindeutig sein kann. Zum einen gibt er zu bedenken, dass die von Schenke angeführten Motive in keiner Schrift vollständig versammelt sind, zum anderen, dass sie nur in einer Reihe von Variationen vorliegen²⁴⁵. Demnach sei Schenkes Vorgehen nicht wesentlich von dem der Häresiologen unterschieden. Auch er unterliege nämlich dem Missverständnis, die koptischen Texte als Kompendien einer gnostischen Dogmatik zu lesen²⁴⁶.

Somit scheint, viertens, für Wisse nur die Annahme plausibel, dass die antiken häresiologischen Bestiarien keinerlei realen Anlass besessen haben und wie die phantastischen Kompilationen verschiedener Berichte über exotische Tiere als reine Fiktion zu lesen sind²⁴⁷. Wisse schließt mit vier Hypothesen: Er schlägt vor, nicht an die spezifischen Lehrtexte organisierter Sekten zu denken, sondern die Texte als „inspired creations of individuals“ zu lesen [1]. Sie seien nicht Teil eines „Systems“, sondern „free-floating“ theologumena and mythologumena“, die unter anderem auch aus der Tradition von „esoteric Jewish circles“ übernommen sein können [2]. Somit sei es diesen Texten unangemessen, sie in derselben Weise analytisch interpretieren zu wollen wie andere theologische Traktate [3]. Möglicherweise, denkt Wisse, haben solche Texte der privaten Meditation („private meditation“) einzelner Asketen gedient [4]²⁴⁸.

244 Wisse, *Stalking*, 573.

245 Vgl. Wisse, *Stalking*, 574.

246 Vgl. Wisse, *Stalking*, 575.

247 Vgl. Wisse, *Stalking*, 565–567–575.

248 Wisse, *Stalking*, 575 f. Ein solches privates „Lesemysterium“ nimmt Turner, *Mystery*, 199, für *Allogenes* (NHC XI, 3) an: „*Allogenes* is not so much a revelation of the mystical ascent or his ultimate destination as it is a performance: the very act of reading *Allogenes* is itself to undergo the ascent“. Den Begriff „Lesemysterien“ verwendet auch Kippenberg, *Erlösungsreligionen*, 394 im Zusammenhang mit gnostischen Texten.

3.2.2 *Michael A. Williams*

Die durch Wisse geäußerte Skepsis gegenüber dem Versuch, von Texten auf eine Gruppierung zu schließen, teilt ungeachtet einer begrenzten Zustimmung zum Begriff des „Sethianismus“ als Beschreibung eines Mythos und seiner Varianten (siehe oben 2)²⁴⁹ grundsätzlich auch Michael A. Williams. In „The Immoveable Race“ (1985) untersucht er das Motiv des „unerschütterlichen Geschlechts“, das in fünf Nag-Hammadi-Texten begegnet, in den „Drei Stelen des Seth“, im „Zostrianos“, im „Apokryphon des Johannes“, im so genannten „Ägypterevangelium“ und in der „Sophia Jesu Christi“, und stellt die Frage nach einem möglichen religionsgeschichtlichen Zusammenhang dieser Texte. Williams erklärt, seine Position zwischen den ‚Extremen‘ Schenke und Wisse einordnen zu wollen²⁵⁰. Williams scheint die Idee einer besonderen Gemeinschaft im Hintergrund „sethianischer“ Texte nicht grundsätzlich abzulehnen, dennoch teilt er nicht Schenkes These. Gegen Schenke gibt Williams zu bedenken, dass an Begriffen festgemachte Beziehungen zwischen Texten rein literarischer Natur sein können. Möglicherweise hatten die verschiedenen Tradenten solcher markanter Begriffe lediglich Teil an einer gemeinsamen Schultradition, ohne eine darüber hinausgehende soziologische Einheit gebildet zu haben²⁵¹. Bei den von ihm untersuchten Texten des „unerschütterlichen Geschlechts“ denkt Williams dennoch an ein im Vergleich zu Wisse höheres Maß an Gruppenbildung. Williams greift die Terminologie der amerikanischen Religionssoziologen Luther P. Gerlach und Virginia Hine auf und spricht von „sectarian boundaries“, die sich in „identity altering experiences“ und „bridge burning acts“ zeigten. Identitäts-verändernden außeralltäglichen Erfahrungen ist demnach nicht nur eigen, die Wahrnehmung der Welt und der eigenen Identität grundsätzlich zu verändern, sie verbinden zugleich mit anderen, die diese Erfahrungen teilen können, und brechen gleichzeitig Brücken ab zu denjenigen, die sie nicht teilen können. Dieser Bruch mit anderen kann dann in „bridge burning acts“, also unkonventionellem Verhalten oder besonderen Bräuchen und Ritualen seinen Ausdruck finden.

249 Williams, *Was There a Gnostic Religion?*, 74 f.

250 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 188: „... I remain unconvinced by Wisse's arguments that we ought not to see *any* sectarian groups underlying these texts, and that instead each text presupposes only an *individual's* speculation rather than community theology. (...) On the other hand, it also seems to me that to speak as Schenke does of four of our texts [StelSeth, Zostr, AJ, ÄgEv. HS] as the products of a single ‚social group‘ is probably to stretch the term ‚social group‘ further than is required by the data“ Vgl. ders., *Rethinking*, 91.

251 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 189.

Nach Williams Ansicht sind „identity altering experiences“ und „bridge burning acts“ auch in den von ihm untersuchten Nag-Hammadi-Texten zu belegen²⁵². Für „identity altering experiences“ verweist Williams auf die in „Zostrianus“ und den „Drei Stelen des Seth“ thematisierte „mystical experience“ des Aufstiegs. Durch eine entsprechende kultische Inszenierung könnte die Gemeinschaft diese Erfahrungen gelenkt haben. Die erste Teilnahme an einem Aufstiegs-Ritual „would have effected what Gerlach and Hine call the alteration in self-image“. Auch für das „Apokryphon des Johannes“, die „Sophia Jesu Christi“ und das so genannte „Ägypterevangelium“ sei jeweils „the identity-altering experience“ daraus zu erschließen, wie Wiederherstellung, Erweckung und Vereinigung mit dem Göttlichen in diesen Texten behandelt werden²⁵³. Als Beispiele für „bridge burning acts“ hatten Gerlach und Hine die Glossolie moderner Pfingstgemeinden angeführt, und so denkt Williams für die von ihm untersuchten Texte an Vokalreihen, wie sie etwa im Hymnus des „Ägypterevangeliums“ begegnen²⁵⁴. Auch Plotin erwähne ja „magische Gesänge“ seiner gnostischen Gegner²⁵⁵. Insbesondere das Taufsakrament im „Ägypterevangelium“ müsse als ‚bridge burning act‘ angesehen werden²⁵⁶. Die Fachtermini „Anrufung“ (επικλησις) und „Absage“ (αποταξις bzw. αποταρη)²⁵⁷ verweisen Williams Ansicht nach deutlich auf „some type of initiation ritual ..., which could have provided a clear boundary between members and non-members“²⁵⁸. Ein entsprechendes Taufsakrament findet er auch in der Langfassung des „Apokryphon des Johannes“²⁵⁹ und selbst in „Zostria-

252 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 190 f. mit Luther P. Gerlach/Viginia Hine, *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*, Indianapolis/New York 1970, insbes. 110–158 [eine Untersuchung der modernen Pfingstgemeinden und Black Power groups in Amerika].

253 Williams, *Immoveable Race*, 191.

254 ÄgEv NHC III pp. 66–68; par. IV; pp. 78–80 (Böhlig/Wisse NHS 4; 154–160).

255 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 191 f.

256 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 192 f. Er verweist auf NHC III: p. 63,13–15; par. IV; p. 74,29–75,2: die Heiligen werden „mittels des heiligen Geistes (wieder)geboren durch verborgene, unsichtbare Zeichen“ (Böhlig/Wisse NHS 4; 144 f.; Übers. v. III,2 Plisch NHD.St 233); III; p. 63,24 f.; par. 75, 13 f.: die Taufe ist eine „heilige, den Himmel übertreffende Taufe“ (Böhlig/Wisse 146 f.; Übers. Plisch 233); NHC III p. 66,2–4; par. 78,3–6: es wird von solchen gesprochen, „die würdig sind zu Anrufung (und) Absage (und) der fünf Siegel in der Quell-Taufe“ (Böhlig/Wisse 154 f., Plisch 235).

257 ÄgEv NHC III p. 66,2 f. (Böhlig/Wisse NHS 4; 154). In NHC IV p. 78,4 steht αποταρη.

258 Williams, *Immoveable Race*, 192.

259 AJ NHC II/par.IV; p. 31,22–25; (Übers. Waldstein NHD.St 121): „Ich richtete ihn auf und

nos“²⁶⁰. Williams schließt allerdings nicht aus, dass „Taufe“ insbesondere in „Zostrianos“ auch metaphorisch gemeint sein könnte²⁶¹. Einen „bridge burning act“, der mit größerer Sicherheit als der Vollzug eines Taufrituals den Texten entnommen werden kann, erkennt Williams in den wiederkehrenden Aufforderungen zu asketischer Praxis. Insbesondere die sexuelle Enthaltensamkeit ist hier von Bedeutung, deren soziale Konsequenzen ja durch die Erzählungen der apokryphen Apostelakten eindrucksvoll illustriert würden. Die Enthaltensamen brechen Brücken ab, da sie sich unübersehbar von der antiken Durchschnittsgesellschaft entfernen²⁶².

Magische Gesänge, in einer ‚Versenkung‘ gewonnene mystische Aufstiegserfahrung, Erkenntnis, Taufsakrament und asketische Praxis sind freilich nicht allein in den untersuchten Texten des „unerschütterlichen Geschlechts“ zu finden, sondern darüber hinaus auch in anderen christlichen wie außerchristlichen Gruppierungen. Jenseits derartiger verbindender Rituale, meint Williams, seien jedoch weitere Faktoren benennbar, die die Annahme konkreter Gemeinschaften stützen könnten. Ein solcher Faktor sei der der Mission („recruitment activity“) und der in deren Dienst stehenden Werbestrategien. So gebe es in den Texten deutliche Hinweise darauf, dass jeder, der der Aufforderung zur Erkenntnis nicht Folge leisten kann, mit schlimmen Konsequenzen zu rechnen habe. Als Beispiel hierfür verweist Williams auf den Weckruf am Ende von „Zostrianos“:

Kommt zur Erkenntnis, ihr Lebendigen und du heiliger Same des Seth!
Sie sollen mir nicht ungehorsam sein! Weckt euren Gott für Gott! (...) Der
Äon der Lebendigen ist lang, ebenso wie die Strafe derer, die sich nicht
überzeugen lassen ...²⁶³.

Durch Stellen aus Plotins Schrift „Gegen die Gnostiker“ sei das Bild gnostischer Missionstätigkeit weiter zu vervollständigen. So wirft Plotin seinen Gegnern eine unangemessene Popularisierung der alten Philosophie vor, die eigentlich

besiegelte ihn im Licht des Wassers mit fünf Siegeln, damit von diesem Tag an der Tod nicht mehr Macht über ihn habe.“

260 Williams, *Immoveable Race*, 192 mit Verweis auf *Zostr NHC VIII* p. 23,7–17 (*Layton NHS* 31; 70–72).

261 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 193; siehe dazu unten 6.1.

262 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 193.

263 Williams, *Immoveable Race*, 194. *Zostr NHC VIII* p. 130,14–132,5; Zitat p. 130,16–19 und p. 131, 21–24 (Übers. Schenke, *NHD.St* 465).

nur wenigen zugänglich sein kann, da sie eingehenden Studiums bedarf²⁶⁴. Dass dahinter wohl tatsächlich eine gnostische Werbestrategie gesehen werden kann, zeigt Plotins Spott über die Täuschung von „Unvernünftigen“ (ἄνθρωποι ἀνόητοι):

Und wenn ein bis dahin gedrückter bescheidener, kleiner Mann zu hören bekommt ‚Du bist Gottes Sohn, die anderen, zu denen du aufschautest, sind es nicht, auch nicht die, deren Verehrung von den Vätern überkommen ist, aber du, du bist mehr als der Himmel, ohne dass du dich drum zu plagen brauchst‘, ...²⁶⁵

In der Schule des Plotin, über die Porphyrius berichtet²⁶⁶, sei das Klima von Überredung und Werbung ganz unmittelbar zu greifen gewesen, was Plotin und seine Schüler wohl zur Widerlegung der gegnerischen „Offenbarungsschriften“ veranlasst haben muss²⁶⁷. Williams deutet auch die durch Plotin kritisierte Hypostasierung von Krankheiten zu bösen Dämonen als Teil gnostischer Werbestrategie, insofern nämlich gleich die passenden Heilzauber angeboten werden konnten²⁶⁸. Als ein wesentlicher Teil der Werbestrategie und ein weiteres Indiz für die Existenz einer Gruppenidentität ist Williams zufolge die in den Texten sichtbare Abstufung verschiedener Grade von Zugehörigkeit zu werten. Auch hier verweist er auf den Weckruf in „Zostrianos“, in dem Adressaten angesprochen werden, die eine nur geringe Bindung an die Gruppe zeigen:

264 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 194 mit Verweisen auf Plotin, *Enn.* II 9,9,7–11 (Harder 128 f.); 9,6,43–53,55 f. (120 f.). Plotins Gegner werden häufig als „Sethianer“ identifiziert; vgl. Logan, *Art. Gnosis/Gnostizismus III* (RGG), 1054.

265 Plotin, *Enn.* II 9,9,55–59 (Harder 132 f.).

266 Porphyr., *Vita Plot.* 16; (Harder 34 f.).

267 Vgl. Williams, *Immoveable Race* 195 f. Burns, *Apocalypse*, 53, beobachtet zu den mutmaßlich mit Plotins Gegnern in Verbindung stehenden Nag-Hammadi-Texten StelSeth, Marsanes, Allogenes und Zostrianos: „Each of the Platonizing apocalypses has paraenesis culminating in injunctions to missionary activity“ und verweist (ebd., Anm. 36, 198) auf NHC VII p. 121,12–14; NHC VIII p. 4,14–17; 130, 14–25; NHC X p. 29,7–13; 41,14–17; NHC XI p. 68,16–20.

268 Vgl. Plotin, *Enn.* II 9,14,13–21: „... aber sie verdinglichen die Krankheiten als dämonische Wesen und behaupten, sie durch Besprechungen austreiben zu können, und bieten sich dazu an; womit sie denn bei der Masse sich ein Ansehen geben mögen, welche sich von den Wunderkräften der Zauberer imponieren lässt“ (Harder 144 f.). Williams, *Immoveable Race*, 194 f. geht mit Gerlach/Hine davon aus, es handle sich dabei um ein Beispiel von „focussing of needs through demonstration – the redefinition of the potential convert’s needs, desires or discontents in terms of the specific ideology of the movement“.

„... Weshalb zögert ihr? ...“²⁶⁹ Ein solcher Satz ist allerdings wohl ebenso konventionell wie die Aufforderung zur Askese. Zumindest allein ist er nicht hinreichend, eine strukturierte Adressatenschaft zu vermuten, in deren Zentrum „the hard core“ von einer „buffer zone“ der weniger Entschlossenen umgeben sei²⁷⁰, einer Adressatenschaft also, die der bei Valentinianern angenommenen Unterscheidung von Psychikern und Pneumatikern ähnlich wäre. Williams zitiert daher zusätzlich das „Apokryphon des Johannes“, in dessen Langfassungen NHC II,1 und NHC IV,1, verschiedene Grade der Annahme der Gnosis geschildert werden²⁷¹. Insbesondere die Gruppe der Apostaten, welche Strafe zu erwarten haben²⁷², wertet Williams als Zeichen für „a social group with more clearly defined sectarian boundaries“²⁷³. Der damit verbundene Aufruf, zu bereuen und umzukehren, da am Strafort keine Umkehr mehr möglich sein wird²⁷⁴, zeige das Interesse an einem fortgesetzten „process of interaction and persuasion“²⁷⁵.

Jenseits der erschließbaren Werbestrategien legen, wie Williams meint, vor allem „mögliche Anspielungen“ („possible allusions“) auf Sakramente und hymnische Textstücke nahe, dass tatsächlich liturgische Versammlungen der Adressaten solcher Texte vorauszusetzen sind. Auch diese Elemente seien am besten durch die Annahme von „some kind of definable community“ zu erklären²⁷⁶. Im Anschluss an diese Überlegungen setzt sich Williams mit der „Sethianer“-These Hans-Martin Schenkes auseinander. Anstatt „a single Sethian ‚social group‘“ hinter dem postulierten „sethianischen“ Textkorpus zu suchen, hält

269 Zostr NHC VIII p. 131,16 f. (Layton NHS 31; 222 f.; Übers. Schenke NHD.St 465); vgl. Williams, *Immoveable Race*, 195.

270 Williams, *Immoveable Race*, 195.

271 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 166.

272 Vgl. AJ NHC p. II 27,21–30 par (Waldstein/Wisse NHMS 33,157,3–14 par).

273 Williams, *Immoveable Race*, 196.

274 AJ NHC II p. 27,26 f. par. (Waldstein/Wisse NHMS 33,157,8f.) ΠΝΑ ΕΤ̄ΙΝΝΑΥ ΠΝΑ ΕΤΕ Μ̄Ν ΜΕΤΑΝΟΙΑ.

275 Williams, *Immoveable Race*, 196. Die am Ende von AJ stehende Warnung Christi an Johannes, die Offenbarung zu bewahren und nur im Geheimen seinen „Geistgefährten“ (NHC II p. 31,30 par. ἸΝΕΚΘΥΒΗΨ Π̄ΝΑ) zu geben, stehe dem ‚Missionsanspruch‘ nicht entgegen, da diese Bemerkung in erste Linie die Funktion habe zu erklären, weshalb eine Offenbarung des Erlösers an Johannes den vorangegangenen Christengenerationen unbekannt war; vgl. *Immoveable Race*, 197.

276 Williams, *Immoveable Race*, 197; vgl. ebd.: [a] „evidence of recruitment initiative“, [b] „identity-altering experiences and bridge-burning acts which could have provided clear boundaries marking passage into a special community“, [c] „possible allusions to sacramental initiations“, [d] „developing theory with respect to the place of the half-committed or apostates“, [e] „hymnic material suggestive of a communal liturgical setting“.

Williams es für besser, an mehrere verschiedene „Sekten“ zu denken, die miteinander in Verbindung standen²⁷⁷. Die durch Williams untersuchte Auswahl der Texte, in welchen, das „unerschütterliche Geschlecht“ eine Rolle spielt, überschneidet sich nur teilweise mit Schenkes „sethianischem“ Korpus; so wird die „Sophia Jesu Christi“ von Schenke nicht als „sethianischer“ Text gedeutet. Da Williams jenseits der Frage, ob es „sethianische“ Gemeinden gegeben hat, davon ausgeht, dass es „Sethianismus“ gegeben haben könnte – zumindest als „mythological tradition“ (siehe auch 2)²⁷⁸, stimmt er dem Ausschluss der „Sophia Jesu Christi“ aus dem „sethianischen“ Textkorpus zu. Williams sieht es als ein Kennzeichen der „sethianischen“ Tradition an, dass sie über die Grenzen des Christentums hinaus weitere Offenbarer kenne, während „Sophia Jesu Christi“ eine dezidiert christliche Sekte repräsentiere, welche nur einen einzigen legitimen Offenbarer zulasse²⁷⁹. Hier wird für Williams deutlich, dass Texte, die über das „unerschütterliche Geschlecht“ miteinander verbunden sind, in anderer Hinsicht voneinander zu trennen sind.

Ein weiteres Beispiel, das Williams an einer mehr oder weniger geschlossenen „Sethianer“-Sekte im Sinne Schenkes zweifeln lässt, bietet ihm der Ver-

277 Williams, *Immoveable Race*, 197 f.; ebd. 198: „... some of the differences among the texts which Schenke calls ‚Sethian‘ are most easily explained by assuming the existence of several different ‚sects‘ – „sects“, with a probably complex pattern of interrelations whose full nature will likely never be known“; vgl. ders., *Sethianism*, 50.

278 Williams, *Sethianism*, 61; vgl. der., *Was There a Gnostic Religion?*, 74 f. mit Layton *Prolegomena*; man mag es wie Layton „gnostisch“ nennen oder „sethianisch“, führt Williams (*Sethianism*, 75) aus, die den Texten gemeinsamen Elemente verweisen doch auf „some kind of underlying social continuity“. Vgl. ders., *Rethinking*, 91: anstelle einer „single sect or social group“ sei es besser, sich „a series of related religious innovations“ zu denken, „some of which eventuated in the formation of sectarian communities, but none with the size or perdurance to become ‚successful‘ new religious movements“.

279 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 198: „*SJC* may point to a Christian gnostic sect which recognized only one legitimate revealer, some of the other texts containing the immoveable race designation may have been used by sects in which many sources of wisdom were openly tapped“. Möglicherweise handle es sich bei *SJC* um die Adaption einer ursprünglich außerchristlichen Schrift (*Eugnostos*), in welcher nun aber alle Offenbarung an Christus gebunden ist: „Matthäus sagte zu ihm: ‚Herr, niemand wird die Wahrheit finden können außer durch dich. Verkünde uns also die Wahrheit!‘“ (*SJC NHC III* p. 94,2–4; Parrot *NHS* 27; 51.53; Übers. Plisch, *NHD.St* 247). Porphyrius erwähne demgegenüber eine ganze Reihe von verschiedenen Offenbarungsschriften, die im Umfeld der Philosophenschule zu finden sind. Während also die Adressaten von *SJC* durch „commitment to a single revealer producing a Christian gnostic sect with more rigidly defined boundaries“ geprägt sind, hat man sich die Adressaten anderer Texte „something like a philosophical school more open to various sources of revelation“ vorzustellen.

gleich des „Apokryphon“ mit „Zostrianus“. Schenke ordnete beide Texte in dieselbe „sethianische“ Gruppe ein und nahm dabei an, das „Apokryphon des Johannes“ sei eine lediglich im literarischen Rahmen christlich überarbeitete Schrift²⁸⁰. Demgegenüber ist Williams der Ansicht, dass sich die Adressaten derjenigen Fassungen des „Apokryphon“, welche die Bezeichnung „unerschütterliches Geschlecht“ enthalten, dezidiert als Jünger des Erlösers verstanden, wie auch Johannes einer war²⁸¹. „Zostrianus“ sei im Unterschied dazu eine Schrift, in der Christus für die Soteriologie entbehrlich sei. Stattdessen begegne in „Zostrianus“ die Vorstellung des mystischen Aufstiegs des gnostischen Visionärs, die wiederum im „Apokryphon“ fehle. Aufgrund solcher Beobachtungen rät Williams zur Vorsicht. Hinter den wiederkehrenden Elementen und Begriffen könne eine überaus komplexe Geschichte von Gedankenaustausch liegen, die es beinahe unmöglich macht, von den parallelen Motiven der Texte auf eine mehr oder weniger ‚geschlossene‘ Gemeindefradition zu schließen²⁸². Ganz ähnlich wie Wisse hält Williams es für durchaus möglich, dass ein Teil des Austausches von Begriffen und Ideen durch Bücher geschehen sein kann, ohne dass die Produzenten und Adressaten dieser Bücher einer gemeinsamen Gruppe angehört²⁸³. Dass Bücher kursierten, belegt im zweiten Jahrhundert Irenäus, der nach seiner eigenen Aussage Schriften seiner Gegner vorliegen hatte²⁸⁴. Auch noch im dritten Jahrhundert kann Plotin seine Schüler auffordern, selbst nachzulesen, was die Gnostiker sagen²⁸⁵. Gegenüber Schenke stellt Williams fest, dass zwar zweifellos einzelne Korrelationen und Kontinuitäten

280 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 612.

281 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 198 f.

282 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 200: „There may have been early fission sparked by any number of possible factors, or there may also have been fusion, with some similar circle of gnostics. Over the period of many generations probably represented by these texts, the multitude of possible interrelationships among their authors and readers has to be sobering for even the most enthusiastic historical detective“; vgl. ebd., 203: „We might be so struck by all the genuine similarities which we can actually see among a small group of documents that we are tempted to minimize the importance of visible differences and in addition to forget how much is *not* exposed to view as far as the origin and transmission of the documents is concerned“.

283 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 200 f. Als Beleg eines solchen literarischen Austausches verweist Williams auf eine Stelle in AJ (NHC II p. 3,19–24 par.), die möglicherweise aus Allog (NHC XI p. 62,28–63,7) übernommen wurde.

284 Gleich am Anfang seines Werkes in haer. I, Proem. 2 erklärt Irenäus, er habe „Schriften (ὄπομνήμασι) der Leute in die Hände bekommen (im lat. Text: gelesen), die sich selbst Schüler des Valentin nennen“ (Rousseau/Doutreleau SC 264; 22,34 f.).

285 Vgl. Plotin, *Enn.* II 9,14,37–43 (Harder 146 f.). Ähnlich Porphyrr., *Vita Plot.* 16 (Harder 34 f.).

in Mythos und Praxis beobachtet werden können²⁸⁶, dennoch sei es sinnvoller, auf dieser Grundlage von „Sethianismus“ zu sprechen als von einer einzelnen Gruppe der „Sethianer“²⁸⁷.

Michael A. Williams wiederholt seine Zweifel an der Existenz von Schenkes „Sethianer“-Sekte in „Rethinking Gnosticism“ (1996). Auch hier räumt er ein, dass die Schriften, die Schenke im „sethianischen“ Textkorpus zusammengestellt hat, durch mythologische Motive, durch das mythologische Personal und durch zentrale technische Begriffe vermutlich miteinander in Verbindung stehen. Gleichzeitig erinnert er aber auch an die „drastic differences“, die die Texte voneinander trennen. So komme zwar beispielsweise „Seth“ in der Mehrheit der Texte vor, doch die Bedeutung, die er jeweils erhält, sei von Schrift zu Schrift unterschiedlich. Seth sei in der „Hypostase der Archonten“ der Adamssohn und Ahnvater, das andere Mal, im so genannten „Ägypterevangelium“, ein himmlischer Erlöser²⁸⁸. Die das „Sethianer“-Problem entscheidende Frage bleibt für Williams die Frage nach der „sethianischen“ Taufe, denn: „ritual baptism most naturally implies some kind of organization and communal identity“²⁸⁹. Die Ränder des Schenke'schen Textkorpus, so bekräftigt Williams, seien verschwommen. So seien beispielsweise die „Hypostase der Archonten“ (NHC II,4) und „Ursprung der Welt“ (NHC II,5) offensichtlich miteinander verbunden, dennoch schliesse Schenke „Ursprung der Welt“ von den „sethianischen“ Texten aus, da dort die Figur „Eleleth“ fehle²⁹⁰. Der Neigung zum Synkretismus von Strömungen wie dem „Sethianismus“ sei die „instability of such groups“ zuzuschreiben²⁹¹. Die Existenz von „Sethianern“ als einer Gruppe ist für Williams im Unterschied zur Existenz von Valentinianern nicht anzunehmen²⁹², aber auch die Existenz des „Sethianismus“ erscheint ihm nun zumindest nicht zweifelsfrei erwiesen: „Sethianism‘ as such (if there was such)“²⁹³.

Die Kriterien, die Williams benennt, um einer Adressatengruppe hinter den Texten Konturen zu geben, nämlich der Nachweis von außeralltäglichen Ver-

286 Vgl. Williams, *Sethianism*, 33 f.36.

287 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 201: „For these reasons, I find Schenke's term ‚Sethianism‘ more useful than his discussion of a single ‚community‘ or ‚social group‘“. Vgl. ders., *Sethianism*, 50: „whatever social historical connections underlie these writings they were evidently complex and involved more than a single, monolithic sect“.

288 Vgl. Williams, *Rethinking*, 90.

289 Williams, *Rethinking*, 91; mit Verweis auf John D. Turner (ebd., 91 f.).

290 Vgl. Williams, *Rethinking*, 92 mit Verweis auf Schenke, *Phenomenon*, 596 f.

291 Vgl. Williams, *Rethinking*, 92.

292 Vgl. Williams, *Rethinking*, 231.

293 Williams, *Rethinking*, 237.

haltensregeln, Missionsstrategien und Ritualen, bedürfen je besonderer Deutung. Unter der Voraussetzung, dass die Produzenten der untersuchten Texte sich schlicht als „Christen“ verstehen, können sicherlich vorhandene Anzeichen eines Interesses an Mission und auf die Mission ausgerichtete Strategien auch als Teil einer Werbung für das Christentum ganz allgemein verstanden werden. Um eine abgegrenzte Gruppe wahrscheinlich zu machen, hätte man die Frage zu beantworten, ob die herangezogenen Texte erkennen lassen, dass es eben der in diesen Texten enthaltene Mythos ist, der ‚geglaubt‘ werden muss, und ob dieser Glaube die Absage an andere Mythen einschließt. Die Antwort darauf fällt, wie die Forschung zeigt, schwer. Gegen die Annahme, dass die für den „sethianischen“ Mythos herangezogenen Texte ein vom Christentum ganz unabhängiges Heilsangebot repräsentieren wollen, ist einzuwenden, dass diese sich ebenso als – zugegebenermaßen ‚außergewöhnliche‘ – Varianten des Christentums verstehen lassen, wie beispielsweise S. Pétrement vorgeschlagen hat (siehe dazu unten 4.3.2). Möglicherweise dient die Werbung lediglich dazu, ein ‚höheres‘ Christentum, eine Art ‚Elite‘ innerhalb der christlichen Gemeinden zu etablieren, nicht sehr fern von den Interessen der so genannten Valentinianer. Es ist sinnvoll, sich an dieser Stelle zu vergegenwärtigen, was Williams nachweisen wollte. Die vorsichtige Formulierung „some kind of definable community“ scheint anzudeuten, dass er nicht an alternative Gemeinden denkt, die neben christlichen Gemeinden stehen. Williams sieht, dass die genannten Beispiele für sich allein die Existenz einer konkreten Gemeinschaft nicht belegen können, in welche solche Erfahrungen und Handlungen eingegliedert hätten, „except for the possible evidence for communal ritual“²⁹⁴. Selbst dieser Einschränkung ließe sich mit dem Einwand begegnen, dass auch Rituale und ‚liturgische‘ Feiern mit gemeinsamen Hymnen und Gebeten für sich allein noch keinen Nachweis einer ‚besonderen‘, gar einer exklusiven Gruppenidentität darstellen. Grundsätzlich könnten die so Feiern in einer Zeit, die keine absolut verbindlichen Liturgieformulare kennt, ihre Feiern als Feiern innerhalb eines breiten Stroms von Christentum und der Vielzahl dort üblicher Ausgestaltungen christlicher Rituale verstehen. Man kann sich Williams These wohl durch einen Vergleich verdeutlichen. Die meisten der von ihm angeführten Elemente würden beispielsweise auch auf die ersten Mönche innerhalb des Christentums zutreffen, zu deren Eigenheiten wohl ebenso die Entwicklung eigenständiger Versammlungspraxis und Liturgie gehört. Auch christliche Asketen können ihren Lebensentwurf bewerben und Unentschlossenen endzeitliche Vergeltung in Aussicht stellen und auch sie festigen ihre Lebensweise durch

294 Williams, *Immoveable Race*, 194.

außeralltägliche Erfahrungen und unkonventionelles Verhalten. Dennoch ist das frühchristliche Mönchtum wohl weit von dem Maß an Gemeindeidentität entfernt, das Schenke für seine „Sethianer“ annehmen will.

3.2.3 *Alan B. Scott*

Alan B. Scott schließlich knüpft an Wisse und Williams an, distanziert sich aber ähnlich wie Wisse weitaus schärfer von Schenkes These, als Williams das tut²⁹⁵. Allerdings geht auch er von der Existenz eines „sethianischen“ Textkorpus aus und auch er stellt die Frage nach den Trägern oder Adressaten eben dieses Textkorpus. Scott bezieht sich in seinem Vorschlag einer Antwort auf die durch die amerikanischen Religionssoziologen Rodney Stark und William S. Bainbridge eingeführte Unterscheidung von „cult movements“ und „audience cults“²⁹⁶. Um seine Einschätzung der „Sethianer“ zu verstehen, ist es sinnvoll, diese Unterscheidung von Stark und Bainbridge hier kurz vorzustellen. Stark und Bainbridge suchten in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts nach Modellen, die geeignet wären, die sehr komplexe religiöse Landschaft im Amerika ihrer Gegenwart zu beschreiben. Im Rahmen ihrer Ausführungen zu „Churches, Sects and Cults“²⁹⁷ schlugen sie vor, die überkommene religionssoziologische Terminologie von „Kirche“ und „Sekte“ als zwei einander ausschließende Idealtypen durch ein Kontinuum von mehreren verschiedenen Typen religiöser Gruppen zu ersetzen. Als Unterscheidungskriterium der Typen dient ihnen das jeweilige Verhältnis zur gesellschaftlichen Umwelt, das heißt der Grad von Anpassung oder Spannung gegenüber dieser Umwelt. Das eine Ende des Kontinuums soll „Kirche“ bilden, als „a religious group that accepts the social environment in which it exists“²⁹⁸; dessen anderes Ende soll „Sekte“ genannt werden, was eine religiöse Gruppe meint, die im Unterschied zur Kirche das Umfeld, in dem sie entstanden ist, zurückweist. Anders formuliert, steht also am einen Ende des Kontinuums religiöser Gruppentypen die „Institution“, am anderen Ende das, was Stark und Bainbridge als „religiöse Bewegung“ („movement“) beschreiben wollen. Jede „religiöse Bewegung“ zeige dabei die Tendenz, sich im Laufe ihres Bestehens allmählich zur „Institution“ zu verfestigen²⁹⁹.

295 Rasmus, *Paradise*, 37, führt Scott nicht als Kritiker auf, da ja auch Scott den Sethianismus als „cult“ definiere. Allerdings scheint mir das, was Scott mit Stark/Bainbridge unter „audience cult“ versteht, deutlich von Schenkes „Sethianer“-These und der Annahme „sethianischer“ Gemeinden unterschieden zu sein.

296 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 112–116.

297 Vgl. Stark/Bainbridge, *Future*, 19–37.

298 Stark/Bainbridge, *Future*, 23.

299 Vgl. Stark/Bainbridge, *Future*, 23.

Bewegungen, die in dieser Tendenz weit vorangeschritten sind, seien als „church movements“ zu bezeichnen, Bewegungen, die noch in die entgegengesetzte Richtung streben, seien „sect movements“³⁰⁰. Über die „Sekten-Bewegungen“ hinaus sei nun ein weiterer „devianter“ Unter-Typ einzuführen. Von den „Sekten“ im strengen Sinn, die durch ein „Schisma“ entstünden – wobei die Abspaltung von einer „Kirche“ oder aber einer anderen „Sekte“ erfolgt sein kann – seien „cults“ zu unterscheiden. Sie haben ihren Ursprung nicht in einer Abspaltung, vielmehr handle es sich um „nonschismatic religious groups“, die auf „cultural innovation“ zurückzuführen seien³⁰¹. Innerhalb der „cults“ werden nun erneut weitere Differenzierungen vorgeschlagen. Nach dem Grad des Organisationsniveaus, genauer nach der Häufigkeit von „face-to-face interactions“ im Leben der „cults“, lassen sich drei Formen unterscheiden: „audience cults“, „client cults“ und „cult movements“³⁰². Von diesen drei Formen zeigt der „audience cult“ das geringste Maß an Organisation. Diese Form setzt nicht zwingend den persönlichen Kontakt der Anhänger voraus, sondern kann durch Bücher, Zeitungen und elektronische Medien unterhalten werden. Als gegenwärtiges Beispiel verweisen Stark/Bainbridge auf die Gemeinde der UFO-logen Amerikas, welche durch die Annahme geeint sind, dass Außerirdische mit unserer Erde in Kontakt getreten sind und die Zivilisation beeinflusst haben oder beeinflussen³⁰³. Einen deutlich höheren Grad an Beteiligung der Mitglieder erfordern „client cults“. Hier ordnen Stark/Bainbridge therapeutische Angebote, Geist-Heilungen, spiritistische Sitzungen und dergleichen ein, denn solche „client cults“ zeichne aus, dass sie in der Art von Dienstleistungen in Anspruch genommen werden³⁰⁴. Den höchsten Organisationsgrad weisen dieser Klassifizierung nach „cult movements“ auf. Sie setzen, im Unterschied zu „audience cults“ und „client cults“ exklusive, geschlossene Gruppen voraus. Die Mitgliedschaft in einem „cult movement“ schließt eine Mitgliedschaft in anderen „cult movements“ aus. Dem Anstieg der nötigen Voraussetzungen entspricht allerdings auch ein Anstieg der gebotenen Leistungen. Anders als die offenen Interessensfelder der „audience cults“ und die begrenzten Dienstleistungsangebote der „client cults“ erheben „cult movements“ den Anspruch,

300 Vgl. Stark/Bainbridge, *Future*, 23 f.

301 Vgl. Stark/Bainbridge, *Future*, 24 f.; ebd., 36: „... cults are not the result of schism“. Ebd., 26 unterscheiden Stark/Bainbridge somit Sekten als „deviant religious movements that remain within nondeviant religious movements“ und „cults“ als „deviant religious movements within a deviant religious tradition“.

302 Vgl. Stark/Bainbridge, *Future*, 27.

303 Vgl. Stark/Bainbridge, *Future*, 27 f. 33 f.

304 Vgl. Stark/Bainbridge, *Future*, 28 f.

nichts weniger als den „Sinn des Lebens“ umfassend erklären und die Frage nach „the meaning of the universe“ beantworten zu können³⁰⁵.

Alan B. Scott versteht in der Terminologie von Stark/Bainbridge „Sethianismus“ weder als „Kirche“ (church movement) noch als „Sekte“ (sect movement), sondern als „cult“. Allerdings handle es sich um kein „cult movement“, das sich durch ein relativ hohes Organisationsniveau auszeichnet, wie etwa die paulinischen Kirchen oder der spätere Manichäismus, sondern der „Sethianismus“ sei am besten als „audience cult“ zu beschreiben³⁰⁶. Der „Sethianismus“ verweise auf keinen exklusiven Zusammenschluss von Lehren und deren Anhängern. „Sethianismus“ schließe die Teilnahme am Leben von Gemeinden mit anderen Deutungsmodellen nicht aus. Die Tradenten des „Sethianismus“ seien vielmehr durch gemeinsame Interessen und Ideen verbunden, die sie vornehmlich in Schriften kommunizierten. Ein antikes Beispiel, das zum Vergleich dienen kann, sei das Interesse an der Astrologie, das ebenfalls durch ein Bedürfnis nach alten Büchern und altem Wissen geprägt gewesen sei³⁰⁷. „Sethianische“ Texte sind somit nicht als Zeugnisse sethianischer Gemeinden zu lesen, sondern sind lediglich Zeugnisse eines kaum strukturierten Leserkreises. Sie beinhalten „a series of myths which helped a particular segment of Hellenistic society achieve individual self-understanding“³⁰⁸. Erst die Häresiologen – damit ist Scott der Position von Wisse nahe (siehe oben 3.2.1) – hätten solche Texte als Dokumente von Sekten missverstanden. Wie der Großteil der in der häresiologischen Literatur begegnenden gnostischen Gruppen, seien auch die „Sethianer“ „poorly known in antiquity“³⁰⁹. Scott erinnert daran, dass Origenes in seiner Erwiderung gegen Kelsos notiert, er habe einige Gruppen, die Kelsos genannt habe, nicht mehr auffinden können, was vor Augen führt, wie wenig Gewicht den Sektennamen zu geben ist³¹⁰.

305 Vgl. Stark/Bainbridge, *Future*, 29 f.34.

306 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 116.

307 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 114–116; vgl. ebd., 115 f.: „... the appeal to ancient (i.e., pseudepigraphic) authority, the desire to possess secret information which set the *cognoscenti* apart from the great mass of humanity, and, in fulfillment of this desire, the love of obscure learning in baroque language“ sei gnostischen und astrologischen Texten gleichermaßen eigen.

308 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 121; vgl. ebd., 122. Vgl. Lütge, *Iranische Spuren*, 19, der an private Lektüre denkt: „Die gnostischen Texte [sc. aus NHC. HS] sind keine liturgischen Texte, wiewohl sie solche teilweise zitierend aufgreifen. Man kann sie wegen ihrer Länge kaum vorlesen. Sie sind für den frommen Leser ‚im Schaukelstuhl‘ geschrieben, der sich um die Auffahrt seiner Seele im Schaukeln Gedanken macht.“

309 Scott, *Churches or Books?*, 119.

310 Or., *Cels.* v 62 (Borret, SC 147; 168,14–20); vgl. Scott, *Churches or Books?*, 117, mit Anm. 31.

Wenn Scott den „Sethianismus“ mit der Terminologie von Stark/Bainbridge als „audience cult“ beschreibt, geht es ihm um die Frage, ob es „Sethianer“ im Sinne der antiken Häresiologen gegeben hat. Diese Frage verneint er. Er teilt mit Wisse und Williams aber die Annahme, dass „Sethianismus“ als eine gegebene antike Tradition von mythischen Einzelmotiven, vielleicht sogar von übergreifenden Strukturen, und von Kombinationen fremdartiger Namen vorzusetzen ist, wenn auch als ein relativ offenes Arrangement solcher Elemente. Mit der Einordnung als „cult“ im Unterschied zur „Sekte“ wird deutlich, dass Scott „Sethianismus“ nicht als jüdische oder christliche „Sekte“, also als eine Gruppierung innerhalb dieser umfassenden Traditionen deuten will. Darin steht er sicherlich unter dem Eindruck der vorangegangenen Forschung, die die Eigenständigkeit der gnostischen Weltdeutung betonen wollte. Wie Hans-Martin Schenke geht Alan B. Scott davon aus, dass „Sethianismus“ eine sehr alte Form der Gnosis darstellt. Erst im zweiten Jahrhundert hätten die Valentinianer dann versucht, den frühen heterogenen Mythen des „Sethianismus“ eine auch für Christen akzeptable Gestalt zu geben und ein gewisses Maß an Gemeindestrukturen auszubilden³¹¹.

Neben Scott hat sich auch Alastair H.B. Logan die soziologische Terminologie von Stark/Bainbridge zu eigen gemacht, allerdings um so eine gänzlich andere Einschätzung als Scott, Wisse oder auch Williams zum Ausdruck zu bringen³¹². Hatte Scott den „Sethianismus“ als „audience cult“ auf geringem Organisationsniveau beschrieben, so beschreibt Logan die im eigentlichen Sinn „Gnostiker“ zu nennenden „Sethianer“ als organisiertes „cult movement“. Logan greift die alte These von Jean Doresse aus den Anfängen der Nag-Hammadi-Forschung auf, der in diesem Schriftfund eine „sethianische“ Bibliothek gesehen hatte³¹³. Der Fund von Nag Hammadi enthielt Logan zufolge „several smaller collections at whose heart, in most cases, was a version of the *Apocryphon of John*“, also eine Version des klassischen „gnostisch“/„sethianischen“ Mythos³¹⁴. Die Adressaten und ursprünglichen Besitzer der Nag-Hammadi-Bibliothek seien eine tatsächlich einst existierende, soziologisch beschreibbare Gruppe von „Sethianern“, bzw. „Gnostikern“ gewesen, eine Gruppe,

311 Scott, *Churches or Books?*, 119; vgl. ebd., 122: „Sethianism is for the most part a diffuse collection of myths and ethical speculations until the second century, when Valentinus and his successors (following earlier Christian example) organized it and gave it a missionary focus.“

312 Zu seiner Kritik an Scott vgl. Logan, *The Gnostics*, 58.

313 Vgl. Doresse, *Secret Books*, 249.251.

314 Logan, *The Gnostics*, 60; zur Kritik an dieser These vgl. Lundhaug/Jenott, *Monastic Origins*, 56–64.

die nicht nur die durch diese Schriften sich ziehende asketische Gesinnung³¹⁵ einte, sondern auch gemeinsame Rituale und die hierfür erforderlichen Organisationsstrukturen³¹⁶.

Obwohl Scott gänzlich anderer Ansicht ist als Logan, räumt auch er ein, dass nicht in allen sethianischen Texten Anzeichen für Organisationsstrukturen vollständig fehlen. Er verweist hier auf die Arbeit von Jean-Marie Sevrin („Le Dossier baptismal Séthian“, 1986), der zumindest für das „Ägypterevangelium“, „Protennoia“ und „Zostrianos“ ein Gemeinderitual im Hintergrund habe wahrscheinlich machen können³¹⁷. Das Interesse an Verstetigung in einer Organisation sei jedoch innerhalb des Sethianismus eine sekundäre, relativ späte Entwicklung³¹⁸, die wohl erst unter dem Eindruck der ‚valentinianischen Reform‘ der Gnosis Einfluss gewinnen konnte³¹⁹. Wie Wisse sieht Scott den so genannten „Sethianismus“ als Intellektuellenphänomen an. Als ein Produkt des antiken Synkretismus sei er ein Phänomen, das in esoterischen Lesezirkeln und von kaum organisierten Interessierten weitergegeben wurde. Demgegenüber hatte Williams zumindest erwogen, ob nicht doch ein etwas höheres Organisationsniveau grundsätzlich vorauszusetzen ist. Alle Hinweise auf eine ‚benennbare‘ Gemeinde bleiben jedoch auch bei Williams allgemein. Williams und Scott sind sich immerhin einig, dass der Frage des „sethianischen“ Taufrituals eine Schlüsselstellung zukommt, will man eine Antwort auf die Frage nach der „Existenz“ der „Sethianer“ finden.

3.3 Sethianer und Gnostiker

Die in der Forschungsdiskussion geäußerten Zweifel an der Existenz „sethianischer“ Gemeinden haben ein insgesamt erstaunlich geringes Echo gefunden. Das Interesse der „Sethianer“-Forschung scheint sich nicht zuletzt dem Interesse der religionsgeschichtlichen Schule an den „Wurzeln“ der Gnosis zu verdanken. Die „Sethianismus“-These von Hans-Martin Schenke schließt nämlich

315 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 84.

316 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 28 f.

317 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 121; vgl. aber auch 121, Anm. 50: „Sevrin agrees that the sacramental language of some of the Sethian texts (e.g. Anonymous Bruce) is strictly literary“.

318 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 121: „... Sethianism at time achieved a relatively strong level of religious organization“.

319 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 119: „before Valentinus gnosticism lacked cultic or communal rites and a developed group structure“.

auch den Anspruch ein, Einblicke in eine mutmaßlich vor- oder wenigstens außerchristliche Geschichte der antiken Gnostiker zu gewinnen oder aber die eigentlichen Gnostiker jenseits der christlichen Überformungen kennen zu lernen³²⁰. Bevor im nächsten Kapitel die religionsgeschichtliche Frage nach dem Ursprung aufgegriffen wird, soll zunächst paradigmatisch anhand zweier Positionen gezeigt werden, wie die kleine Gruppe der „Sethianer“ zu den eigentlichen Gnostikern transformiert werden konnte.

3.3.1 *Sethianer und Gnostiker bei Layton, Brakke und Logan*

3.3.1.1 Bentley Layton

Bentley Layton in seinen „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism“ (1995) und Michael A. Williams in „Rethinking Gnosticism“ (1996) haben einem bereits bestehenden Missbehagen am Überbegriff „Gnosis“ bzw. „Gnosticism“ Ausdruck gegeben und ins Zentrum der Forschungsdiskussion gestellt. Das Begriffsproblem hatte schon die Konferenz von Messina in der Unterscheidung von „Gnosis“ und „Gnostizismus“ aufgegriffen und mehr oder weniger erfolglos zu klären versucht. Williams lehnt nicht nur den allzu weiten englischen (und deutschen) Begriff „Gnosis“ ab, der nach Messina auf sehr heterogene Phänomene wie antike Religionen, Judentum Christentum und Islam, asiatische Spiritualität, bis hin zur modernen Literatur und Philosophie anwendbar ist, sondern auch „Gnosticism“, welchen die Konferenz von Messina für die Phänomene des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts reservieren wollte³²¹. Der Begriff „Gnosticism“ sei nicht geeignet, die Vielfalt der so heterogenen, in den Nag-Hammadi-Texten repräsentierten Traditionen zusammenzufassen. Indem der Begriff auf die Nag-Hammadi-Texte angewendet wurde, habe sich sein Begriffsinhalt derart geweitet, dass sein Aussagewert denkbar klein werde³²². Stattdessen schlägt Williams vor, die Parallelen in den Texten durch den Aus-

320 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 352 zu *Iren.*, haer. I 29 f.: „These ‚Gnostics‘ are those whom modern scholars call ‚Gnostics in the narrow sense‘ or ‚in a limited sense‘, or ‚a strict sense‘“.

321 Documento finale, XXIX–XXXII. Zu neueren Versuchen, die antike Gnosis im Sinne des „Gnosticism“ durch Merkmallisten zu beschreiben und Versuchen, einen erweiterten „Gnosis“-Begriff zu etablieren vgl. Lahe, *Probleme*, 367–370.

322 Vgl. Williams, *Rethinking Gnosticism*, 5, der dem Verweis auf die Vielfalt anfügt: „Modern treatments of ‚gnosticism‘ often do, in fact, include some similar disclaimer acknowledging the multiplicity of phenomena involved, but the discourse normally moves quickly to the enumeration of features, that, it is claimed, really make all these movements one thing, ‚gnosticism‘. The result has been the premature construction of a category that needs to be not simply renamed or redefined, but rather dismantled and replaced“.

tausch von Motiven („important features“) wie „demiurgy“ oder „preincarnational‘ traditions“ zu erklären³²³. Dieser Fragekontext hat, wie die oben referierte verhaltene Kritik von Williams an Schenke gezeigt hat, auch die Plausibilität der „Sethianismus-Theorie“ gestärkt, denn Schenkes Vorschlag, eine klar begrenzte Gruppe von Texten als Ausprägungen eines gemeinsamen Hintergrundes zu lesen, den er mit den Häresiologen und frühen Gnosis-Forschern „Sethianismus“ benennt, begrüßt Williams ausdrücklich als heuristisch hilfreiche Annahme. Die Dekonstruktion des „Gnosis“-Begriffs scheint die Konstruktion und Akzeptanz des „Sethianismus“ befördert zu haben.

Während Williams die Bezeichnung „Gnostiker“ aufgrund der modernen Diskussion um den „Gnostizismus“ vollständig vermeiden will, hatten andere, an ihrer Spitze wohl Bentley Layton, versucht, den Begriff anhand der antiken Verwendung neu einzugrenzen. Diese Präzisierung geschieht jedoch, wie im Folgenden dargelegt werden soll, gewissermaßen auf der Grundlage des „Sethianer“-Begriffs, so dass die „Sethianer“ nun zu den eigentlichen Gnostikern werden konnten. Der durch Layton formulierte Zusammenhang von den allein berechtigterweise so zu nennenden „Gnostikern“ und den „Sethianern“ scheint auch die neueren Untersuchungen, etwa durch Alastair B. Logan, Tuomas Rasimus (siehe unten 3.3.2) und David Brakke maßgeblich geprägt zu haben. Layton und in seiner Folge Brakke und Logan erneuern die bereits im 19. Jahrhundert vorgestellten Versuche, den antiken „Gnostiker“-Namen als Name einer der durch Irenäus bekämpften Häretikergruppen neben den Sammelbegriff „Valentinianer“ zu stellen³²⁴. Layton ist der Ansicht, es sei möglich, den unscharf gewordenen Begriff „Gnosis“ bzw. „Gnosticism“ durch einen brauchbaren Verweis auf konkrete „Gnostiker“ der Antike zu schärfen. In seinen „Prolegomena“ legt er zunächst dar, dass „Gnostizismus“ zwar ein moderner Begriff ist, die antiken Quellen jedoch bereits Gruppen unter dem Namen „Gnostiker“ (γνωστικοί) kennen³²⁵. Er erinnert daran, dass das Wort γνωστικός von Platon als Neologismus geprägt wurde, der damit eine über die allein ‚praktische‘ Kenntnis hinausgehende Erkenntnisfähigkeit bezeichnet hat, das heißt eine Disposition des Menschen, welche seine Einsicht befördert³²⁶. Die Anwendung des Begriffs auf Personen, die als „Gnostiker“ auftreten, sei allerdings nicht bei Platon, sondern erstmals in der Schrift „Adversus haereses“ des Irenäus von

323 Vgl. Williams, Was There a Gnostic Religion?, 77 f.

324 Vgl. Lipsius, Quellen, 192.

325 Vgl. Layton, Prolegomena, 335.

326 Vgl. Platon, Politikos 258de; 259e (Diès 408–412). Zum platonischen und aristotelischen Hintergrund von γνωστικός vor Layton bereits Smith, History, 799–801; vgl. auch Weiß, Frühes Christentum, 41 f.

Lyon belegt. Irenäus kenne Personen, die sich offenbar selbst als „Gnostiker“ und „Christen“ bezeichneten³²⁷. Der Hintergrund in der platonischen Tradition zeige, so argumentiert Layton, dass es sich dabei ursprünglich nicht um einen polemischen Begriff des Irenäus gehandelt haben könne. Der Name deute vielmehr darauf hin, dass die von Irenäus so bezeichneten „Gnostiker“ sich selbst mit diesem Namen als Nachfolger Platons zu erkennen geben wollten, dem sie ihren kosmogonischen Mythos in seinen Hauptstücken verdankten³²⁸. Neben Irenäus seien „Gnostiker“ aber auch bei Kelsos, Clemens von Alexandrien, Hippolyt, Plotin, Porphyrius und Epiphanius zu finden³²⁹. Da die Bezeichnung „Gnostiker“ im zweiten Jahrhundert nicht pejorativ gemeint sein könne, liege es nicht nahe, sie für eine Unterstellung seitens der Häresiologen zu halten³³⁰.

In der Forschung wurde unabhängig von Layton mehrfach bemerkt, dass die Bezeichnung als „Gnostiker“, als „Erkennende“, wohl einen Anspruch ausdrücken sollte³³¹, vergleichbar dem Anspruch, ein „Pneumatiker“ oder „Erwählter“ zu sein³³². Allerdings macht beispielsweise Jens Holzhausen auf die relative „Seltenheit des Begriffs ‚Gnostiker‘“ in den Quellen aufmerksam und geht davon aus, dass diese Selbstbezeichnung nur „einige wenige“ Häretiker für sich in Anspruch genommen hätten³³³. Vor Irenäus' häresiologischem Traktat und Kelsos' „Alethes logos“ gibt es keinen Hinweis auf eine mit den Christen rivalisierende Gruppe, deren Anhänger sich möglicherweise als „Gno-

327 Gemeint ist Iren., haer. I 11,1; 25,6; 29,1.

328 Vgl. Layton, Prolegomena, 348 (§ 29): „The Gnostics' mythography consists of multiple versions of a cosmogonic myth of origins, which is reminiscent of Plato's *Timaeus*“.

329 Vgl. Layton, Prolegomena, 339 (§ 11 f.); er verweist auf Kelsos, ap. Or., Cels. v 61, Clem. Alex., Strom. II 117,5 u. ö., Paed. I 52,2. Layton bezieht sich allerdings in erster Linie auf Irenäus und lässt z. B. Hippolyt beiseite, der nur zwei Gruppen von „Gnostikern“ kenne, „Naasener“ (ref. v 2, v 11,1) und Anhänger des Gnostikers Justin (v 23,3). Nach Brox, Γνωστικισμός, 106, seien in ref. v 23,3 in den „vorher genannten Häresien“ (προειρημέναι αίρέσεις), deren Anhänger sich „Gnostiker“ nennen (Wendland GCS 26 125,20 f.23; Marcovich PTS 25 199,19,22) auch die „Peraten“ (ref. v 12–18) und die „Sethianer“ (ref. v 19–22) eingeschlossen; demgegenüber meint jedoch Marjanen, From the Pastorals, 19, Anm. 41 „... it is nonetheless quite surprising that those previous sections where Hippolytus introduces the Peratae (*Haer.* 5.12–18) and the Sethians (*Haer.* 5.19–22) they are not associated with the gnostics“; zu Inkonsistenzen in Hippolyts Gnostiker-Begriff ebd., 20 f.

330 Vgl. Layton, Prolegomena, 338.

331 Vgl. Or., Cels. v 61 (Borret SC 147; 166,17–18,22).

332 Vgl. Brox, Γνωστικισμός, 107; ebenso Holzhausen, Gnostizismus, 62.66.73; Williams, Rethinking, 41 f.

333 Holzhausen, Gnostizismus, 66 und 73.

stiker“ bezeichnet haben³³⁴, abgesehen vielleicht von der Warnung vor der „fälschlich so genannten Gnosis“ in 1Tim 6,20f. Bereits Layton hatte die vollständige Abwesenheit der Vokabel „gnostisch“ oder „Gnostiker“ im erhaltenen Korpus der koptischen, gnostischen Übersetzungstexte bemerkt³³⁵. Layton will dennoch daran festhalten, dass Γνωστικοί eine verbreitete, ja die zentrale Selbstbezeichnung gewesen sei, mit der überraschenden Erklärung, dass „their most proper name“ in Schriften, die nicht nach außen gerichtet seien, „absolutely banal“ gewesen wäre und daher nicht verwendet wurde³³⁶. Der Begriff „Gnostiker“ erscheint ihm somit als eine brauchbare antike Kategorie, welche mit einem konkreten Quellenbestand verbunden werden kann. Um einen solchen Bestand zu finden und so einen brauchbaren „Gnostiker“-Begriff zu etablieren, schlägt er fünf Schritte vor: Zunächst seien alle direkten Zeugen des Begriffs zu sammeln³³⁷. In „Adversus haereses“ referiert Irenäus von Lyon einen kosmogonischen Mythos, den er ausdrücklich einer Gruppe von „Gnostikern“ zuschreibe, die „Barbelo“ ins Zentrum stellen³³⁸. Dieses Irenäus-Referat könne deshalb für den zweiten Schritt zum Ausgangspunkt werden. Da die dort referierte Lehre im Wesentlichen auch im so genannten „Apokryphon des Johannes“ zu finden ist, ergebe sich eine inhaltliche Basis, auf

-
- 334 Nach Pétrement, *Separate God*, 356 belege Or., Cels. v 61 zudem: „Origen uses the name of Gnostics in the sense of ‚Christians‘“; vgl. ebd. 361 in der Kritik an M. Smith. Das ist allerdings nicht mehr als eine Vermutung, da es aufgrund des fragmentierten Kelsos-Textes nicht deutlich ist, ob die, die von sich behaupten, sie seien Γνωστικοί (Borret SC 147; 166,22), dieselben sind wie die, die „sich rühmen Christen zu sein“ (166,27f.). Allenfalls aus dem Kontext ist ein Indiz zu gewinnen, dass Kelsos die, die sich als „Gnostiker“ bezeichnen, auch als Christen wahrnimmt, denn vorrangig gegen Christen richtet sich seine Polemik.
- 335 Es gibt zumindest ähnlich lautende Formulierungen: im „Buch des Athleten Thomas“ (NHС II,7) verheißt der Heiland dem Thomas, er werde „der, der sich selbst erkennt“ (πρεϑ'σοογν'ε εροϑ' ἴμιν ἴμοϑ') genannt (138, 15f.), da er ja schon begonnen habe, sich zu erkennen, weil er erkennt, dass der Heiland „Erkenntnis der Wahrheit“ (πσοογν ἴτμνε) ist (138,12f.); vgl. Holzhausen, *Gnostizismus*, 66, Anm. 44. Im EvVer NHС I p. 21,28–31 findet sich die Wendung, es sei „einer, der erkennt (ογϑει εϑσαγνε)“, dessen „Name der Vater offenbart hat“; und weiter heißt es p. 22,2–4, „einer, wenn er erkennt“ (ογϑει εϑϱασαγνε), sei „von oben“ (Attridge/MacRae NHS 22; 88); vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, 42, Anm. 105.
- 336 Layton, *Prolegomena*, 344 (§ 24). Auch Weiß, *Frühes Christentum*, 54.56, sieht in „Gnostiker“ eine Selbstbezeichnung, macht sich sonst jedoch den weiteren, häresiologischen Gnosis-Begriff zueigen; vgl. Dunderberg, Rezension zu Weiß.
- 337 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 341 (§ 17).
- 338 Vgl. Iren., *haer.* I 29; in 29,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 358,2) nennt er als Träger der referierten Lehre die „multitudo Gnosticorum Barbelo“.

der sich nun weitere Schriften, die in den Quellen mit „Gnostikern“ in Verbindung gebracht werden, überprüfen ließen³³⁹. So sei nun etwa zu entscheiden, ob die von Porphyrius, in der *Vita Plotini* genannten „gnostischen“ Schriften „Zostrianos“ und „Allogenes“³⁴⁰ mit den Nag-Hammadi-Schriften gleichen Titels NHC VIII,1 und XI,3 identisch sein können³⁴¹. Mit dem „Apokryphon des Johannes“ stehe ein zentraler Mythos zur Verfügung³⁴², der es erlaubt, durch Vergleich einen Bestand von Quellentexten für weitere Schritte einzugrenzen. So sei in einem dritten Schritt mit Hans-Martin Schenke ein System zu beschreiben, das Schenke „sethianisch“ genannt hat, Layton aber „gnostisch“ nennen möchte³⁴³. Eine Stelle im Panarion des Epiphanius, an der Epiphanius „Gnostiker“ und „Sethianer“ zu unterscheiden scheint, diskutiert Layton hier nicht. Epiphanius macht dort die Bemerkung, auch „andere Häresien“ hätten die sieben Söhne des Seth „Allogeneis“ genannt, nämlich die „Gnostiker und die Sethianer“³⁴⁴. Layton wird diese Äußerung vermutlich als spätes Missverständnis des Epiphanius werten. Wie Schenke erklärt auch Layton, dass das aus dem „Apokryphon“ und Irenäus abgeleitete und durch andere Texte erweiterte System wenigstens in Ausschnitten in einer Reihe von Schriften wiederzufinden sei, so dass sich für ihn ein Korpus gnostischer Originalschriften ergibt, das mit dem Korpus der „sethianischen“ Schriften Schenkes nahezu identisch ist³⁴⁵. In Laytons viertem Schritt können mit dem so gewonnenen Kenntnisstand nun sämtliche antike Schriften oder Referate „of esoteric Christian myth-

339 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 341 (§18).

340 Vgl. Porphyr., *Vita Plot.* 16 (Harder 34,6 f.); in den Gegnern Plotins sieht man gelegentlich „Sethianer“; vgl. Logan, *Art. Gnosis*, 1054.

341 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 342 (§18).

342 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 343 (§22): „In the center of the Gnostic corpus is the *Secret Book According to John*, which Irenaeus's summary explicitly assigns to the Gnostics.“ Auch Perkins, *Christian Books*, 708 f.: „... a foundational text in other Gnostic groups as well“ und ebd., 724: „... a foundational work“.

343 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 342 (§19); vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 158: „... Layton's final database corresponds very closely to Schenke's delineation of the Sethian corpus“; Rasimus, *Paradise*, 39: Laytons „category of Classic Gnosticism is essentially a revision of Schenke's Sethian one“.

344 Epiphani., *haer.* 40,7,4 (Holl GCS 31; 88,11 f.): ὡς καὶ ἐν ἄλλαις αἰρέσεσιν εἰρήκαμεν, Γνωστικῶν φημι καὶ Σεθιανῶν; vgl. Williams, *Rethinking*, 42.

345 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 342 f.; Schenke, *Phenomenon*, 588. Layton nimmt lediglich die Schrift „Bronte“ (NHC VI, 2) hinzu (als Möglichkeit erwogen auch von Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 90) und zählt das in der Langfassung des „Apokryphon des Johannes“ (NHC II/IV) zitierte „Buch des Zoroaster“ (II p. 19,6–10/IV p. 29,14–18) als weiteren Text.

makers“ verglichen werden – auch solche, die keine irgendwo sonst als „gnostisch“ bezeichneten Titel haben – und dabei auf ihre Übereinstimmung mit dem ‚gnostischen System‘ überprüft werden. Layton ordnet auf diese Weise auch die Lehre des Saturninus von Antiochien, die „Sethianer“ und „Archontiker“ des Epiphanius sowie die Audianer des Theodor bar Kōnī seinen „Gnostikern“ zu³⁴⁶. Der fünfte Schritt schließlich besteht darin, die im vierten Schritt hinzugewonnenen Gruppen auf zusätzliche Informationen hin auszuwerten, die den bisher erschlossenen ‚klassisch-gnostischen‘ Mythos erweitern³⁴⁷.

Wie Williams geht es Layton um eine möglichst zuverlässige Begrifflichkeit. Karen King beschreibt Laytons Ansatz als „a nominalist approach“³⁴⁸. Es ist ein berechtigtes Anliegen, dass allen an der Forschungsdiskussion Beteiligten verständlich sein soll, was der Gegenstand der Diskussion ist, wenn sie über „Gnostiker“ sprechen³⁴⁹. Layton scheint den Namen „Gnostiker“ entgegen der älteren Vorbehalte zur Klärung für grundsätzlich geeignet zu halten, da er seiner Meinung nach unmittelbar aus den Quellen entnommen werden kann und aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Selbstbezeichnung anzusehen sei. Gegenüber Schenke (und Williams) hat Layton die Bezeichnung „Gnostiker“ auf einen größeren Kreis ausgeweitet als den, den Schenke für seine „Sethianer“ abgesteckt hatte. Dennoch ist auch für Layton das Zentrum dieses Kreises in Irenäus’ Referat des „Barbeloiten“-Mythos in „Adversus haereses“ I 29 und dem mit I 29 in Verbindung stehenden „Apokryphon des Johannes“ zu finden. Wie Schenke die „Sethianer“, so hält Layton die „Gnostiker“ sogar für sozialgeschichtlich beschreibbar, wenngleich eine solche Beschreibung aufgrund der wenigen in dieser Richtung auswertbaren Quellen insbesondere in vorkonstantinischer Zeit schwierig sei³⁵⁰. Layton findet in den Quellen zu seinen „Gnostikern“ aus der vorkonstantinischen Zeit jedenfalls Hinweise auf eine ‚starke Gruppenidentität‘, wie sie etwa in einem Gruppen-internen Jargon oder in den Nachrichten über Initiationssakramente sichtbar würden³⁵¹. Anders als

346 Vgl. Layton, Prolegomena, 343 (§ 20). Heute ließe sich diese Liste wohl zumindest um das EvJud im Codex Tchacos und die Sethianer des „Berliner koptischen Buches“ erweitern. Zu den Audianern siehe oben 3.2.2 und unten 4.2.1.3.

347 Vgl. Layton, Prolegomena, 343 (§ 21); ebd.: „Each step of the procedure leads to more comprehensiveness and less certainty“.

348 King, What Is Gnosticism?, 14f.; dies., The Origins, 109.

349 Layton, Prolegomena, 343 (§ 23) meint „Gnosis“ – bzw. „Gnosticism“ entsprechend dem Messina-Dokument – aus den Quellentexten erhoben zu haben: „*Gnosticism ... means an inductive category based on these data alone*“ (kursiv im Original).

350 Vgl. Layton, Prolegomena, 344 (§ 25)–347 (§ 28).

351 Vgl. Layton, Prolegomena, 347 (§ 28).

Schenke geht Layton offenbar nicht davon aus, dass die Quellen einen vorchristlichen Ursprung dieser „Gnostiker“ nahelegten. Christliche wie pagane Kritiker der „Gnostiker“ behandelten sie als „christliche“ Häresie, weshalb der „gnostische“ Mythos vermutlich innerhalb der Entwicklung des Christentums und der in diesem Kontext stehenden Bibel-Interpretation entstanden sei³⁵². Ein Großteil der traditionell als „Gnostiker“ geführten Gruppen scheint auch durch Laytons Methode als „Gnostiker“ bestätigt zu werden. Die Valentinianer allerdings werden zu einer sekundären Variante der so verstandenen ursprünglichen „gnostischen“ Lehre, zu einem „reformed offshoot“.³⁵³ Zwar ordnet auch Layton die valentinianischen Texte den „Gnostic Scriptures“ ein. Während er aber die „gnostischen“ Texte seiner „Prolegomena“ als „Classic Gnostic Scripture“ bezeichnet, scheint ihm „The School of Valentinus“ von anderer Art und nur in abgeleitetem Sinne „gnostisch“ zu sein³⁵⁴.

Layton verlässt sich hier offenbar auf Irenäus, dessen Bemerkung in *Adversus haereses* I 11 er zitiert. Valentinus habe, so versteht Layton hier Irenäus' Bemerkung, die „Prinzipien“ der gnostischen Häresie seiner eigenen Lehre angepasst³⁵⁵. Seinem Entwurf entsprechend geht Layton selbstverständlich davon aus, dass mit der „gnostischen Häresie“ hier nur die „Gnostiker“ in „*Adversus haereses*“ I 29 gemeint sein können. Das ist eine Annahme, die kritisch hinterfragt werden muss (siehe unten 5.1.1). Auf einen inhaltlichen Vergleich valentinianischer und „gnostischer“ Lehre lässt Layton sich in den „Prolegomena“ nicht ein, er verweist lediglich auf die Konzeption Schenkes, nach welcher der valentinianische Mythos eine signifikant andere Struktur habe als der „sethianische“³⁵⁶. Diese Behauptung mag an der Oberfläche berechtigt erscheinen, denn beide Mythen weisen neben gemeinsamen Elementen auch je spe-

352 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 348 (§ 29).

353 Layton, *Prolegomena*, 343 (§ 19).

354 Vgl. Layton, *Gnostic Scriptures*, VIII–IX; vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 15: „Layton's actual definition excludes the majority of the phenomena that have been classified as Gnostic. This suggests the need for recategorization of the excluded material, ...“ Layton, ebd., VIII–X, unterscheidet neben „Classic Gnostic Scripture“ und „The School of Valentinus“ noch „The Writings of Valentinus“, „The School of St. Thomas“ und „Other Early Currents“, wozu u. a. auch die hermetischen Schriften gezählt werden.

355 Iren., *haer.* I 11,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 167,1197–1199): ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεταρμόσας, Οὐαλεντίνος, οὕτως ὠρίσατο· vgl. Layton, *Prolegomena* 343 (§ 19); Logan, *The Gnostics*, 81.

356 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 343 (§ 19): Nicht allein Irenäus weise in *haer.* I 11,1 die Valentinianer als sekundär aus, „many aspects of Valentinian mythography are also significantly different from Schenke's Gnostic type of myth, so that Valentinus and his followers can best be kept apart as a distinct mutation, or reformed offshoot, of the original Gnostics“.

zifisches Personal und je besondere Motive auf. Ob es sich aber tatsächlich um eine signifikant andere Struktur handelt, erforderte eine detaillierte Überprüfung, die, soweit ich sehe, auch Schenke nicht unternommen hat. Schenkes Anliegen war es, innerhalb der pluriformen Gnosis bzw. des Gnostizismus eine relativ homogene und klar umgrenzbare Einheit zu entdecken, für welche er die Bezeichnung „Sethianismus“ aufgreift. Layton macht nun Schenkes „sethianischen“ Mythos zum „gnostischen“ Mythos schlechthin und erweitert dessen Geltungskreis, um gleichzeitig das valentinianische Modell als eine ‚Mutation‘ aus der Reihe der „klassischen Gnostiker“ auszuschließen.

3.3.1.2 David Brakke

David Brakke teilt grundsätzlich Laytons Ansicht, dem er sein Buch über „The Gnostics“ gewidmet hat, und spricht von „the Gnostic school of thought“ oder eben „the Gnostics“, welche eine in der Antike nachweisbare Gruppe gebildet habe und deren Anhänger sich selbst als *γνωστικοί* bezeichnet hätten. Diese Gruppe entspreche im Wesentlichen der Gruppe, die Schenke zufolge meist als „Sethianer“ bezeichnet werde³⁵⁷. Wie Hans-Martin Schenke die „Sethianer“, definiert auch Brakke seine „Gnostiker“ als Anhänger eines bestimmten, eben „gnostischen“ Mythos, der dem „sethianischen“ Mythos Schenkes in vielen Einzelheiten entspricht und aus „Kerntexten“ wie dem „Apokryphon des Johannes“, der „Hypostase der Archonten“, dem „Ägypterevangelium“ oder dem neuentdeckten „Evangelium des Judas“ erhoben werden könne³⁵⁸. Nur ein kleiner

357 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 30 f.; zur Selbstbezeichnung als „Gnostiker“ bzw. „Gnostic school of thought“ vgl. ebd. 32.34.46 f.71 f. Dem Argument, dass die aufgefundenen Originaltexte nichts von einer Selbstbezeichnung als „Gnostiker“ erkennen lassen, begegnet er ebd., 47 wie Layton mit dem Hinweis, dass es sich ja nicht um polemische Texte in der Art der Häresiologen handelt, sondern um Gründungsmythen. In diesem Kontext wäre der Verweis auf Erkenntnisbesitz banal, und Selbstbezeichnungen, die lediglich den Unterschied zu anderen Christen markieren, hätten dort keinen Platz. Vgl. ders., Rezension zu Williams, 121: „... at this point the term ‚gnostic‘ can return in its more limited, ancient sense, as the self-designation of a specific ‚school of thought‘ (*hairesis*) within Christianity“. Thomassen, *Ursprung*, 21, macht darauf aufmerksam, dass die Bezeichnung „Schule“ in den häresiologischen Texten wahrscheinlich abwertend gemeint ist und den Unterschied zur einen christlichen „Kirche“ betonen soll.

358 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 44 f.; dort spricht er von einer „myth-oriented method“ (ebd., 44), welche die fehlgeschlagenen Versuche einer typologischen Beschreibung (vgl. ebd., 41 f.) ersetzen soll. Die wichtigsten Referenztexte stellt Brakke ebd., 50 f. zusammen. Im dritten Kapitel (52–70) skizziert er „key doctrines“ (ebd., 45) der „Gnostic school of thought“. Seine „myth-oriented method“ soll sich von der typologischen Methode dadurch unterscheiden, dass nicht abstrakt formulierte Kriterien des „Gnostischen“ an den Text

Teil der erhaltenen gnostischen Originaltexte sei somit entsprechend der Kritik von Williams an der Kategorie „gnosticism“ diesen „Gnostikern“ im engeren Sinne zuzuschreiben³⁵⁹. Auch Brakke folgt Irenäus' Referat, welches er wie Layton in der Weise interpretiert, dass dort die „Gnostiker“ als eine definierbare Gruppe strikt von anderen Gruppen, beispielsweise von den Valentiniern, unterschieden werden. Anders als Layton folgt Brakke nicht allen Berichten der Häresiologen über die angebliche Selbstbezeichnung einiger Gruppen als „Gnostiker“. Seiner Ansicht nach berichteten nur Irenäus in haer. I 29–31 und Porphyrius in vita Plot. 16 tatsächlich von „Gnostikern“³⁶⁰, während Irenäus sonst mit anderen Autoren des zweiten und dritten Jahrhunderts auch von Gruppen berichtet, welche das Selbstverständnis als $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\omicron\iota$ jenseits des engeren Begriffs der Gruppenbezeichnung kennen. Das sei etwa bei Irenäus' Anhängern der Marcellina in haer. I 25 oder bei den Naassenern des Hippolyt in ref. v der Fall. Wie bei Clemens von Alexandrien werde „Gnostiker“ dort als ganz allgemeine Chiffre für den „wahren“ Christen verstanden³⁶¹. Damit scheinen Brakkes „Gnostiker“ Schenkes „Sethianern“ noch näher zu stehen als die „Gnostiker“ Bentley Laytons.

3.3.1.3 Alastair H.B. Logan

Über Layton hinaus steht David Brakke vor allem in der Nachfolge von Alastair H.B. Logan, der wie Layton Schenkes „Sethianer“ ebenfalls mit den allein so zu bezeichnenden „Gnostikern“ identifiziert. In seiner Auseinandersetzung mit Scotts Kritik an Schenkes „Sethianer“-Modell klärt Logan knapp die Begriffe: „... Sethianism, my Gnosticism“³⁶². Die zitierte Affinität zu Schenke erfährt

herangetragen und dort aufgefunden werden. Stattdessen sollen, wie Schenke das für die „Sethianer“ gefordert hat, die Ursprungs-, Fall- und Erlösungsmymen der Texte verglichen werden. Letztlich ist aber auch hier, wie in den typologischen Modellen, ein Arrangement von Einzelmotiven ausschlaggebend für die Entscheidung, welche Texte vergleichbar sind, Einzelmotiven, die aber ihrerseits aus den Texten destilliert werden mussten.

359 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 43; „... we can identify a minority of the works as coming originally from the Gnostic school of thought of the second and third centuries“. Seine These formuliert Brakke eindringlich ebd., 90: „There was no widespread, multifaceted religious movement called ‚Gnosticism‘ in antiquity, but there was a Gnostic school of thought, one group among several ...“; vgl. ebd., 113.

360 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 36–40.50. Vgl. Greschat, Rezension zu Brakke, 196, die in der hier vorgetragenen Meinung einen Anlass sieht, die Infragestellung der Schenke'schen „Sethianer“ zu überdenken.

361 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 34.48; so etwa die Anhänger der Marcellina bei Iren., haer. I 25,6 oder die „Naassener“ bei Hipp., ref. v 2; 6,4; 8,29; 11,1.

362 Logan, *Gnostics*, 58; zu Scott, *Churches or Books?* Siehe oben 3.2.3. Wohl sachlich ent-

nur insofern eine Einschränkung, als Logan das „Sethianische“ dieser Schriften, also die Betonung Seths und seines Geschlechtes, nicht wie Schenke als ursprüngliche und außer-christliche Gnosis ansieht, sondern als sekundäre „Sethianization“ einer ursprünglich christlich „gnostischen“ Gruppe³⁶³. Logan erkennt die Schwierigkeit, dass keine datierbaren Quellen zur Verfügung stehen, welche das höhere Alter seiner „Gnostiker“ belegen könnten. Er muss daher die Briefe des Ignatius von Antiochien die gesamte Last der Begründung tragen lassen, denn offenbar kann er allein auf die von Ignatius bekämpften namenlosen Gegner verweisen. Deren Anschauungen ließen sich mit denen der „Gnostiker“ in Verbindung bringen und somit seien Spuren der „Gnostiker“ um das Jahr 100 zu finden³⁶⁴. Inzwischen ist allerdings eine so frühe Datierung der Ignatianen mit guten Gründen in Frage gestellt und wohl äußerst zweifelhaft geworden³⁶⁵. Charakteristisch für Schenkes, Laytons, Logans und Brakkes Vorschlag gleichermaßen ist es, dass Irenäus' Barbeloiten und das deren Mythos in den Grundzügen entsprechende „Apokryphon des Johannes“ als die Kerntexte erscheinen, die die Identität der „Gnostiker“/„Sethianer“ begründen. Mit Layton, Logan und Brakke wird die alte Kategorie der antiken Gnosis in mindestens zwei neue Kategorien aufgespalten: „Valentinianismus“ und „Gnosis“ bzw. „Sethianismus“.

3.3.2 *Sethianer und Gnostiker bei Tuomas Rasimus*

Laytons (und Logans sowie Brakkes) Reformulierung und Revision der Schenke'schen „Sethianer“-These wird selbst wieder reformuliert und revidiert durch Tuomas Rasimus³⁶⁶. In seiner „Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence“ untertitelten Monographie „Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking“ aus dem Jahr 2009 nimmt auch Rasimus erklärtermaßen Schenkes „Sethianer“-These zum Ausgangspunkt. Dessen Vorschlag will er erweitern, um so eine geeignete, ausreichend offene Kategorie zu finden, die für die Beschreibung der in den Nag-Hammadi-Texten und den häresiologischen Referaten enthaltenen unterschiedlichen Traditionen hilfreich sein kann. Schenkes

sprechend bereits Quispel, *Anthropos*, 170, der von den „rightly so called ‚Gnostics‘, falsely called Sethians“ spricht.

363 Vgl. Logan, *Gnostics*, 24 f.29; ders., *Gnostic Truth*, 18–21.29.36 f.

364 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 10 f.62.

365 Zur Datierung der Ignatianen in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts vgl. Hübner, *Ignatianen*, 131–206; ders., *Thesen*, 44–72; Lechner, *Ignatius*, 306 f.; Barnes, *Date of Ignatius*, 119–130; Schmithals, *Ignatius*, 181–203; Zwierlein, *Petrus in Rom*, 183–237, insbes. 227; vgl. auch die *Addenda et Corrigenda* zu 183 ff., 481 f.

366 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 58; mit Anm. 178.

„Sethianismus“-Konzept, so Rasimus, umgreife bei näherer Betrachtung eigentlich zwei verschiedene Mythen-Kreise: einmal den Mythenkreis der eigentlichen „Sethianer“, als welche nur diejenigen „Gnostiker“ zu bezeichnen seien, die sich explizit auf „Seth“ als den himmlischen Offenbarer berufen und sich folglich als „Same des Seth“ begreifen; zum zweiten umgreife er aber auch den der Barbeloiten, welchen Irenäus in „Adversus haereses“ I 29 referiert. Von diesen sei ein weiterer Kreis zu unterscheiden. Bei Irenäus begegnet nämlich im auf haer. I 29 folgenden Kapitel eine dritte Gruppe, „alii“, die „anderen“ (Gnostiker). Rasimus erkennt in den „anderen“ aus haer. I 30 nun die „Ophiten“ der antiken Häresiologen³⁶⁷. Bereits die antiken Häresiologen hätten ja die „Ophiten“ mit „Sethianern“ in Verbindung gebracht³⁶⁸. Die Kategorie der ophitischen Gnosis hatte in der Forschungsliteratur vor dem Nag-Hammadi-Fund große Bedeutung und diente gewissermaßen als ein erster „umbrella term“ für sämtliche gnostische Lehren³⁶⁹. Schließlich sei sie auf eine mutmaßlich besonders alte, bereits im Judentum aus Spekulationen über die Paradiesesschlange der Genesis entstandene Gnosis begrenzt und, wie Rasimus erklärt, in dieser Funktion durch Schenkes Kategorie des „Sethianismus“ ersetzt worden³⁷⁰. Schenkes „Sethianismus“ im engeren Sinn, dem gerade einmal elf Texte aus den Nag-Hammadi-Schriften zuzuordnen sind, erfasst nach Rasimus ja lediglich einen relativ kleinen Teil der nach dem Zeugnis der Texte miteinander in literarischer Verbindung und Austausch stehenden Gruppen³⁷¹.

Tuomas Rasimus betont, dass es ihm in seinem eigenen Entwurf nicht um grundsätzliche Kritik, sondern um eine Weiterführung der durch Schenke eröffneten Perspektive geht. Er will das durch Schenke entdeckte Phänomen besser verstehen, das seiner Ansicht nach verkürzt werde, wenn man es als „Sethianismus“ bezeichnet³⁷². Was den ophitischen Mythos betrifft, um wel-

367 Vgl. auch Rasimus, *Ophite Gnosticism*, 261–263.

368 Vgl. Rasimus, *The Serpent*, 469, mit Verweis auf Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 61; Layton, *Gnostic scriptures*, 170–181, Logan, *Gnostic Truth* 43–56.

369 Rasimus, *Ophite Gnosticism*, 246; vgl. ebd., 235; ders., *The Serpent*, 419f. Vgl. auch Lipsius, *Quellen*, 191: „Gnostiker“ sei „ursprünglich eine Selbstbezeichnung der gewöhnlich unter dem Namen ‚Ophiten‘ zusammengefassten häretischen Parteien, d. h. der ältesten syrischen Vulgärgnosis“.

370 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 35; Schenkes Artikel „replaced Ophitism as the early and classic form of Gnosticism“.

371 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 3–5; z. B. ebd., 5: „Schenke’s ‚Sethian system‘ only reveals part of a larger whole“; vgl. ebd., 54.

372 Rasimus, *Paradise*, 59: „Thus in pragmatic terms, I use the term and category ‚Classic

chen Schenkes These hier erweitert wird, übernimmt Rasimus dessen typologische Methode und stellt seinerseits ein Modell des ophitischen Mythos mit vier Merkmalen vor: Erstens enthalte der Mythos eine kritische Relektüre der biblischen Paradieserzählung, derzufolge das Essen vom „Baum der Erkenntnis“ als positiver Akt gedacht wird, wobei die Schlange aber in der Regel vom wahren himmlischen Offenbarer unterschieden werde. Zweitens träten sieben Archonten mit besonderen Namen auf: meist Jaldabaoth, Iao, Sabaoth, Adoneus, Eloeus, Oreus und Astaphaeus³⁷³. Drittens sei eine prominente heilsvermittelnde Sophia-Eva, die den weiblichen Aspekt des wahren Gottes verbildliche, charakteristisch. Viertens schließlich werde der männliche Aspekt Gottes durch die Figur eines himmlischen Menschen, durch den himmlischen Adam, repräsentiert³⁷⁴. Rasimus stellt also dem relativ unbestimmten Begriff der älteren Gnosis-Forschung seinen eigenen, engeren „Ophiten“-Begriff gegenüber. Er zeigt zu diesem Zweck die Verbindungen der von Irenäus' in haer. I 30 referierten Lehren der ungenannten „anderen“ („alii“), von denen Irenäus' Nachfolger zu wissen meinen, dass sie „Ophiten“ genannt werden können³⁷⁵, mit verwandten Lehren auf. Wie Schenke das für seine „Sethianer“ getan hat, stellt auch Rasimus eine Liste von Schriften zusammen, aus welchen sein typologisches Modell der Ophitenlehre erhoben wurde und für welche es Geltung haben soll. Neben dem Referat des Irenäus in „Adversus haereses“ I 30 und den Bearbeitungen dieses Referats bei Irenäus' Epigonen sowie einzelnen Passagen in Epiphanius' „Panarion“ 26 zählt Rasimus zu diesem Korpus die Berichte des Kelsos und Origenes in Origenes' Schrift „Gegen Kelsos“. Sowohl Kelsos, als auch sein Kritiker Origenes haben das so genannte „Ophiten-Diagramm“ gesehen, ein Schaubild, das eine Gruppe des zweiten Jahrhunderts nutzte, um ihre Lehre zu verdeutlichen. Origenes beschreibt es in „Contra Celsum“ VI 24–38,

Gnostic' in an attempt to clarify and increase our understanding of the ancient religious-philosophical phenomenon that Hans-Martin Schenke defined and identified as Sethian Gnosticism“.

373 Eine Synopse der Namensvarianten in den „ophitischen“ Quellen bietet Rasimus, *Ophite Gnosticism*, 255, Anm. 69.

374 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 55, 283. Alle diese Kriterien seien so bei Schenke nicht zu finden; vgl. ebd., 61.

375 Zu Iren., haer. I 30 und seiner Rezeptionsgeschichte vgl. Rasimus, *Ophite Gnosticism*, 237–240. Als erster fasst Ps-Tert., haer. II 1 (Kroymann CChr.SL 2; 1403) den Bericht des Irenäus haer. I 30 zusammen und gibt als Urheber dieser Lehre „illi qui Ophitae nuncupantur“ an. In dieser Tradition identifiziert Theodoret, haer. I.14 (Migne PG 83; 362c) schließlich die „alii“ in Iren., haer. I 30 als Σηθιανοί, οὓς Ὀφιανοὺς ἢ Ὀφίτας τινὲς ὀνομάζουσιν; vgl. auch Rasimus, *The Serpent*, 424 f.

wobei er die Abweichungen des ihm zugänglichen Exemplars zu demjenigen, das Kelsos offenbar vor sich hatte, notiert³⁷⁶. Darüber hinaus findet Rasimus insbesondere in fünf der koptisch überlieferten Originalschriften ophitische Merkmale, nämlich in „Eugnostos“ (NHC III,3; v,1), der „Sophia Jesu Christi“ (NHC III,4 und BG 3), in „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5), in der „Hypostase der Archonten“ (NHC II,4) und im „Apokryphon des Johannes“ (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2)³⁷⁷. Diese Liste könne nun um die „Sethians' of P 20915“, also die „Sethianer“ des von Gesine Schenke-Robinson kürzlich herausgegebenen Berliner „Koptischen Buches“³⁷⁸ (siehe oben 3.1.1) erweitert werden. Bei dieser Liste von Schriften macht Rasimus dieselbe Einschränkung, die Schenke für seine typologische Konstruktion des sethianischen Mythos gemacht hatte und räumt ein, dass in keinem der Texte alle vier Merkmale vollständig versammelt seien. In diesem Zusammenhang sieht er auch als Problem, dass ungeklärt sei, wie viele der Motive in einem Text wiedergefunden werden müssen, um diesen Text als „ophitisch“ bezeichnen zu können³⁷⁹. Die drei häresiologischen Referate und die fünf Texte aus Nag Hammadi, erweitert durch P 20915, bilden nach Rasimus jedoch „a close-knit group of documents where the four Ophite features occur prominently“. Außerhalb dieser Gruppe seien diese Motive entweder gar nicht oder doch zumindest nicht in der entsprechenden Form zu finden³⁸⁰.

Innerhalb seines „ophitischen Korpus“ zählt Rasimus allerdings nur das Referat des Irenäus, das „Ophiten-Diagramm“ bei Origenes, den „Ursprung der Welt“, „Eugnostos“ und die „Sophia Jesu Christi“ zum engeren Kreis, wohingegen die Bemerkungen bei Epiphanius, die „Hypostase der Archonten“, die „Sethianer“ des Berliner „Koptischen Buches“ und das „Apokryphon des Johannes“ Beimischungen des „barbeloitischen“ bzw. „sethianischen“ Kreises zeigten.³⁸¹ Der im engeren Sinne „sethianische“ Kreis, in welchem Seth als Offenbarer himmlischer Wahrheit auftritt, lasse sich vermutlich auf einen Disput über die Autorität des Mose zurückführen, als dessen Ergebnis die „Sethianer“

376 Or., Cels. VI 24–38 (Borret SC 147; 238–272); vgl. dazu Rasimus, *Ophite Gnosticism*, 240–243.

377 Vgl. Rasimus, *Ophite Gnosticism*, 253–263; ders., *Paradise*, 3.41–54.54 f.

378 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 57 f. Diese Liste von Texten erweitert er zudem ebd., 285 f. um einige Artefakte: die Brummer-Gemme (ebd., Tafel 16); Goodenoughs jüdisch-gnostisches Amulett (ebd., Tafel 19) und einige medizinische Chnoumis-Gemmen (ebd., Tafel 14) sowie die Zeichnungen des Bruce-Codex.

379 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 55.

380 Rasimus, *Paradise*, 56.

381 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 285; dazu ebd., 62, Figure 4.

schließlich den mit dem Erlöser identifizierten Seth an die Stelle des Mose setzten. Der Mythos der Barbeloiten sei hingegen dem Versuch zu verdanken, die christliche Gottesvorstellung mit platonischen Begriffen auszudrücken, die für den hellenistisch-philosophischen Diskurs akzeptabel waren. Diesem barbeloitischen Kreis könnten die Nag-Hammadi-Schriften „Protennoia“, „Marsanes“ und „Norea“ zugeordnet werden, ebenso wie das Referat des Irenäus in „Adversus haereses“ I 29. Ein Teil der Merkmale, die Schenke dem „Sethianismus“ zuweist, gehören Rasimus zufolge zum barbeloitischen Kreis, vor allem die vierfältige Struktur von Vater, Mutter (Barbelo), Sohn (Christus-Autogenes) und den vier Erleuchtern³⁸².

Die drei Kreise der „Ophiten“, „Barbeloiten“ und „Sethianer“ begegnen dabei nicht ausschließlich in ihrer Reinform, sondern durch die Überschneidung der Kreise seien Mischformen entstanden: Texte mit ophitischen und barbeloitischen, solche mit barbeloitischen und sethianischen und solche mit sethianischen und ophitischen Elementen. So ergibt sich eine Palette von Mythenvarianten, die die Einordnung der unterschiedlichen Nag-Hammadi-Texte erleichtern soll³⁸³. Da Rasimus davon ausgeht, dass die hinter Schenkes „Sethianern“ stehenden Ophiten, Barbeloiten und expliziten Seth-Anhänger nicht als „socially distinct groups“ zu denken, sondern derereren Lehren vielmehr als „three sets of ideas“ vorzustellen sind, die in konkreten Texten jeweils rekombiniert wurden³⁸⁴, schlägt er vor, den „Sethianismus“ durch eine neue Kategorie zu ersetzen, die Materialien aller drei „sets“ vereint³⁸⁵. Da das so differenzierte und um die Ophiten aus Irenäus' Referat haer. I 30 erweiterte „System“ nicht mehr die Figur des Seth im Zentrum hat, schlägt Rasimus wie einst Layton als neue Bezeichnung „Classic Gnostic“ vor³⁸⁶. Diese ‚neue‘ Kategorie ist offen-

382 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 57 mit 31.285; dazu ebd., 62, Figure 4.

383 Vgl. das Drei-Kreise-Diagramm in Rasimus, *Paradise*, 62, Figure 4.

384 Rasimus, *Ophite Gnosticism*, 262.

385 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 57: „Thus I propose we replace Schenke's category of Sethianism with a wider one that includes texts that contain features of these Barbeloite, Sethite and Ophite materials“.

386 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 58: „Since speculations about Seth do not occupy a central place in this new and wider corpus I suggest we rename it. I propose the label ‚Classic Gnostic‘ ...“; vgl. ebd., 283: „Sethianism and its origins cannot be properly understood apart from this Ophite evidence. It seems that Schenke's ‚Sethian system‘ only reveals part of a larger whole (Classic Gnosticism) to which the Ophite evidence belongs as an important and organic component“. Für Turner, *Mystery*, 162.171, ist „Sethian“ or „Classical Gnostic“ austauschbar. Marjanen, *Sethian Books*, 89, Anm. 10, kommentiert Rasimus' Vorschlag, es sei „a matter of taste“, ob man bei Schenkes „Sethianismus“ bleiben oder ihn durch Rasimus' „Classic Gnostic“ als Oberbegriff ersetzen wolle.

bar zugleich eine ‚alte‘ Kategorie, insofern nämlich, als sie wieder eine größere Gruppe unterschiedlicher Strömungen vereint, als das nach Williams Generalabrechnung „Rethinking Gnosticism“ noch möglich schien, und damit dem „Gnostizismus“ des Messina-Dokumentes wieder nahekommt. Rasimus gesteht offenbar dem ‚alten‘, ‚großen‘ Überbegriff, der gleiche Grundzüge voraussetzt, aber Differenzierungen nach einzelnen ‚Schulen‘ und ihren Texten zulässt, eine neue Berechtigung zu. Weitere Variationen seien nämlich auf „free floating mythologoumena (oral or written)“ zurückzuführen, die jenseits der Mythen-Traditionen in den Texten verarbeitet wurden. Zu diesen Mythologoumena gehören z. B. das Motiv der Selbstüberschätzung des Schöpfergottes oder die positive Exegese der Paradiesesschlange³⁸⁷. Jenseits der Varianten steht Rasimus zufolge aber ein Text im Zentrum der drei sich überschneidenden Kreise, der als einziger Text Elemente aller drei „sets“ enthalte, also des „sethianischen“, des „barbeloitischen“ und des „ophitischen“ Kreises, und deshalb keinem der Kreise zuzuordnen ist: dieser Text ist das „Apokryphon des Johannes“³⁸⁸. Dieser Text, der auch zentraler Referenztext von Schenkes „Sethianismus“ ist, wird nun zum Referenztext der neuen Kategorie „Classic Gnostic“ schlechthin. Es sei demnach kein Zufall, meint Rasimus, dass gerade von diesem Text insgesamt vier koptische Übersetzungen überliefert sind. Kein anderer gnostischer Originaltext ist in so vielen Versionen erhalten. Damit teilt Rasimus die Bewertung des „Apokryphon“-Textes durch eine Mehrheit der Nag-Hammadi-Forscher in der Nachfolge Schenkes³⁸⁹.

Auch Rasimus findet in Schenkes „sethianischem“ Korpus die ältesten greifbaren Vertreter der antiken Gnosis, allerdings billigt er das hohe Alter nur einem Teil dieser „sethianischen Texte“ zu, nämlich dem „ophitischen“, erst sekundär „sethianisierten“ Teil³⁹⁰. Rasimus teilt jedoch die Ansicht Schenkes nicht, dass die älteste Form der Gnosis vor die Zeit des Christentums zurückreicht. Da er die Notizen des Irenäus in haer 1 11,1 sowie 30,15 und 31,3 [siehe dazu unten 5.1.1] in der Weise deutet, dass hier die Lehre der Valentinianer auf ältere gnostische Mythen zurückgeführt werde, geht er von einem *termi-*

387 Vgl. Rasimus, Paradise, 285.

388 Vgl. Rasimus, Paradise, 39: Mit J.D. Turner und A.B. Logan sieht Rasimus „three types of mythological speculation behind *Ap. John* and Schenkes Sethianism: (1) Barbeloite speculation about first principles, as in *Adv. haer.* 1.29; (2) Ophite rewriting of Genesis, as in *Adv. haer.* 1.30; and (3) speculations about Seth and his special seed ...“

389 Vgl. z. B. Perkins, Christian Books, 708f., der zum AJ bemerkt: „... this compendium of Sethian teaching served as a foundational text in other Gnostic groups as well“.

390 Vgl. Rasimus, Paradise, 3: „this so-called Ophite evidence is essential for a better understanding of Sethianism, arguably one of the earliest forms of Gnosticism“.

nus ad quem um die Mitte des zweiten Jahrhunderts herum aus³⁹¹. Mit Logan ist Rasimus der Überzeugung, dass „the Classic Gnostic mythology“ am besten vor dem Hintergrund des Gestalt gewinnenden Christentums verstanden werden kann. Möglicherweise nehme die Lehre der Ophiten ihren Ausgang bei der Relektüre der biblischen Paradiesgeschichte, welche die erhaltenen ophitischen Zeugnisse kennzeichnet. Diese Neuinterpretation der Genesis mit Hilfe platonischer Philosophumena ist nach Rasimus wesentlich durch die Auseinandersetzung der frühen Christen mit der jüdischen Tradition angeregt worden. Die Kernfrage dieser Auseinandersetzung sei die Göttlichkeit Christi gewesen. Der Dissens über die Identität und Bedeutung Adams und dessen Verhältnis zum Schöpfergott habe schließlich auf der Seite der Ophiten zur Lehre zweier Götter und zur polemisch scharfen Dämonisierung des Weltschöpfergottes geführt³⁹². Rasimus vermutet den Hintergrund dieser Ideen in Kreisen christianisierter hellenistischer Juden, die vielleicht in der Tradition der korinthischen Gegner des Paulus standen³⁹³.

An Rasimus' Modell der drei Mythen-Kreise wird deutlich, wie eng diese Kreise ineinander verwoben sind. Diese Einsicht wirft erneut die Frage nach der ‚historischen‘ Realität dieser „Kreise“ auf. Für jeden der Kreise ist über Vermutungen kaum hinauszukommen, welche historischen Bedingungen die Gestaltung der einzelnen Elemente des Mythos beeinflusst haben mag. Dass die Berufung auf Seth als Offenbarer aus dem Versuch entstanden ist, die eigene von der Mehrheit³⁹⁴ stark abweichende Genesisexegese, gegen den jüdi-

391 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 284–291. Ebd., 186 und 286 sieht er als *terminus a quo* die Kontroversen der 50er Jahre des ersten Jh.s, die in 1 Kor erkennbar seien.

392 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 206.284 f.; Zur platonisierenden Adam-Christus-Exegese vgl. ebd., 183–186. „One may ... hypothesize that behind the Ophite mythologoumenon of Adam were educated Jewish converts to Christianity who read the scriptures through Platonic lenses, and identified Jesus Christ as the archetypal and ideal heavenly man ... This divination of Adam, by identifying him with the perhaps already troublesome figure of Jesus Christ, could then have sparked off a controversy about violation of monotheism, which not only led to the demonization of the Jewish God ..., but also left traces in the Classic Gnostic creation myth in the form of the rebuke formula, ‚Man exists and Son of Man‘.“

393 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 186.

394 Der Begriff „Mehrheit“ ist insofern problematisch, da derart statistische Aussagen für die Adressaten dieser Texte eigentlich nicht möglich sind. Von „Mehrheit“ zu sprechen, ist in den letzten Jahren üblich geworden, um die ideologisch belasteteren Begriffe wie „normativ“, „Orthodoxie“, „Kirche“ zu vermeiden. Im Grunde ist Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 18f., zuzustimmen: „the problems ... cannot be resolved by switching to other terms that are ostensibly less loaded with theological meaning, such as replacing ‚orthodoxy‘ with ‚mainstream Christianity‘ and ‚heresy‘ with terms like ‚sect,‘ ‚splinter

schen Verweis auf die Autorität des Pentateuch, zu verteidigen, ist grundsätzlich denkbar. Es kann sinnvoll sein, eine solche mythologische Rechtfertigung der eigenen Lehre als Merkmal eines eigenen „Seth-Kreises“ zu werten. Die Grenzlinien zwischen den „Kreisen“ hat man sich aber, wie Rasimus zeigt, als durchlässig vorzustellen. Die Auseinandersetzung mit platonischer Philosophie zeichnet doch beispielsweise den Kreis der Barbeloiten wie den der Ophiten gleichermaßen aus. Auch hier bleibt die Frage, in welchem Maße die jeweiligen Varianten der Platonrezeption aus der Innenperspektive als unterschiedlich wahrgenommen werden mussten. Was die soziologische Seite seines Vorschlags angeht, ist Rasimus weitaus zurückhaltender als Schenke. Der „Classic Gnostic myth“, so betont er, sei ebenso wie der „Sethianismus“ in erster Linie eine moderne Hilfskategorie, um die überkommenen antiken Texte in eine Ordnung zu bringen. Gegenüber den älteren Kategorien habe diese Kategorie den Vorteil, sowohl das Verbindende der Mythen im Schriftfund von Nag Hammadi zu erfassen, als auch die Vielfalt des Phänomens abzubilden. Welche Entsprechung in der Realität diese Konkretionen des ‚klassischen‘ Mythos hatten, sei von Fall zu Fall unterschiedlich zu bewerten. Obwohl er die „Kreise“ des „Classic Gnostic myth“ ausdrücklich nicht als „socially distinct groups“ verstanden wissen will³⁹⁵, meint auch er dennoch wenigstens Spuren zu finden, die auf die ‚wirkliche‘ Existenz entsprechender Gemeinden hinter den Texten des „Classic Gnostic myth“ schließen lassen. Auch bei ihm kommt in diesem Zusammenhang der Frage ritueller Vollzüge – im weitesten Sinne – eine zentrale Rolle zu. Historische Gemeinden erkennt Rasimus an den Hinweisen auf eine, vielleicht mancherorts spiritualisierte Taufe, auf die katechetische, vielleicht rituelle Vorbereitung für einen in meditativer Praxis vorweggenommenen oder ausschließlich postmortal gedachten Aufstieg der Seele, an dem aus den Texten ableitbaren Hymnengesang, an der Tatsache der Textproduktion und wohl Gemeinde-öffentlichen Lektüre sowie am Gebrauch von bildlichen Amuletten und Diagrammen³⁹⁶. Auch hier bleibt aber offen, als wie exklusiv diese rituellen Vollzüge wahrgenommen wurden.

group; or something similar. These designations may create the impression of greater neutrality and scholastic precision, but in fact they carry with themselves the same basic idea that makes the traditional discourse of orthodoxy and heresy problematic“. Dunderberg erklärt ebd., dass das, was wir im Falle des Christentums als „mainstream“ bezeichnen, nur dasjenige Christentum ist, das aufgrund seiner Erfolgsgeschichte uns Heutigen vertrauter ist.

395 So Rasimus, *Ophite Gnosticism*, 262.

396 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 290 f.: „... behind the Classic Gnostic sources are found educated and Platonically-oriented exegetes who drew upon Hellenistic Jewish Wisdom and Adam

Rasimus plädiert mit seinem Begriff „Classic Gnostic“ für einen umfassenderen Überbegriff „Gnosis“, der auf die in den Quellen begegnenden Varianten angewendet werden kann. Obwohl er Laytons Versuch, die „Gnostiker“ der antiken Texte auf eine valide, aus den Quellen erarbeitete Basis zu stellen, grundsätzlich zustimmt, betont er gegen ihn jedoch, dass die antiken Gnostiker nicht als mehr oder weniger homogene Gruppe zu denken seien, sondern als ein Feld unterschiedlicher Gruppen³⁹⁷. Tatsächlich kann Rasimus, wie ein Blick auf sein Diagramm dreier Kreise zeigt³⁹⁸, einen Großteil der Nag-Hammadi-Texte in ein Schema einordnen, freilich mit der charakteristischen, bereits bekannten Einschränkung: Die Valentinianer, welche der alte Gnosis-Begriff einschloss, bleiben aus der als „Classic Gnostic“ etikettierten Gruppe ausgeschlossen. Welche Überlegungen dazu geführt haben, „Gnostiker“ bzw. „Sethianer“ einerseits und „Valentinianer“ andererseits grundsätzlich zu unterscheiden, ist nur vor den Diskussionen um den Ursprung der gnostischen Lehren und ihr Alter zu verstehen, die daher im nächsten Kapitel so weit vorgestellt werden sollen, als es für den hier zu behandelnden Zusammenhang nötig ist.

speculations, upon apocalyptic angel traditions, and upon Jewish-Christian Christological models; who engaged in philosophical speculations about first principles; who practiced spiritualized baptism and prepared for the soul's heavenly journey (whether meditative or only post-mortem); who sung hymns, and wrote and read texts (these were further translated and copied). They also produced amulets and diagrams. This, together with apparent self-designations such as ‚kingless generation,‘ and ‚seed of Seth,‘ seem to point to the existence of real communities“.

397 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 58, Anm. 178: „While I basically agree with Layton, I do think there were several (and not just one) different ancient groups of Christians, who self-designated themselves Gnostic“.

398 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 62, Figure 4.

Gnosis, Sethianismus, Judentum und Christentum

In einem großen Teil der Literatur zu den „Sethianern“ geht es vorrangig gar nicht darum, eine antike, gnostische (Religions-)Gemeinschaft unter anderen Gemeinschaften identifizieren zu können, die sich durch einige, vielleicht regional bedingte Eigenheiten auszeichnet. Die Forschungsdiskussion zeigt sich gegenwärtig mehr am „Sethianismus“ als an den „Sethianern“ interessiert¹. Mit dem von Schenke neu entdeckten „System“ des Sethianismus werden dabei über die typologische Beschreibung des zugrunde liegenden Lehrmythos hinaus weitergehende Annahmen verbunden, die die Rekonstruktion der Anfänge des antiken Christentums berühren. Die Frage nach dem „Sethianismus“ scheint nämlich eng verknüpft mit der Frage nach einem „christlichen Gnostizismus“ bzw. einer „christlichen Gnosis“ oder einem „gnostischen Christentum“. Die typologische Beschreibung der „gnostischen“ Lehre und die Frage nach dem Ursprung dieser Lehre sind die beiden beherrschenden Blickwinkel, aus welchen das Problem des Gnostizismus bzw. der Gnosis zumeist betrachtet wird². Das Phänomen des „Sethianismus“ dient in diesem Kontext meist dem Aufweis einer ursprünglich nichtchristlichen oder sogar vorchristlichen Gnosis.

4.1 Die religionsgeschichtliche Frage nach dem Ursprung der antiken Gnosis

Der Ursprung der Gnosis oder – in der ‚Messina-Terminologie‘ – der Ursprung des antiken Gnostizismus ist nach wie vor ein aufgrund der Quellenlage ungelöstes, aber dennoch unvermindert attraktives Problem. Da „der Gnostizismus eine historische Erscheinung ist“, muss er „auch einen historischen Ursprung haben“, bemerkt treffend Kurt Rudolph³. In den vergangenen zweihundert Jahren wurde in der Gnosisforschung eine Reihe von Möglichkeiten diskutiert, aus welchem religiösen oder philosophischen Kontext der Antike das gnostische Konzept sich entwickelt haben könnte. Neben Christentum, Judentum

1 Vgl. z. B. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 256f.

2 Vgl. King, *The Origins*, 108.

3 Rudolph, *Randerscheinungen*, 148; vgl. ebd.: „Das Kolloquium von Messina hat streng genommen keine Lösung oder einhellige Antwort auf diese Frage gebracht“.

und hellenistischer Philosophie sind hierfür auch mehrere orientalische Religionen, von der altbabylonischen und persisch-iranischen bis zur altägyptischen Religion, in Erwägung gezogen worden. Einen guten Überblick über die verschiedenen Positionen gibt der estnische Wissenschaftler Jaan Lahe auf etwa 100 Seiten seiner Dissertation zu „Gnosis und Judentum“. Er nennt die jeweils bedeutendsten Vertreter und würdigt knapp und kritisch die wichtigsten Argumente⁴. Auch Carl B. Smith stellt in seinem 2004 erschienenen Buch „No Longer Jews“ die wesentlichen Erklärungsmodelle der Forschung zusammen: die Gnosis als christliche Häresie, als Produkt iranischen, platonischen oder hermetischen Einflusses oder allgemein als ein Phänomen des antiken Synkretismus⁵. Auf einen neuerlichen Überblick über einzelne Herkunftsmodelle kann daher mit Verweis auf Smith und Lahe verzichtet werden. Beide, Smith und Lahe, kommen am Ende ihres Durchgangs durch die einzelnen Hypothesen zu dem Ergebnis, dass zwar unterschiedliche religiöse Umfelder einzelne Elemente zur Gnosis beigetragen haben, von denen aber keines als alleiniger Ursprung in Frage kommen kann. Diese synkretistische Anlage der gnostischen Mythen hatte Hans Leisegang im Bild eines Mosaiks beschrieben, da die Mythen gleichsam aus Steinchen unterschiedlichen Materials und unterschiedlicher Herkunft zusammengesetzt seien⁶. Allerdings gibt Smith zu bedenken, dass auch der pauschale Verweis auf das religiös synkretistische Milieu in den ersten Jahrhunderten, der Zeit der Entstehung des Christentums, nicht von der Frage entbindet, was im Einzelnen zur Entstehung der Gnosis geführt hat. Das gilt insbesondere dann, wenn man, wie Smith dies tut⁷, den gnostischen Entwürfen eine eigene, von anderen Strömungen deutlich unter-

4 Vgl. Lahe, *Gnosis und Judentum*, 55–170; ders., *Probleme*, 375–378. Vgl. auch Puech, *Problem*, 336–339 und die Skizze der grundsätzlichen Optionen in der Ursprungsfrage bei Haardt, *Bemerkungen*, 161–173.

5 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 18–37.

6 Vgl. Leisegang, *Die Gnosis*, 5; Lahe, *Gnosis und Judentum*, 157. Vgl. auch Lahe, *Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar?*, 224 f.; 225–229. Die These der Gnosis als eines synkretistischen Produkts unterschiedlichster religiöser Strömungen hat in viele Lexikonartikel Eingang gefunden, z. B. Wegenast, *Art. Gnosis*, 830.831. Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 35: „Most scholars would agree that Gnosticism did not originate from a single source, though they might define one or more traditions as of primary significance“. In etwas anderer Form verwendet Irenäus von Lyon das Mosaik-Motiv zur Beschreibung der gegnerischen Lehren: Bei seinen Gegnern, so Iren., *haer.* I 8,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 114,14–116,26.114,783–116,796), würde die Wahrheit zerlegt und zu etwas anderem wieder zusammengesetzt, so als ob man das Mosaik eines Königs auseinandernähme und aus den Steinchen ein hässliches Tierbild machte.

7 Vgl. den Abschnitt bei Smith, *No Longer Jews*, 13–18, mit dem Titel: „Anticosmic Dualism: The Unique Feature of Gnosticism“.

scheidbare Stimme zuschreiben will. Für den in dieser Arbeit zu betrachtenden Zusammenhang ist es also nicht entscheidend, ob einzelne Motive oder gar ganze Mythen auf dieses oder jenes griechische oder orientalische Vorbild zurückgeführt werden können. Für das Folgende von Bedeutung ist allein die Frage, ob über die Mosaiksteinchen hinaus auch der Aufriss des Mosaiks in einem bestimmten religiösen oder philosophischen Entstehungszusammenhang wiedergefunden werden kann.

Die gegenwärtige Forschungsdiskussion über Ursprung und Eigenart der Gnosis ist nach wie vor im Wesentlichen die Diskussion zweier Möglichkeiten⁸: Dem einen Modell nach werden die Gnostiker als ein Phänomen innerhalb des sich formierenden Christentums betrachtet, dem andern nach ist Gnosis ein Phänomen, welches von außen mit dem Christentum in Berührung gekommen ist⁹. Als eine Erscheinung innerhalb des jungen Christentums hat Adolf v. Harnack Gnosis gesehen. Er beschreibt sie als einen Zustand gefährlicher Kontamination durch die zeitgenössische Philosophie oder, mit der bekannten Formel, als „acute Verweltlichung resp. Hellenisierung des Christentums“¹⁰. Gnosis und (orthodoxes) Christentum sind dabei einander ganz nahe, da auch das (orthodoxe) Christentum nach Harnack eine allmähliche Hellenisierung erfahren musste, eine im Rahmen der Mission erforderliche Anpassung an die hellenistische Welt. Nur das Maß der Hellenisierung macht demzufolge den Unterschied. Dem zweiten Erklärungsmodell zufolge ist das gnostische Denken jedoch kein innerchristliches Phänomen, sondern infiziert das Christentum (und andere antike Religionen) von außen, und zwar vorzugsweise aus dem Osten kommend¹¹. Gerd Theissen steht einerseits Harnacks Hellenisie-

8 Vgl. Marksches, Art. Gnosis/Gnostizismus II (RGG), 1045.

9 Vgl. Strecker, Judenchristentum und Gnosis, 266, Anm. 15, der diese Unterscheidung zwischen einer häufig als ‚kirchengeschichtlich‘ und einer als ‚religionsgeschichtlich‘ bezeichneten Betrachtung (siehe oben 1.1) als „die klassische Alternative zwischen A. v. Harnack (Dogmengeschichte I 250f. ...) und W. Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 ...)“ anspricht.

10 Harnack, Lehrbuch, 250; vgl. ders., Dogmengeschichte, 63,65; zustimmend Hengel, Ursprünge, 565. Zu Harnack vgl. auch Marjanen, From the Pastorals, 33–35; King, The Origins, 116f. Harnack sieht in der Gnosis gewissermaßen eine missglückte Rationalisierung des christlichen Glaubens; demgegenüber beschreibt Nock, Rezension zu Jonas, 384, darin Jonas nicht allzu fern, das gnostische Denken als Ausdruck „religiöser Empfindung“, nicht als „Rationalisierung der Frömmigkeit“.

11 Gegen Harnacks „akute Hellenisierung“ spricht Lietzmann, Geschichte I, 317, von einer „akuten ‚Rückorientalisierung‘“; zustimmend Puech, Problem, 343: „Die Gnosis stellt einen Rückfall dar, keine fortschrittliche Bewegung. Sie ist der Versuch, das Christentum zu orientalisieren, nicht zu hellenisieren“.

rungsthese nicht fern und beschreibt die christliche Gnosis als eine Anpassungsleistung, die mit der Leistung der christlichen Apologeten vergleichbar sei¹². Doch auch Theissen geht andererseits davon aus, Gnosis habe als eine Form religiösen Ausdrucks bereits vorgelegen, als sie vom Christentum aufgegriffen wurde¹³, als sie sich, wie Theissen formuliert, im Christentum „einnisten“¹⁴ konnte. Das Wort „einnisten“ erinnert unmittelbar an das von Kurt Rudolph im Anschluss an Ugo Bianchi getroffene Urteil, demzufolge der Gnosis eine „parasitäre‘ Rolle“ eigen sei, da sie stets auf fremden „Wirtsreligionen“ gedeihe¹⁵.

Die Gnosis wird somit im Rahmen der Kirchengeschichte, etwa bei Harnack, vornehmlich als ‚häretisches‘ oder bei anderen, ins Positive gewendet, ‚alternatives‘ Christentum gesehen. Die Religionsgeschichte will demgegenüber in der Gnosis mehr eine Erscheinung sui generis sehen, muss aber als „Geschichte“ ebenfalls Hypothesen darüber erstellen, wo diese Erscheinung ihren Ausgang genommen haben könnte. Von diesen beiden Ansätzen ein Stück weit zu unterscheiden ist der systematisch inspirierte Ansatz von Hans Jonas. Jonas beurteilt alle Versuche, einen ganz bestimmten religiösen Wurzelboden zu benennen, skeptisch und spricht von einer besonderen, nicht monokausal herzuleitenden Daseinshaltung der Antike und prägt das Wort von der Gnosis als „spätantike(m) Geist“, die ganz unabhängig von ihren je unterschiedlichen histo-

-
- 12 Vgl. Theissen, *Religion*, 322 f., der davon ausgeht, dass der „christliche Gnostizismus“ aus einem Bemühen der Christen entsteht, ihre Lehre als die „allgemeine Wahrheit“ zu formulieren. Insofern könne man „die Gnosis“ als „eine Alternative zur Apologetik“ verstehen (ebd., 323), als „Anpassungsform“ (ebd., 326).
- 13 Vgl. Theissen, *Religion*, 317. Die Christen sprangen gewissermaßen auf einen fahrenden Zug auf, als sie sich der Gnosis öffneten: „Christen mussten eine starke Versuchung empfinden, die von ihnen vertretene neue Offenbarung als Vermittlung dieser Meta-Religion auszugeben: Jesus wurde bei ihnen zum Offenbarer der wahren Gnosis“ (ebd., 317).
- 14 Vgl. Theissen, *Religion*, 316, der davon spricht, dass sich die Gnosis „in ganz verschiedene religiöse Zeichensysteme einnisten“ konnte.
- 15 Rudolph, *Randerscheinungen*, 147: „Er [sc. der Gnostizismus. HS] wuchert wie Parasiten (oder Pilze) auf fremdem Boden, den ‚Wirtsreligionen‘, wenn man so sagen kann ...“. Das Bild vom Pilzgeflecht verwendet bereits Iren., *haer.* I 29,1 (Rousseau/Doutreleau sc 264; 358,3); vgl. auch Puech, *Problem*, 323; Smith, *No Longer Jews*, 12. Vgl. Markschies, *Kerinth*, 49: „... dieses Bild von ‚gnostischer‘ Religiosität als einer ‚Schmarotzerpflanze‘ berührt merkwürdig“; kritisch auch Kippenberg, *Erlösungsreligionen*, 370. Lahe, *Gnosis und Judentum*, 193, sieht den Begriff „parasitär“ hingegen als „wertungsfrei“ an. Weiß, *Frühes Christentum*, 58, spricht in derselben Diktion davon, die Gnosis sei „in die frühchristlichen Gemeinden eingedrungen“. Zustimmend auch Klauck, *Umwelt II*, 164 f.

rischen Konkretionen zu denken sei¹⁶. Wiewohl Jonas' Entwurf eine eigenständige Perspektive markiert, die nicht in das Schema einer kirchen- oder religionsgeschichtlichen Ursprungshypothese passt, so ist dieser systematische Entwurf dennoch für viele Entwürfe historischer Forschung zur Gnosis bedeutend. So setzt auch Kurt Rudolph eben zitiertes Wort, der Gnostizismus sei ‚parasitär‘, da er ja gar „keine eigene Tradition, sondern nur eine geborgte“ habe, voraus, dass er jenseits jeder Tradition bereits vorhanden ist¹⁷. Diese geborgten Traditionen würden, so Rudolph, durch den selbst nicht ableitbaren ‚Geist‘ der Gnosis gebunden und in eine „kosmopolitische Religion“¹⁸ überführt. Gilles Quispel verwendet sogar den von Rudolph abgelehnten Begriff einer „Weltreligion“ und schreibt eindrucksvoll:

... der Gnostizismus ist ein großer Strom, der von der vulgären Urgnosis zum Manichäismus führt; Valentin, Basilides, gewissermaßen auch Marcion, sind Abzweigungen des großen Stromes, die christliches Gebiet durchqueren. An sich aber ist die Gnosis eine Religion für sich.¹⁹

Christentum und Gnosis sind in dieser Perspektive zwei Strömungen, die einander zwar berühren, grundsätzlich aber, wie Jonas erklärt, „different and independent“ seien. Nur „Abzweigungen des großen Stromes“ der Gnosis durchqueren „christliches Gebiet“.

-
- 16 Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, 157 (ebenso 171.194), der vom „spezifisch ‚gnostischen‘ Zeitgeist“ ausgeht; bei Rudolph, *Randerscheinungen*, 149: die „Entstehung dieses gnostischen ‚Grundgefühls‘“; Tröger, *Gnosis und Judentum*, 162, nennt „Widerspruchsgeist“ und „pessimistische Skepsis“ das, was „die ‚Gnosis‘ im Innersten zusammenhält“.
- 17 Rudolph, *Randerscheinungen*, 147; zur Verbindung mit Jonas vgl. ebd., 149: „Die in allen gnostischen Überlieferungen mehr oder weniger ausgeprägte ‚Daseinshaltung‘ oder das ihnen zugrundeliegende Existenz- und Weltverständnis ist als solches nicht ableitbar, d. h. es ist weder im Juden-, Griechen-, Christentum und im Zoroastrismus in gleicher Weise nachweisbar“; vgl. ders., *Art. Gnosis, Gnostiker*, 1120.
- 18 Rudolph, *Randerscheinungen*, 147, wobei er sich kritisch gegen den Ausdruck „Weltreligion“ wendet. Vgl. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 110: Gnosis sei „eine religiöse Bewegung“, „eine neue Glaubensrichtung“.
- 19 Quispel, *Weltreligion*, 12. Diese Auffassung reicht auch in die jüngere Zeit hinein. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 2, nennt die antike Gnosis „a dualistic religion of salvation“. Auch für Weiß, *Frühes Christentum*, 184, hat es „so etwas wie eine ‚Gnostische Religion‘ gegeben“. Von der simonianischen Gnosis als „Weltreligion“ spricht Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, 286.

In der Frage nach dem Alter der Gnosis, bzw. des ‚spätantiken Geistes‘, der in der Gnosis Ausdruck findet, neigt Jonas dazu, eine dem frühen Christentum zeitgleiche Entstehung anzunehmen: „Gnosticism is roughly contemporaneous with the infancy of Christianity (certainly not later, witness Simon Magus; possibly earlier)“²⁰. Was Jonas in der Klammer als Möglichkeit erwägt, dass die Gnosis dem Christentum vorangegangen sein mag, dass sie „possibly earlier“ sei, scheint Hans-Martin Schenke, der ebenfalls von einer gleichzeitigen Entstehung der Gnosis mit dem Christentum ausgeht, zumindest zeitweise eine Gewissheit gewesen zu sein: „Als das Christentum entstand, war die Gnosis schon da. Gnosis und Christentum sind gleichzeitige und im Prinzip und ursprünglich voneinander unabhängige Phänomene.“²¹ Als eines der „wichtigsten Ergebnisse“ der so genannten „religionsgeschichtlichen Schule“ würdigt auch Rudolph den „Nachweis, daß es sich bei der gnostischen Bewegung um eine von Haus aus nichtchristliche Erscheinung gehandelt hat, die sich erst langsam mit christlichen Vorstellungen anreicherte“. Von einer „relativ selbständigen hellenistisch-spätantiken Religion“ sei sie schließlich „zu einer ‚Häresie‘ des Christentums“ geworden²².

Dem Nachweis dieser attraktiven These steht nun allerdings das Schweigen der frühen Häresiologen gegenüber. Heinrich Kraft macht dieses Schweigen zum Argument:

Da sie [sc. die Häresiologen. HS] durchweg bestrebt waren, die außerchristlichen Ursprünge der Gnosis nachzuweisen, hätten sie heidnische oder jüdische gnostische Sekten nicht übergangen, wenn sie ihnen begegnet wären. Sie haben aber offensichtlich keine gefunden²³.

20 Jonas, *Delimitation*, 103.

21 Schenke, *Was ist Gnosis?*, 193.

22 Rudolph, *Gnosis*, 295 f. Zur religionsgeschichtlichen Schule vgl. Marjanen, *From the Pastorals*, 35–39.

23 Kraft, *Zur Entstehung*, 326. Die Einschätzung der Kirchenväter scheint sich mit derjenigen durch die Rabbinen zu treffen; vgl. Segal, *Two Powers*, 244. Freilich ließe sich gegen die historische Zuverlässigkeit der christlichen Häresiologen einwenden, dass eine heidnische oder jüdische Gnostikergruppe die häresiologische Konzeption gestört hätte, derzufolge die Häresie, als welche die Häresiologen die Lehre der Gnostiker ja sehen, stets jünger als die Wahrheit sein muss. Die Häresie ist der im Gleichnis Mt 13,24–30 nachträglich eingesäte Unkrautsamen; vgl. z. B. Tert., *praescr.* 31,1–3 (*Refoulé CChr.SL* 1; 212,1–10); zur Konzeption des Irenäus siehe unten 5.1.1. Zur antiken Einschätzung der Gnosis als eines „christlichen“ Phänomens vgl. auch Hengel, *Ursprünge*, 556. Es gibt häresiologische Topoi, die Anlass zu der Vermutung geben könnten, dass die Gnostiker nicht durchgängig als christliche Häresie verstanden worden seien. Bei Irenäus kommt nur

Das Schweigen der Häresiologen hoffte man durch die neuentdeckten Originalfunde kompensieren zu können. In der Frühzeit der Nag-Hammadi-Forschung scheint der außerchristliche und mutmaßlich auch vorchristliche Ursprung des gnostischen ‚Geistes‘ beinahe unbestritten gewesen zu sein²⁴. Der Versuch, historisch zu klären, ob gnostische Richtungen benannt werden können, die nachweislich älter als das Christentum sind, hat aber mittlerweile an Bedeutung verloren. Wenn auch die These einer *vorchristlichen* Gnosis kaum noch im Blick ist, hat deren Stelle die These der *außerchristlichen* Gnosis eingenommen. So fordert etwa Hans Friedrich Weiß vor dem Hintergrund der in den letzten Jahren geleisteten Forschung, die unfruchtbare Alternative ‚christlicher versus *vorchristlicher*‘ Ursprung der Gnosis sei zu überwinden und diese sei durch die Alternative ‚christlich versus *nichtchristlich*‘ als einer notwendigen und sinnvolleren Fragestellung zu ersetzen, wobei er selbst für den nichtchristlichen Charakter der Gnosis argumentiert²⁵. In der Tat ist es in Untersuchungen zu gnostischen Texten nötig, in der Frage des systematischen Verhältnisses von Gnosis und Christentum eine Position zu beziehen, selbst dann, wenn die Frage des Ursprungs der gnostischen Richtungen ausdrücklich offengelassen werden soll.

Mit dem Fund der Nag-Hammadi-Codices und der seit den 60er Jahren intensivierten Diskussion wird das Ursprungsproblem nun in der Frage formuliert, ob es unter den neu entdeckten christlich gnostischen Schriften auch solche gibt, deren Christentum lediglich in einem oberflächlichen Kolorit, einem

andeutungsweise im Zusammenhang der Valentinianer zur Sprache, dass sie von den „so genannten Philosophen“ Anleihen gemacht hätten; vgl. *Iren.*, haer. II 14,2 (Rousseau/Doutreleau SC 294;132.134). Erstmals scheint Hippolyt die Herleitung der gnostischen Ideen aus dem Hellenismus in den Vordergrund gestellt zu haben; vgl. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 63–69 mit Einzelnachweisen; aber auch *Or.*, Cels. v 62; VI 28.30 und *Iren.*, haer. I 23–30 (diese Stellen bei Ullmann, *Apokalyptik*, 170, Anm. 13) weisen in diese Richtung. Hippolyts Hauptargument ist mit den Worten von Löhr, *Continuing Construction*, 42: „He shows that the heretics are dependent on the philosophers whose teaching they plagiarized and adulterated“. Sowohl bei Irenäus als auch bei Hippolyt scheinen sie dies jedoch als Christen zu tun.

- 24 Vgl. z. B. Van Unnik, *Evangelien*, 42; 49–56; Schenke, *Hauptprobleme*, 118 f. In der neueren Literatur vgl. bspw. Lahe, *Judentum und Gnosis*; ders., *Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar?*, 228.
- 25 Vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, 62 f.; 58 f.; 205 f.; 520–522. Dass „vorchristlich“ nicht mit „vor Christus“ verwechselt werden darf, betont schon Böhlig, *Christentum und Gnosis*, 2, Anm. 5: „... die Bezeichnung ‚vorchristliche Gnosis‘“ sei „nicht gleichzusetzen mit einer Gnosis ante Christum natum, sondern mit einer Gnosis, die der christlichen Gnosis des 2. Jh.s vorausgeht“.

„mehr oder weniger starken christlichen Firnis“²⁶, besteht. Bei der Diskussion dieser Frage nehmen die „Sethianer“ seit Schenke eine Schlüsselstellung ein. Mit seiner Konzeption hatte er die Hoffnung verbunden, die Geschichte der „Sethianer“ nachzeichnen und so auch zur Rekonstruktion der Entwicklung der Gnosis insgesamt beitragen zu können²⁷. Im Wesentlichen sind es zwei Einsichten, welche Schenke selbst mit seiner Entdeckung der „Sethianer“ verbunden hat. Erstens: Es gibt eine nichtchristliche gnostische Lehre, die vielleicht sogar in die vorchristliche Zeit zurückverfolgt werden kann. Zweitens: Diese nichtchristlich gnostische Lehre ist in den „sethianischen“ Schriften noch greifbar. In seinem programmatischen Aufsatz zu „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“ von 1981 diskutiert Schenke diese Thesen vor allem in den Abschnitten vier und fünf: „Cultic practice in Sethianism“ und „The interaction of Sethianism with Christianity“. Schenke stellt die „sethianische“ Gemeinschaft als Träger eines besonderen Kultes vor, der mit dem Kult der Christen seiner Ansicht nach nur wenig gemein hat. Zwar muss er zugeben, dass die Texte wenig Information über die kultische Praxis ihrer Träger bereitstellen²⁸, doch geht er davon aus, dass die in den Texten mehrfach genannten „fünf Siegel“²⁹ ein Initiationsritual bezeichnen. Im Anschluss an Schenke haben später Jean-Marie Sevrin und John D. Turner vor allem aus dem so genannten „Ägypterevangelium“ die Teile dieses Initiationsrituals zu rekonstruieren versucht (siehe unten 6.2).

Es ist die These des „gnostisch-sethianischen“ Taufrituals, die Schenke den Ursprung der „Sethianer“ außerhalb der christlichen Tradition in Täuferzirkeln Palästinas suchen lässt³⁰. Diese Annahme führt ihn zum nächsten Problem,

26 Rudolph, *Randerscheinungen*, 158. Vom „dünnen Firnis“ des Christentums bei einigen NHC-Texten spricht Mitte der 60er Jahre auch Schenke, *Problem der Beziehung*, 127.129.

27 Vgl. Schenke, *Phenomenon* 589: „... insights not only into the development of the teaching they contain, but also into the history of the community that transmitted them.“

28 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 602: „For while we are well and extensively informed about the Gnostic thought world, information about Gnostic practice is hard to come by.“ Dennoch sieht er gerade „eine besonders auffällige Tauf-Ideologie, die ihrerseits wieder nur der Überbau einer bestimmten Praxis der Wasser-Taufe ist“, als besonders eigentümlich für den „Sethianismus“ an, so Schenke, *Was ist Gnosis?*, 183 f.

29 So *Zostr*, NHC VIII p. 6,13–17; *Protennoia* NHC XIII p. 48,31; 49,27 f.29; 50,9 f.; *AJ*, NHC II p. 31,24; *parr IV* p. 49,4 (im *Pronoiahymnus* am Ende der Langversion); *ÄgEv*, NHC IV p. 56,25; 58,6.27 f.; 59,27 f.; III p. 55,12; *parr IV* p. 66,24 f.; III p. 63,3; *parr IV* 74,16; III p. 66,3; *parr IV* 78,4 f.; *Anon.* p. 18,21 f.; möglicherweise auch *Allog*, NHC XI p. 69,14–19; vgl. Schenke, *Phenomenon*, 603.

30 In der Taufpraxis der Sethianer sieht Schenke einen möglichen Hinweis auf „a pre-Gnostic phase of Gnostic Sethianism“. Hier zeige sich vielleicht das Erbe einer alten Täuferbe-

das er „The interaction of Sethianism with Christianity“ überschrieben hat. An dieser Stelle wird deutlich, was Schenkes hypothetische Zuweisung von Nag-Hammadi-Texten an „Sethianer“, eine Sekte der antiken Häresiologen, leisten soll. Obgleich Schenke einräumt, dass die Verbindung zu den häresiologischen Nachrichten zweifelhaft ist und die Textgruppe ebenso gut auch als „*Apocryphon of John group*“ oder „*X-group*“ bezeichnet werden könnte, hält er am Begriff „Sethianer“ fest. Möglicherweise tut er das nicht allein deshalb, weil dieser Name mittlerweile üblich geworden ist³¹. Der Name „Sethianer“ macht deutlich, dass die Seth-Kindschaft der Menschen ein zentrales Element des so bezeichneten Mythos ist, so dass über den alttestamentlichen Namen Seth eine Verbindung zu einer vielleicht nichtchristlichen und nichtgnostischen Vorgeschichte der „Sethianer“ hergestellt werden kann. Die sethianische Vorgeschichte muss Schenke zufolge zwar nicht notwendig eine jüdische Vorgeschichte sein³², seine Überlegungen schlagen aber von Anfang an diese Richtung ein³³. Mit Rudolph hatte Schenke auch in der Nachricht des Irenäus, Simon der Magier, der nach Apg 8 aus Samarien stammt³⁴, sei Begründer der Häresie gewesen, einen Hinweis auf einen möglichen ‚samaritanisch-palästinischen‘ Ursprung gesehen³⁵. Schenke formuliert seine Thesen, gerade was die Verbindung zu einer jüdischen Seth-Tradition angeht, in „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“ zwar zurückhaltend³⁶, doch

wegung; vgl. Schenke, *Phenomenon*, 606; ders., *Was ist Gnosis?*, 184. Ebenso Robinson, *Nag Hammadi*, 28; Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, *passim* (vgl. 257), der an eine Herkunft aus priesterlichen Reinigungsriten und Waschungen denkt, die spätestens mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels neu gedeutet worden seien (vgl. 242–247); ders., *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 68–70, Anm. 6; ders., *Baptismal Rite*, 946, Anm. 8. Vgl. Lahe, *Probleme*, 462.

31 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 590.

32 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 592: „... it would seem to be an oversimplification of the problem if, a priori, only Judaism were to be taken into account as a possible background or source or field of origin“; aber bereits ders., *Problem der Beziehung*, 133: „jüdische Menschen sind schon am Ursprung und an der frühesten Verbreitung der Gnosis wesentlich beteiligt, ...“. Vgl. auch Lahe, *Gnosis und Judentum*, 113.

33 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 592: „Does this connection with Seth give evidence of a non-Gnostic prehistory of these Sethian Gnostics?“ Auch Colpe, *Einleitung*, 341, erwägt die vorchristliche Entstehung.

34 Vgl. Iren., *haer.* 1 23,1–4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 312–320).

35 Vgl. Schenke, *System*, 171 f.; Rudolph, *Gnosis*, 295 f.; zum jüdischen Hintergrund allgemein ebd., 296–302; ders., *Was ist Gnosis?* 185–187. Ähnlich bereits ders., *Problem der Beziehung*, 130 f.

36 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 593: Das Argument, das ihn einst zu seiner Annahme bewegte,

scheinen ihm der ‚samaritanisch-palästinische‘ oder im weiteren Sinne jüdische Ursprung die wahrscheinlichste Antwort auf die Frage nach den Wurzeln der Gnosis zu sein. James M. Robinson kann daher in seinem Rückblick anlässlich der 50-Jahrfeier des Nag-Hammadi-Fundes Hans-Martin Schenke als Entdecker einer neuen jüdischen Sekte würdigen³⁷. In seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung der „drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5) sieht Schenke in den ersten Worten der Schrift, in der der folgende Text als „Offenbarung des Dositheos“ (ΠΟΥΩΝ̄Ξ̄ ΕΒΟΛ̄ Ν̄ΤΕ ΔΩCΙΘΕΟC) vorgestellt wird, einen möglichen Beleg, um diese Hypothese zu stützen, da mit „Dositheos“ wohl der legendäre samaritanische Simonschüler gemeint sei³⁸.

Obwohl Schenke es als „a working hypothesis“ ausweist, steht der nicht-christliche Charakter des Sethianismus für ihn außer Zweifel: „In the domain of Sethianism there is no Christian Gnosis worthy of the name.“³⁹ Er unterscheidet daher das von ihm für den „Sethianismus“ veranschlagte Textkorpus in drei Gruppen: erstens nicht christliche Schriften (z. B. StelSeth, Allog, Mar, Nor), zweitens Schriften mit leichter christlicher Überarbeitung (z. B. Zostr, ApcAd, Protennaio, ÄgEv) und drittens Schriften, die in die Nähe christlicher Gnosis kommen (HA, Melch, AJ). Die Distanznahme zur „christlichen Gnosis“ könnte kaum größer ausfallen: „... only a few ... come near to being what is called Christian Gnosis“. Mit dieser Unterscheidung ist gleichzeitig die entsprechende Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte etabliert, eine Entwicklung, die vom jüdischen Ursprung über die allmähliche Christianisierung zur christlichen Häresie führt⁴⁰.

nämlich „the supposed indifference of Judaism towards the figure of Seth“ auf der einen Seite „compared with the great esteem for Seth among the Samaritans“ auf der anderen Seite, sei beiderseits brüchig geworden.

37 Robinson, Nag Hammadi, 27: a „whole new Jewish sect“.

38 NHC VII p. 118,10 f. (Robinson/Goehring NHMS 30, 386) Schenke, Einleitung zu StelSeth (NHD 11), 627. Zu Dositheos vgl. Ps.Clementin. Recogn. 11 8 (Rehm GCS 51 55; vgl. Übers. von 24,1–7 Irmischer/Strecker NTApO⁵ 11; 464) und Hom. 2,24 (Rehm GCS 42; 44 f.; Übers. Wehnert 73 f.). Diese These übernimmt z. B. auch Iwersen, Gnosis, 16 f. Zu Dositheos Kany, Art. Jünger, 282; vgl. auch Lahe, Gnosis und Judentum, 127 f. 132–134.

39 Schenke, Phenomenon, 612; vgl. Ebd.: „Gnostic Sethianism not only is in substance pre-Christian, but also in its essence is so autonomous and non-Christian that when it encountered and coexisted with Christianity, despite the attraction that Christianity exerted here and there, a genuine combination with Christianity did not result, and indeed it could not.“ Diese Sicht hat Schenke aus den Anfängen seiner Forschung zu den Nag-Hammadi-Texten beibehalten: vgl. ders., Hauptprobleme, 118 f.

40 Schenke, Phenomenon, 607; vgl. ebd., 592.607–612; ders., System, 169; vgl. Robinson, Nag Hammadi, 27 f., der diese Einteilung Schenkes als allgemeinen Forschungsstand referiert;

Ähnliche Einteilungen werden auch in der neueren Literatur vorgenommen. Gesine Schenke Robinson erkennt im gesamten Korpus der Nag-Hammadi-Texte gar acht verschiedene Grade der „Verchristlichung“, an deren einem Ende Texte mit „nichtchristlichem Inhalt“ und christlicher Rahmung stehen und deren anderes Ende Texte bilden, „die bereits durchreflektierte christliche Gnosis voraussetzen und nur noch allerlei anderes außerdem bzw. darüber hinaus sagen“⁴¹. Die vorangestellten Einteilungen machen deutlich, dass es nicht darum geht, bei der Interpretation der üblicherweise als „gnostisch“ bezeichneten Texte lediglich mit eigentlich kaum bestreitbaren Einflüssen des hellenistischen Judentums auf diese Texte zu rechnen. Schenkes Einschätzung des Verhältnisses von Christentum und Gnosis/Gnostizismus bzw. „Sethianismus“ will darüber hinaus nahe legen, dass das, was zu den gnostischen Mythen gerechnet wird, in seinem Kern bereits außerhalb des Christentums, in einer unabhängig vom Christentum aus dem Judentum entwickelten Gedankenwelt vorhanden war.

Nachdem allerdings andererseits auch eine gewisse Nähe der Gnosis zum Christentum nicht zu leugnen ist, könnte diese Nähe, so kann im Kontext von Schenkes These vermutet werden, damit zu erklären sein, dass die Gnosis an den Rändern des antiken Judentums ihren Ausgang genommen hat, an eben denselben Rändern, an denen wohl auch das Christentum entstanden ist. Da auch das Christentum im Judentum wurzelt, hätte sich daraus der irr-

ähnlich Weiß, *Frühes Christentum*, 131. Vgl. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 256: „... analysis of the redaction of individual treatises and of the interdependencies among them leads to a resulting relative chronology of the Sethian treatises that implies a definite evolution in Sethianism as it moves sociologically from an identity initially distinct from Christianity, to rapprochement with Christianity, to alienation from Christianity“, und in der weiteren Folge nach Turner „to association with Platonic circles, to eventual alienation even from these“.

41 Schenke [Robinson], *Protennoia*, 22: „... einige Spielarten ‚christlich-gnostischer‘ Texte ...: 1. Christlicher Rahmen bei nichtchristlichem Inhalt. 2. Radikale Verchristlichung (Jesus erscheint als Uroffenbarer). 3. Relativ oberflächliche Verchristlichung (Jesus ist nur einer von mehreren Repräsentanten der kontinuierlichen Offenbarung). 4. Texte mit lediglich christlichen Belegen. 5. Einfließen christlicher Spruchtradition in einen gnostischen Text gleichen Typs. 6. Texte als (nichtprovokative) gnostische Interpretation der Bibel. 7. Texte mit gnostifiziertem christlichem Traditionsgut. 8. Texte, die bereits durchreflektierte christliche Gnosis voraussetzen und nur noch allerlei anderes außerdem bzw. darüber hinaus sagen“. Vgl. Lahe, *Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar?*, 226. Ders. bemerkt (*Probleme*, 460): „Eine besondere Stelle nimmt in der Geschichte der Gnosis sie sogenannte sethianische Gnosis ein, die teilweise zur christlichen Gnosis gehört, teilweise aber eine Richtung darstellt, in der die Einflüsse des Christentums nicht beweisbar sind.“

tümliche Eindruck ergeben, die Gnosis sei eine Erscheinungsform des Christlichen. Tatsächlich seien Christentum und Gnosis aber zwei grundsätzlich zu unterscheidende Fortentwicklungen des Judentums in hellenistischer Zeit. Bereits Mitte der 60er Jahre schrieb Schenke, man habe „bei vielen Produkten der christlichen Gnosis von vornherein den Eindruck, daß das Christliche nur einen dünnen Firnis darstellt, mit dem das Ganze überzogen ist, während das Jüdische einen integrierenden Bestandteil dieses Ganzen ausmacht“⁴². Der aussichtsreichste Kandidat, dem die Entwicklung einer außer- oder vorchristlichen Gnosis zuzutrauen ist, sei somit das hellenistische Judentum⁴³. Diese sehr komplexe These soll nun wenigstens in Grundzügen erläutert werden.

4.2 Die antike Gnosis und das Judentum

4.2.1 *Jüdische Traditionen in den Quellentexten zur Gnosis*

Die antiken Texte über die Gnostiker und die Texte, welche mutmaßlich dem Umfeld dieser Gnostiker entstammen, enthalten eine Reihe von Hinweisen, die die Annahme eines jüdischen Hintergrunds der Gnosis plausibel erscheinen lassen. Die größte Bedeutung für die These einer Entstehung der Gnosis im Judentum kommt dabei ohne Zweifel dem Textfund von Nag Hammadi zu. Kurt Rudolph hatte die Frage der Entstehung und Geschichte der Gnosis „zu den schwierigsten der Gnosis-Forschung, ja der spätantiken Religionsgeschichte überhaupt“ gezählt, wenige Zeilen nach dieser Aussage jedoch die zuversichtliche Hoffnung formuliert, dass sich die Situation durch die Analyse der Nag-Hammadi-Schriften in absehbarer Zeit ändern werde⁴⁴. Rudolph hält auch 1990 in der dritten durchgesehenen Auflage seines erstmals 1977 erschienenen Gnosis-Buches an der Überzeugung fest, dass die Entstehung der Gnosis „am Rande des Judentums“ durch die Forschung an den Nag-Hammadi-Texten „erhärtert“ worden sei⁴⁵. Ähnlich hatte dies Birger A. Pearson formuliert: „The Nag Hammadi discoveries have decisively put to rest the old idea that Gnosticism is a Christian heresy in its origins“. Die so prominenten jüdischen Elemente dieser Texte, „the massive array of *Jewish* traditions found in many Nag

42 Schenke, Problem der Beziehung, 127.

43 Vgl. auch Smith, No Longer Jews, 37–43.

44 Rudolph, Gnosis, 294.

45 Rudolph, Gnosis, 296. In dieser Forschungstradition beginnt beispielsweise Iwersen, Gnosis, 15 das Kapitel „Anfänge gnostischer Welterfahrung“ in ihrer Einführung ohne weitere Erklärung mit dem Satz: „Die Gnosis hat ihren Ausgang vom antiken Judentum genommen“.

Hammadi texts“, habe vielmehr zu der Überzeugung geführt, dass die Gnosis ganz eng mit dem Judentum verbunden sein müsse⁴⁶. Bis in die gegenwärtige Forschung hat diese These ihr Gewicht behalten, wobei die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Gnosis und Judentum je unterschiedlich ausfällt.

In engem Anschluss an die ältere Forschung plädiert gegenwärtig Jaan Lahe, ein Schüler Kurt Rudolphs, dafür, die Gnosis aus „jüdischen Kreisen, die für Einflüsse aus dem griechischen Denken offen waren“⁴⁷, herzuleiten oder doch zumindest „jene Hypothese, die nach den Anfängen der gnostischen Bewegung im Judentum sucht“, für „die wahrscheinlichste“ zu halten⁴⁸. Im Hauptteil seiner Untersuchung⁴⁹ findet Lahe wie seine Vorgänger in jüdischen Quellentexten Elemente, die in den Texten aus Nag Hammadi eine mehr oder weniger bedeutende Rolle spielen⁵⁰. Einige der Elemente, die in der Argumentation für einen jüdischen Ursprung gnostischer Modelle immer wieder herangezogen werden, sollen im Folgenden herausgegriffen werden. Sie sollen exemplarisch verdeutlichen, welcher Art die Verbindungen zwischen Judentum und Gnosis sind, die hier gezogen werden.

4.2.1.1 Sophia

Unter diesen jüdischen Elementen nimmt eine der ersten Stellen die Gestalt der Sophia ein, die ganz offensichtlich an die Weisheitstradition des hellenistischen Judentums anknüpft⁵¹. „Achamoth“, die niedere Weisheit des valentinianischen Mythos, leitet ihren Namen sehr wahrscheinlich vom hebräischen Wort für „Weisheit“ חכמה (hokhma) oder einer Pluralbildung dazu (חכמות) ab. Die jüdische Weisheit, die zugegen war, als Gott die Welt erschuf (Weish 9,9) und durch die die Menschen gerettet werden (Weish 9,19; 9,18 LXX), bietet inhaltlich einen Anknüpfungspunkt für die Sophia der Gnostiker und ließe sich vielleicht als Beleg für einen jüdisch-heterodoxen Ursprung der ältesten Gno-

46 Pearson, *Problem*, 15. Zur Kritik an Pearson vgl. Brakke, *The Gnostics*, 5 f.

47 Lahe, *Gnosis und Judentum* 393.

48 Lahe, *Gnosis und Judentum* 395. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Verweis auf eine ursprünglich jüdische Gnosis in der jüngeren Forschung vgl. Herrmann, *Jüdische Gnosis?*

49 Vgl. Lahe, *Gnosis und Judentum* 191–385 (= Gliederungspunkt II.2).

50 Vgl. beispielsweise auch die Zusammenstellung von Indizien durch Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 66–68.

51 Vgl. Thomassen, *Wisdom*, 585, mit Literaturverweisen in Anm. 1; ebd., 585: „There can be little doubt that the various ideologies we call ‚gnostic‘ are historically related with and go back to, in one way or another, the Wisdom traditions of ancient Judaism.“ Zu den Unterschieden zwischen jüdischem und gnostischem Weisheitsmythos vgl. ebd., 595.

sis deuten⁵². Nach G. Christopher Stead erwächst der „gnostische“ Mythos aus dem Versuch, das jüdische Konzept der „Weisheit“ als göttlicher Paargenossin, das religionsgeschichtlich mit vorderorientalischen Muttergottheiten zusammenhängen könnte, mit dem gleicherweise jüdischen Konzept der „Weisheit“ als Brücke zwischen Gott und Welt zusammenzudenken⁵³. Erst unter der Voraussetzung, dass die materielle Welt als unvollkommen gegen den vollkommenen Gott gestellt wird, geraten die beiden Konzepte in Konkurrenz. Valentinus habe die Sophia als „God’s perfect consort“ in der jüdischen Tradition vorgefunden, gleicherweise aber die gegenläufige Tradition der Sophia als Ursprung nicht nur der geschaffenen Materie, sondern auch von Übel und Tod. Um beide Traditionen zu harmonisieren, habe Valentinus als erster den Mythos von Fall, Reue und Wiederaufnahme der Sophia eingeführt. Da allerdings die Vorstellung einer in der irdischen Welt gebundenen Sophia weiterhin präsent blieb, hätten spätere Valentinianer zwei Sophia-Gestalten unterschieden, die „untere“ und die „obere“ Sophia, und die Geschichte einer zweimaligen Reue und Wiederaufnahme erzählt⁵⁴. Die Mittlerfunktion der Weisheit, die Gott von der Verantwortung für Übel und Tod in der materiellen Welt entlasten soll, sieht Stead in dem von platonischer Philosophie beeinflussten Denken Philo vorgebildet. Philo kenne sowohl die Sophia als Mutter und Agentin der irdischen Schöpfung als auch Spuren einer gefallenen Sophia⁵⁵. Gerade für das letztere Motiv kann er allerdings offenbar keinen einschlägigen Beleg anführen⁵⁶.

Das hellenistische Judentum, wie es auch durch Philo vertreten ist, mag zwar Voraussetzungen des Mythos vorgebildet haben, doch die Vorstellung einer völligen Entzweiung von Gott und seiner Sophia kann kaum aus diesen Voraussetzungen erklärt werden. Die Idee einer Entartung der Sophia trennt mit ihr auch die materielle Welt von Gott. Während im biblischen Genesisbericht erst durch die Menschen Unordnung in der Welt entstanden ist, deuten Gno-

52 So z. B. Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 57; ders., *Gnostic Sethians*, 10.

53 Vgl. Stead, *The Valentinian Myth*, 103.

54 Vgl. Stead, *The Valentinian Myth*, 93 f.

55 Vgl. Stead, *The Valentinian Myth*, 97, mit Stellen bei Philo.

56 Die von Stead, *The Valentinian Myth*, 96 f. herangezogenen Philo-Texte lassen zwar eine Verbindung der Sophia und des Logos mit der Welt des Werdens erkennen, jedoch eben gerade nichts, das in die Richtung einer Geschichte vom „Fall“ der Sophia zu deuten wäre. Vgl. auch Skarsaune, *Shadow of the Temple*, 250: Die gnostische Sophia „is no doubt an echo of the Jewish concept that God’s Wisdom was active when God created the world (...). But it is precisely this creating activity of Wisdom which makes her the villain of the Gnostic system. And this basic negative attitude towards everything connected with the creation of the world is certainly not of Jewish origin“.

stiker die Welt selbst als Unordnung. Den Fall des ersten Menschenpaares in der Welt, der als Fall der Eva erzählt wird, macht die gnostische Deutung zu einem Fall außerhalb der Welt, dem Fall der Sophia, der die Welt erst hervorbringt. Die Erzählung vom Fall der Sophia mag ihrerseits in ihrer Struktur an der Erzählung vom Sündenfall ausgerichtet sein⁵⁷, was aber damit erzählt wird, ist eine Weltsicht, die mit dem Gott der biblischen Genesis unvereinbar ist. Die jüdische Sophia-Tradition kann den gnostischen Mythos nicht in allen Teilen hinreichend ohne Zusatzannahmen erklären. Das Motiv der ‚gefallenen‘ Sophia oder der Verdoppelung in eine „obere“, himmlische und eine „untere“, fehlerhafte Sophia ist nur unter der gleichzeitigen Annahme erklärbar, dass die Welt und ihr Gesetz vom vollkommenen Gott getrennt werden. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die gnostische Sophia „durchaus aus diesem Traditionsbereich verstehbar und herleitbar“ ist, wie Kurt Rudolph meint, vor allem was ihre „personifizierte, gottnahe Stellung“ und ihre „Funktionen in Kosmogonie, Kosmologie und Soteriologie“ betrifft⁵⁸. Die Funktion der Sophia in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt, das, was Barbara Aland den „spezifisch gnostischen Charakter“⁵⁹ der Erzählung vom „Urfall“ nennt, bleibt durch die jüdischen Vorbilder allein jedoch unerklärt⁶⁰.

57 Vgl. MacRae, *Jewish Background*, 99 f.; ebd., 100: „These details may not establish a perfect parallelism between the fall of Sophia and the sin of Eve, but they are enough to suggest that the Jewish myth of the descent of Wisdom could be transformed by the Gnostic into a cosmic catastrophe when combined with the mythical precedent for the fall of Eve“. Vgl. auch Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 105–106, der annimmt, die allegorische Deutung der Eva durch Philo, *Leg. all.* 2,5–6 „functioned as an intermediary between the biblical text and the Valentinian myth“ (ebd., 106).

58 Rudolph, *Sophia und Gnosis*, 177.

59 Aland, *Die Apophasis Megale*, 96; zur „Apophasis megale“ bei Hippolyt, insbesondere zu Hipp., *ref. vi* 18,2–4 (*Wendland GCS* 26 144; *Marcovich, PTS* 25 224 f.).

60 Vgl. MacRae, *Jewish Background*, 97. Möglicherweise könnte ein griechischer Mythos Pate gestanden haben, so Burkert, *Kritiken*, 190 f. (mit Verweisen auf Hesiod, *Theogonie* 927–929 und Heraclit. *All.* 43–51). Wie Sophia in einigen gnostischen Mythen, versucht auch Hera, ohne Zeus, allein Nachkommenschaft zu erzeugen und bringt den missgestalteten Hephaistos hervor, der lahmt, weil er aus dem Himmel geworfen wurde. Hephaistos ist der Schmied des nach dem Bericht der *Ilias* so detailreich gestalteten Schildes des Achill, und dieser Schild gilt späteren Homerexegeten als Allegorie des Kosmos. Da Hephaistos somit als Schöpfer angesehen werden kann und die vergleichende Theologie der Antike ihn deshalb mit dem ägyptischen Schöpfergott Ptah identifiziert (vgl. Herodot 3,37), hat Hera also wie Sophia ohne den obersten Gott den Schöpfer des Kosmos hervorgebracht. Die Motive der gnostischen Sophia-Erzählungen lassen sich als Kombination jüdischer, orientalischer und griechischer Traditionen verstehen, die Motivation, aus der heraus solche Geschichten erzählt wurden, ist aus den herangezogenen Traditionen nicht abzuleiten.

Jenseits der Einzelmotive der mythischen Erzählung und über die Gestalt der „Sophia“ hinaus lassen sich weitere Verbindungen von der jüdischen Weisheitsliteratur zur gnostischen Literatur ziehen. Wenn Rudolph darauf verweist, in der alttestamentlichen Weisheit seien Ansätze eines Dualismus zu finden, denkt er an die Tendenzen, einen ethischen Dualismus dahingehend zu transzendieren, dass „das von der Weisheit geleitete Israel als die (lichte) Welt des Gerechten“ schroff gegen „die Welt der Frevler und Ungerechten“ gestellt wird⁶¹. Diese Ansätze böten zusammen mit skeptischen Traditionen, wie sie gelegentlich, etwa in Kohelet, zum Ausdruck kommen⁶², „im Rahmen der früh-jüdischen Religion einen Ansatzpunkt für den dann der Gnosis eigenen anti-kosmischen Geist“⁶³. Wieviel Gewicht man diesem Ansatzpunkt zu geben bereit ist, hängt auch hier davon ab, welche Grundannahmen über die Gnosis man voraussetzen will. Die Summe „jüdischer“ Motive begründet für sich wohl noch keine religionsgeschichtliche Abhängigkeit und möglicherweise bietet die jüdische Tradition eben doch „nicht Ausgangspunkte, sondern nur Anknüpfungspunkte“⁶⁴.

4.2.1.2 Seth

Während die Gestalt der Sophia in Texten erscheint, die ganz unterschiedlichen gnostischen Strömungen zugewiesen werden, sind besonders viele jüdische Elemente in den von Schenke als „sethianisch“ bezeichneten Texten zu finden. Nicht zuletzt verweist in diesen Texten die Gestalt des „Seth“ auf einen möglichen jüdischen Hintergrund⁶⁵. Einer von Flavius Josephus in seinen

61 Rudolph, *Sophia und Gnosis*, 175; Rudolph verweist auf *Weish* 17,20–18,1.

62 Vgl. Rudolph, *Sophia und Gnosis*, 183; Rudolph sieht ebd. diese Skepsis vorbereitet durch die Beschäftigung mit dem Problem des schuldlos leidenden Gerechten, das Hiob oder die Psalmen 37,49 und 73 thematisieren. Diese Tendenzen würden begünstigt durch die „Eskalation“, welcher „die griechische und römische Fremdherrschaft“ die gesellschaftlichen Verhältnisse im nachexilischen Israel ausgesetzt habe (ebd.). Dagegen Van Unnik, *Gnosis und Judentum*, 84f.

63 Rudolph, *Sophia und Gnosis*, 185. Vgl. ebd.: „Der letzte Schritt zum Bruch mit dem traditionellen Gottesbild überhaupt ist jedenfalls an dieser Stelle im Judentum am ehesten vorstellbar: Gott ist in die Ferne, jenseits des entgöttlichten und sinnlosen Kosmos (...) gerückt“. Vgl. ders., *Randerscheinungen*, 167: „Meiner Meinung nach sind diese Züge der skeptischen Weisheitstradition der beste Boden gewesen, auf dem die gnostische Weltbetrachtung Wurzel schlagen und Blüte treiben konnte“.

64 Maier, *Jüdische Faktoren*, 246.

65 Vgl. Klijn, *Seth*, 81–117; Lahe, *Gnosis und Judentum*, 283–290. Burns, *Apocalypse*, 79, mit Anm. 11.12.14 (211) verweist zusätzlich auf die Chronik des Georgios Synkellos aus dem 8. Jh., auf apokryphe jüdische Adam-Literatur und die im Kölner Mani Kodex zitierte

„Antiquitates“ I 69–71 überlieferten Legende zufolge sind Adams Sohn Seth und seine „Nachkommen“ Autoren der ersten Texte über das Wissen von „den Himmelskörpern und ihrer inneren Ordnung“. Dieses Wissen geht demnach auf Adam selbst zurück, der ja einst bei Gott im Paradies war, durch diese besondere Nähe zu Gott besondere Kenntnisse besaß und deshalb „schon ... vorhergesagt hatte, es werde eine Vernichtung des Universums eintreten, eine mit Feuergewalt und eine andere mit Gewalt und Massen von Wasser“⁶⁶. Damit dieses Wissen erhalten bleibt, hätten Seth und die Seinen es auf eine Ziegelstele und eine Steinstele geschrieben, die zu Josephus' Zeit noch in Seir existiert habe⁶⁷. Auch das „Leben Adams und Evas“, ein schwer zu datierendes jüdisches Apokryphon, vielleicht aus der Zeit des Flavius Josephus, enthält die Überlieferung, derzufolge Adam seinem Sohn Seth weitergab, was er im Paradies „gehört und gesehen“ hat⁶⁸, so dass Seth dieses Wissen auf „Tafeln“ festhalten konnte⁶⁹. Inhalt dieser Offenbarung ist nach dem „Leben Adams und Evas“ zum einen die Schau des Thronwagens Gottes⁷⁰, zum anderen die der „zukünftigen Geheimnisse“, die den Menschen begegnen werden⁷¹. Auch sonst kommt Seth in diesem Text eine hervorgehobene Stellung zu, was angesichts der durch Genesis vorgegebenen Verhältnisse nicht verwundert, da Abel tot und Kain der verstößene Mörder ist, so dass nur Seth als der rechtmäßiger Urahn der Menschen übrig bleibt. Wenn schließlich in einer Reihe von gnostischen Texten der Nachkommenschaft Seths ein besonderes Schicksal unter den Menschen zugeordnet ist, so mag das an die Erwählung des Volkes Israel erinnern⁷².

Die gnostischen Traditionen über Seth und ein ausgezeichnetes Geschlecht des Seth stehen mit jüdischen Traditionen in Verbindung, wenngleich einzu-

„Apokalypse des Sethel“ (Kölner Mani Kodex p. 50,8–52,7; PapyCol 14, Koenen/Römer 32–35). Für Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 57 f., macht insbesondere die Seth-Figur eine Vorgeschichte des Sethianismus in heterodoxen jüdischen Kreisen wahrscheinlich.

66 Josephus, *Ant.* I 69–71 (Niese 16–17).

67 Nach Pearson, *Figure of Seth*, 73, mit Anm. 70, ist damit vielleicht Ägypten gemeint: Seth könnte mit dem ägyptischen Gott Thot-Hermes identifiziert worden sein, dem ebenfalls die Überlieferung geheimer Traditionen auf Tempelwänden zugeschrieben wird; vgl. ebd., 81 f.

68 VitAd 25 (Merk/Meiser JSHRZ II; 805 f.). Zu der möglichen Parallele in ApcAd NHC v p. 64,2–8 (MacRae NHS II; 154) vgl. Pearson, *Figure of Seth*, 72.

69 VitAd 50, 1 f.; 51,3 (Merk/Meiser JSHRZ II; 862.864).

70 VitAd 25,3 (Merk/Meiser JSHRZ II; 806).

71 VitAd 29,2 f. (Merk/Meiser JSHRZ II; 809).

72 Vgl. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 127 f. Zustimmung Burns, *Apocalypse*, 87.

schränken ist, dass beide Traditionslinien nur schwer in einigermaßen sichere historische Beziehungen zueinander zu bringen sind. So mag etwa die Rede vom ausgezeichneten „Geschlecht“ zwar im Selbstverständnis Israels seinen Ursprung haben, die Christen haben dieses Selbstverständnis allerdings bewahrt⁷³. Ob also christliche Erlöservorstellungen mit jüdischem Material interpretiert wurden oder aber, wie Pearson es meint, die „salvation history“ of the Gnostic (Sethian) race“ insgesamt den jüdischen Apokryphen entstammt, ist nicht zu entscheiden⁷⁴. Simone Pétrement beispielsweise sieht gerade in der Bezeichnung Jesu als „Menschensohn“ den Ausgangspunkt für die Spekulationen über die Bedeutung Seths. Wie Seth der allein rechte Sohn des Ur-Menschen Adam ist, so ist Jesus der Sohn des himmlischen Vaters. Der himmlische Vater aber wird mit dem himmlischen Menschen identifiziert, nach dessen Bild der irdische Ur-Mensch Adam entstanden ist (siehe unten 5.4)⁷⁵. Abel kam vielleicht deshalb nicht als prototypischer „Menschensohn“ in Frage, da Gen 5,3 über die Zeugung Seths („Und Adam war 130 Jahre alt und zeugte einen Sohn, ihm gleich und nach seinem Bilde“) anzudeuten schien, dass im Unterschied zu Seth Kain und Abel dem Adam nicht gleich waren. Auch Gen 4,25 LXX über Seth als σπέρμα ἔτερον wurde offenbar als Hinweis auf eine Differenz zwischen Seth und seinen Brüdern gelesen⁷⁶. Bereits sein hebräischer Name drückt zudem vielleicht aus, dass Seth der „Ersatz“ für Kain und Abel ist, falls sein Name auf hebräisch נשׁ („setzen“) zurückzuführen ist⁷⁷. A.F.J. Klijn hat in seiner Untersuchung zur Gestalt des Seth gezeigt, dass gnostische Autoren jüdisches Material als Steinbruch nutzten, um es ungeachtet des einstigen Bezugsrahmens dem eigenen System unterzuordnen. „We may say that almost all the gnostic ideas about Seth can be found in Jewish writings“⁷⁸. Klijn warnt aber dennoch mit gutem Grund: „We should not come to any hasty conclusions about the origins of gnosticism simply because some Jewish Haggadaic elements are present in certain gnostic treatises“⁷⁹. Warum es gerade Seth ist, der zum Offenbarungsmittler und somit auch Erlöser wird, ist viel-

73 Vgl. Burns, Apocalypse 86 f. mit A. 72 (215).

74 Pearson, Figure of Seth, 82.

75 Vgl. Pétrement, Separate God, 400 f.; zu „The God ‚Man‘“ vgl. ebd., 105–107.

76 Vgl. Pétrement, Separate God, 409 f.

77 Vgl. Görg, Art. Set, 577–578: Möglicherweise soll der Name Seth „als Verkörperung einer Substitution“ kenntlich machen. Das Wortspiel im Namen „Seth“ könnte gnostischen Tradenten noch geläufig gewesen sein; vgl. Pearson, Figure of Seth, 68.

78 Klijn, Seth, 116.

79 Klijn, Seth, 119; Pearson, Figure of Seth, 83, Anm. 114 macht Klijn den Vorwurf, er scheue sich, die nötigen historischen Konsequenzen zu ziehen.

leicht am besten vor christlichem Hintergrund zu erklären⁸⁰. Es ist interessant, dass Klijn in seiner Untersuchung zu „Seth“ für die gnostische Literatur den Eindruck gewonnen hat, als sei der „sethianische“ Seth in ein bereits bestehendes Gedankengebäude nachträglich eingepasst worden⁸¹. Die Seth-Figur ist also nicht notwendig ein Überbleibsel einer älteren „jüdischen Gnosis“, sondern könnte auch eine nachträgliche Deutung des christlichen Erlösers mit jüdischem Material sein. Dabei ist übrigens nicht vollständig auszuschließen, dass der christlich gnostisch gedeutete Seth im ägyptischen Milieu auch mit Zügen des in Zaubertexten fortlebenden altägyptischen Gottes Seth überblendet wurde⁸².

80 Vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 36 f., der zu J.D. Turner anmerkt, er könne nicht angeben, weshalb gerade „Seth“ in den jüdischen Täufer-Sekten, die Turner als Ahnen der „Sethianer“ annimmt (vgl. z.B. Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 68–70, Anm. 6), zu einem himmlischen Erlöser geworden sein sollte.

81 Vgl. Klijn, *Seth*, 115; „Seth was clearly introduced into an already existing system“.

82 Vgl. Böhlig, *Christentum und Gnosis*, 8f. 9. 10. 11, Anm. 68. Diese These scheint in den meisten jüngeren Studien in Vergessenheit geraten zu sein. Heute gilt, dass der sethianische Seth mit dem ägyptischen Gott gleichen Namens nichts zu tun hat; vgl. Pearson, *Figure of Seth*, 80f. Wenn aber die Gnosis als Produkt des Synkretismus der christlichen Frühgeschichte verstanden wird, könnten auch ägyptische Elemente aufgegriffen worden sein. Böhlig verweist (a. a. O., 8f.) darauf, dass Seth, der seinen Bruder Osiris getötet hat, in Zaubertexten rehabilitiert würde, so dass sich auch eine Parallele zu der gnostischen Tendenz ergäbe, Negativfiguren wie Kain, Korah oder Judas zu rehabilitieren. In dieser Richtung denkt auch Smith, *No Longer Jews*, 224–226. Smith (a. a. O., 92, mit Anm. 92) erinnert an die bei Frankfurter, *Religion*, 112, herangezogene Inschrift CPJ 520, welche etwa zur Zeit der jüdischen Revolte unter Trajan die Juden als Leute des Seth-Typhon bezeichnet hätte; Smith (a. a. O., 225) stellt die („certainly highly speculative“) Überlegung an, ob nicht vielleicht einige Juden die Schmähung aufgegriffen und in der Verbindung mit dem Seth der Genesis umgewendet haben könnten. Lütge, *Iranische Spuren*, 10–14, bezieht das Kloster Scheneset bei Nag Hammadi in die Frage der Verbindung mit dem ägyptischen Seth-Typhon ein. Scheneset („Akazien des Seth“) war in vorchristlicher Zeit ein Heiligtum des Osirisbruders Seth, das in der Nähe liegende Chenoboskion war Heiligtum des krokodilgestaltigen Wassergottes Sobek (vgl. ebd., 10 f.). Die Namensgleichheit des ägyptischen mit dem biblischen Seth habe „das Konfluieren der Mythen von Osiris und Adam“ erlaubt. „Wenn auch der Sobek-Kult hier noch zur Zeit der Sethianer im 3. Jh. gepflegt wurde, der als Sohn Seths lebendiges Wasser des Nils schwitzend emaniert, so ist hiermit das Täuferische der Sethianer beantwortet: Seths Sohn ist das lebendige Wasser, was vor Unheil schützt“ (ebd., 14; vgl. ebd., 259). Eine Berührung mit derartigen altägyptischen Volksüberlieferungen ist wohl nicht vollständig auszuschließen.

4.2.1.3 Merkaba und Thronvision

Dem „Leben Adams und Evas“ zufolge vermittelt Adam seinem Sohn Seth unter anderem die Kenntnis des göttlichen Thronwagens, den er gesehen habe⁸³. Auch diese an sich nebensächliche Bemerkung könnte eine Verbindung zu den gnostischen Texten herstellen, die allerdings in der einschlägigen Literatur nur am Rande in die Argumentation einbezogen wird. Den „Thronwagen“ Gottes schaut der Prophet Ezechiel bei den Exulanten am Fluss Kebar. In dieser Vision sitzt auf einem Gebilde „einem Thron gleich“ (דְמוּת כִּסֵּא) eine „Gestalt, die wie ein Mensch aussah“ (Ez 1,26), wobei die Ecken des Throns „vier Lebewesen“ (אַרְבַּע חַיּוֹת) bilden, die mit ineinanderlaufenden „Rädern“ In irgend einer Verbindung stehen (Ez 1,5–21.10,1–22)⁸⁴. Im Auftrag zum Tempelbau an David und Salomo, wie er in 1Chr formuliert ist, soll der Thronwagen „Merkaba“ (הַמֵּרְכָבָה) in den Tempel gestellt werden (1Chr 28,18)⁸⁵. Die Wagenkonstruktion des Ezechiel wurde auch mit dem Kriegswagen Gottes bei Jesaja (Jes 66,15) und Habakuk (Hab 3,8) identifiziert, der im hebräischen Text als „Merkaba“ (מֵרְכָבָה) bezeichnet wird. Das Motiv des Thrones mit den vier Wesen ist gleicherweise außerhalb der kanonischen Bücher zu finden. So erscheinen die vier „Lebewesen“, die den Thronenden der Ezechiel-Vision umgeben, im äthiopischen Henochbuch als die Engel „Michael“, „Gabriel“, „Rufael“ und „Fanuel“, die „zu den vier Seiten des Herrn der Geister“ stehen⁸⁶. Gershom Scholem stellt die Spekulationen über die Vision des Ezechiel an den Anfang der jüdischen Mystik, von der er als einer „Merkaba-Mystik“ spricht⁸⁷ und von welcher er auch den Beginn einer „jüdischen Gnosis“ herleitet. Wenn es auch aufgrund der relativ spät redigierten Traditionen jüdischer Mystik, der

83 VitAd 25,3 (Merk/Meiser JSHRZ II; 806).

84 Innerbiblisch rezipiert in Sir 49,8.

85 Vgl. Marksches, Gottes Körper, 182 f. mit weiteren außerbiblisch jüdischen Belegen 186. 188 f.

86 1 Hen. 40,2.9 f. (Übers. Uhlig JSHRZ 5; 580 f.); vgl. 1 Hen 71,9.13 (Uhlig 633).

87 Vgl. Scholem, Jüdische Mystik, 47: „... die älteste jüdische Mystik ist Thronmystik“. Scholem (ebd., 45) zufolge könnte die entsprechende Ezechielexegese bis ins 2. Jh. n. Chr. zurückreichen. Origenes zumindest berichtet Cant. Praef. 7 (Brésard/Crouzel sc 375, 84.86), die „Hebräer“ hätten nicht nur das Hohelied allein dem Interpreten im reiferen Alter („nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit“) vorbehalten, sondern ebenso den Schöpfungsbericht der Genesis und Ezechiel, nämlich dessen Thronwagenvision und die Tempelvision; der Mischna-Traktat Chag 2,1 bietet hierzu offenkundig eine Parallele (Übers. Wewers, Talmud Yerushalmi Bd. 2 32); vgl. b Chag 11b (Übers. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Bd. 4 127). Vgl. auch Rudolph, Randerscheinungen, 156; entsprechend Quispel, Anthropos, 176: „The vision of the Glory of the Lord in Ezekiel 1, 26 has always been the stocktheme of Jewish mysticism ...“.

Hekhalot-Literatur, die Scholem heranzieht, nicht wahrscheinlich sein mag, diese mit gnostischen Texten aus Nag Hammadi sowie den Zeugnissen der Kirchenväter in ein direktes literarisches Abhängigkeitsverhältnis zu bringen⁸⁸, so ist es nicht auszuschließen, dass gemeinsame Elemente der gnostischen Texte und der Hekhalot-Texte auf gemeinsame Vorfahren zurückgehen könnten⁸⁹.

Zur Thronvision des Ezechiel gibt es in den gnostischen Originaltexten, wie sie durch die koptischen Funde und die bei den Häresiologen überlieferten Textstücke greifbar sind, allerdings nur wenig direkte Bezüge⁹⁰. Deutlich ist die Anspielung auf den Thronwagen in der „Hypostase der Archonten“ (NHC II,4) und in der Schrift „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5)⁹¹. Doch ist es dort jeweils nicht Gott oder Christus, der auf dem Thron sitzt, sondern der mindere Sabaoth, der allerdings aufgrund seiner Reue und seiner Abwendung von der Materie eine mittlere Stellung einnimmt, zwar unter dem vollkommenen Gott, doch über dem blinden Gott Sammael und über Sakla, bzw. Jaldabaoth⁹². Nachdem Sophia und Zoe den Sabaoth „über den siebten Himmel“ an die Unterseite des „Vorhangs“, also „zwischen oben und unten“, gesetzt haben, macht sich Sabaoth „einen großen Cherubimwagen mit vier

88 Vgl. Segal, *Two Powers*, 267; Burns, *Apocalypse*, 141. Schäfer, *Die Ursprünge*, 338, datiert die Hekhalot-Literatur in der überlieferten Gestalt „frühestens 6. Jh. n. Chr.“, wobei Teile des Stoffes in das 3. Jh. zurückgehen. Eine kritische Diskussion der Verbindung von Merkaba-Traditionen und Hekhalot-Literatur unternimmt bereits Gruenwald, *Knowledge*, 88–103.

89 Vgl. Burns, *Apocalypse*, 143; Alexander, *Comparing*, 9–12. Alexander denkt zum einen daran, dass tatsächlich bestehende Parallelen zwischen gnostischen und Merkaba-Texten teilweise auf die Vermittlung der griechischen und jüdischen Magie zurückzuführen sind, die für Gnosis und Merkaba eine Rolle spielen (ebd., 8f.); zum anderen seien beide durch die jüdische Apokalyptik beeinflusst, welche in die Merkaba-Texte durch die rabbinische Tradition, durch die christliche Tradition in die, ihrem Wesen nach christlichen gnostischen Texte gelangt sind (ebd., 10, Anm. 22; 11); zudem können die gnostischen und die Merkaba-Texte, die im dritten Jh. entstanden sind, durch den gemeinsamen Anteil am gemeinsamen „third-century Zeitgeist“ geprägt sein (ebd., 12–16); keine dieser Erklärungen sieht Alexander allerdings für sich ausreichend (ebd., 17).

90 Sieht man von möglichen Anspielungen wie etwa im Ophitendiagramm bei Or., *Cels.* VI 30 (Borret, *SC* 147; 252,5–17) ab, dessen sieben tiergestaltige Engel in den ersten vier Engeln auf die Engelgesichter der Ezechielvision verweisen: 1. der Löwen-gestaltige Michael, 2. der Stier-gestaltige Suriel, 4. der Adler-gestaltige Gabriel, wobei der 3. Engel, Raphael, jedoch nicht Menschen- sondern Schlangen-gestaltig ist; vgl. Rasimus, *The Serpent*, 427.

91 Vgl. Segal, *Two Powers*. 251; Burns, *Apocalypse*, 141f.; Alexander, *Comparing*, 1f.

92 Zu Sammael/Sakla/Jaldabaoth vgl. HA NHC II p. 94,19–95,13 (Layton NHS 20; 252.254) und UW NHC II p. 103,32–104,10 (Layton NHS 21; 42).

Gesichtern“ (ΝΟΥΝΟΣ ΝΕΡΑΡΜΑ ΝΕΡΕΡΟΥΒΙΝ ΕΦΟ ΝΗΤΟΥΟΥ ΝΠΡΟCΩΠΙΟΝ)⁹³. Das koptisch-griechische *χαρμα/ἄρμα* übersetzt in Jes 66,15 LXX das hebräische מְרִכְבֵּי. Auch in „Eugnostos“ (NHC III,4) sind es, verglichen mit Gott, mindere Wesen, die „Götter“, „Herren“, „Erzengel“ und „Engel“, kurz die „Unsterblichen“, die „Throne und Tempel“ haben „in allen unsterblichen Himmeln und ihren Firmamenten“ und sich „in Wohnorten und Wagen (χαρμα) von unbeschreiblichem Glanz“ befinden⁹⁴. Kein Wagen, aber ein „Thron“ (θρονος) ist es im „Apokryphon des Johannes“, den Sophia für Jaldabaoth in die Mitte einer leuchtenden Wolke setzt, um ihn so vor den Blicken der anderen zu verbergen⁹⁵.

Auch wenn es sich insgesamt beim „Thronwagen“ des Ezechiel um kein besonders ausführlich in Nag Hammadi belegtes Motiv handelt⁹⁶, spielte der Thron mit den vier Wesen oder Engeln eine größere Rolle, als es auf den ersten Blick sichtbar sein mag. So überlegt Simone Pétrement, ob es nicht eben dieses Thronmotiv gewesen sein könnte, das den Anlass zum gnostischen Mythos von den vier „Erleuchtern“ gegeben hat⁹⁷. Die Erleuchter gehören für Hans-Martin Schenke zum konstitutiven Personal des sethianischen Mythos⁹⁸. Im „Apokryphon des Johannes“ seien sie als Aspekte des Autogenes eingeführt,

93 HA NHC II p. 95,19–28 (Layton NHS 20; 254); vgl. UW NHC II p. 104,35–105,20 (Layton NHS 21; 44).

Vgl. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 118; auch ebd. III. 113f. Wilson, *The Gnostics and the Old Testament*, 165, wundert sich darüber, dass Verweise auf Ezechiel in den NHC-Schriften kaum zu finden sind „in view of the prominence in certain circles, sometimes described as ‚gnostic‘, of speculation on the themes of the throne and the chariot“. Seit Wilsons Bemerkung hat sich der Befund zu Ez in NHC nicht wesentlich verändert. Ezechiel wird in den NHC-Schriften sonst nur ein einziges Mal zitiert, nämlich Ez 16,23–26 in der „Erzählung über die Seele“ NHC II p. 130,11–20; vgl. Siegert, *Nag-Hammadi-Register*, 337.

94 Eug NHC III p. 88,15–19 (Parrot NHS 27, 156.158); vgl. ebd. p. 87,9–88,20 (150–158). In der Fassung von Eug aus NHC V fehlt die Stelle; in SJC NHC III p. 112,11–17 und BG p. 114,3–8 (157) ist nur von den „Tempeln und Thronen“ die Rede, nicht von „Wagen“. Die erwähnten Wagen sind freilich nicht notwendigerweise eine Anspielung auf Ez, doch Van den Broek, *Jewish and Platonic Speculations*, 192 meint, Ez 1,26–28 könnte an einer anderen Stelle von Eug, im Hintergrund der ‚Ähnlichkeit des Menschen‘ in NHC III p. 76,14–24par (Parrott NHS 27, 82.84) stehen.

95 AJ NHC III p. 15,16–16,1par. (Waldstein/Wisse NHMS 33, 62f.). Dassmann, *Art. Hesekiel*, 1157, verweist noch auf eine weitere Thronvorstellung im „Ägypterevangelium“ NHC III p. 57, die allerdings weniger deutlich ist.

96 Die Thronwagenvision ist nach Dassmann, *Art. Hesekiel*, 1161, in „der frühchristl. Literatur“ insgesamt relativ selten aufgegriffen worden; Belege ebd., 1161–1165.

97 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 391f.

98 Vgl. Schenke *System*, 166.

meint Pétrement, den sie ebenso umgeben wie die vier Wesen den Thronenden der Ezechielvision⁹⁹. Freilich ist es allenfalls die Vierzahl und vielleicht das Szenario, dass die vier Lichter aus dem ‚Einen‘ hervorgehen, und folglich als Begleiter des ‚Einen‘ vorstellbar sind¹⁰⁰, welche die Verbindung zu Ezechiel schaffen. „Aus dem Licht, das der Gesalbte/Gute?/Christus (π[χ]c) ist, und der Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία bzw. τῶνταῦτεκο)“ treten die vier „großen Lichter“ (ἄνθος ἰσοφειν) bzw. „die Erleuchter“ (φωστηρ)¹⁰¹. Der ‚Eine‘, dem die Lichter dienen, ist der „Autogenes“ (αὐτογενής), der zumindest in der Langfassung mit „Christus“ (χ[ρ]c) identifiziert wird¹⁰².

Im Zusammenhang des Thronwagen-Motivs ist auch ein Text des 8. Jh.s von Interesse, das Referat des Theodor bar Kōnī über die Sekte der „Audianer“, einer erst im vierten Jahrhundert entstandenen Gruppe, für welche Theodor aber „sethianische“ Schriften und Theologumena bezeugt, sei es aufgrund einer Verwechslung, sei es, weil die Audianer des 8. Jh.s „sethianische“ Lehren aufgegriffen haben¹⁰³. Theodor teilt über die Gotteslehre des Audi lapidar mit, „er lehrte über Gott, dass er (eine?) *merkaba* (ܡܪܟܒܐ) ist“¹⁰⁴. Es ist nicht ganz deutlich, was *merkaba* an dieser Stelle meint. Der französische Übersetzer entscheidet sich für die wohl wahrscheinlichere Übersetzung „De Dieu il enseigne qu’il est composé“. Das „Lexicon syriacum“ von Brockelmann gibt mit Verweis auf die Grammatik von Bar Hebraeus die Übersetzung „compositus“ an¹⁰⁵. Allein aus dem syrischen Text könnte man dennoch annehmen, dass das syrische *merkaba* hier in irgendeiner Weise mit dem hebräischen מְרֻכָבָה in Verbindung stünde und wirklich auch auf den „Thronwagen“ zu beziehen wäre. Diese Über-

99 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 403f., die auf Melch NHC IX p. 6,2–5 (Giversen/Pearson NHS 15, 50–53) verweist, wo die vier Erleuchter als Begleiter von „Jesus Christus“ auftreten, und auf TractTrip NHC I,5 (Attridge/Pagels NHS 22, 250–253), wo die Äonen als königliche Leibwache des Sohnes geschildert werden.

100 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 396f.

101 AJ NHC III p. 11,14–19par (Waldstein/Wisse NHMS 33, 48–51).

102 AJ NHC II p. 8,23; in III,1 p. 12,20f. par (Waldstein/Wisse NHMS 33, 52f.) ist es der Selbsterzeuger (αὐτογενεστωρ), der mit Christus identifiziert wird.

103 Vgl. Löhr, *Art. Sethians*, 1065; Puech, *Art. Audianer*, 913; Stroumsa, *Jewish and Gnostic*, 100. Im vierten Jahrhundert hatte der Gründer Audi zunächst nur die nachlässige Lebensführung der Kleriker kritisiert und den nicänischen Ostertermin zugunsten des jüdischen Passah abgelehnt; vgl. Theodor bar Kōnī, *schol.* II, 63 (Scher CSCo.S 26; 319,6–17; frz. Übers. Hespel/Dragnet CSCo.S 188 [432]; 238).

104 Theodor bar Kōnī, *schol.* II, 63 (Scher CSCo.S 26; 319,23f.).

105 Frz. Übers. Hespel/Dragnet CSCo.S 188 [432], 238; vgl. dazu Brockelmann, *Lexicon syriacum*, 731b zu ܡܪܟܒܐ: „1. compositus“ mit Verweis auf Bar Hebraeus (ed. Martin, Paris 1872), „2. derivatus“.

setzung könnte zur Not aus der syrischen Literatur ebenfalls belegt werden¹⁰⁶. In jedem Fall, ob Gott als „zusammengesetzt“ oder in der „Thronvision“ vorgestellt wird, hängt die Aussage wohl mit der gleich im Anschluss durch Theodor und bereits durch Epiphanius von Salamis berichteten anthropomorphen Gottesvorstellung der Audianer zusammen. Audi habe nämlich auch gelehrt, „dass er (sc. Gott) in allem menschliche Gestalt (ܐܢܫܘܬܐ) besitzt“¹⁰⁷. Eine „Gestalt“ (ܐܢܫܘܬܐ) sitzt aber auch in der Vision des Ezechiel auf dem Thron (Ez 1,26). Wahrscheinlich zielte diese Lehre des Audi auf die Möglichkeit einer konkreten mystischen Gottesschau als der Schau einer himmlischen Gestalt¹⁰⁸. Die Aussagekraft des Thronmotivs ist insgesamt für die Frage der Beziehung gnostischer Texte zu den jüdischen Quellen schwer einzuschätzen. Einerseits ist das Motiv so außergewöhnlich, dass eine Verbindung mit der jüdischen Tradition sehr wahrscheinlich ist, andererseits scheitert die Feststellung des historischen Bezugs zu einer frühjüdischen Mystik an der ganz und gar ungeklärten Datierung der in Frage kommenden Texte¹⁰⁹, zumal auch hier eine christliche Vermittlung des Thrones mit den vier Wesen möglich ist, wie die Thronvision der neutestamentlichen Apokalypse zeigt (Offb 4,6–8).

4.2.1.4 Semitismen

Die Liste vergleichbarer Motive der jüdischen Tradition ließe sich weiterführen¹¹⁰. Es ist hier aber nötig noch auf ein Argument anderer Art einzugehen. Auffallend ist nämlich, dass viele mythische Namen in den gnostischen Texten semitische Sprachfragmente kombinieren oder unmittelbar auf hebräi-

106 Vgl. Payne Smith, 301b zu ܐܘܬܘܪܐ: „a chariot, carriage, vehicle, conveyance; a throne; a ship“; Brockelmann, *Lexicon syriacum*, 731b zu ܐܘܬܘܪܐ: „navis“; „currus“ wäre, ebd., 731a, ܐܘܬܘܪܐ.

107 Vgl. Theodor bar Kōnī, schol. 11, 63 (Scher CSCO.S 26; 319,24–26); zur Begründung dieser Vorstellung wird auf die Schöpfungsgeschichte der Gen verwiesen, nämlich auf Gen 1,26, ein Vers, der (oft zusammen mit 1,27) auch sonst in den gnostischen Texten eine prominente Stelle einnimmt: „Und dieses denkt er von jenem (sc. Wort) her: ‚Laßt uns den Menschen machen in unserem Bild und unserer Gleichheit (uns ähnlich)‘“ [eig. Arbeitsübers.]. Ebenso bereits die Audianer bei Epiphanius, haer. 70,2,4 f.; vgl. Marksches, *Gottes Körper*, 345 mit Anm. 491.

108 Vgl. Stroumsa, *Jewish and Gnostic*, 101: „an anthropomorphic conception of God entails a certain ‚concrete‘ mysticism (...) the term ‚vision of God‘ (...) should be understood literally“.

109 Vgl. Maier, *Jüdische Faktoren*, 248 f., der sich kritisch gegenüber den „Frühdatierungen“ jüdisch esoterischer Texte äußert.

110 Vgl. z. B. die Überlegungen zum Motiv des himmlischen Menschen und seinen jüdischen Parallelen bei Quispel, *Anthropos*, 174–181.

sche, aramäische oder syrische Sprachfiguren zurückgeführt werden können. Beispiele sind die oben erwähnte „Achamothe“, aber auch „Jaldabaoth“, dessen Name, ohne dass es philologisch exakt auflösbar wäre, die hebräische Wurzel yld (יָלַד) enthalten dürfte, die „erzeugen“, „hervorbringen“ oder „gebären“ bedeutet, wohl ein Hinweis auf dessen Funktion im Mythos als Schöpfer der materiellen Welt.¹¹¹ Auch andere Namen stehen augenscheinlich mit semitischen Wurzeln in einer vagen Verbindung, etwa „Barbelo“¹¹², „Sammael“¹¹³ oder „Saklas“¹¹⁴ sowie eine Reihe von weiteren Namen mit der theophoren Silbe „-el“. Solche Namen oder auch Wortspiele belegen jüdische Einflüsse oder Verbindungen zu jüdischen Traditionen, die Entstehung der Namen innerhalb jüdischer Zirkel können sie allerdings auch nicht beweisen¹¹⁵. Frederik Wisse hat zu Recht darauf hingewiesen, dass allein aus dem Vorhandensein von Semitismen oder Namen aus jüdischen Apokryphen nicht auf einen jüdischen Hintergrund einer Schrift oder ihres Autors geschlossen werden darf. Von Anfang an wurden diese Elemente auch von Christen heidnischen Hintergrunds rezipiert¹¹⁶. Manche Elemente sind offensichtlich von den gnostischen Rezipienten nicht mehr verstanden worden, wie Alexander Böhlig in seinem vielzitierten Aufsatz zu den aramäischen Elementen in den Nag-Hammadi-Schriften dargelegt hat¹¹⁷. Da den semitischen Namen in der hellenistisch-römischen Kultur magische Kraft zugetraut wurde, könnten diese Namen ebenso durch Zauberpapyri vermittelt sein. Häufig begegnet eine Mischung griechischer und semitischer Elemente. Gerade hebräisch-aramäische und pseudohebräische

111 Vgl. allerdings Maier, *Jüdische Faktoren*, 253, Anm. 67, der den semitischen Ursprung nicht als erwiesen sieht.

112 Es ist vermutet worden, dass der Name einen Hinweis auf das Tetragramm, die vier Buchstaben des Gottesnamens enthält: „in (ב) vier (אָרְבַּע) [ist] Gott (אֱלֹהִים)“. Vgl. Leisegang, *Gnosis*, 186; Logan, *Gnostic Truth*, 98–100; Böhlig, *Problem*, 427.

113 Vielleicht der „blinde“ Gott; vgl. Pearson, *Jewish Haggadaic Traditions*, 48; er verweist ebd., 47–50 darauf, dass die Attribute des Schöpfergottes in diesen Texten (wie „blind“ u. a.) als Attribute des jüdischen Anklägerengels oder des Teufels bekannt sind.

114 Zu den verschiedenen Namen vgl. Böhlig, *Problem*, 424–427; ders., *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 114–116; Lahe, *Gnosis und Judentum*, 357–369.

115 Vgl. Böhlig, *Problem*, 433, der zeigt, dass diese Namen nicht als Hinweise auf eine Entstehung der Schriften „in einem semitischen Idiom“ gedeutet werden können; „Einflüsse aus jüdischer Tradition“ belegen sie hingegen schon (ebd., 453). Als aussagekräftiges Indiz wertet auch Alexander, *Comparing*, 7.16, hebräische Namen in gnostischen Texten.

116 Vgl. Wisse, *Indirect Textual Evidence*, 222–224; ebd., 223: „As far as is known, Gentile Christians accepted from the start the Jewish scriptures as authoritative and they were appreciative users of the Jewish apocrypha and pseudepigrapha“.

117 Vgl. Böhlig, *Problem*, 426.

Namen weisen somit eher in die Richtung eines griechischen Umfelds, für welches der Klang dieser Wörter ausreichend fremd war, um magisch sein zu können¹¹⁸. Nicht selten dürfte schlicht das Interesse an geheimnisvollen Lautmalereien die Namen motiviert haben.

Von größerer Aussagekraft als vereinzelte semitische oder pseudo-semitische Namen sind Worte und Formulierungen in manchen Nag-Hammadi-Schriften, die auf ein möglicherweise aramäisches oder hebräisches Original dieser Schriften hindeuten könnten¹¹⁹. Das berühmteste und besonders häufig in diesem Zusammenhang angeführte Beispiel ist die Paradiesgeschichte im „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3) und in der „Hypostase der Archonten“ (NHC II,4)¹²⁰. Dort wird die Schlange im Paradies nämlich jeweils als ‚Lehrer‘ bezeichnet¹²¹. Diese Verbindung ist zunächst unverdächtig und im Rahmen einer gnostischen Exegese, in welcher negative Figuren des biblischen Textes zu Helden und Offenbarungsmittlern werden können, durchaus im Rahmen des Erwartbaren. Der Blick auf einen dritten Text, die Schrift über den „Ursprung der Welt“ (NHC II,5) zeigt jedoch, dass dahinter ein aramäisches Wortspiel stehen könnte. Auch im „Ursprung der Welt“ ist die Schlange nämlich ein ‚Lehrer‘, aber zusätzlich wird gesagt, dass die Hebräer ihre Mutter „Eva-Zoe“ nennen, die auch als „das Tier“ bezeichnet werden kann¹²². Die Buchstaben-

118 Das Fremde scheint meist interessanter; vgl. Maier, Jüdische Faktoren, 257: „Im großen und ganzen dürfte es bei Synkretisten (...) wie in der Magie gewesen sein, daß Juden sich für Nichtjüdisches mehr interessierten als für das eigene Bekannte und Nichtjuden ein besonderes Interesse an Jüdischem zeigten ...“. Zu griechischen Formeln in jüdischen Texten vgl. Scholem, Jüdische Mystik, 58. Viele der Namen waren aber sowohl für jüdisches wie griechisches Publikum ausreichend exotisch; vgl. Lütge, Iranische Spuren, 211–229, zu Sesen(gen) Barpharanges (vgl. ÄgEv NHC III p. 64,18; par IV p. 76,7; Böhlig/Wisse NHS 4, 148f.); Zostr NHC VIII p. 6,12 (Layton NHS 31, 40) oder im „Unbekannten altgostischen Werk“ aus dem Codex Brucianus Kap. 20 [p. 51] (Schmidt TU 8; 263).

119 Eine solches Original ist allenfalls im Fall von Wortspielen zu erschließen, vgl. Wisse, Indirect Textual Evidence, 223 f., der darlegt, wie schwierig der Nachweis ist, dass ein bestimmtes Bibelzitat nicht aus LXX, sondern direkt aus dem hebräischen Text übersetzt ist.

120 Nach Abramowski, Notizen, 282, zeigt HA „die gnostische Bemühung um die Umdeutung der Genesis-Geschichte in einer frühen Phase“, und erst „in der literarisch jüngsten Schicht“ seien christliche Elemente hinzugekommen (ebd., 283).

121 TestVer NHC IX p. 47,4 (Pearson NHS 15, 162): „Die Schlange ist es, die mich aufgeklärt hat (πενταετσαβοει)“; HA NHC II p. 89,32; 90,6 (Layton NHS 20; 242): die Schlange, „der Unterweiser“ (πρεφταμο).

122 UW NHC II p. 113,33f. = § 72 (Layton NHS 21, 62): „‚Lebens-Eva‘, das bedeutet die Lehrerin (πρεφταμο) des Lebens“; p. 113,34–114,4 = § 73 (Layton 62): „... die Deutung für ‚das Tier‘ (πηνριον) ist ‚der Lehrer‘ (πρεφταμο) ...“.

folge חויה kann im palästinischen Aramäisch auch als Ausdruck für „Schlange“ gelesen werden¹²³, Eva wird mit den Buchstaben חוה geschrieben. Für „Leben“, also „Zoe“, ist das hebräische Wort חיה und in einer aramäischen Schreibung חיא. Das Wort für „zeigen“ oder „lehren“ ist חוה, aramäisch חווא, und חויה kann aramäisch auch als „Lehrer(in)“ vokalisiert werden, חויה als „das Tier“¹²⁴. Alle diese Worte sind Rekombinationen der Buchstaben א, ה, ו, ח und י¹²⁵. Ganz offensichtlich handelt es sich um Wortspiele, welche nur innerhalb eines semitischen Textes verständlich werden. Das Beispiel ist eindrucksvoll, doch auch hier sind keine Rückschlüsse darauf möglich, welchen Weg diese aramäischen Traditionen genommen haben, es könnte auch ein christlicher Weg gewesen sein. Ebenso ist es schwierig, zu entscheiden, ob das im koptischen Text zu erschließende Wortspiel den gnostischen Bezugsgruppen der Erstfassung dieser Texte noch nachvollziehbar war.

Es ist kein Zufall, dass zwei der drei zuletzt genannten Schriften, dem „sethianischen“ Schriftkorpus Schenkes angehören, das „Apokryphon des Johannes“ und die „Hypostase der Archonten“. Man wird sicherlich sagen können, dass die Mehrzahl der Elemente, für welche Verbindungen zur jüdischen Tradition aufgezeigt werden können, und sehr viele hebräisch/aramäisch herleitbare oder zumindest semitisch klingende Namen in „sethianischen“ Schriften zu finden sind, allen voran der Namensgeber „Seth“. Dieser Befund ist bemerkenswert. Die oben angeführten Beispiele dürften genügt haben, um anschaulich zu machen, dass die gnostischen Texte jüdische Elemente frei verarbeiten. Doch die bloße Feststellung von Parallelen und in jüdischem wie gnostischem Kontext gleichermaßen belegbaren Motiven sagt für sich genommen nichts über eine historische Richtung der Weitergabe. Man darf, wie Johann Maier betont, „die Beziehungen zwischen Judentum und Umwelt“ nicht „als eine Einbahnstraße ansehen, als wären Vorstellungen immer zunächst im Judentum beheimatet gewesen, denn auch der umgekehrte Weg war möglich“, abgesehen davon, dass es oft „gar keiner direkten Übernahmen“ bedurfte, da manche Ideen wohl „im Zug der Zeit lagen“¹²⁶. Zudem ist für keines der genannten Ele-

123 Vgl. Böhlig, Problem, 428. In der Vollform auch חויה; vgl. Pearson, Jewish Haggadaic Traditions, 45, mit Anm. 26.

124 Vgl. Böhlig, Problem, 428, ders., Der jüdische und judenchristliche Hintergrund, 124. Böhlig (Problem, 428) weist darauf hin, dass „Tier“ im Alten Testament für „Schlange“ stehen kann.

125 Vgl. Böhlig, Problem, 428f. und ders., Der jüdische und judenchristliche Hintergrund, 112f.121.124; Pearson, Jewish Haggadaic Traditions, 44f. Böhlig (ebd.) und Pearson (ebd., 45) verweisen auf Genesis Rabbah (Bereschit Rabbah) 20,11 und 22,2.

126 Maier, Jüdische Faktoren, 253.

mente auszuschließen, dass sie durch Christen, die dem Judentum nahe standen, vermittelt worden sind. Um Erkenntnisse über den Verlauf der Geschichte zu gewinnen, wäre die Datierung und literarkritische Analyse wenigstens einiger wesentlicher Quellentexte erforderlich.

4.2.2 *Das Problem der Quellen*

Es ist also nicht zu leugnen, dass die gnostischen Texte zahlreiche Motive mit jüdischem Traditionsgut gemeinsam haben. Dieser Befund, so soll im Folgenden weiter erläutert werden, kann aber allein wenig zur historischen Fragestellung beitragen, nicht zuletzt deshalb, weil die entsprechenden Quellentexte kaum in eine tragfähige historische Beziehung zueinander gebracht werden können. Die ältesten Texte, die in den gnostischen Schriften in großem Umfang zitiert werden, sind Schriften des Alten Testaments, was freilich zur Frage des ursprünglich jüdischen Umfelds der antiken Gnosis nichts beiträgt. Ein großes Interesse an den Texten der jüdischen „Heiligen Schrift“ prägt das frühe Christentum, so dass gerade diese Texte christlich vermittelt sein könnten¹²⁷. Jaan Lahe schlägt aus diesem Grund eine Trennung von „alttestamentlich“ und „jüdisch“ vor, wobei er als die spezifisch „jüdische“, nichtchristliche Überlieferung vor allem die rabbinische Tradition und einige jüdische Apokryphen ansieht¹²⁸. Er muss dabei freilich einschränken, dass auch „dieser Stoff oft auf das AT zurückgeht“ und somit „eine scharfe Trennung zwischen ‚alttestamentlich‘ und ‚jüdisch‘ nur schwer möglich“ ist¹²⁹. Zudem ist zu den gnostischen Texten die Beobachtung zu machen, dass die Kenntnis des Alten Testaments weniger tief ist, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Zwar wird das Alte Testament häufig zitiert, doch es sind nur sehr wenige biblische Traditionen, die immer wieder herangezogen und ausgelegt werden. Neben der oben erwähnten, nicht allzu häufig belegten „Thronvision“ des Ezechiel, anderen Propheten und einigen weiteren Schriftstellen sind die gnostischen Referenztexte fast ausschließlich in den ersten Kapiteln der Genesis zu finden. Das Thema der Schöpfung von Welt und Menschen steht unübersehbar im Mittel-

127 Oft wurde erkennbar die LXX-Version zugrunde gelegt; vgl. Wilson, *The Gnostics and the Old Testament*, 168: „... the occasional occurrence in the list of references to the LXX version must give warning against the facile assumption that Old Testament quotations are proof of Jewish origin, for the LXX was also a Christian book, and in time indeed a Christian rather than a Jewish book“.

128 Vgl. Lahe, *Gnosis und Judentum*, 195 f. So bereits Maier, *Jüdische Faktoren*, 239. Hingegen weist Wisse, *Indirect Textual Evidence*, 222 f. darauf hin, dass auch apokryphe jüdische Traditionen im frühen Christentum rezipiert wurden.

129 Lahe, *Gnosis und Judentum*, 196; ders., *Probleme*, 378 f.

punkt¹³⁰. Neben der Erschaffung Adams und Evas und der Ermordung Abels begegnet dann noch häufig die Geschichte von der Arche und der Zerstörung von Sodom und Gomorra. „Wer auf ‚jüdisch gebildete Kreise‘ als Mutterboden für Gnosis rekurriert“, so Johann Maier, „muß diese seltsame Art jüdischer Bildung erklären“¹³¹.

Auch die Untersuchung möglicher außerbiblischer Parallelstellen in der jüdischen Literatur hat „die wohl unergiebigste Ursprungsfrage“¹³² bislang nicht klären können, denn für die hier relevanten jüdischen Quellen fehlt eine Literaturgeschichte. Im Grunde scheint Kurt Schuberts Kritik an Gilles Quispels Analyse „heterodoxer“ jüdischer Quellen nach wie vor gültig. Schubert bemerkt, dass die jüdisch-talmudischen Traditionen für die Frage nach dem Ursprung der Gnosis zum „Steinbruch“ werden und man den aus ihrem Zusammenhang gelösten Texten häufig „einen anderen als ihren eigentlichen und ursprünglichen Sinn“ unter legt¹³³. Bislang scheint es weder gelungen zu sein, in den jüdischen Texten ein jüdisch-agnostisches System, das vergleichbar den in Nag Hammadi repräsentierten Systemen wäre, oder eine den christlichen Häresiologen entsprechende antignostische Polemik zu finden¹³⁴, noch ist für die erhaltenen gnostischen Texte mit jüdischen Elementen der jüdische Ursprung zu erweisen. Beide Gruppen von Quellen sollen kurz vorgestellt werden.

-
- 130 Vgl. Böhlig, *der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 119; ebd., 120–130 zeigt Böhlig, dass sich aus den gnostischen Schöpfungsdeutungen in NHC, insbesondere in UW (NHC II, 5) „ein ganzes Sechstageswerk herausarbeiten“ lässt. Nach Burkert, *Kritiken*, 191, kann Gnosis als eine Kombination von „Genesis und Timaios“ beschrieben werden, wobei er in Platons „Timaios“ wohl insbesondere den Weltentstehungsmythos im Blick hat.
- 131 Maier, *Jüdische Faktoren*, 242; vgl. ebd.: „Das AT bietet eine Fülle von Texten und Inhalten, die eine gnostische Interpretation provozieren könnten, doch es dominieren – stereotyp – gewisse Texte und Stoffe ...“
- 132 Maier, *Jüdische Faktoren*, 239; vgl. Colpe, *Religionsgeschichtliche Schule*, 203.
- 133 Schubert, *Problem und Wesen*, 2, zu Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*; ders., *Gnosis als Weltreligion* (Schubert geht allerdings dennoch von einer jüdischen Vorgeschichte der „Weltreligion“ Gnosis aus, die er aber von der eigentlichen, der „heidnischen“ Gnosis durch das Schöpfungskonzept unterscheiden will; vgl. ebd., 6). Vgl. auch Maier, *Jüdische Faktoren*, 252, zu den talmudischen Quellen: „Selten werden zudem die Belege in ihren Kontexten gelesen und überlieferungsgeschichtlich untersucht ...“
- 134 Vgl. Leicht, *Art. Jewish Influences*, 633b; er verweist auf „our lack of adequate sources on the Jewish side: we possess neither first hand evidence of any Jewish-Gnostic system comparable to those preserved in the Nag Hammadi library, nor anything in the Jewish context that could be compared to the attacks the Church fathers launched against their Gnostic enemies“ (...) „an undeniable gap exists between the Gnostic sources and the Jewish ones“.

4.2.2.1 Jüdische Quellen

Was die erste Gruppe der ‚gnostisierenden‘ jüdischen Texte angeht, so werden vor allem Apokalyptik und Weisheitsliteratur in eine mögliche Vorgeschichte der Gnosis eingeordnet. Gerade das Hauptcharakteristikum der gnostischen Texte, ihre grundsätzliche Zurückweisung der Weltschöpfung und des Schöpfers, ist jedoch nicht ohne weiteres aus diesen Texten abzuleiten, wie im folgenden Abschnitt zur ‚Plausibilität der ‚jüdischen Gnosis‘“ noch ausführlicher dargestellt werden soll. Sowohl die jüdische Weisheit als auch die apokalyptischen Texte gehen grundsätzlich davon aus, dass der Idee einer guten geschaffenen Welt zuzustimmen ist, mag auch ihr gegenwärtiger Zustand beklagenswert erscheinen¹³⁵. Ein Problem eigener Art stellen die nur sehr schwer zu datierenden Hinweise der rabbinischen Literatur auf jüdische Sondermeinungen dar. Sie sind keineswegs eindeutig und lassen sich gleicherweise als Belege jüdischen Einflusses auf die Gnostiker, wie auch als Belege der späteren Abgrenzung gegen gnostische Einflüsse lesen¹³⁶. Auch sind die Anspielungen mehrdeutig. Im Mischna-Traktat Chagiga könnte die Kenntnis gnostischer Spekulationen vorausgesetzt sein, da dort gewarnt wird:

Man trägt nicht vor über die Inzuchtfälle bei dreien, nicht über das Werk der Schöpfung bei zweien und nicht über die Merkava (בְּמִרְכָּבָה) bei einem einzelnen, außer wenn es ein Weiser ist, der aus seinem Wissen Einsicht hat.

Chag 2,1; siehe Anm. 138.

Die Kenntnis gnostischen Spekulationen könnte zwar hier vermutet werden¹³⁷, sie ist jedoch nicht notwendig vorauszusetzen, zumal die angesprochenen Inzuchtfälle mit gnostischen Texten nicht in Verbindung zu bringen sind. Der Text fährt fort:

135 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 36f., die ausführt, dass die in der Apokalyptik erwartete zukünftige Welt ihrer Struktur nach viel mit der gegenwärtigen gemeinsam habe und das erwartete zukünftige Leben nicht von vollständig anderer Art sei als das jetzige Leben.

136 Vgl. Leicht, *Art. Jewish Influences*, 634b: „... almost everything in the Rabbinic literature can theoretically be interpreted either as influenced by, directed against or influential on Gnosticism. On the whole Rabbinic literature thus provides little unambiguous evidence for either a Jewish background of Gnosticism or Gnostic influence on Judaism“; vgl. auch Maier, *Jüdische Faktoren*, 254–256. Auch Scholem, *Jüdische Mystik*, 54, hält es für die Anfänge der Mystik und ihre Berührungspunkte und Unterschiede mit der zeitgenössischen Gnosis für ebenso möglich, an Gnosis in einer ‚judaisierten und ins Monotheistische abgebogenen‘ wie in einer ‚in ihm [sc. dem Monotheistischen. Hs] verbleibenden, noch vor-dualistischen‘ Form zu denken.

137 Vgl. Betz, *Was am Anfang geschah*, 41: „Man warnt davor, sich in grübelnden Betrachtun-

Und jeder, der über vier Dinge nachdenkt, für den wäre es günstiger, wenn er nicht in die Welt gekommen wäre: was oberhalb und was unterhalb, was davor und was danach ist. Jeder, der nicht auf die Herrlichkeit seines Herrn (= Gottes) bedacht ist, für den wäre es günstiger, wenn er nicht in die Welt gekommen wäre.¹³⁸

Jenseits grundsätzlich im Hintergrund denkbarer gnostischer Lehren wird hier möglicherweise ganz allgemein vor den Gefahren spekulativer Theologie gewarnt¹³⁹.

Im babylonischen Talmud wird in der Gemara zum selben Traktat Chagiga von Rabbi Elisha' ben Abuya berichtet, er sei durch Spekulationen über die Schau des obersten Engels Metatron zu der Frage gekommen „gibt es vielleicht,

gen über die Zeit vor der Welterschaffung und über die himmlischen Dinge zu ergehen (...) und verrät dadurch, daß die Gnosis oder zumindest gnostisierende Tendenzen durchaus nicht unbekannt waren“.

138 Chag 2,1 (Übers. Wewers, Talmud Yerushalmi Bd. 2; 32); vgl. b Chag 11b: „Man trage nicht über Inzestgesetze vor dreien vor, noch über das Schöpfungswerk vor zweien, noch über die Sphärenkunde (Anm. 1: Wörtlich: über den Wagen) vor einem, es sei denn, dass er ein Weiser ist und es aus eigener Erkenntnis versteht. Wer über vier Dinge, was oben, was unten, was vorn und was hinten [sich befindet] grübelt, für den wäre es besser, er wäre gar nicht zur Welt gekommen. Wer die Ehre seines Schöpfers nicht schont, für den wäre es besser, er wäre gar nicht zur Welt gekommen“ (Übers. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Bd. 4; 267). Vgl. Schäfer *Die Ursprünge*, 252–258, mit Verweis auf die Parallelüberlieferung in der Tosefta; es geht in Chag 2,1 wohl nicht um den Vortrag im Synagogalgottesdienst, sondern um eine „Lehrer-Schüler-Situation“ (ebd., 255). Nach Schäfer (ebd., 257) sind die Inzuchtfälle wohl sekundär, um die Bemerkung in Chagiga einzufügen; im Zentrum stehen Schöpfung und Merkaba. Auch Origenes legt in seinem Kommentar zum Hohenlied (Cant. Praef. 7; Brésard/Crouzel SC 375, 84.86) nahe, dass die Rabbinen des 3. Jhs. vor der Auslegung des Schöpfungsberichts in Gen, der Vision in Ez 1, der Beschreibung des künftigen Tempels in Ez 40–48 und eben des Hohenliedes gewarnt hätten (Schäfer, ebd., 255f. mit 544, Anm. 33); siehe auch oben S. 112, Anm. 87.

139 Vgl. Schäfer, *Die Ursprünge*, 258. Generell gegen den Kurzschluss solcher Texte mit einem gnostischen Zusammenhang wendet sich Herrmann, *Jüdische Gnosis?*, 50, der zur Henoch-Literatur bemerkt: „In der Forschungsliteratur (...) werden immer wieder auch Gnostiker oder gnostisierende jüdische Kreise genannt, mit denen das rabbinische Judentum in Auseinandersetzung gestanden habe. In den einschlägigen Texten selbst lassen sich jedoch keine konkreten Anhaltspunkte finden, so dass man schlicht davon auszugehen hat, dass mit Hilfe dieser Polemik die mit Henochs Gestalt verbundenen weitreichenden esoterischen und apokalyptischen Spekulationen abgewehrt werden sollten, ohne dass dabei dezidiert ‚antignostische‘ Polemik erkennbar wäre.“

behüte und bewahre, zwei Gottheiten?“¹⁴⁰ Rabbi Elisha‘ ben Abuya trägt den Beinamen „Aher“ (אֵהָרַם), der „Andere“, der „Fremde“, was vermutlich auf die Fremdartigkeit seiner Lehre bezogen ist. Rabbi Elisha‘ ben Abuya gilt als der Erzhäretiker, welcher die Geheimnisse der Thora verfälscht hat¹⁴¹.

Dass der Beiname das Motiv des gnostischen Fremden, des „Allogenes“, aufgreift und somit auf eine gnostisierende Eigenbezeichnung zurückgeht, wie Guy G. Stroumsa angenommen hat¹⁴², ist wohl eher unwahrscheinlich¹⁴³. Zumindest ist diese Frage nicht zu entscheiden, denn die Stelle erlaubt keine weitere Aussage über die Art der Zwei-Götter-Spekulation Ahers. Um seine Lehre als klar als „gnostisch“ einordnen zu können, müsste zumindest deutlich sein, dass er die beiden Gottheiten nicht komplementär als ersten und als minderen zweiten Gott, sondern gegensätzlich, also als einen vollkommenen und einen mangelhaften Gott bewertet hat¹⁴⁴. Das ist offenbar auch bei anderen in Frage kommenden Hinweisen auf Konzepte „zweier Mächte im Himmel“, wie Alan F. Segal gezeigt hat, nicht sicher zu klären. Eine Berührung jüdischer Traditionen mit gnostischen ist aufgrund dieser Stellen bestenfalls möglich, aber nicht nachweisbar¹⁴⁵. Um die Einflüsse jüdischer Literatur auf die gnostischen

140 B. Chag 15a (Übers. Goldschmidt Bd. 4; 284). Vgl. Betz, Was am Anfang geschah, 41; Herrmann, Jüdische Gnosis?, 66 f.; Schäfer, Die Ursprünge, 324–335.

141 Vgl. Schäfer, Die Ursprünge, 276, zur mehrfach überlieferten Episode „Vier betreten einen Garten“ (ebd., 273–281).

142 So Stroumsa, Aher, 815.

143 Vgl. Herrmann, Jüdische Gnosis?, 72.

144 Vgl. Segal, Two Powers, 17; ebd., 245 im Blick auf Marcion und die Gnostiker: „we are faced with the difficulty of explaining how some ‚two powers in heaven‘ heretics changed the early concept of co-operating deities into the two antagonistic deities characteristic of later gnosticism“. Ähnlich Alexander, Comparing, 7, Anm. 15.

145 Vgl. Segal, Two Powers, 71 zusammenfassend zu „the early rabbinic evidence“: „It is important to note that the two powers worshipped by the heretics were complementary rather than opposing, as gnostic deities were“. Den vielleicht frühesten Beleg für eine rabbinische Polemik gegen die Lehre zweier entgegengesetzter Gottheiten vermutet Segal (ebd., 57 f.; vgl. 254.260.263) in einem Midrasch zu Ex 19 von Rabbi Nathan (ca. 135–170 n. Chr.) in der Mekhilta, einer auf das Ende des 3. Jh.s n. Chr. zurückgehenden Sammlung im Traktat Bahodesch 5; zweifelsfrei ist dieser Beleg allerdings nicht: „though it is unclear whether R. Nathan himself had gnostics in mind“ (ebd., 263). Segal legt (ebd., 59) dar, dass „two powers“ als Vorwurf gegen Christen verwendet wird, aber auch gegen gnostische Positionen. Die Rabbinen konnten entweder nicht zwischen beiden unterscheiden oder fassten unterschiedliche Häresien aus polemischen Gründen zusammen, als „one group sharing a single, basic misunderstanding“. Zu R. Nathan vgl. auch Smith, No Longer Jews, 186 f. Zum Konzept eines „Jewish Binitarianism“ vgl. Herrmann, Jüdische Gnosis?, 73–79.

Texte historisch richtig einzuordnen, wäre eine Vielzahl von Einzeluntersuchungen nötig, die noch nicht vorliegen. Vielleicht trügen sie auch kaum etwas zur Frage nach der jüdischen Gnosis bei. Die Verbindung von Judentum und Gnosis wird, wie Reimund Leicht feststellt, nicht durch die jüdischen Quellen nahe gelegt, sondern entsteht als Hypothese im Zusammenhang der Hermeneutik gnostischer Texte¹⁴⁶.

4.2.2.2 Gnostische Quellen

Was also die zweite Gruppe angeht, die Gruppe der „jüdisch gnostischen“ Texte, so kommen vor allem wiederum die vorgeblich nichtchristlichen Texte im Fund von Nag Hammadi in Betracht¹⁴⁷. Da aber keiner dieser Texte ganz frei von Namen oder Begriffen christlicher Tradition ist, werden die christlichen Elemente üblicherweise sekundären christlichen Einflüssen zugeschrieben. Die beiden Beispiele, die als sichere Belege einer solchen sekundären „Verchristlichung“ herangezogen werden, sind zum einen die Schrift „Eugnostos“, die innerhalb der Nag-Hammadi-Schriften in zwei Fassungen, NHC III,3 und V,1, vorliegt und zum anderen die in NHC VII,1 überlieferte „Paraphrase des Sêem“. Für beide Schriften wird nämlich nicht nur angenommen, dass sie relativ wenig christliche Einflüsse zeigen, sondern es gibt tatsächlich Paralleltexte, die als deren „verchristlichte“ Bearbeitungen gelten könnten. Für „Eugnostos“ ist diese Parallele die Schrift „Die Sophia Jesu Christi“ in NHC III,4 und BG 3, für die „Paraphrase des Sêem“ das „Sethianaer“-Referat in Hippolyts „Refutatio“. Neben der „Paraphrase des Sêem“ und „Eugnostos“ werden auch andere Texte als Belege einer ursprünglich nichtchristlichen und mutmaßlich „jüdischen“ Gnosis herangezogen, so vor allem das „Apokryphon des Johannes“, die „Apokalypse des Adam“ und „Protennoia“.

Die Bestimmung des jeweiligen Verhältnisses dieser Schriften zu Judentum und Christentum ist mit zahlreichen Textproblemen verbunden, die im Rahmen eines Überblicks nicht angemessen zu bearbeiten sind. Für die hier vorgestellten Überlegungen genügt es aber wohl, wenn deutlich wird, dass dieses Verhältnis für die in Frage kommenden Schriften nicht geklärt ist.

a *Die „Paraphrase des Sêem“*

Dass die „Paraphrase des Sêem“ aus NHC VII,1 mit Hippolyts „Paraphrase des Seth“ verbunden ist, wurde bereits dargelegt (siehe oben 3.1.3). Die literarische

146 Vgl. Leicht, Art. Jewish Influences, 635a: „The search for Jewish influences on Gnostic sources therefore does not so much arise from the Jewish influences themselves but from a hermeneutical need of the interpretation of Gnostic and Hermetic (...) texts“.

147 So z. B. jüngst Lahe, Gnosis und Judentum, 207 [zu UW], 211 [zu AJ].

Gattung der „Paraphrase des Sêem“ ist auch sonst in der jüdischen Literatur vertreten. Michel Roberge hat dargelegt, dass NHC VII,1 als Apokalypse gelesen werden kann. Sêem, eine ausgezeichnete Person der Vergangenheit, empfängt in einer Himmelsreise vom himmlischen Offenbarer Derdekeas Auditionen. Sie geben ihm Kenntnis von Zeiten und Räumen, die sonst unerreichbar wären¹⁴⁸. Verglichen mit den Apokalypsen der jüdischen oder christlichen Literatur fallen allerdings einige Besonderheiten auf, die vielleicht dem gnostischen Kontext entstammen. So geschieht zum einen die Offenbarung nicht als Vision, sondern als Audition¹⁴⁹, zum anderen scheint die individuelle Eschatologie der kollektiven gegenüber vorgezogen zu werden. Es geht vornehmlich um die Rettung des Einzelnen, nicht die eines ganzen Geschlechtes¹⁵⁰. Allerdings ist die gehörte Offenbarungsrede besonders reich an bildhaften Schilderungen und auch die Schilderung der kollektiven Endzeit, insbesondere der in den letzten Tagen drohenden Bedrängnis fehlt nicht. Ereignisse der kosmischen Eschatologie werden zudem ganz am Ende des Textes, im abschließenden „Nachtrag“ des Derdekeas noch einmal gesondert ausgeführt¹⁵¹. Die Form einer „Apokalypse“, die auch christliche Autoren aufgreifen, genügt freilich nicht, diesen Text einer (rein) jüdischen Tradition zuzuweisen.

Eine Antwort auf die Frage, ob Hippolyts Referat der „Paraphrase des Seth“ auf eine christliche Variante dieses Textes aus Nag Hammadi zurückzuführen ist, ist durch verschiedene Umstände erschwert (siehe oben 3.1.3). Der Text, welcher Vorlage für die koptische Übersetzung in NHC VII,1 war, dürfte wohl kaum vor der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstanden sein¹⁵², was

-
- 148 Vgl. Roberge, *Paraphrase*, 4–20.93; ders., *The Paraphrase of Shem as an Ascent Apocalypse*, 27–30.43. Da die Himmelsreise nicht nur für den Protagonisten die Gelegenheit einer Offenbarung bietet, sondern auch den auserwählten Adressaten der Schrift als Ziel in Aussicht gestellt ist und einen bedeutenden Platz in der „Paraphrase“ einnimmt, spricht Roberge von einer „ascent apocalypse“; vgl. ders., *Paraphrase*, 11: „... the *Paraph. Shem* belongs in the category of apocalypses that include a celestial voyage“.
- 149 Vgl. Roberge, *The Paraphrase of Shem as an Ascent Apocalypse*, 31.
- 150 Vgl. Roberge, *The Paraphrase of Shem as an Ascent Apocalypse*, 33, mit einem Verweis auf die Offenbarung des Derdekeas in p. 34,16b–36,1 (Wisse 96.98), die nur Individuen betrifft; ebenso p. 42,11b–43,28a (vgl. ebd., 34).
- 151 So in ParSem NHC VII p. 32,28b–45,8a; p. 45,8b–45,31 und der Nachtrag p. 47,32b–48,30a (Wisse NHMS 30, 92–118.122–124). Vgl. Roberge, *The Paraphrase as an Ascent Apocalypse*, 34; vgl. ebd., 37: „... a history of salvation that leads to both cosmic and individual eschatological fulfilment“.
- 152 Vgl. Roberge, *Paraphrase*, 95, der auf Traditionen verweist, die aus dem entwickelten „Sethianismus“ und Valentinianismus stammen, so insbesondere die Teilung der Menschheit in drei Klassen, Psychiker, Noetiker und Pneumatiker (vgl. ebd., 73 f.; 77.80–83).

aber grundsätzlich nicht ausschließt, dass ältere Textstadien vorausgegangen sein könnten. Beide Texte, Hippolyts Vorlage und die Fassung in NHC VII,1, sind vielleicht von einem dritten Text abhängig, über dessen „christlichen“ oder „nichtchristlichen“ Charakter nichts zu sagen ist. Sobald man zudem versucht, den in NHC VII überlieferten Text nachzuerzählen oder zusammenzufassen, was für Kenntnisse es sind, die Sêem hier erhält, stößt man auf Widerstände, die fast keine Untersuchung zu diesem „auch für Nag-Hammadi-Verhältnisse eher unklaren“¹⁵³ Text unerwähnt lässt. Der Grund für diese Erschwernisse und Inkonsistenzen wird gelegentlich einer nachlässigen oder sogar zufälligen Komposition oder Endredaktion der Schrift zugeschrieben¹⁵⁴, gelegentlich einer möglicherweise schlechten koptischen Übersetzung¹⁵⁵, oder aber dem Umstand, dass die Rätselhaftigkeit des Textes vielleicht absichtlich zugespitzt worden ist¹⁵⁶. Eine „Verschlüsselung“ kommt sicher dadurch zustande, dass dieser Text, ungeachtet dessen, dass eine Audition im Zentrum steht, in besonderem Maß an Bildern ausgerichtet ist¹⁵⁷. Für die Interpretation des Textes ist damit sicherlich eine vermehrte Gefahr gegeben, einen Sinn ‚hineinzulesen‘, der nicht intendiert ist¹⁵⁸.

153 Vgl. Petersen, *Daimon*, 116.

154 Vgl. Wisse, *Introduction*, 19: „One might think that this is evidence of the composite nature of the tractate, but a far more likely explanation is that the tractate was not carefully planned and was executed in a haphazard fashion“.

155 Vgl. Wisse, *Introduction*, 19: „The fact that there are a number of bad translations among the Nag Hammadi tractates makes it likely that incompetent translation is at least partly at fault.“ Es wäre beispielsweise an das Exzerpt aus Platons Staat (NHC VI,5) zu denken.

156 Wisse, *Introduction*, 19: „The colourful imagery used by the author does little to elucidate the topic at hand, but perhaps it was never intended to elucidate“.

157 Fischer, *Paraphrase*, 259.260. Ebd., 264 klagt er über das „Bildgestammel“. Vergleichbar frustrierte Wertungen sind aus der Exegese anderer schwer verständlicher Nag-Hammadi-Texte bekannt, beispielsweise denkt Isenberg, *Coptic Gospel*, 52 beim „Philippusevangelium“ (NHC II,3) an „calculated obscurantism“. Tatsächlich handelt es sich aber vielleicht nur um eine andere Art und Weise der Textproduktion. Zum Prinzip der paraphrasierenden Wiederholung in NHC VII,1 vgl. Aland, *Paraphrase*, 261 f.264.267–269; siehe auch oben 3.1.3.

158 Vgl. Wisse, *Introduction*, 20: „... there is a great danger of trying to make more sense and provide more order than the author intended or the tractate can support.“ Ebenso Fischer, *Paraphrase*, 259, der bei seinem Versuch, den Inhalt zu umreißen, betont, dass seine Inhaltsangabe stellenweise stark interpretierend sein musste, um einen einigermaßen deutlichen „Rahmen“ erkennen zu lassen: „Deutlicher ist er [sc. der Rahmen der Schrift. HS] auf keinen Fall, eher haben wir noch einiges dazugetan, um das im konkreten Text noch mehr Verschlüsselte deutlich zu machen.“

Dass NHC VII,1 Traditionen der hebräischen Bibel verarbeitet, dürfte unstrittig sein, gleichwohl auch diese Traditionen nur in Varianten und gleichsam maskiert dargeboten werden. So vertritt in der Flutgeschichte beispielsweise ein Turm die Arche, vielleicht, weil die Geschichten der Sintflut und des Turmbaus zu Babel überblendet worden sind¹⁵⁹. Der Beginn der „Paraphrase“ aus NHC ist auf den Beginn der Thora bezogen. Zwar stehen im Hintergrund der dem Sêem zuerst geoffenbarten drei Prinzipien wohl nicht zuletzt zeitgenössische philosophische Konzepte, doch das Finsternis-Wasser, über welchem der Geist schwebt, und darüber das vollkommene Licht, verweisen doch deutlich auf den Anfang der Genesis (Gen 1,1–3)¹⁶⁰. Die nun folgende Heilsgeschichte, welche der Erlöser Derdekeas dem Sêem offenbart, ist durch biblische Wendepunkte gegliedert. Der erste ist die Flut, gefolgt von der Zerstörung Sodoms, wobei es wie in anderen gnostischen Texten nicht Gott ist, der in diesen Ereignissen strafend handelt, sondern niedere Mächte versuchen, die Kinder des wahren Gottes zu vernichten¹⁶¹. Sodom ist aber nicht das Ende, sondern die Heilsgeschichte reicht weiter in neutestamentliche Episoden hinein. Da jedoch auch die Verweise auf Gestalten und Erzählungen der neutestamentlichen Tradition in der „Paraphrase des Sêem“ nur verschlüsselt erscheinen, wird das Verhältnis dieser Schrift zum Christentum in der Forschung sehr unterschiedlich bewertet¹⁶². Nach der Flut und der Zerstörung Sodoms ist die Jordantaufe des auf Erden erschienenen Erlösers der dritte Wendepunkt der entfalteten Heilsgeschichte¹⁶³. Dies dürfte nämlich die naheliegendste Interpretation der „unvollkommenen Taufe“ (ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΝΑΤΧΩΚ ΕΒΟΛ) sein, welche „der andere Dämon“ (ΠΚΕΔΑΙΜΩΝ), der sich „an dem Fluß offenbaren“ wird, am Dämon Soldas vollzieht. Der Dämon Soldas dient wiederum dem himmlischen Derdekeas als irdische Hülle. Soldas ist in NHC VII,1 ganz offensichtlich ein Deckname des irdischen Jesus¹⁶⁴ und der andere Dämon meint somit Johannes

159 Roberge, Paraphrase, 16, Anm. 36, überlegt, da er eine Entstehung der „Paraphrase des Sêem“ in Syrien für wahrscheinlich hält (ebd., 94), ob der Turm nicht auf die Zuflucht König Abgars VIII. (177–212) bei der Flut in Edessa im Jahr 201 anspielen könnte.

160 Vgl. Rasimus, Paradise, 86; dagegen rechnet Wisse, Introduction, 21, lediglich mit „at best only faint echoes of the creation story in Genesis“.

161 ParSem NHC VII p. 24,29–30,4 (Wisse NHMS 30, 76–86).

162 Vgl. Rasimus, The Serpent, 461, mit Anm. 151.

163 ParSem NHC VII p. 30,21b–31,4a; 32,9b–18 (Wisse NHMS 30, 88.90.92).

164 Soldas könnte mit dem „Esaldaios“ aus Hipp., ref. v 7,30 (Wendland GCS 26 86,9f.; Marcovich PTS 25 151,166) in Verbindung stehen, welcher bei den Naassenern der Name des Demiurgen ist; dann wäre vielleicht auch Jesus/Soldas dem Demiurgen, also dem Gott des Alten Bundes, zugewiesen.

den Täufer¹⁶⁵. Durch die Maske des Soldas erklärt Derdekeas, das „Denkvermögen“ (ΜΕΕΥΕ) „auszubreiten“ (ΠΩΡΩ ΕΒΟΛ)¹⁶⁶. Die Taufe im Jordan erscheint in NHC VII,1, wie Roberge herausgearbeitet hat, als Teil einer List des Erlösers. Scheinbar begibt der Erlöser sich in die Gewalt der feindlichen „Natur“ (ΤΦΥCIC), jedoch nur, um mit seinem Abstieg ins finstere Wasser das dort gefangene Licht zu befreien. Der Abstieg ins Wasser könnte ein Echo des Descensus Christi in den Hades und die Befreiung der dort eingesperrten Gerechten sein, wenn man die spätere Selbstaussage des Derdekeas hinzunimmt, der sich als derjenige bezeichnet, der „Tore“ (ΜΠΥΛΗ) geöffnet hat¹⁶⁷. Die Taufe scheint zudem mit einer Andeutung der Kreuzigung verbunden zu sein, denn die feindliche „Natur“ heftet den Dämon Soldas an:

Denn zu jener Zeit wollte (die Natur) mich fangen: Sie war gerade dabei, Soldas, das ist die finstere Flamme, anzunageln (ΝΕCΑΡΠΗCCE ΝCΟΛΔΑΝ ΕΤΕ ΠΩΔΖ ΝΚΑΚΕ ΠΕ), ihn der hintrat zu dem [Gipfel ...] Verirrung, um mich zu fangen. (Dabei) hatte sie, in ihrer eitlen Herrlichkeit, (nur) ihren Glauben im Sinn. Und zu jener Zeit war das Licht dabei, sich von der Finsternis zu trennen; ...¹⁶⁸

Ob tatsächlich die Kreuzigung angedeutet ist, hängt davon ab, ob ῥῆCCE auf das Anheften ans Kreuz bezogen und mit Schenke als „annageln“ übersetzt werden kann. Das griechische πῆσσω, eine Spätform von πῆγγυμι, meint in der Grundbedeutung „befestigen“. Dass es möglich ist, es als „kreuzigen“ zu verstehen, stützt Roberges Verweis auf eine Reihe von Belegen aus der christlichen Literatur¹⁶⁹, dass es zudem auch wahrscheinlich ist, zeigt der Kontext. Am Ende des oben angeführten Zitats wird das Anheften mit der Trennung von Licht und

165 Vgl. Roberge, Paraphrase, 67; ders., The Paraphrase as an Ascent Apocalypse, 36; ders., La Paraphrase, 85–87. Dagegen Wisse, Introduction, 21: „It is tempting to see an allusion to Jesus and John the Baptist in 30,4–27, but it is nothing more than a possibility.“

166 ParSem NHC VII p. 30,31–33; das Subjekt ἡΠΗCCEΥΕΝΤΙCΤΙC steht in p. 30,29 (Wisse NHMS 30, 88; Übers. nach Schenke, NHD.St 391); vgl. Roberge, Paraphrase, 118; Wisse 89 übersetzt demgegenüber „I shall separate it from the demon who is Soldas“.

167 ParSem NHC VII p. 32,5–13 mit p. 36,2.16 (Wisse NHMS 30, 90.98.100); vgl. dazu Roberge, Paraphrase, 135.

168 ParSem NHC VII p. 39,28–40,6 (Wisse NHMS 30, 106.108; Übers. Schenke NHD.St 395).

169 Vgl. Roberge, Paraphrase, 69. Vgl. auch Liddell/Scott, Greek-English Lexicon, 1399: stick, fix in/on/upon; fasten; make solid/stiff; Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 1080, mit Verweis auf Justin, 1 apol. 35,[7, gemeint ist wohl 35],[4. In ActJoh 101 (Junod/Kaestli CChr.SA 1; 213,13) nennt der Erlöser seine Kreuzigung u. a. λόγου πῆξιν. Wisse NHMS 30, 107, übersetzt hingegen: „to establish Soldas“.

Finsternis verbunden, also mit einer Wende, einem Ereignis der Erlösung. Von daher liegt es nahe, dieses Befestigen als Kreuzigung zu verstehen, zumal das Motiv der Trennung auch in anderen Texten mit der Kreuzigung verbunden ist¹⁷⁰. Auch eine Art Himmelfahrt scheint vorausgesetzt zu sein, denn am Ende sagt Derdekeas: „Nachdem mein Aufenthalt auf der Erde zum Ende gekommen ist und ich zu meiner Ruhe aufgestiegen bin ...“¹⁷¹ Der Erlöser war in NHC VII,1 bereits vor dem Beginn der historischen Zeit zur „Natur“ in einer ihr unverdächtigen Verkleidung gekommen, nämlich als „Tier“ (siehe dazu oben 3.1.3). Die in der „Paraphrase“ NHC VII,1 vorausgesetzte Situation ist damit der Kreuzigung im „Evangelium des Judas“ (CT 3) sehr nahe. Soldas, die Hülle des Offenbarers in ParSem, trägt „Licht ... vom Geist“ (ΠΟΥΘΕΙΝ ΝΤΑΥ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΝΔ) in sich¹⁷², und auch Judas opfert in CT 3 den, „der mich“ – d. h. den sprechenden Erlöser – „(in sich) trägt“. Auch dort wird nur der, der Jesus trägt, gekreuzigt und auch dort ist diese Kreuzigung Teil einer List des himmlischen Erlösers¹⁷³.

NHC VII,1 wird trotz dieser offenkundigen Anspielungen auf neutestamentliche Jesus-Traditionen dennoch zu den Kronzeugen einer „genuin nichtchristlichen Gnosis“ gezählt, deren Ursprung allein in der jüdischen Tradition liege und deren christliche Elemente vielleicht nur auf Missverständnissen beruhen¹⁷⁴. Angesichts dieses Bilder-Textes ist es allerdings nicht nur möglich,

170 Zum Motiv der Trennung am Kreuz vgl. z. B. EvPhil #72a NHC II p. 68,26–29 (Schenke TU 143, 46 f.), wo es der Erlöser ist, der „sich trennt an jenem Ort“ ([ΝΤ]ΑΥΠΩΡΧ ΠΠΜΑ ΕΤ[Π]ΜΑΥ); vgl. Iren., haer. I 8,2 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 118,53–120,56.119,825–120,827). In Inter p. 13,22–37 (Turner NHS 28, 58) ist es das „Haupt“ (ΑΠΕ) des gekreuzigten Erlösers, das die „Kirche“ (ΕΚΚΛΗΣΙΑ) „hinaufzieht“ (ΣΟΚ ΔΡΗΠΙ); der Erlöser blickt vom Kreuz in den Tartaros hinab und wie das Spiegelbild in der Tiefe eines Brunnens, in den man schaut, hinaufschaut, „so gingen, als das Haupt aus der Höhe auf seine Glieder blickte, die Glieder nach oben, (zu) dem Ort, wo das Haupt war“ (Übers. Plisch NH.D.St 516 f.). Die Glieder trennen sich also vom dunklen Grund. Zur Kreuzigung in ParSem vgl. Roberge, La Paraphrase, 87: „une interprétation de la crucifixion du Sauveur selon une perspective docète“; die Schilderung der Kreuzigung hat drei Teile: 1. „The Saviour fortells his ascent at the end of his mission on earth“ (38,28b–39,24a); 2. „Nature wishes to seize the Saviour but in fact ‚nails‘ Soldas, the terrestrial Jesus“ (39,24b–40,3); 3. „Allegorical interpretation of the Saviour’s death: The beheading of Rebouel, the symbol of the Great Church“ (40,4–31a), vgl. ders., Paraphrase, 122.

171 ParSem NHC VII p. 43,28–31 (Wisse NHMS 30, 114). Die Äußerung ist Teil des ersten Nachtrags zur Offenbarung des Derdekeas, es ist also nicht deutlich, ob sich diese Himmelfahrt wie im EvJud (CT 3) p. 57,22–58,6 (Kasser/Wurst 137) vor der Kreuzigung ereignet.

172 ParSem NHC VII p. 30,33 f. (Wisse NHMS 30, 88).

173 EvJud CT p. 56,19–21 (Kasser/Wurst 231: ΠΡΩΜΕ ΓΑΡ ΕΤΡΦΟΡΕΙ ΚΝΑΡΘΥΣΙΑΣΕ ΠΝΟΥ); vgl. Schmid, Judasevangelist, 89–95; ders., Eucharistie und Opfer, 105 f.

174 Schenk, Textverarbeitung, 300. Deren Existenz könne „angesichts eines deutlich nicht-

Christliches ‚hineinzulesen‘, sondern auch vorhandene Verweise auf die christliche Tradition zu übersehen. Der Erlöser, der mehrmals in die niedere Welt hinabsteigt, um die dort gefangenen Lichtteile, die zu ihm gehören, zu befreien, und der durch seine Intervention allein den Weltlauf wendet, ist mit der Erlöserfigur christlicher Texte am besten zu vergleichen. Betrachtet man die Struktur der dem Sêem offenbarten Heilsgeschichte, kann man mit Barbara Aland begründet zu dem Ergebnis kommen, dass NHC VII,1 „aus christlichem Milieu erwachsen“ ist¹⁷⁵. Wenn der Offenbarer Derdekeas nicht Christus ist und Soldas nicht Jesus, hätte man sich zu fragen, unter welchen Voraussetzungen sie unabhängig vom christlichen Erlöser vorgestellt werden können. Allein wenn man eine außerchristliche Erlösergestalt annehmen will, welche vielleicht auch die Erlöserfigur des Neuen Testaments geprägt hat, ist der christliche Hintergrund zu leugnen¹⁷⁶.

christlichen Textes, der das Alte Testament verwendet, wie ParSem NHC VII,1“ nicht geleugnet werden. Vgl. Pearson, Problem, 34; NHV VII,1 sei ein Beispiel für eine jüdisch gnostische Schrift, „in which no Christian influence is present“ (ders., Jewish Sources, 475.), wobei Hippolyt „a Christianized version of the same basic Gnostic system“ bewahrt habe (ebd., 476). Ebenso Weiß, Frühes Christentum, 96 f.137. Wisse, Introduction, 15. findet in NHC VII,1 „at best only a few ambiguous Christian allusions“; ähnlich Segal, Two Powers, 253; ParSem biete „evidence for a primarily Jewish sectarian document in the Nag Hammadi library. Almost no Christian influence can be seen. On the other hand, the dependence on the Hebrew Bible is obvious.“ Green, Paraphrase, 1902, spricht noch von „evidence of a pre-Christian Gnostic redeemer“.

175 Aland, Paraphrase, 90, Anm. 42.

176 Gegen Wisse, Redeemer, 131. Der Name wird im Text viermal erwähnt, wovon er an zwei Stellen etwas anders buchstabiert ist: ΔΕΡΔΕΚΕΑ(Σ) in p. 1,5; ΔΕΡΔΕΚΕΑΣ in p. 8,24; ΔΕΡΔΕΡΚΕΑΣ in p. 32,35; ΣΕΔΕΡΚΕΑ in p. 46,8. Vielleicht liegt das aramäische שְׂרָרַר (Wurzel שְׂר) zugrunde, was was „klein, jung“ oder „Knabe“, „junger Mann“, bedeuten kann (Vgl. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch, 104b; Köhler/Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon, 220a; Brockelmann, Lexicon syriacum, 163a: **ܫܪܪܐ**, „parvus“). Vgl. Böhlig, Problem, 425; Roberge, Paraphrase, 129; Wisse, Redeemer, 133, Anm. 3; Pearson, Jewish Sources, 476; Stroumsa, Another Seed, 79,122; Lahe, Gnosis und Judentum, 367. Der Name „Derdekeas“ ist vielleicht Teil einer Verschlüsselung der christlichen Tradition, mit welcher die elitären Träger dieses Textes ihren Unterschied zur Mehrheitskirche markieren wollen. Möglicherweise wendet sich auch der Verfasser von NHC VII,1 an ein Publikum, das durch allzu deutliche Schriftbezüge abgestoßen würde. Demgegenüber hält Weiß, Frühes Christentum, 97 f. die Annahme einer „sekundären De-Christianisierung“ insbesondere „im hier vorliegenden Fall“ mit „der relativ eindeutigen Relation zwischen Hippolyts *Paraphrase des Seth* und der *Paraphrase des Sêem* von Nag Hammadi“ für „eher unwahrscheinlich“; ebenso Segal, Two Powers, 254.

b „Eugnostos“ und die „Sophia Jesu Christi“

Auch „Eugnostos“ (NHC III,3; V,1) wurde als besonders altes, nichtchristliches, ‚protognostisches‘ Zeugnis jüdisch-sethianischer Tradition angesehen¹⁷⁷, von dem die umfangreichere „Sophia Jesu Christi“ (NHC III,4 und BG 3), die große Teile mit Eug gemein hat, abhängt¹⁷⁸. Es ist jedoch auch hier kaum mit ausreichender Sicherheit zu sagen, ob es sich bei Eug um den außerchristlichen Urtext handelt, den der Verfasser von SJC durch die Einfügung von Jesus und seinen Jüngern und einige spezifisch christliche Deutungen notdürftig überarbeitet hätte. Auch hier könnten beide Texte Rezensionen derselben Grundschrift sein¹⁷⁹, einer Grundschrift, die möglicherweise christlich war. Denn auch hier ist nicht entschieden, ob Eug in den beiden erhaltenen Fassungen tatsächlich ganz frei von christlichen Elementen ist¹⁸⁰. Vielleicht handelt es

177 Vgl. Parrott, Introduction zu NHS 27, 5 f.; ders., Eugnostos, 154 f., der eine Entstehung von Eug im ersten vorchristlichen Jh. annehmen möchte, wobei er ebd., 165 f. an eine ägyptische Vorlage denkt, die ihrerseits Elemente der alten ägyptischen Religion verarbeitet habe; vgl. auch ebd., 162 f., zum Konzept des „Ba“ in Eug. Auch Krause, Das literarische Verhältnis, 216.218.222 betont die vollständige Abwesenheit von Christlichem in Eug. Van den Broek, Jewish and Platonic Speculations, 198.200, verweist auf einige Hebraismen in Eug und SJC, so die Bezeichnung Adams als „Auge des Lichts“ (ΠΒΑΛ ΜΠΟΥΘΕΙΝ) in SJC NHC III p. 104,17 f. par (Parrott NHS 27, III, ebd. 110 ergänzt Parrott die Wendung auch in Eug NHC V p. 9,24), das auf hebräisch רֵי (‚Auge‘ und ‚Quelle‘) zurückgehe; auch, dass der männliche Aspekt der androgynen ‚Ekklesia‘ in Eug NHC III p. 87,4f. (Parrott 150) ebenfalls mit dem Feminin ΕΚΚΛΗΣΙΑ bezeichnet wird, könnte auf ein hebräisch maskulines לְהִקָּ zurückgehen. Es bleibt ‚Ansichtssache‘, ob solche Verbindungen als ausreichend angesehen werden, um eine hebräisch/aramäische Vorlage anzunehmen. Obwohl Wucherpfennig, Was ist Gnosis?, 252 und ders., Heracleon, 405–414, grundsätzlich die These einer innerchristlichen Entstehung der Gnosis teilt, bezeichnet er Eug als mögliches „Zeugnis nicht-christlicher Gnosis“ (ders., Heracleon, 410 f.).

178 Vgl. Parrott, Introduction zu NHS 27, 3. Nach Parrott (ebd.) hat Krause, Das literarische Verhältnis, die Frage entschieden: „... since he wrote, no one has attempted to argue the priority of SJC“; Krauses Argumentation beruht darauf, die Inkonsistenz von „Sondergut“ der SJC zum „Gemeingut“ von Eug und SJC zu zeigen (Das literarische Verhältnis, 218–222), indem er argumentiert, dass das Sondergut den in Eug an sich noch verständlichen Text weitgehend unverständlich mache (ebd. 221 f.223). Vgl. Krause, Christianization, 190 f.; Pearson, Problem, 20, Anm. 22; Schenk, Textverarbeitung, 305; Weiß, Frühes Christentum, 137–139. Hartenstein, Einleitung zu Eug und SJC (NHD 1), 326 spricht vom „Konsens der Forschung, daß die SJC die Überarbeitung des Eug ist“.

179 Vgl. Hartenstein, Einleitung zu Eug und SJC (NHD 1), 324. Demgegenüber meinte Krause, Das literarische Verhältnis, 223, mit Eug sei „die nichtchristliche Vorlage der christlich-protognostischen Schrift [sc. SJC. HS] erhalten geblieben“.

180 Vgl. Wurst, Problem der Datierung, 378 mit Verweisen auf: Tardieu und H.-M. Schenke, die

sich bei Eug, wie Simone Pétrement und Barbara Aland annehmen, um eine ‚philosophischere‘ Version einer ursprünglich christlichen Tradition¹⁸¹. Es liegt somit nichts daran, wenn die erhaltenen Versionen des Eug zeitlich früher als die Versionen von SJC entstanden sind¹⁸². Wenn beide Texte eine gemeinsame Tradition aufgegriffen haben, so ist eine sekundäre *Ent*christlichung ebenso gut denkbar, wie eine sekundäre *Ver*christlichung. Gregor Wurst hat plausibel dargelegt, dass zumindest die in NHC III enthaltene Version des Eug wahrscheinlich christliche Logotheologie des zweiten Jahrhunderts voraussetzt¹⁸³. Nur ein christlicher Rezipientenkreis ist hier denkbar. Bereits Hans-Martin Schenke stellte die in diesem Zusammenhang entscheidende Frage zu Eug: „Aber *wen* mögen solche Spekulationen *schon* interessiert haben?“ Schenke konnte sich als Adressaten weder pagane Philosophen noch Juden vorstellen, am wahrscheinlichsten erschienen ihm christlich-gnostische Leser zu sein, geht es doch auch in Eug um den „Sohn des Menschen“¹⁸⁴. Die christliche Tradition, die auch in SJC bearbeitet worden ist, wäre demnach in Eug von Christen für ein breiteres ‚hellenistischeres‘, vielleicht aber sogar im Zusammenhang missionarischer Ambitionen für ein nichtchristliches und nichtgnostisches Publikum

Eug als christliche Schrift sehen. Auch Wurst (ebd., 384f.), weist auf mögliche christliche Elemente in Eug hin.

- 181 Vgl. Hartenstein, Einleitung zu Eug und SJC (NHD 1), 327: „Eug ist eine philosophische Abhandlung, die zumindest dem Anspruch nach rational nachvollziehbare Einsichten vermittelt“.
- 182 Vgl. Wurst, Problem der Datierung, 375.
- 183 Vgl. Wurst, Problem der Datierung, 379–385, der die Begriffsreihe (νοῦς, ἔννοια, ἐνθύμησις, φρόνησις, θέλησις, λογισμός, λόγος) hinter NHC III p. 73,2–16; 78,3–15; 83,2–10 (Parrot NHS 27, 56.58.60.92.94.120) und Iren., haer. II 13,2; 28,5 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 110–114.280–282) untersucht. Er erwägt, ob Irenäus und der Verfasser von Eug nicht auf dieselbe Tradition zurückgreifen (ebd., 383), und kommt zu dem Ergebnis, dass die Fassung des Eug „geistesgeschichtlich ... sekundär“ gegenüber Irenäus anzusehen ist (ebd., 385). Wurst (ebd., 386) schlägt für Eug eine Datierung etwa in die Zeit des Irenäus vor.
- 184 Schenke, Rezension zu Parrott, 181. Vgl. ebd.: „... mit der Erkenntnis, daß SJC von ihm [sc. Eug. HS] abhängt ist noch nicht viel gewonnen“ (vgl. ebd., 178.179.181). Wenige Zeilen weiter schreibt er: „Ich kann mir eigentlich bloß *eine* Gruppe von Menschen vorstellen, die sich für *so etwas* interessiert haben könnte: christliche Gnostiker, ja *christliche*, und nicht irgendwelche anderen. Aber dann würde ja durch den formalen Akt der (wahrlich penetranten) ‚Dramatisierung‘ [Schenke meint die christliche Rahmenhandlung in SJC. HS] des Eug durch die SJC dennoch sachlich der Inhalt des Eug nur wieder in den Kontext zurückkehren, in den er eigentlich gehört und in dem er so oder so vielleicht auch immer gestanden hat“. Selbst Parrott, Introduction zu NHS 27,4, räumt „some Christian modifications“ für Eug in NHC III,3 ein.

aufbereitet worden¹⁸⁵. Für Letzteres könnte sprechen, dass nicht nur christliche Elemente im „Eugnostos“ in den Hintergrund treten, sondern auch typisch gnostische Mythologumenen, wie etwa der Sophia-Mythos oder der Schöpfer Jaldabaoth, die in SJC begegnen¹⁸⁶.

Wie bei anderen Schriften der Gruppe vermeintlich nichtchristlicher Nag-Hammadi-Texte besteht auch hier das grundsätzliche Problem, ob die vorausgesetzte Erlöserfigur tatsächlich ganz und gar unabhängig vom christlichen Erlöser zu denken ist. Der „(Sohn) des Menschensohnes“ (ΠΩΝΡΕ ΜΠΡΩΜΕ) in „Eugnostos“, in ΝΗC V der „Erstgeborene“ (ΠΩΟΡΪ ΜΪΜΙCΕ), in ΝΗC III der „Ersterzeuger“ (ΠΕΠΡΩΤΟΓΕΝΕΤΩΡ), ist der „Erlöser“ (ΠCΩΤΗΡ)¹⁸⁷. Man müsste auch hier eine vor- oder wenigstens außerchristliche „Erlöser“-Tradition benennen können, um glaubhaft zu machen, dass diese Anklänge an christliche Begrifflichkeit für die religionsgeschichtliche Einordnung der Schrift bedeutungslos sind. Die komplexen Fragen um SJC und Eug erfordern Detailuntersuchungen, die an dieser Stelle nicht möglich sind. Es genügt zu zeigen, dass Zweifel berechtigt sind, ob die Frage nach dem Verhältnis zum Christentum auf der Grundlage der vorhandenen Zeugnisse hinreichend zu klären ist. Die Bewertung der Quellen wird auch im Fall von Eug und SJC notwendig von

-
- 185 In einem ihrer jüngsten Aufsätze hat Aland, *Der unverzichtbare Beitrag*, 43, Anm. 85, das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Eug und SJC als „noch nicht endgültig geklärt“ bezeichnet; zur Frage der möglichen Tilgung ursprünglich vorhandener christlicher Elemente vgl. ebd., 43; Pétrement, *Separate God*, 19. Zur Frage der „Ent-christlichung“ oder „Ent-christianisierung“ siehe unten 4.3.2. Vgl. auch Parrott, *Eugnostos*, 155–158, zur Polemik des Eug gegen Stoizismus, Epikureismus und Astrologie.
- 186 Vgl. Hartenstein, *Einleitung zu Eug und SJC* (NHD 1), 327. Hartenstein verweist auf den Sophiamythos in SJC BG 3 p. 118,1–121,3par. (Parrott NHS 27, 169–171). Das ließe sich um Einzelmotive wie etwa den Schöpfer „Jaldabaoth“ in BG 3 p. 119,16 (Parrott 171) erweitern. Auch Krause, *Das literarische Verhältnis*, 220, teilt das Sondergut der SJC in „christliches“ und „allgemein gnostisches Gut“.
- 187 Eug ΝΗC III p. 85,11–14; ΝΗC V p. 13,9–11 (Parrott NHS 27, 142); wobei unbestritten die Figur des Erlösers in SJC eine bedeutendere Rolle einnimmt; vgl. Krause, *Das literarische Verhältnis*, 219 (mit Belegstellen in SJC); 222 f. Hartenstein, *Einleitung zu Eug und SJC* (NHD 1), 332, sieht im Erlöser des Eug eine Anspielung auf Seth. Vgl. auch Parrott, *Introduction zu NHS 27*, 3 f.; ders., *Eugnostos*, 166, bemerkt, dass die Erlösergestalt und ihre Funktion seltsam unbesprochen bleibt: „... we do not learn of whom he is the saviour, nor when, why and how he acts as saviour“. Das könnte (gegen Parrott) darauf verweisen, dass der Erlöser dem Publikum aus der christlichen Überlieferung bereits gut bekannt ist. Die Aufspaltung der Erlöserfigur in einen „Menschensohn“ und einen „(Sohn) des Menschensohnes“ hat vielleicht eine Entsprechung in der valentinianischen Verfielfachung der Christus-Gestalt. Demgegenüber meint Krause (a. a. O., 222), dass eine Soteriologie im System von Eug „nicht erforderlich“ war.

systematischen Vorentscheidungen über ‚das Christliche‘ und ‚das Gnostische‘ geprägt sein (siehe unten 4.3.2).

c „Das Apokryphon des Johannes“

Neben der „Paraphrase“ und dem „Eugnostos“ gilt auch das vierfach überlieferte „Apokryphon des Johannes“ (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2) als eine Schrift, die sich durch Textanalyse leicht vom „Christian dress“, wie Birger A. Pearson sich ausdrückt¹⁸⁸, entkleiden ließe, so dass eine ursprünglich nichtchristliche Gestalt zum Vorschein kommt. Pearson hat in seinem Beitrag zu Antti Marjanens Forschungsüberblick von 2005 „Was There a Gnostic Religion?“, dessen Titel „Gnosticism as a Religion“ die Nähe zu Rudolph und Schenke verrät, erneut auf die Bedeutung des Apokryphon hingewiesen¹⁸⁹. Der „basic myth as found in the *Apocryphon of John*“, der bei Irenäus von Lyon in *Adversus haereses* I 29 in Teilen eine Parallele hat, sei in seinem Kernbestand nichtchristlich¹⁹⁰. Christliche Elemente begegneten lediglich in der Rahmung, in welcher von einer Begegnung des Johannes mit dem Erlöser nach der Kreuzigung Jesu berichtet werde, und in wenigen Interpolationen¹⁹¹. Der Text verdanke sich keiner christlichen Tradition, sondern enthalte allein „reinterpretations of scripture, mainly Genesis, and early Jewish traditions“¹⁹². Die Genesisinterpretation für sich genommen gibt freilich keinen Hinweis auf einen ursprünglich rein jüdischen Kontext. Auch für christliche Texte kann gesagt werden, dass sie Neuinterpretation der mit den jüdischen Gemeinden gemeinsamen „Heiligen Schrift“ sind¹⁹³. Was die These einer sekundären, vermeintlich leicht abzuhebenden christlichen Übermalung angeht, so hat man sich abgesehen davon,

188 Pearson, *Problem*, 15.18.20 f. Vgl. Smith, *No longer Jews*, 220.

189 Pearson, *Gnosticism as a Religion*; vgl. Ders., *Jewish sources*, 458–464.

190 Pearson, *Gnosticism as a Religion*, 85 f.; vgl. ebd., 91.95.

191 Eine Rahmenhandlung mit christlichem Personal sieht Krause, *Christianizing*, 190 f., als wesentliches Erkennungsmerkmal „verchristlichter“ Texte (2. und 5. seiner „criteria“). Seiner Ansicht nach „objective criteria for the Christianizing of Gnostic texts“ sind: „1. contradictions and unevennesses in the proceedings, 2. a Christian ‚frame-story‘ at the beginning, in which the risen Jesus appears on a mountain to his disciples, 3. the body of the material presented as a dialogue, in which the Saviour answers the disciples' questions, 4. scriptural quotations, above all Matthew 11:15, and 5. a ‚frame-story‘ at the end: after the Saviour has disappeared the disciples begin to preach the gospel“.

192 Pearson, *Gnosticism as a Religion*, 96; vgl. ebd.: „The *Urtext* behind the Christianized text that we now have is testimony to a religiosity which originally had nothing to do with Christianity“; vgl. ders., *Jewish Sources*, 461–464; *Problem*, 19–22; Krause, *Christianization*, 191; Weiß, *Frühes Christentum*, 139–142.

193 Vgl. Aland, *Die Gnosis*, 141.

dass eine solche Literarkritik notwendig hypothetisch bleiben muss, auch zu fragen, was eine solche Abtrennung „christlicher“ Elemente zur Lösung des Problems jüdisch-gnostischer Texte beiträgt. Für das AJ wie für alle weiteren Beispiele gilt, dass grundsätzliche systematische Schwierigkeiten dem Versuch entgegenstehen, ‚Christliches‘ und ‚Gnostisches‘ sauber voneinander zu trennen. Es wäre wie oben in der „Paraphrase“ aus NHC VII,1 und bei „Eugnostos“ zu klären, ob die Erwartung von Heil und Leben ausschließlich von dem aus dem Himmel gekommenen Erlöser unabhängig vom Christentum zu denken ist, was Simone Pétrement, Barbara Aland und Martin Hengel mit guten Gründen bestreiten. Diese Überlegungen werden unten (4.3) noch ausführlicher zur Sprache kommen. Das Vorhandensein oder Fehlen christlicher Namen sagt für sich genommen über den Ursprung einer gnostischen Tradition nichts. Wenn grundsätzlich spekuliert werden kann, „Christus“ oder „Jesus“ und seine Jünger seien in den Texten nachgetragen worden, so muss es ebenso denkbar sein, dass etwa vorhandene christliche Elemente im Lauf der Überlieferung, als die Gnostiker aus den christlichen Gemeinden gedrängt worden waren, zurückgedrängt oder getilgt wurden¹⁹⁴. Kann man nachvollziehen, dass die Struktur der gnostischen Erlösergestalt im Grunde den christlichen Erlöser voraussetzt, so ist es unwesentlich, ob dieser Erlöser „Seth“, „Derdekeas“, „Christus“ oder anders heißt¹⁹⁵.

d „Die Apokalypse des Adam“

Auch die „Apokalypse des Adam“ (NHC V,5) ist ein prominentes, vielleicht das prominenteste Beispiel einer mutmaßlich nichtchristlich gnostischen Schrift¹⁹⁶. ApcAd „arguably is the gnostic text most consistently defined as

194 Vgl. z. B. Aland, *Der unverzichtbare Beitrag*, 40, Anm. 71; 42 f.; Pétrement, *Separate God*, 19; Marksches, *Art. Gnosis/Gnostizismus* (NBL), 869; ders., *Religionsphilosophie*, 39. *Problem Ent- vs. Ver-christlichung* siehe unten 4.3.2.

195 Demgegenüber sieht Weiß, *Frühes Christentum*, 145, es für die Frage nach einer ursprünglich nichtchristlichen Fassung des ÄgEv (NHC III,2 und IV,2) als aussagekräftig an, dass dort der „primäre“ Erlöser Seth sei. Auch Colpe, *Religionsgeschichtliche Schule*, 207, differenziert zwischen verschiedenen Erlösertypen, die nicht durchgängig auf das Christentum zurückzuführen seien: „Zwar ist die gewaltige Bedeutung Christi als Erlöser offenkundig. Daneben aber ist es doch nicht zu übersehen, daß der Erlöser entweder anders heißt – so z. B. im Perlenlied –, oder daß es statt und neben Christus noch eben jene genau so erlösenden Selbst- oder Geisthypostasen gibt; ...“

196 Vgl. die Literatur bei Shellrude, *Apocalypse*, 82, Anm. 2; Weiß, *Frühes Christentum*, 132–135; darüber hinaus Lahe, *Gnosis und Judentum*, 264 f.; Pearson, *Jewish Sources*, 470–472; Beltz, *Einleitung zu ApcAd* (NHD II), 434 f.; ders., *Einleitung zu ApcAd* (Studienausgabe), 319; Segal, *Two Powers*, 253. Aufgrund der Bedeutung der Genealogie in der ApcAd nimmt

non-Christian¹⁹⁷. Dieser Text knüpft an die bereits oben erwähnte Überlieferung an, nach welcher Adam, der ja einst das Paradies und die unmittelbare Gegenwart Gottes erfahren hat, seinem irdischen Sohn Seth die zukünftigen Ereignisse offenbart habe, wie das in der jüdischen „Vita Adae et Evae“ und bei Flavius Josephus berichtet ist¹⁹⁸. Der Ausgangspunkt im jüdischen Mythos wird zusammen mit der vermeintlichen Abwesenheit von „Christlichem“ als Hinweis gedeutet, die Schrift an der Schwelle zwischen Judentum und Gnosis einzuordnen¹⁹⁹. Selbst Vertreter der These einer zunächst nichtchristlichen Gnosis bestreiten aber nicht, dass in dieser Schrift christliches Gedankengut vorkommt, weisen allerdings gleichzeitig darauf hin, dass es „zur Sache selbst nichts beitragen“ könne²⁰⁰.

Tatsächlich gibt es in der ApcAd doch unübersehbar deutliche Berührungen mit der christlichen Heilsgeschichte, so in einigen Aussagen über den Erlöser²⁰¹. Der „Erleuchter der Gnosis“ (ΠΦΩΣΤΗΡ ΝΤΕ †ΓΝΩΣΙΣ), heißt es da, werde „vorübergehen in großer Herrlichkeit“, um den „Rest“ aus „dem Samen

auch Gianotto, *Construction*, 469, eine enge Verbindung zur jüdischen Tradition der Periode des zweiten Tempels an.

197 Smith, *No Longer Jews*, 220.

198 Vgl. Pearson, *Jewish Sources*, 472, zur Verbindung mit *Vita Adae et Evae*: „These formal parallels, and others not treated here, lend a great deal of plausibility to the suggestion that *Apoc. Adam* and *Adam et Eve* share common sources“.

199 Vgl. MacRae, Einleitung zu ApcAd (NHD II), 152, der darin auch ein Indiz für ein besonders hohes Alter sieht: „... it may represent a transitional stage in an evolution from Jewish to gnostic apocalyptic“ und „In this case the document might be a very early one, perhaps first or second century A.D., but no clear indications of its date have been perceived“. Weiß, *Frühes Christentum* 133, sieht zudem eine positive Wertung des Gesetzes in p. 83,25–27 (MacRae NHS II, 190), wo sich die Völker der „Übertretung“ (ΤΤΑΡΑΒΑΣΙΣ) bei ihren Werken anklagen und in p. 84,10 f. (190), wo von „gesetzlosem (ἄλνομος) Geschrei“ und „Zungen ohne Gesetz (ἐμὴ νόμος)“ die Rede ist. Das sei für ein gnostisches Umfeld sehr ungewöhnlich.

200 Weiß, *Frühes Christentum*, 135. Vgl. Krause, Einleitung zu ApcAd (NHD II), 20, der einschränkt, das christliche Gedankengut werde „zumindest nicht unverhüllt genannt“. In der Frühzeit der Forschung hatte der Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Bedeutung, 46 f., eine christliche Vorgeschichte vermutet und die Entstehung der Schrift in der „Phase der Gnosis, in der der Manichäismus schon bestehende Systeme überlagerte“ vermutet. „Der Zusammenhang mit Judentum und Christentum ist lediglich ‚oppositionell bestimmte Kontinuität‘“ (ebd., 47). Demgegenüber Schulz, Rezension zu Morard, 238: „... zahlreiche Anspielungen auf das Christentum“ legen „eine Entstehung des Traktats in der Übergangszeit Ende 1. Jh./Anfang 2. Jh. n. Chr.“ nahe.

201 ApcAd NHC V p. 76,8–77,18 (McRae NHS II, 174–178). Vgl. auch Sevrin, *Le dossier*, 157: „L’ApcAd est donc certainement un texte postchrétien“; ebenso 158.180.181.

Zusage, dass der „Erleuchter“ die „Seelen“ des Rests aus dem Samen Noahs, Hams und Japhets „am Tage ihres Todes retten“ wird, ist vielleicht ein Verweis auf den Glauben der Kirche, dass der Erlöser Juden wie Heiden rettet²⁰⁶. Der Verfasser der ApcAd korrigiert diesen Glauben allerdings insofern, als es nicht der gekreuzigte Jesus ist, der diese Rettung vollbringt, sondern der himmlische Erlöser.

Am Ende der ApcAd findet sich dann doch noch ein knapper Hinweis auf eine Verfolgung der Adressaten, die deutlich macht, dass es dabei um die Konkurrenz heiliger Schriften geht. Die „Völker“, welche „Seelen“ haben „voll ... von Blut und unreinen Werken“ und welche „das Wasser des Lebens besudelt“ haben, mahnt nämlich eine „Stimme“ aus dem Himmel: „Denn die Worte des Gottes der Äonen (...) wurden nicht in ein Buch gebracht, noch wurden sie (anderswo) geschrieben, sondern Engelartige werden sie bringen, die alle Generationen der Menschen nicht kennen werden“²⁰⁷. Man könnte hier an eine Kritik der jüdischen Thoralektüre denken, vor dem Hintergrund der neutestamentlichen Verweise wird es aber näher liegen, im „Buch“ die Heilige Schrift der Christen, also Übersetzungen der hebräischen Bibel, zu sehen. Könnte man sich darunter sogar bereits Anfänge eines neutestamentlichen Kanons vorstellen, wäre diese Äußerung der ApcAd in einer Zeit zu denken, in der Irenäus und andere kirchliche Schriftsteller begonnen haben, einen Kanon der Jesusüberlieferung gegen die Gnostiker und deren Sonderevangelien zu etablieren²⁰⁸. In der Summe ergeben bereits diese Indizien ein starkes Argument, in der ApcAd einen christlichen Text zu sehen²⁰⁹.

206 Vielleicht deutet der Verfasser die Noahsöhne auf Juden (Sem) und Heiden (Ham und Japhet); vgl. Shellrude, *Apocalypse*, 86–88.

207 ApcAd НHC v p. 85,3–9; vgl. ebd. p. 84,4–85,18 (McRae NHS II, 192; vgl. 190–194).

208 Vgl. allerdings Perkins, *Christian Books*, 703: „There is little evidence to support the view that Christians in the first three centuries endowed their books as physical objects with any sacred or cultic status ...“

209 Andere Beobachtungen ließen sich anfügen. Caroll, *Apocalypse*, 263–272, untersucht die Entwicklung der Salomonlegenden von den atl. Traditionen bis in die islamische Zeit. Er unterscheidet vier Phasen, deren erste Salomon als weisen König und schließlich als Exorzisten kennt, später wird Salomon zum Herrn der Dämonen, der den Tempel mit deren Hilfe baut. Ab dem späten zweiten Jh. kommt es bis zum vierten Jh. zu einer Ausweitung der magischen Macht Salomos. Wenn Salomo in ApcAd НHC v p. 78,27–79,12 (MacRae NHS II; 180–183) als General eines Dämonenheers auftritt, der seine Dämonen dazu benützt, um einer Jungfrau habhaft zu werden, so geht diese magische Macht nach Carroll (ebd., 273) über den ‚wunderbaren Tempelbau‘ hinaus und zeigt eine Nähe zu den Salomolegenden der dritten Phase aus der Zeit vom zweiten bis zum vierten Jh.

Möglicherweise setzen auch die in der ApcAd erwähnten „13 Königreiche“, die dem „königlosen“ Geschlecht gegenüberstehen²¹⁰, eine Geschichtsdeutung voraus, in welcher die gnostischen Nutzer des Textes sowohl die Juden, repräsentiert durch die „zwölf Stämme“, als auch die Mehrheits-Christen, im Text das 13. Königreich, hinter sich gelassen haben²¹¹. Hierzu passt die abschließende Polemik gegen die Taufe: „Dann wird der Same (σπορα) die Kraft (βομη) bekämpfen, sie (alle), die seinen Namen auf dem Wasser annehmen werden und den von ihnen allen ...“²¹². Der Ausdruck ist schwierig zu verstehen und es ist philologisch nicht zu klären, ob die Relativphrase „die seinen Namen auf dem Wasser annehmen“ (ετνηλαχι μηεφραν χιλαμι πιμοου) zu σπορα oder zu βομη gehört, wobei σπορα meist das auserwählte Geschlecht der Gnostiker meint, βομη aber mit dem Demiurgen verbunden sein könnte²¹³. Es ist nämlich keineswegs so, dass das am Ende des Textes begegnende „lebendige Wasser“ und die „heilige Taufe“ notwendig auf ein eigenes Wassertaufritual dieser Gnostiker schließen lassen. Möglicherweise sind „Taufe“ und „Wasser“ hier metaphorisch zu verstehen als Umschreibung der Erkenntnis. Gegen das rituelle Taufbad wird die wahre Taufe mit der Erkenntnis identifiziert²¹⁴. Wenn aber

210 ApcAd NHC v p. 77,27–83,4 (McRae NHS II, 178–188).

211 Vgl. Pearson, *Jewish Sources*, 473, zu den 13 Königreichen: „... the first twelve kingdoms, to whom the saviour comes in various disguises, represent the twelve tribes of Israel, while the thirteenth kingdom represents the Christian church, with the reference to the *logos* which is said to have ‚received a mandate there‘ (82,13–15). The Gnostic community on the other hand, is represented by the ‚generation without a king over it‘ (82,19–20), of those who alone have true knowledge concerning the identity of the saviour, namely the heavenly Seth, and who alone constitute the ‚seed‘ who ‚receive his (i.e. the saviour’s) name upon the water‘ (83,4–6)“. Ähnlich Gianotto, *Construction*, 464. Vgl. auch Stroumsa, *Another Seed*, 95.100: „zwölf“ bedeute in der gnostischen Literatur oft die „zwölf Stämme Israels“; ebd., 97–99 sieht er im 13. Königreich aus ApcAd einen Hinweis auf das Kommen Christi.

212 ApcAd NHC v p. 83,4–7 (MacRae NHS II, 188). Zum negativen βομη vgl. p. 84,17–23 (192), zu σπορα als Bezeichnung der Kinder Seths vgl. p. 85,21 f. (194).

213 Vgl. Shellrude, *Apocalypse*, 88f.; er will die übliche Bedeutung umdrehen und sieht in σπορα die Gegner der Gnostiker, so dass hier die Gnostiker als Opfer eines Angriffs der Gegner, welche durch βομη repräsentiert wären, gezeigt würden.

214 Vgl. insbesondere NHC v p. 85, 22–31 (MacRae NHS II, 194): „Das ist die verborgene Gnosis Adams, die er Seth gegeben hat, das ist die heilige Taufe derer, die ewige Gnosis durch die Logosgeborenen und die unvergänglichen Erleuchter kennen, die hervorgegangen sind aus dem heiligen Samen, Jesseus, Mazareus, Jessedekeus, [das lebendige] Wasser.“ Stroumsa, *Another Seed*, 101, sieht gerade in dieser Stelle einen Verweis auf ein Taufritual, aber es ist „die verborgene Erkenntnis“, die der Taufe gleichgesetzt wird, und es ist der Erlöser, der mit dem „[lebendigen] Wasser“ zu identifizieren ist.

die Gnostiker der Adamsapokalypse gegen die Wassertaufe der Orthodoxen polemisieren, legt das nahe, dass beide, Gnostiker und ‚Rechtgläubige‘, sich auf denselben Erlöser beziehen, wobei in den Augen der Gnostiker dieser Erlöser zu Unrecht mit dem Wassertaufritual verbunden wird²¹⁵ (siehe dazu unten 6.4 und 6.5.1).

e „Die dreigestaltige Protennoia“

Noch ein letzter Text dieser Gruppe soll hier wenigstens kurz betrachtet werden, nämlich NHC XIII,1, „Die dreigestaltige Protennoia“. Wenn er auch nicht für eine dezidiert „jüdische Gnosis“ in Anspruch genommen wird, so doch für eine außerchristliche Gnosis, so etwa durch Gesine Schenke Robinson in ihrem bedeutenden Kommentar zur „Protennoia“ (TU 132). Sie erkennt nur eine „schwache (sekundäre) Verchristlichung“²¹⁶ und rechnet mit einer relativ frühen Entstehung dieser Schrift²¹⁷. Nur „ein einziger Satz am Ende der dritten Rede (p. 50,12–15)“ setze eindeutig „christliches Gedankengut“ voraus²¹⁸. Dort wird von der Rettung Jesu vom Kreuz, vom „verfluchten Holz“ berichtet, die dadurch geschieht, dass Protennoia oder der durch sie entstandene Logos diesen Jesus „in die Wohnungen seines Vaters“ trägt²¹⁹, vielleicht in eine Region

215 Vgl. Shellrude, *Apocalypse*, 89 f.

216 Schenke [Robinson], *Protennoia*, 22.

217 Vgl. Schenke Robinson, Einleitung zu *Protennoia* (NHD 11), 815: „... mag die Schrift ihre endgültige Form gegen Ende des ersten Jahrhunderts erreicht haben.“ Berührungen mit neutestamentlichen Texten wertet sie daher als Einfluss der in NHC XIII,1 überlieferten gnostischen Vorstellungen auf das NT, wie z. B. im Fall des Kol; vgl. Schenke [Robinson], *Protennoia*, 90 f.; so ebd., 91 „Das berechtigt freilich noch keinesfalls, eine gegenseitige Kenntnisnahme oder gar literarische Abhängigkeit in irgendeiner Weise zu postulieren, doch ist die Verwandtschaft so außerordentlich eng, daß unser Text dazu dienen könnte, den Hintergrund der wie auch immer empfundenen Fremdartigkeit der Christologie des Kolosserhymnus zu erhellen.“ Turner, *Mystery*, 165–167, setzt die erste Fassung von *Protennoia*, die er als „non-Christian wisdom speculation“ bezeichnet (ebd., 166), an den Anfang des 2. Jh.s; unter christlichen Einfluss sei die Schrift jedoch bereits bald, „whether by the original author or a subsequent redactor not long after the original composition“ geraten (ebd., 167). Demgegenüber datiert beispielsweise Logan, *Gnostic Truth*, 46, *Protennoia* an den Anfang des 3. Jh.s. Poirier hat diesen Text als Erweiterung des „Pronoiahymnus“ erkannt, der in den Langfassungen des AJ (NHC 11,1 und NHC 14,1) angehängt ist; vgl. ders., *Introduction*, 68–81.

218 Schenke [Robinson], *Protennoia*, 21.

219 *Protennoia* NHC XIII p. 50, 12–15 (Turner NHC 28, 432); vgl. den Kommentar zu 50,12–15, in: Schenke [Robinson], *Protennoia*, 162: „Daß in dieser Aussage gewissermaßen der Doketismus vom in Jesus inkarnierten Seth durchschlägt, könnte man sich vielleicht damit erklären, daß dieser eingesprengte christologische Topos, der noch zur Verkleidungsszene von

der Mitte, dem eschatologischen Wohnort des erlösten Demiurgen im valentinianischen Mythos²²⁰ vergleichbar. Dieser Verweis auf Jesu Kreuzigung steht allerdings nicht ganz allein, wie auch Gesine Schenke Robinson gelegentlich einräumen muss. Es gibt weitere Andeutungen einer christlichen Grundierung, so etwa wenn sich die himmlische Figur der Protennoia als Logos „in ihren Zelten“ ([Ϛ]Ἰ ΝΕΥΚΚΗΝΗ) offenbart, was an das ἐσχῆνωσεν aus Joh 1,14 denken lässt²²¹. Der Logos ist „der vollkommene Sohn“ und zeigt sich den „Äonen, die durch ihn entstanden waren“²²². Aber er zeigt sich eben auch in „ihren Zelten“, die dem Kontext nach die Wohnungen sind, die unter der Herrschaft der Kosmosmächte stehen. Da auch in „Protennoia“ die Menschen die eigentlichen Adressaten der Offenbarung sind, ist ΚΚΗΝΗ so möglicherweise auf die irdische Sphäre mit dem Leib bezogen, so dass wie im Johannesprolog die fleischliche Ankunft Christi in der Welt gemeint wäre. Sollte nicht ein gnostischer Urmythos der „Protennoia“ dem Johannesprolog als Vorlage gedient haben, so ist es am wahrscheinlichsten, dass „Protennoia“ die Kenntnis des Johannesevangeliums voraussetzt²²³. Wenn der Logos sich den Archonten als „ihr Christus“ zeigt (ΠΟΥΧΡῚ) und als „Sohn des Archigenetors“ (ΠΩΗΡΕ ΜΠΑΡΧΙΓΕΝΕΤΩΡ)²²⁴, d. h. als Sohn des Saklas, so scheint hier ganz offensichtlich Polemik gegen die Mehrheitskirche und deren als falsch betrachtete Christologie im Hintergrund zu stehen. Auch im „Evangelium des Judas“ lehnt der Offenbarer die Zwölf ab, die ihn als „Sohn unseres Gottes“²²⁵ bezeichnen.

Weitere Beispiele aus dem Nag-Hammadi-Fund ließen sich hier anführen²²⁶, doch bei keinem dieser Beispiele ist bislang abschließend geklärt, wel-

p. 48,35 ff. gehört (...) und mit dieser vielleicht sogar ein eigenes Traditionstück bildete, im Zuge der Verchristlichung der Gnosis (sekundär?) in unseren Text Eingang gefunden hat ...“

220 Vgl. Iren., haer. I 7,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 102,10 f.685 f.).

221 Protennoia ΝΗC XIII p. 47,13–16 (Turner NHS 28, 426); vgl. Schenke [Robinson], Protennoia, 150.

222 Protennoia ΝΗC XIII p. 38,16–18 (Turner NHS 28, 408).

223 Vgl. Yamauchi, Issue of Pre-Christian Gnosticism, 85 f.; Smith, No Longer Jews, 222.

224 Protennoia ΝΗC XIII p. 49,8,13 (Turner NHS 28, 430); vgl. dazu Schenke [Robinson], Protennoia, 157, im Kommentar zu p. 48,35–49,22: „Man könnte diese ganze Schilderung auch unchristlich interpretieren, in dem normalen gnostisch-mythologischen Sinne dieses Topos (...), doch werden die Einzelaussagen erst plastisch und prägnant, wenn man in ihnen die Uminterpretation frühchristlicher Christologie erkennt.“

225 EvJud CT p. 34,11–14 (Kasser/Wurst 187).

226 Vgl. Pearson, Jewish Sources, 464–469, der für die „Hypostase der Archonten“ (HA) in ΝΗC II,4 eine ähnlich oberflächliche Christianisierung annimmt, wie er dies für AJ voraussetzt. „Ap. John and Hyp. Arch. are probably the most important examples of secondary

cher Stellenwert den christlichen Motiven zukommt und ob sie tatsächlich als sekundäre Erweiterungen gesehen werden können. Jenseits dessen, dass kein gnostischer Text der vorchristlichen Zeit zugeordnet werden kann, ist auch jeder literarkritische Nachweis nichtchristlicher Textzustände notwendig hypothetisch. Grundsätzlich wäre es natürlich auch denkbar, dass die in Frage stehenden „jüdischen“ oder gnostischen Texte, die vom Judentum zur erhaltenen gnostischen Literatur vermitteln, nur mündlich überliefert wurden, dass also Strömungen existierten, die keinen literarischen Niederschlag gefunden haben²²⁷. Die erhaltenen Schriften jedenfalls erlauben keine eindeutige Antwort auf die Frage nach einer außerchristlichen Gnosis²²⁸. Die Untersuchung der einzelnen Texte wurde bisher, wie mir scheint, meist unter der Vorannahme gemacht, dass eine vorchristliche, wenigstens eine außerchristliche gnostische Bewegung vorausgesetzt werden kann.

Angesichts des entmutigenden Quellenbefunds werden bis in aktuelle Veröffentlichungen hinein auch die Schriften der noch heute im Irak lebenden Mandäer herangezogen. Die Bezeichnung als „mandaye“, also als „gnōstikoi“, als Erkennende, entstammt zwar erst der jüngeren Zeit²²⁹, doch sie teilen viele Vorstellungen über Welt und Erlösung, die ähnlich auch in antiken gnostischen Texten zu finden sind²³⁰. Sie hätten, so die Annahme, eine ursprüng-

‚christianized‘ products of Jewish Gnosticism“ (ebd., 469); auch Abramowski, Notizen, 280, war im Anschluss an Bullard, *The Hypostasis of the Archons. The Coptic text with translation and commentary* = PTS 10, Berlin 1970, von einem „nichtchristlichen gnostischen Stoff“, den der „christliche Redaktor“ der Schrift mit neutestamentlichem Material angereichert habe, ausgegangen. Zur Gruppe christianisierter Schriften zählt Pearson, ebd., neben HA auch das „Evangelium der Maria“ (BG₁), Protennoia (NHC XIII,1), ÄgEv (NHC III,2/IV,1), LibThom (NHC II,7), die bei Hippolyt überlieferten „Baruch“ (ref. v 26,1–27,5), „Megalē Apophasis“ (VI 9,4–18,7) und die Naassener Predigt (VI 6,3–9,21). Häufig angeführte NHC-Zeugnisse für eine „jüdische Gnosis“ sind kritisch zusammengestellt von Maier, *Jüdische Faktoren*, 244 f., die ihm zufolge allesamt nicht ausreichen, die These von der „jüdischen Gnosis“ zu stützen.

227 Vgl. Pearson, *Jewish Sources*, 479: „... much of the Jewish traditional material so radically reworked by the Gnostic writers must have circulated orally“. Pearson verweist ebd. auf „the general transition observable not only in Judaism but in the wider context of the Hellenistic-Roman world from ‚oral‘ to ‚literary‘ religious expressions“; ähnlich ders., *Problem*, 34. Vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, 186 f.; er verweist mit Schmithals auf eine „unliterarische Phase der gnostischen Bewegung“; ebenso ebd. 73.

228 Vgl. Leicht, *Art. Jewish Influences*, 635b. Die Behauptung von Lahe, *Probleme*, 430, ist haltlos: „... man kann beweisen, dass es neben der christlichen Gnosis auch eine nicht-christliche gab“.

229 Vgl. Rudolph, *Gnosis*, 380.

230 Zu den Grundzügen der mandäischen Lehren vgl. den knappen Abriss von Rudolph, *Gnosis*, 384–386.

lich nichtchristliche, aus „jüdischen Täufersekten“ hervorgegangene Gnosis bewahrt²³¹. Dem stehen aber vor allem Datierungsprobleme der Mandäer-Texte entgegen, die nicht ausschließen lassen, dass dort bereits christlich-gnostische Überlieferungen vorausgesetzt sind²³². Die Quellen scheinen insgesamt die Existenz einer vorchristlichen Gnosis nicht zu stützen, sondern

-
- 231 In der jüngeren Literatur vgl. Ryen, *Baptism*, 284: „a still living Gnostic movement“; Weiß, *Frühes Christentum*, 172: „... auch wenn sich die Frage nach der Ursprungszeit des Mandäismus im chronologischen Sinne kaum eindeutig beantworten läßt ... Der spezielle Zeugniswert des mandäischen Schrifttums besteht darin, dass dieses Schrifttum (...) doch in jedem Falle die Option für einen Ursprungszusammenhang Judentum – Gnosis offenhält“; ähnlich Lahe, *Gnosis und Judentum*, 391 f. Lütge, *Iranische Spuren*, z. B. 208 (vgl. 207, 209 f., 229 f., 238, 244 u. ö.), geht davon aus, dass die „Sethianer“ des dritten Jahrhunderts mandäische Traditionen „fortgeführt“ hätten. Immerhin gehört Seth („Schitil“) bei den Mandäern offenbar zu den Söhnen des himmlischen, „großen“ Adam, vgl. Rudolph, *Gnosis*, 385. Zur Taufe der Mandäer als Referenztradition für die sethianische Taufe vgl. jüngst Turner, *Mystery*, 173, Anm. 24. Aus der älteren Literatur vgl. Schenke, *Phenomenon*, 606 f.; Pearson, *Gnosticism as a Religion*, 97 f.; Quispel, *Anthropos*, 184 f.; Iwersen, *Gnosis*, 18–20. Einer der prominentesten Vertreter der Mandäer-These ist ohne Zweifel K. Rudolph; vgl. Rudolph, *Gnosis*, 379, die Überschrift zu seinem Mandäer-Abschnitt: „Ein Überbleibsel: Die Mandäer“, deren Ursprünge, so ebd., 379 f., „in vorchristliche Zeit reichen“ (vgl. ebd., 383). Bereits für Reitzenstein, *Iranischer Erlösungsglaube*, 280.297, stand das besonders hohe Alter der mandäischen Quellen außer Zweifel, und 1965 hatte Schenke, *Problem der Beziehung*, 130, festgestellt, die „Auffassung, daß die Mandäersekten (...) eine vorchristliche gnostische Sekte“ sei, ja eine „vorchristliche Gnosis ...“, die wesentlich vom Judentum bestimmt ist“, habe sich „heute bei den Spezialisten und darüber hinaus“ durchgesetzt.
- 232 Bereits Lietzmann, *Mandäerfrage*, 95–97.99–104.106, hatte gezeigt, dass „die rituellen Gebräuche aufs stärkste durch das ausgebildete Kirchenchristentum beeinflusst“ (ebd., 93) sind, insbesondere vom Ritual der Syrer und syrischen Nestorianer, dass viele Stellen der mandäischen Texte neutestamentliche Überlieferungen voraussetzen (vgl. z. B. ebd., 95 f.98) und der heilige Tag der Mandäer wohl der christliche Sonntag war (ebd., 104–106). Ähnlich Puech, *Problem*, 344–350, der die Mandäer-These aufgrund der Probleme der Quellenkritik und die ungeklärten Datierungsfragen kritisiert, die kaum historische Folgerungen erlauben: „Die mandäische Lehre scheint zu einem großen Teil keine andere Voraussetzung als die evangelische Überlieferung zu haben (...), ihr Sakrament kein anderes Vorbild als den nestorianischen Taufritus“. Lietzmann, *Mandäerfrage*, 106, hat allerdings aufgrund seiner Beobachtungen christlicher Einflüsse keineswegs ausgeschlossen, dass dies Überformungen einer ursprünglich nichtchristlichen Gnosis gewesen sein könnten: „Eine ältere orientalischnostische Religion ist in späterer – vielleicht erst arabischer – Zeit von einem inhaltlich leer gewordenen nestorianischen Christentum in mehreren Anläufen durchsetzt und zu einer christlich-synkretistischen Gnosis umgebildet worden“. Zur Kritik an der Deutung des Mandäismus als Beleg einer frühen jüdischen Gnosis vgl. Hengel, *Ursprünge*, 569–572.

machen sie eher unwahrscheinlich. Dennoch erlauben sie weder ein eindeutiges Votum für, noch eines gegen eine alte Gnosis, welche unabhängig vom Christentum innerhalb jüdischer Strömungen entstanden wäre. Hans-Josef Klauck urteilt treffend, dass das Grundproblem mit eben dieser Unsicherheit zusammenhängt: „Unzweifelhafte literarische Zeugnisse für eine ausgebildete Gnosis im 1. Jh.n.Chr. oder gar früher existieren nicht. Die *eindeutige* Bezeugung (...) setzt frühestens mit dem Beginn des 2. Jh.n.Chr. ein“. Deshalb erscheine die „kirchengeschichtliche“ Erklärung der Gnosis als eines Phänomens innerhalb des jungen Christentums zunächst als die am meisten plausible. Klauck gibt aber zu bedenken, dass auch die kirchengeschichtliche Erklärung hypothetisch bleibt, denn es besteht aufgrund der Quellen zumindest die Möglichkeit, dass es ganz anders gewesen sein könnte: „Die einzige Lücke, die für andere Modelle übrig bleibt, eröffnen die Adjektive ‚unzweifelhaft‘ und ‚eindeutig‘“²³³.

4.2.3 Zur Plausibilität „jüdischer Gnosis“

Wenn aber die Quellen kein klares Votum ermöglichen, bleibt noch, die These der außerchristlich jüdischen Ursprünge auf ihre innere Plausibilität hin zu prüfen. Die Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Gnosis ist somit eine Frage der Inhalte, die man den Begriffen „Judentum“ und „Gnosis“ zuweisen will. Man wird dieses Verhältnis, wie H. Kraft gesehen hat, je anders beurteilen, „je nachdem, wie weit man den Umfang der Begriffe Judentum und Gnosis bestimmt“²³⁴.

4.2.3.1 Grenzen des antiken Judentums

Die Grenzen des „Judentums“ in der hier in Frage stehenden Zeit der allmählichen Entstehung von Christentum und Gnosis sind wohl nicht allzu scharf. Was die einzelnen Formen des Judentums und die Formen, welche mit dem entste-

233 Klauck, Umwelt II, 165; zum „kirchengeschichtlichen“ Modell vgl. ebd., 163f. Ähnlich King, What Is Gnosticism?, 174: „The extant materials simply do not support a pre-Christian dating of Gnosticism, however it is defined“.

234 Kraft, Zur Entstehung, 325. Vgl. Haardt, Bemerkungen, 161: „... sind doch die Begriffsbestimmung von Gnosis und die Bestimmung ihres Ursprungs einander wechselseitig vorausgesetzt“; vgl. ebd., 173: „Von gewissen Wesensbestimmungen her sind gewisse Ursprungsbestimmungen sinnvoll. Die Ursprungsbestimmung von Gnosis hat das Moment ihrer Wahrheit darin, daß sie treu bleibt dem ihr komplementären Wesensbegriff“. Vgl. auch Schenke, Problem der Beziehung, 126. Für die religionsgeschichtliche Rekonstruktion verweist Rudolph, Randerscheinungen, 155, darauf, dass es letztlich „eine terminologische Frage“ sei, „ob man eine extreme ‚Ketzerie‘ noch als zum einstigen religiösen Mutterboden“ gehörig ansieht.

henden Christentum verbunden sind, eint, ist nicht ohne weiteres auszumachen²³⁵. Mag es auch kein „Dogma“ des Judentums im Sinne der entwickelten christlichen Kirchen geben, so scheint doch das Bekenntnis zu Gott als dem guten Schöpfer der Welt, der sein Volk leitet und ihm das Gesetz gegeben hat, die Grundlage der jüdischen Urkunden zu sein. Jenseits aller Differenzierungen einzelner Deutungsschulen wird offenbar doch stets die positive Beziehung Gottes zur Welt vorausgesetzt, und zwar des *einen* Gottes, entsprechend Dtn 6,4, von dem keine ‚minderen‘ Aspekte seiner Existenz als Assistenzgötter unterschieden werden:

Wenn es ein Bekenntnis, das das Judentum als solches stempelt und zusammenhält, gibt, so ist es das *Sch'ma*: Jahwe ist einer. (...) Gott ist im Judentum niemals der Unbekannte; wie hocharhaben Er auch sein mag, Er ist immer der Gott der Väter, der Gott der Offenbarung in der Thora.²³⁶

Demgegenüber wird man in der Abspaltung eines niederen Schöpfergottes vom vollkommenen höchsten Gott, verbunden mit der Ablehnung des Schöpfers und Gesetzgebers der Welt, dasjenige Charakteristikum sehen können, das Gnosis konstituiert²³⁷. Während der gnostische Demiurg Produkt eines (Sünden-)Falls, unwissend und Teil der niederen Welt ist, ist der wahre Gott der Gnostiker der Welt ganz fern. Er bleibt in der Welt nahezu unerkennbar und kann daher auch kein Gott sein, der in die Weltgeschichte eingreift. Insofern müssen sich Gnosis und Judentum ausschließen²³⁸. Wäre „der Funke

235 Vgl. Burns, *Apocalypse*, 1 f., mit Anm. 1–3 (ebd., 165 f.).

236 Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 485; vgl. ders., *Gnosis und Judentum*, 77. Vgl. Dexinger, *Sektenproblematik*, 274 f.; Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 110 f.; ähnlich auch Pearson, *Problem*, 34: „... by Judaism' we mean (at least) devotion to the Creator, his Law, and his people“. Auch Dunn, *Boundary Markers*, 51–52, nennt zuerst „Israel's exclusive *monotheism*“ und den Gedanken von „Israel's *election*“ unter den unterscheidenden Kennzeichen des antiken Judentums, gefolgt von Tempel und Ritualgesetz, darunter die Beschneidung; vgl. ebd., 56–57; ebd., 56, spricht er von „*monotheism* and *election*“ als „the fundamental marks“.

237 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 13–18; 116 u. ö., der von der „unique innovation“ der Gnostiker spricht. Vgl. Williams, *Rethinking*, 51 f.; ders., *Was There a Gnostic Religion?*, 77 f.; Rudolph, *Art. Gnosis, Gnostiker*, 1120. Nach Burns, *Apocalypse*, 2, sind Gnostiker „early Christians who were associated by their opponents with a myth of the creation of the world by a demiurge („craftsman“) of ambivalent ability and mores“. Zum Gesetz vgl. Fischer, *Adam und Christus*, 292: „Die Grenze des Judentums wird überschritten, wenn das Gesetz seine heilbringende Bedeutung verliert“.

238 Vgl. Pearson, *Jewish Sources*, 462; vgl. Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 483. Smith,

der Gnosis“, meint Hans-Martin Schenke, „in das offizielle oder später in das orthodoxe Judentum gefallen, hätte er doch notwendigerweise wie in Wasser erlöschen müssen“²³⁹. Das voraussetzend nehmen Schenke und mit ihm viele andere Gnosisforscher, die eine Entstehung der Gnosis außerhalb des Christentums vermuten, zum randständigen Judentum der „Zeitenwende“ Zuflucht als einem möglichen Hintergrund der frühen Gnosis. Einerseits wird in diesem Erklärungsmodell eine Frühform der Gnosis postuliert, die noch näher an der jüdischen Schöpfungsidee gewesen wäre als die entwickelte Gnosis, andererseits eine Spätform des Judentums, das diese Schöpfungsidee bereits weitgehend relativiert hätte. In den Untersuchungen zu den jüdischen Vorformen der Gnosis begegnen häufig schillernde Begriffe mit undeutlichen Konturen wie etwa ‚protognostisch‘, ‚prägnostisch‘, ‚heterodoxes‘ oder ‚antinomistisches Judentum‘ und Ähnliches²⁴⁰. Meist bleibt im Ungewissen, was unter „gnostisch“ verstanden werden soll und wie gnostisch Vorstellungen sein müssen, damit von einer Vorform gnostischer Ideen zu sprechen ist. Die Unterscheidung von Heterodoxie und Orthodoxie ist für die in Frage stehende Zeit umstritten. Birger A. Pearson bezeichnet es als schlicht anachronistisch, in der „Second Temple period“ von „normative‘ Judaism or Jewish ‚orthodoxy‘“ zu sprechen²⁴¹. Dieses Urteil ist für das Judentum an der Schwelle zur rabbinischen Ära ebenso zutreffend wie für das frühe Christentum. Wie schwer es ist, einen Grenzverlauf zwischen „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ herzustellen, hat Walter Bauers berühmte Studie dieses Titels verdeutlicht. Zudem besteht die Gefahr, dass man das Konzept der „Heterodoxie“, das üblicherweise mit dem Konzept „Kirche“ verbunden ist und im Zusammenhang der Geschichte des Christentums gewonnen wurde, der ganz anders geprägten Situation des anti-

No Longer Jews, 204, fasst zusammen: „... gnostic challenged at least three of the core beliefs of Judaism: monotheism, the goodness and sovereignty of God, and the goodness of God’s creation“. Vgl. Alexander, Comparing, 6 f., der die Möglichkeit eines direkten gnostischen Einflusses auf die Merkaba-Mystik wie auch die umgekehrte Richtung ausschließt, da erklärt werden müsste, was Juden veranlasst hätte, den guten Schöpfergott zum üblen Demiurgen zu machen.

239 Schenke, Problem der Beziehung, 133.

240 Vgl. Leicht, Art. Jewish Influences, 635b. Zu „prägnostisch“ und „protognostisch“ vgl. Colpe, Vorschläge, 131; Documento finale, xxxf.; Haardt, Bemerkungen 161.163.172; Tröger, Gnosis und Judentum, 158f. Van Unnik, Gnosis und Judentum, 77 erklärt: „Ein ‚antinomistisches Judentum‘ ist ganz und gar eine ‚contradictio in terminis‘“.

241 Pearson, Jewish Sources, 479; vgl. ders., Problem, 34, Anm. 113. Ebenso Rudolph, Randscheinungen, 158; Schenke, Problem der Beziehung, 133; Van Unnik, Gnosis und Judentum, 74–77.

ken Judentums aufzwingt²⁴². Beispielsweise bedeutete das Aufbegehren gegen das „Jerusalem, Establishment“ innerhalb der Gruppen, die hinter den Qumranschriften standen, nicht notwendig, dass man dort deshalb „dem Judentum den Rücken kehrte“²⁴³.

Jedes Modell, das religiöse Strömungen in ein historisches Verhältnis zueinander setzen will, steht vor dem Problem, religiöse Innovation zu beschreiben. Michael A. Williams geht davon aus, dass die gnostischen Modelle gegenüber Judentum wie Christentum aufgrund ihrer entschiedenen Abwertung der Welt und ihres Schöpfers eine Innovation darstellen. Grundsätzlich liege daher, wie Williams meint, in der Gegenüberstellung von „Judentum“ und „Gnosis“ ein methodischer Fehler, insofern nämlich statische, „essentialistische“ Definitionen „des“ Judentums oder „der“ Gnosis nicht geeignet sind, religiöse Innovation zu beschreiben. Auch Williams gibt freilich zu, dass man, um Entwicklung festzustellen, Einzelmomente herausgreifen muss, also ‚Jüdisches‘ oder ‚Gnostisches‘ zu einem gegebenen Zeitpunkt in einem gegebenen Zusammenhang oder in einem konkreten Zeugnis. Dabei sei aber stets im Blick zu behalten, dass diese „film stills“ willkürliche Schnitte darstellen, ‚eingefrorene‘ Bilder, die den Untersuchungsgegenstand, der durch eine dynamische Entwicklung bestimmt ist, notwendig verfremden²⁴⁴. Das ist richtig, doch selbst wenn man zuzugestehen hat, dass die Übergänge fließend und durch den Vergleich von ‚gefrorenen‘ Momentaufnahmen nur unzureichend einzufangen sind, so müssten sich aus dem vorhandenen Material wenigstens Indizien sammeln lassen, die die ‚innovative‘ Dämonisierung des guten Schöpfergottes in den gnostischen Gruppen vorbereitet haben könnten. Die beiden wichtigsten Strömungen des vielgestaltigen Judentums, die als Kandidaten für eine solche Vorbereitung mit der Gnosis in Verbindung gebracht werden, sind Apokalyptik und Weisheitsliteratur. Gnosis sei „Geist vom Geist der Apokalyptik“, hatte einst Hugo Gressmann formuliert²⁴⁵, wobei Martin Hengel einschränkend auf Ernst Käsemanns Diktum verweist, dass die „Apokalyptik ... die Mutter *aller* christlichen Theologie“ gewesen sei²⁴⁶. Auch Robert M. Grant traut der jüdischen Apokalyptik zu, einen derart folgenreichen Paradigmenwechsel angestoßen zu haben: „there is a great deal of dualism in apocalyptic literature“²⁴⁷. Insofern in der jüdi-

242 Vgl. Dexinger, Sektenproblematik, 273 f.

243 Maier, Jüdische Faktoren, 249.

244 Vgl. Williams, The Demonizing, 75 f.; ders., Rethinking, 218; zustimmend Smith, No Longer Jews, 42; ähnlich King, Which Early Christianity?, 71.

245 Gressmann, Das religionsgeschichtliche Problem, 179; vgl. Hengel, Ursprünge, 588.

246 Käsemann, Anfänge, 100 (Hervorhebung HS); vgl. Hengel, Ursprünge, 588.

247 Grant, Gnosticism, 26.

schen Apokalyptik die Erkenntnis himmlischer Geheimnisse mit der Idee der eschatologischen Erlösung verbunden sei, werde das gnostische Schema einer Erlösung durch Erkenntnis in gewisser Weise vorbereitet, meint Ithamar Gruenwald, betont jedoch gleichzeitig, dass die Gnosis nicht allein auf die jüdische Apokalyptik zurückgeführt werden könne²⁴⁸. Der Apokalyptik an die Seite wird oft die jüdische Weisheitstradition gestellt, nach Schenke eine „Bewegung ... von der eigentlichen Weisheit ausgehend und zur Gnosis hinführend“²⁴⁹. Kurt Rudolph meint, dass über die „christliche Theologie“ hinaus das spezifisch gnostische Element der vollständigen Abwendung vom Gott der Genesis apokalyptische Wurzeln gehabt haben mag, indem nämlich die Apokalyptik auf die jüdische Weisheitsliteratur gewirkt haben könnte:

Die Gnosis ist beiden verpflichtet, sie rekrutiert sich wahrscheinlich in ihren frühen Vertretern aus einer frühjüdischen Richtung, die den Geschichts- und Weltpessimismus der skeptischen Weisheitslehre in seiner Verbindung mit der apokalyptischen Heilszuversicht zum Ausgangspunkt einer neuen Weltdeutung und Wirklichkeitsbewältigung machte.²⁵⁰

Seiner Ansicht nach bedurfte es auf dieser Grundlage nur noch „eines letzten Schrittes, der den Faden mit dem Schöpferwirken Gottes in der Urzeit restlos zerschneidet“²⁵¹. Gerade diese Einschätzung erscheint jedoch zweifelhaft. Eine Verbindung gnostischer Modelle zur jüdischen Apokalyptik²⁵² und Weisheitstradition ist zu erwägen, doch die Spanne des „letzten Schrittes“ hat man sich vermutlich weitaus größer vorzustellen, als Rudolph meinte. Elemente, die an ein gnostisches Weltbild erinnern, sind in der apokalyptischen Literatur zu finden. Wenn die Apokalyptiker in der Entscheidungssituation der Endzeit Gut und Böse, Licht und Finsternis, Gott und Satan aufeinandertreffen lassen, mag man an den gnostischen Dualismus von Gott und Welt oder Geist und Materie denken. Man kann mit Kurt Schubert „den Eindruck“ gewinnen, „daß etliche

248 Vgl. Gruenwald, *Knowledge*, 72.72–77.86 f.88.99.104. Gruenwald untersucht in seinem Aufsatz die Verbindungslinien von jüdischer Apokalyptik, Merkaba-Mystik und Gnosis, und schließt: „... because of the lack of direct historical evidence nothing that is absolutely certain can be said about the relationships between the three movements“.

249 Schenke, *Tendenz*, 356.

250 Rudolph, *Sophia und Gnosis*, 187. Zum weisheitlichen Weltpessimismus als Ausgangspunkt der Gnosis auch Schenke, *Tendenz*, 358 f.

251 Rudolph, *Randerscheinungen*, 166.

252 Vgl. Hengel, *Ursprünge*, 589 f.

Apokalyptiker, wenn sie nicht Juden gewesen wären, für die es am Gottes- und Schöpfungsbegriff kein Rütteln gab, heidnische Gnostiker geworden wären²⁵³. Es ist vermutlich kein Zufall, dass einige Gnostiker die literarische Form der Apokalypse für ihre Offenbarungsschriften aufgreifen, so in NHC V, VII und VIII²⁵⁴. Dennoch unterscheiden sich die gnostischen „Apokalypsen“ signifikant von den jüdischen Pendanten. Der entscheidende Unterschied liegt im jüdischen Gottes- und Schöpfungsbegriff, der dem apokalyptischen „Dualismus“ nur zur Deutung einer besonderen geschichtlichen Entscheidungssituation Raum geben kann, während der gnostische „Dualismus“, wenn man die Lehre vom niederen Schöpfergott so nennen will, zeitlos die Befindlichkeit der Welt beschreibt. Die Schöpfung bleibt in der jüdischen Apokalyptik stets „Gottes freies und gutes Werk“²⁵⁵. Gleiches gilt für die Weisheitstradition. Dass die jüdische Weisheit im Hintergrund der gnostischen Sophia steht, ist nicht ernsthaft zu bestreiten. Oben, im Abschnitt 4.2.1.a wurde im Zusammenhang der jüdischen Traditionen in gnostischen Texten aber bereits dargelegt, wie frei die Vorlage der Weisheitsliteratur in der gnostischen Aneignung bearbeitet werden musste. George MacRae wendet sich kritisch gegen den Versuch, die gnostische Sophia vollständig aus dem Hintergrund der jüdischen Weisheit abzuleiten. Er sieht, dass die gnostische Distanznahme zu der in der Welt wohnenden Weisheit Gottes, das heißt die Abkehr von der in der Welt waltenden göttlichen Ordnung, dem Judentum wesensfremd sein muss. Jenseits der parallelen Einzelmotive kann die Verbindung der gnostischen „Weisheit“ mit Leid, Tod und einer minderen Welt in einem jüdischen Kontext nicht erklärt werden²⁵⁶. Um den Ursprung der Gnosis zu erhellen, müsse ein weiteres Element in die Überlegung einbezogen werden, nämlich „the fundamental attitude of anti-cosmism“²⁵⁷. Woher diese Weltfeindschaft stamme, könne man zwar bislang nicht nachweisen, MacRae denkt aber an Einflüsse der Orphik, des Platonis-

253 Schubert, Problem und Wesen, 6.

254 Vgl. Burns, Apocalypse, 6 f.

255 Hengel, Ursprünge, 590; vgl. ebd.: „Die apokalyptischen Texte denken geschichtlich-eschatologisch, die ‚gnostischen‘ ontologisch-protologisch“. Im Unterschied zur Gnosis beruht „das Heil“ in der Apokalyptik „auf Gottes Erwählung und dem menschlichen Gehorsam, das heißt auf Willensakten“.

256 Vgl. MacRae, Jewish Background, 97: „But can the Jewish background explain the basic spirit of the Gnostic myth? The Jewish attitude was one of confidence in Wisdom, resulting from the conviction that God had made his Wisdom dwell in Israel. How then explain the Gnostic hostility, or at least ambivalence, toward the personified Wisdom?“ Vgl. ebd., 101. Ebenso bereits Van Unnik, Die jüdische Komponente, 489.

257 MacRae, Jewish Background, 98.

mus oder der iranischen Religion²⁵⁸. Auch John D. Turner sieht in der frühesten Gnosis eine Lektüre der ersten Kapitel der biblischen Genesis im Licht des platonischen Timaios²⁵⁹. Somit wäre die Gnosis als eine bestimmte Interpretation des Judentums anzusehen, die unter dem Eindruck massiv dualistischer Elemente aus der nichtjüdischen hellenistischen Umwelt ihre Ursprünge verlassen hat.

4.2.3.2 „Missing links“ zwischen Judentum und Gnosis

Als Paradebeispiel einer platonisch-philosophischen Deutung der jüdischen Tradition gilt Philo von Alexandrien. Philo wird zur Vorgeschichte der Gnosis für diejenigen, die Gnosis als Hellenisierung des Judentums verstehen²⁶⁰. So stellt sich beispielsweise Walter Burkert die ersten Gnostiker als „entgleiste Hippie-Studenten aus Alexandrien“²⁶¹ vor, die die biblische Genesis mit Platons Timaios kombinieren wollten. Die Konsequenz der Kombination, die der jüdische Gelehrte Philo vornimmt, ist eindrucksvoll, „a philosophical Judaism without parallel in the ancient world“²⁶². Ihr Ergebnis ist allerdings keine Gnosis, wenn man die Ablehnung der sichtbar materiellen Welt und die Idee des negativen oder unvollkommenen Schöpfergottes als deren Kennzeichen nimmt. Philos Ausgangsproblem bei seinem Versuch, die jüdische Tradition mit der hellenistischen Philosophie zu vermitteln, sind die anthropomorphen Züge des biblischen Gottes, der handelnd in die Geschichte seines Volkes eingreift²⁶³. Philo behilft sich, indem er ein „system of mediation“²⁶⁴ einführt und die Idee eines zweiten Gottes aufgreift, welcher den einen vollkommenen Gott zur Welt hin vermittelt. Diesen Gott, für welchen Philo nicht den platonischen Begriff des „Nous“ verwendet, sondern den er mit stoischer Begrifflichkeit „Logos“ nennt, ist nicht Gott schlechthin, sondern ein Aspekt Gottes, nämlich der „Teil“ Gottes, der sich wahrnehmbar macht²⁶⁵. Philo kann auch die

258 MacRae, *Jewish Background*, 98.

259 Vgl. z. B. Turner, *Gnostic Sethians*, 10.13.24.34.

260 Vgl. Kippenberg, *Erlösungsreligionen*, 379.

261 Burkert, *Kritiken*, 191, wobei Burkert selbst Gnosis als ein christliches Phänomen versteht (ebd., 185f.). Im Hintergrund von Burkerts Einschätzung steht wohl der Versuch einer soziologischen Verortung der Gnosis in Kreisen politisch marginalisierter Intellektueller; vgl. Kippenberg, *Versuch*, 222.225; kritisch Scholten, *Quellen*, 260.

262 Smith, *No Longer Jews*, 233.

263 Vgl. Segal, *Two Powers*, 179: „Philo was interested in showing that the Bible portrayed a God sophisticated enough to make sense in a Greek intellectual climate. Anthropomorphism and God's immutability were his main problems.“

264 Segal, *Two Powers*, 165.

265 Vgl. Segal, *Two Powers*, 160 f.164 f. Philos Logos als der zweite Gott sei, so führt Segal (ebd.,

Schöpfung durch den vermittelnden „Logos“ geschehen lassen²⁶⁶, allerdings scheint er diese Trennung nur auf der Ebene allegorischen Sprechens zu vollziehen, denn die Schöpfung, die auf diese Weise vollbracht wird, bleibt auch für ihn die Schöpfung Gottes. Die Haltung, die Philo der materiellen irdischen Welt gegenüber einnimmt, ist trotzdem mehrdeutig. Charles A. Anderson, der „Philo of Alexandria's Views of the Physical World“ untersucht hat, formuliert sogar den Eindruck, dass Philos pessimistische Deutung der materiellen Welt über die philosophischen Referenztexte seiner Zeit hinausgeht. Er beobachtet „ambiguity“ und „ambivalence“ in Philos Haltung²⁶⁷. Dieser Eindruck stelle sich vor allem deshalb ein, weil sein Blick auf die Welt ‚multiperspektivisch‘ sei. Der Blick ist demnach ein zweifacher. Je nachdem, von welchem Standpunkt aus die sichtbare Welt betrachtet werde, ist sie positiv, insofern sie auf Gottes Aktivität verweist²⁶⁸, und gleichzeitig negativ, insofern sie aus lebloser und vergänglicher Materie besteht²⁶⁹. Obwohl der biblische Gott sich in der Welt offenbart, übernimmt Philo aus platonischer Erkenntnistheorie, dass die sichtbare Welt höherer Erkenntnis im Weg steht²⁷⁰. Philo unterscheidet innerhalb

165) aus, sowohl „intraideal“, insofern er als „the mind of God“ und somit „equivalent to the intelligible world itself“ anzusehen sei, gleichzeitig ist er aber auch „an extradeical hypostasis of God“; vgl. Schäfer, *Die Ursprünge*, 221–223.

266 Vgl. Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons*, 64 f. mit Verweisen auf Philo, *Op* 1 34 f.; u. a.; Lahe, *Gnosis und Judentum*, 1105–113; Van den Broek, *Jewish and Platonic Speculations*, 193–195; Segal, *Two Powers*, 173.

267 Anderson, *Philo*, 168 (Überschrift Kapitel 8).174.184.

268 Vgl. Anderson, *Philo*, 175, demzufolge nach Philo die göttliche Schöpferkraft hinter der Welt „a divine stamp upon the world“ hinterlassen hat; Philo hält daran fest, dass es der eine Gott ist, der geschaffen hat, und dass das, was Gott geschaffen hat, gut ist (vgl. ebd., 189 mit Verweisen auf Philo, *Mut.* 27–31 und *Leg.* all. 3,78; *Spec.* 4,187).

269 Vgl. Anderson, *Philo*, 174. Wie Anderson in seiner lexikalisch-semantischen Analyse herausgearbeitet hat, unterscheidet Philo begrifflich einerseits *κόσμος* und *φύσις*, die auf Gottes schaffende und ordnende Kraft verweisen, andererseits *γένεσις* und *γενητός*, was auf die Wandelbarkeit und damit Vergänglichkeit der *οὐσία* und *ἕλη* verweist (ebd., 168.175–176.186).

270 Vgl. Anderson; *Philo*, 169, der einerseits „Philo's natural theology“ beobachtet (vgl. auch Schäfer, *Die Ursprünge*, 218–221), andererseits aber, dass sogar der positiv konnotierte, weil von Gott geordnete „Kosmos“ auf dem Weg zur Vollkommenheit überstiegen werden muss (ebd., 171.180–184); vgl. ebd., 185; „For those on the higher path to God, the sensible realm is irrelevant or even an obstacle“. Auch in der allegorischen Schriftauslegung neigt Philo zu einer negativeren Sicht der intelligiblen Welt als bei der Erklärung des literalen Schriftsinns (ebd., 178–180). Eine kritische Haltung der sichtbaren Welt gegenüber ist für Philo also vom Gesichtspunkt höherer Vollkommenheit möglich und statthaft: „Thus the

des Kosmos nicht nur höhere und niedrigere Teile²⁷¹, er geht weiter. Anderson bezeichnet ihn als „cosmological pessimist“²⁷², dessen Sicht der Materie keine unmittelbaren jüdischen Vorbilder hat²⁷³. Philo kann somit die Auffassung vertreten, dass alles, was in der Schöpfung des Menschen – und dann wohl auch der Welt – vom Bösen und Vergänglichen affizierbar ist, nicht unmittelbare Schöpfung Gottes sein kann, der ja allein Schöpfer des Guten ist. Zur Schöpfung der niederen materiellen Sphäre hat Gott sich helfender Mächte, also der Engel bedient, ebenso wie der Demiurg in Platons Timaios der „jungen Götter“ (νεοί θεοί)²⁷⁴. Das findet Philo im biblischen Bericht von der Erschaffung des Menschen durch den Plural „Lasst uns Menschen machen“ aus Gen 1,26 angedeutet²⁷⁵. Wenn Gott dennoch über das, was er gemacht hat, sagt, dass es „gut“ ist, so meint er nach Philos Ansicht damit nicht die Materie, sondern seine eigenen künstlichen Werke (τὰ ἑαυτοῦ τεχνικὰ ἔργα). Gottes Schöpferkraft sei also durchaus zu loben, nur nicht der Stoff, dessen er sich bei der Erschaffung der Welt bedient hat²⁷⁶. Anderson kommt daher zu dem Ergebnis: „Philo is not Gnostic in the technical sense, nor is he a forerunner, in the sense of one link in a chain that culminates logically in Gnosticism“²⁷⁷. Philo setzt stets voraus, es könne kein anderer Gott in solcher Weise neben dem einen Gott existieren, dass ihm die Erschaffung der Welt zugeschrieben werden könnte. „Philo robustly affirms that the supreme God created the universe out of his good-

negative view of the sensible realism is properly – and perhaps exclusively – for those on the higher path to perfection“ (ebd., 183).

271 Vgl. Anderson, Philo, 171–174.

272 Anderson, Philo, 187. Vgl. ebd., 189; Platon sei demgegenüber mit Jaap Mansfeld „an anthropological rather than an cosmological pessimist“. Auch Philo sei „certainly an anthropological pessimist“, doch „his views are finally cosmologically pesimistic too“.

273 Vgl. Anderson, Philo, 188.

274 Platon, Timaios 42d (Zekl PhB 444; 58f.); diese „jungen Götter“ verantworten die „sterblichen Körper“ (σώματα θνητά). Vgl. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, 17f.; in gnostischen Entwürfen sei der Demiurg des Timaios in der Weise der untergebenen „jungen Götter“ interpretiert (ebd., 49.66).

275 Vgl. Fossum, Name of God, 197–204, mit Einzelnachweisen in den Schriften Philos.

276 Vgl. Anderson, Philo, 174–175 (mit Verweis auf Philo, Her. 160): „That God made the κόσμος is perhaps Philo’s central claim for it and thus the axis on which all other statements turn“ (ebd., 175). Verglichen mit Paulus ist die Sünde für Philo „intrinsic to the sensible world“, während sie für den Apostel „as alien force“ in die Welt kommt (ebd., 191); für Philo ist das Ziel die Befreiung aus der materiellen Welt, demgegenüber ist es für Paulus die Auferstehung, die neue Schöpfung und Transformation der Welt (ebd., 191). Zum Verhältnis von Seele und Körper bei Philo vgl. auch Schäfer, Sie Ursprünge, 225–230.

277 Anderson, Philo, 192.

ness²⁷⁸. Obwohl es Philos Absicht ist, durch sein Konzept den Monotheismus zu bewahren, konnte sein Konzept missverstanden werden²⁷⁹. Die Möglichkeiten zum Missverständnis reichen aber wohl allein nicht aus, die vollständige Abkehr vom Gott der biblischen Genesis zu erklären. Philo mag allenfalls den Boden für radikalere Ideen bereitet haben, die vielleicht erst im Zusammenhang der christlichen Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition relevant wurden²⁸⁰.

Der christliche Apologet Justin nennt zwar Philo nicht, aber er hat bei den Juden seiner Zeit eine Philo vergleichbare Deutung der Schöpfung gefunden. Wenn Justins Vorwurf im „Dialog mit dem Juden Trypho“ stimmt, hat sich eine jüdische Gruppe seiner Zeit die Tradition Philos zu eigen gemacht und den Plural in Gen 1,26–28 ebenfalls so gedeutet, dass Engel an Gottes Schöpfung mitgearbeitet hätten: „Nicht möchte ich die Lehre eurer so genannten Häresie für Wahrheit erklären. Oder können die Lehrer dieser Häresie beweisen, daß Gott zu Engeln sprach, oder daß der menschliche Körper ein Werk der Engel war?“²⁸¹ Möglicherweise meint Justin hier aber gar nicht nicht jüdische Häretiker, sondern bereits christliche Gnostiker²⁸². Davon abgesehen wird über diese Engel ebensowenig wie bei Philo gesagt, dass sie widergöttlich seien. Es scheint sich bei ihnen im Gegenteil um Gehilfen des jüdischen Schöpfers und kooperierende Mittelsmächte zu handeln. Adolf Hilgenfeld hat „die erste Unterscheidung des Urwesens von welterschöpferischen Mächten“ treffend als „die Grund-

278 Anderson, Philo, 192; vgl. ebd., 169, mit Nachweisen. Vgl. Fossum, *Name of God*, 197: Philo „had as his main concern to demonstrate the truth of the Jewish Bible“. Auch Baur, *Christliche Gnosis*, 13–14, sah in Philos Festhalten am Schöpfergott einen wesentlichen Unterschied zur Gnosis: „Welcher große Schritt von der Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott und dem seine Offenbarung vermittelnden Logos zu der Idee eines dem höchsten Gott völlig fremden, ihm sogar feindlich widerstrebenden Demiurgen, welcher nur deswegen mit dem Judengott identifiziert wurde, um beide auf die unterste Stufe herabzusetzen!“

279 Segal, *Two Powers*, 161: „only the most trained would be able to see that this title does not compromise monotheism“.

280 Vgl. Luttikhuisen, *Sethianer*, 85, der darauf hinweist, dass es in der zweiten Hälfte des zweiten Jh.s „eher Christen als Juden“ sind, „die sich für Philos Schriften interessierten“. Diese Christen waren einerseits an einer Distanz zwischen Schöpfer und Welt interessiert, ohne andererseits in die gnostische ‚Extremposition‘ zu verfallen.

281 Justin, *Dial* 62,3 (Goodspeed 168; Übers. Haeuser BKV 33; 100). Zur Vorstellung der Engelgehilfen bei der Schöpfung vgl. Marksches, *Valentinus*, 18–24; Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 123 f.

282 Das erwägt auch Quispel, *Christliche Gnosis*, 477.

lehre des ganzen Gnosticismus in ursprünglicher Gestalt“ gesehen²⁸³. Es bleibt dennoch schwer zu erklären, wie aus dem Zugeständnis eines fehlerhaften Werkes helfender Engel die widergöttliche Welt eines widergöttlichen Demiurgen werden konnte²⁸⁴.

Eine Schöpfung der Welt durch untergeordnete Engel könnte Irenäus zufolge auch der Gnostiker Simon gelehrt haben, nach Irenäus eben derselbe Simon der Magier aus Samaria, von welchem bereits die Apostelgeschichte des Lukas berichtet (Apg 8,9–24)²⁸⁵. Mit Blick auf Irenäus und seine Quellen, insbesondere das verlorene Syntagma des Justin, wurde dieser Simon in der Forschung häufig als Hinweis auf eine mögliche Vorgeschichte der Gnostiker im syrisch-palästinischen Raum und als eine Verbindung in die Zeit der Apostel angesehen²⁸⁶. So hatten die Überlieferungen zum Magier Simon Ernst Haenchen einst zu der Überzeugung gebracht: „Es gab eine vorchristliche Gnosis. Sie war mythologisch“²⁸⁷. Allerdings ist die „praktisch ... einzige Quelle“ für Simon den Gnostiker in dem „auf Justin fußenden Bericht des Irenäus“ zu finden²⁸⁸. Der in den apokryphen Petrusakten sowie den Pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen erwähnte Simon hat demgegenüber kaum ein spezifisches Profil und ist stellenweise erkennbar von den häresiologischen Berichten abhängig. Simon erscheint in diesen christlichen Romanen als der paradigmatische Petrusgegner und kann offenbar zum Exponenten ganz unterschiedlicher Richtungen werden²⁸⁹. Die Existenz einer palästinischen-simonianischen

283 Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 175.

284 Vgl. Segal, *Two Powers*, 262: „... the key factor in separating radical gnosticism from earlier exegesis is the negative portrayal of the demiurge“.

285 Vgl. Iren., *haer.* I 23,2–3 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 314,41–43,77). Die Schöpfung durch Engel kann ein häresiologisches Stereotyp sein, welches Irenäus auch anderen Lehrern zuschreibt; vgl. die Übersicht bei Marksches, *Kerinth*, 55. Auch Beyschlag, *Simon Magus*, 213, verweist auf „die auffallende Ähnlichkeit dieses Berichts [sc. Iren., *haer.* I 23. HS] mit anderen Abschnitten der gleichen Überlieferungsgruppe (d.h. vor allem mit der basilidianischen und karpokratianischen Darstellung, Iren I 24,3 ff.; 25,1 ff.)“; vgl. ebd., 16, Anm. 19 und 141, Anm. 24 sowie 214 f.

286 Vgl. den knappen Überblick bei Haar, *Simon Magus*, 1–4.

287 Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, 298. Zu Simon vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, 117–129, mit ausführlichen Literaturverweisen. Eine nach wie vor hilfreiche Zusammenstellung der Traditionen zu Simon bietet Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 163–186.

288 Schenke, *Problem der Beziehung*, 130, zu Iren., *haer.* I 23,1–4. Vgl. Hengel, *Ursprünge*, 581: „Die Lehre des Simon Magus läßt sich (...) so wenig rekonstruieren wie die des historischen Jesus auf Grund der Spekulationen der Gnostiker des 2. Jahrhunderts“.

289 In *Ps.Clem. Hom.* 17,13–20 (Rehm GCS 42 247–250; Übers. Wehnert 228–232) scheint in der Gestalt des Simon gegen Paulus polemisiert zu werden; vgl. Wehnert, *Pseudoklemen-*

Gnosis hängt also davon ab, ob man Justin, dem mutmaßlich ältesten Bericht-erstat-ter, Kenntnisse aus erster Hand zutrauen möchte. Justin scheint nicht zuletzt durch eine römische Weiheinschrift auf den Petruswidersacher der Apostelgeschichte aufmerksam geworden zu sein. In seiner Apologie verweist er darauf, er habe eine Widmung gelesen, die „SIMONI DEO SANCTO“ gelautet habe. Wie ein Inschriftenfund des 16. Jahrhunderts nahe legt, trug sie aber wohl die Worte „SEMONI SANCO DEO“ und galt dem alten sabinischen Schwurgott Semo Sancus. Justin jedenfalls deutet die von ihm vorgefundene Inschrift als Zeugnis kultischer Verehrung Simons durch die Römer²⁹⁰. Wenig später fügt Irenäus dann die Simon-Gestalt in sein Konzept eines Stammbaums der Häresie ein, den er auf den Teufel selbst zurückführen will. Simon ist für Irenäus gewissermaßen der Erstverführte des Teufels²⁹¹. Irenäus kann nicht als unabhängiger Zeuge neben Justin gelten. Im Kontext seiner ideologisch antihäretischen Schrift ist es nicht sicher, ob sich die von ihm gemeinten „Simonianer“²⁹² tatsächlich als Nachfolger des Apostelzeitgenossen Simon verstanden haben. Die Verbindung einer bestimmten Gruppe mit dem prototypischen Gegenspie-

-
- tinische Homilien, 38. Dieser Text stammt in der überlieferten Fassung wohl erst aus dem vierten Jh.; Wehnert, ebd., 31, führt die Ps.Clem. Homilien in die Zeit um 300 zurück, wobei die „Petrus/Simon-Novelle“ im Kern aber bereits ans Ende des zweiten oder den Anfang des dritten Jh.s zu datieren sei (ebd., 32). Wenn in Hom. 2,22,5 (Rehm GCS 45) berichtet ist, Simon habe behauptet, „dass nicht der Gott, der die Welt erschaffen hat, der höchste sei“ (Übers. Wehnert, 73) und Hom. 2,25,2 (Rehm GCS 45), dass er Helena „als allmütterliche Wesenheit (ὡς παμμήτορα οὐσίαν) und Weisheit aus den Himmeln auf den Erdbreis herabgeführt“ habe, und in Hom. 18, 12,1 (Rehm GCS, 246; Übers. Wehnert 237), dass er ferner gelehrt habe, zwei Engel hätten die Welt geschaffen und das Gesetz gegeben, so passt das zwar zur „simonianischen“ Gnosis der Häresiologen, es bleibt insgesamt aber zu unspezifisch und dürfte aus den einschlägigen häresiologischen Berichten in die christliche Romanhandlung eingewandert sein. Die in Hom. 17,2,1–5,6 und 18,1 (Rehm GCS, 229–231. 241; Übers. Wehnert 222–224. 233) zitierte Lehre des Simon, wonach Jesus einen anderen, bisher unbekanntem, guten Gott verkündet habe, nicht den Demiurgen, den gerechten Schöpfergott des Alten Bundes, könnte wiederum aus marcionitischen Kreisen stammen.
- 290 Just., apol I 26,1–2 (Goodspeed 43); vgl. Euseb., h.e. II 13,3 (Schwartz GCS 9,1; 134,10–13). Zur heute als CIL VI 303994 dokumentierten Inschrift vgl. Burkert, Kritiken, 186; Zwierlein, Petrus in Rom, 129–133; Haar, Simon Magus, 85 f.
- 291 Vgl. Iren., haer. I 23,2 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 31434f.); eine „dogmatisch bedingte Konstruktion“, keine historische, so Weiß, Frühes Christentum, 118; siehe dazu auch unten 5.1.1. Smith, No Longer Jews, 121, urteilt zu Simon: „Simon’s place in heretical history seems to be much the same as Peter’s place in Roman Catholicism – a tradition built upon a historical figure, yet one that goes far beyond the established facts of history“; zu Simon bei Irenäus vgl. auch ebd., 129; Haar, Simon Magus, 93 f.301.
- 292 Iren., haer. I 23,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 320,90).

ler des Petrus und der übrigen Apostel könnte als antihäretische Konstruktion in der beginnenden Auseinandersetzung von „Orthodoxie und Häresie“ entstanden und von Justin und Irenäus vielleicht zuerst ausgestaltet worden sein.

Andererseits schreibt bereits Justin Elemente eines gnostischen Mythos dem Simon zu, den Irenäus, vielleicht in Abhängigkeit von Justin, als Simonianermythos von der gefallenen Helena darbietet²⁹³. Hippolyt hat dann die seiner Refutatio eingefügte „Apophasis Megale“ als Schrift Simons bezeichnet²⁹⁴. Tatsächlich scheint die „Apophasis“ ein Stichwort aus Apg 8,10 aufzugreifen. Hippolyt berichtet, Simon habe gelehrt, das Prinzip des Alls sei eine „unendliche Kraft“ (τὸν ἀπέραντον ... δύναμιν) und das Buch der „Apophasis“ stamme aus der „Erkenntnis der großen Kraft des Unendlichen“ (ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως)²⁹⁵, des Weiteren sei eines der beiden Prinzipien des Alls „die große Kraft“ (μεγάλη δύναμις)²⁹⁶. In der Apostelgeschichte findet sich die auffällige Bemerkung, die Einwohner von Samaria hätten über Simon gesagt, dass er „die Kraft Gottes, die die Große genannt wird“ (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλούμενη μεγάλη) sei. Dieser Titel Simons könnte auf eine samaritanische Tradition anspielen, die Gott aufgrund seiner rettenden Taten als „große Kraft“ (aramäisch חילה רבה) preist²⁹⁷. Der Petrusgegner Simon hätte sich demnach offenbar als Gott oder zumindest als von Gott gesandten Erlöser bezeichnen lassen²⁹⁸. Der Autor der Apostelgeschichte greift allerdings vielleicht nur einen in Samaria gebräuchlichen Begriff auf, um Simon als konkurrierenden Wundertäter einzuführen. Der Ausdruck „große Kraft“ scheint ja unabhängig von Apg 8,10 bekannt zu sein, wie die Wendung ἡ καλούμενη nahe legt. Ob eine Verbindung über Stichworte²⁹⁹ ausreicht, den Simon der Apostelgeschichte als Ahnherrn

293 Iren., haer. I 23,2–3 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 314–318). Vgl. Weiß, Frühes Christentum, 124–126; Aland, Die Apophasis Megale, 102.

294 Hipp., ref. VI 9,4; 14,4,5; 17,2 f.; 18,2–7; vgl. Weiß, Frühes Christentum, 113.

295 Hipp., ref. VI 9,4 (Wendland GCS 26 136,16 f.; Marcovich PTS 25 214,17).

296 Hipp., ref. VI 18,3 (Wendland GCS 26 144,14; Marcovich PTS 25 224,10); vgl. Weiß, Frühes Christentum, 117. Weitere Belegstellen zu μεγάλη δύναμις im Zusammenhang der simonianischen Gnosis bei Kippenberg, Garizim und Synagoge, 329.

297 Vgl. Kippenberg, Garizim und Synagoge, 328–349; Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, 294.

298 Vgl. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, 297: „Simon ist ... nicht vom Zauberer zum göttlichen Erlöser aufgestiegen, sondern in der christlichen Tradition vom göttlichen Erlöser zum bloßen Zauberer degradiert worden“. Auch Simons Nachfolger Menander sei nach Iren., haer. I 23,5 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 320) als Erlöser aufgetreten. Der historische Kern solcher Nachrichten ist schwer zu ermitteln, sie können auch Teil antihäretischer Polemik sein.

299 Vgl. Haar, Simon Magus, 100, verweist zudem darauf, dass im Stichwort ἐπινοία aus Apg

der Gnosis in Betracht zu ziehen, muss wohl als zweifelhaft gelten. Die Apostelgeschichte weiß nichts von irgendeiner Sonderlehre Simons, geschweige denn einer gnostischen Lehre³⁰⁰.

Man kann andererseits berechtigt auch darüber im Zweifel sein, ob eine „Semo-Sancus“-Inscription genügt haben kann, um Justin den neutestamentlichen Magier Simon assoziieren zu lassen, oder ob Simon nicht doch von einer Justin bekannten Gruppe positiv rezipiert worden ist. Vielleicht lag das Missverständnis der Inschrift tatsächlich auf Seiten von römischen „Simonianern“, welche hier den von ihnen verehrten Gründer erkennen wollten³⁰¹. Auch wäre denkbar, dass der Autor der „Apophysis“ bei Hippolyt sich tatsächlich auf den Simon der Apostelgeschichte berufen hat. Die Frage bleibt jedoch auch dann bestehen, ob dieser Gründer ein historischer Simon ist, mit dem schon die Apostel zu streiten hatten und der infolgedessen als Ahnherr der gesamten „Falsch-Gnosis“ in Betracht kommt. Wenn Justin, Irenäus und die Apophysis eine Verbindung der so genannten „simonianischen Gnosis“ zur Apostelgeschichte bezeugen, kann eine solche Verbindung auch dadurch zustande gekommen sein, dass diese Gnostiker den in den christlichen Gemeinden bekannten Apostelgegner Simon als „Patron“ ihrer Lehre gewählt haben. Damit hätten sie, wie Barbara Aland darlegt, ihren Protest gegen die apostolische Tradition des Christentums zum Ausdruck gebracht. Vergleichbare Umdeutungen begegnen häufig bei Gnostikern, welche erklären, sich an Kain, den Sodomitern, an dem Aufrührer Korah, dem Verräter Judas oder auch an der Paradiesschlange auszurichten³⁰². Wie Josef Frickel gezeigt hat, war Hippolyts

8,22 auf die Epinoia im Mythos des Simon angespielt sein könnte. Des Weiteren würde Hippolyts Notiz, Simon sei der, „der steht, stand und stehen wird“ (Ref. VI 18,6), sowie sein Vorwurf sexueller Freizügigkeit (Ref. VI 19,6) auf das synkretistische Milieu Samariens verweisen.

- 300 Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, 293f. 297f., gründet jedenfalls auf die Wendung *μεγάλη δύναμις* seine These von der vorchristlichen simonianischen Gnosis. Demgegenüber Smith, *No Longer Jews*, 126, zu Apg 8,9–24: „This short account provides no real basis for understanding Simon to be a Gnostic.“ Ebenso bereits Beyschlag, *Simon Magus*, 213f.
- 301 So Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, 292, demzufolge tatsächlich Simonianer den ihnen unbekanntem altrömischen Gott Semo(n) als ihren Erlöser Simon deuteten. Vgl. Beyschlag, *Simon Magus*, 217.
- 302 Vgl. Aland, *Gnosis und Philosophie*, 78–81, erklärtermaßen gegen Haenchen, *Vorchristliche Gnosis*. Noch zurückhaltend, dies., *Die Apophysis Megale*, 102. Demgegenüber geht Burkert, *Kritiken*, 186–188, von einem historischen „Guru“ (ebd., 188) Simon und dessen historischer Partnerin Helena aus, gleichwohl er die Gnosis insgesamt für „eine im Wesentlichen christliche Erscheinung“ (ebd., 186) hält.

Vorlage seiner Ausführungen zur simonianischen Gnosis im sechsten Buch der *Refutatio* wahrscheinlich ein Kommentar zu einer älteren „Apophasis“. Ob es sich aber dabei tatsächlich, wie Frickel annimmt, um eine „Grundschrift der Gnosis“ handelt, die in früheste christliche oder gar vorchristliche Zeit zurückreicht, ist nicht zu erweisen³⁰³. Als historisches Zeugnis einer besonders archaischen Gnosis scheinen sowohl der Simon der Apostelgeschichte als auch die ihm zugeschriebene „Apophasis“ ungeeignet zu sein³⁰⁴. Wie Karlmann Beyschlag in seiner quellenkritischen Untersuchung zu Simon Magus gezeigt hat, ist „der christliche Gnostizismus tatsächlich das eigentliche Konstituens an der simonianischen Gnosis“, es ist also das, was möglicherweise einem antiken Simonianismus zugerechnet werden kann, christlich grundiert³⁰⁵. Beyschlag sieht im Simonianismus einen Marcion und dem späteren Mani vergleichbaren Versuch, eine unterschiedliche Strömungen integrierende „Weltreligion“ zu schaffen, der sich des Simon als einer Größe der Vergangenheit bedient hat³⁰⁶.

303 Vgl. Frickel, Die ‚Apophasis Megale‘ in Hippolyts *Refutatio* (Vi 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons, OCA 182, Rom 1968; ders., Die Apophasis Megale, 197–202. In ihrer eigenen Analyse der Apophasis kommt Aland, *Philosophie und Gnosis*, 82, gegen Frickel zu dem Ergebnis: „Die Apophasis ist keine ‚Grundschrift der Gnosis‘“.

304 Mit Simon bringt die *Epistula Apostolorum* 1 (12) äthiop. Text (Schmidt TU 43; 25) den Kerinth, eine weitere Gestalt aus der vermeintlichen Urzeit der Gnosis, in Verbindung; vgl. Marksches, Kerinth, 53. Kerinth, so er tatsächlich eine historisch fassbare Gestalt ist (vgl. Marksches, Kerinth, 51 f.), wird von antiken Autoren teilweise mit judenchristlichen Positionen in Verbindung gebracht (so z. B. von Epiphanius, *haer.* 28,5,1–6,6; vgl. Marksches, Kerinth, 62), teilweise mit der Abwendung vom biblischen Schöpfergott (so zuerst von Iren., *haer.* 1 26,1). Das spiegelt sich auch in der Bewertung von Kerinths Position durch die moderne Forschung (einen Überblick bietet Marksches, Kerinth, 75). Als Kandidat eines Vermittlers zwischen Judentum und christlicher Gnosis ist allerdings auch Kerinth ungeeignet, seine Gestalt bleibt denkbar blass. Marksches (ebd., 75) kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis: „Wirkliche Sicherheit über das theologische Profil Kerinths läßt sich nicht mehr gewinnen“.

305 Beyschlag, *Simon Magus*, 216.

306 Vgl. Beyschlag, *Simon Magus*, 217. Dieser Versuch sei in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu datieren, wofür er neben Ignatius von Antiochien und Polykarp auf die Johannesbriefe verweist (ebd., 217 f.). Haar, *Simon Magus*, 294–307, weist eine eindeutige Antwort auf die Frage „Was Simon Magus the first Gnostic?“ zurück (ebd., 294.306) mit Verweis auf die fehlende Eindeutigkeit des Begriffs „Gnostic“; dennoch geht er (mit notwendigerweise hohen spekulativen Anteilen in seiner Argumentation) davon aus, dass hinter den Nachrichten über Simon, angefangen von Apg 8, eine historische, nur noch in Umrissen fassbare Gestalt steht. „Simon would not have rejected the notion of being a ‚Gnostic‘, at least not in the original classical sense of the word.“

In der Vergangenheit wurden weitere Quellen als mögliche Übergangsformen von dualistischen Tendenzen innerhalb des hellenistischen Judentums zur gnostischen Leugnung eines guten Schöpfergottes beansprucht, so etwa die beinahe zeitgleich mit den Nag-Hammadi-Kodizes entdeckten Schriften aus Qumran.³⁰⁷ Insbesondere die so genannte „Sektenregel“ 1QS schien zwischen jüdischer Apokalyptik und Gnosis zu vermitteln. Tatsächlich wird in der „Sektenregel“ allerdings nur in bekannter apokalyptischer Diktion ein „Fürst des Lichtes“ einem „Engel der Finsternis“ gegenübergestellt, welche den in der Welt tobenden Kampf zwischen Gut und Böse anführen³⁰⁸. Auch diesen Texten ist die vollständige Trennung Gottes von der irdischen Welt aber fremd³⁰⁹. Quispel verweist auf weitere, von späteren Häresiologen bezeugte Sekten, die einen niederen Schöpferengel vom höchsten Gott unterschieden hätten³¹⁰. Diese Zeugnisse sind offenbar historisch schwer einzuordnen, und ein Urteil darüber, ob die vollständige Zurückweisung des Welterschöpfers die wahrscheinlichste Weiterentwicklung solcher Vorstellungen ist, ist kaum möglich. Selbst die rabbinischen Texte der frühen jüdischen Mystik zeigen weder den Dualismus noch den Antinomismus der gnostischen Texte³¹¹. Auf Zwischenformen

-
- 307 Quispel, *Christliche Gnosis*, 476: Wenigstens eine „dieser ‚ketzerischen‘ Strömungen“ sei bekannt, nämlich „die der ‚Essener‘, deren Schriften jetzt am Toten Meer gefunden sind und die Existenz einer vorchristlichen, jüdischen Heterodoxie unumstößlich beweisen“. Wegenast, *Art. Gnosis*, 832, formuliert sogar: „Seit den Textfunden am Toten Meer ist die Frage nach einer vorchr.-jüd. G. [vorchristlich-jüdischen Gnosis. HS] entschieden“.
- 308 Z. B. 1 QS 3,20 f.25; vgl. Betz, *Was am Anfang geschah*, 30–32; er meint (ebd., 31), die beiden Engel gingen über „psychologische oder ethische Kräfte“ im Menschen hinaus; vgl. auch beispielsweise Quispel, *Anthropos*, 171.
- 309 Vgl. Segal, *Two Powers*, 21: „Although the Dead Sea sectarians seem to be dualists, they also believed in one transcendent God above all the angels“. Vgl. auch Schubert, *Problem und Wesen*, 7, zu den seiner Ansicht nach durchaus in einem erweiterten Sinne als „gnostisch“ zu bezeichnenden Qumranschriften: „weil Gott der absolute Schöpfer und Herrscher bleibt (...), ist der Dualismus hier kein absoluter ...“; vgl. ebd., 14. Schubert (ebd., 12) spricht folglich in Unterscheidung dazu auch von der „nicht-jüdischen absolut dualistischen Gnosis“.
- 310 Quispel, *The Origins*, 272 f., zieht eine Nachricht von Al-Qirqānī im 10. Jh. über die Magharianer heran. Diesen schreibt dann im 12. Jh. Sharastani zwar nicht die Auffassung von einem niederen Schöpferengel zu, aber er nennt die Magharianer als Quelle der arianischen Lehre und behauptet bei dieser Gelegenheit, sie seien bereits 400 Jahre vor Arius zu datieren; vgl. Fossum, *Name of God*, 329–332, der diese Nachricht für glaubhaft und sie deshalb für „pre-Christian“ hält (so bspw. ebd., 214). Auf frühe Ansätze „jüdischer Mystik“ führt Quispel, *Anthropos*, 174–177, auch die Doppelung von himmlischem und irdischem Adam zurück.
- 311 Vgl. Leicht, *Art. Jewish Influences*, 634b.

über die Genannten hinaus meint auch Alan F. Segal verweisen zu können. So benennt er beispielsweise den „Poimandres“ aus dem „Corpus Hermeticum“ als eines der „intermediate systems“, welche den Übergang von einem „binitarian“ zu einem „dualistic“ system, also von einem System zweier kooperierender göttlicher Wesen zu einem System zweier entgegengesetzter Götter vorbereitet hätten³¹². Innerhalb der von den Häresiologen herangezogenen Texte setze nicht nur die oben bereits erwähnte „Apophasis Megale“ aus der Refutatio des Hippolyt eine zweite komplementär helfende göttliche Kraft voraus³¹³. Eine solche lasse sich ebenso im Buch „Baruch“ bei Hippolyt³¹⁴ finden, das einen Demiurgen Elohim zwar als, verglichen mit dem ersten Gott, niedrigeren Gott zeige, doch nicht Elohim als den Verursacher des schlechten Weltzustandes. Dieser werde einer zweiten demiurgischen Figur, Eden, der Paargenossin des Elohim, angelastet³¹⁵. Segal spricht von einem allmählichen Prozess: „the process of transvaluing Judaism to create an evil demiurge in contrast to the saving grace of the gnostic redeemer“³¹⁶. Wenn das Buch „Baruch“ dem Gott des Alten Testaments in der Gestalt des Elohim nicht den schlechten Weltzustand anlastet, so ist Elohim dennoch ein minderer Demiurg, und die Welt ist nicht Werk des ersten Gottes, sondern sie ist schlecht. Und selbst wenn die „Apophasis Megale“ verglichen mit anderen Texten nicht die Struktur zweier gegensätzlicher göttlicher Wesen ins Zentrum stellt und man diesem Text somit eine größere Nähe zum „Judentum“ zuschreiben wollte, hätte man die Grenzlinie nur verschoben. Die Frage, wie aus dem kooperierenden Logos³¹⁷ ein unabhängig vom ersten Gott handelnder zweiter Gott wird, dem die schlechte Welt anzulasten ist, bleibt offen.

Wie hat man sich eine Entwicklung von Modellen, die einen kooperierenden Mittler (oder mehrere) annehmen, zu Modellen vorzustellen, in welchen die Verbindung zwischen dem ersten Gott und der sichtbaren Welt zerbrochen ist, da der Schöpfer der Welt gegen die Absicht des ersten Gottes handelt? Mag man auch Ansätze in jüdischen Schriften erkennen, welche eine Tendenz in Richtung einer Abwertung des Schöpfergottes andeuten, so ist doch

312 Vgl. Segal, *Two Powers*, 245.

313 Vgl. Segal, *Two Powers*, 247.

314 Hipp., ref. v 26,1–27,5 (Wendland GCS 26 130–133; Marcovich PTS 25 200–209). Grant, *Gnosticism*, 19, bezeichnet Baruch bei Hippolyt als „a gnosis almost purely Jewish“; vgl. ebd., 19–23.

315 Vgl. Segal, *Two Powers*, 248.

316 Segal, *Two Powers*, 256; dieser Prozess „was already underway by the middle of the second century“.

317 Vgl. Hipp., ref. vi 13f. (Wendland GCS 26 138–141; Marcovich PTS 25 217–220).

offenbar für keine dieser Schriften plausibel zu machen, dass es nur eines kleinen Schrittes bedurft hätte, um ein neues Weltbild zu generieren und die Intention in Gen 1 ganz hinter sich zu lassen. Im Kontext der Schöpfungsvorstellung bedeutet „jüdische Gnosis“ in gewisser Weise eine „*contradictio in adiecto*“³¹⁸, selbst wenn man Kurt Rudolph zugesteht, der „Historiker“ müsse damit rechnen, dass „in der Geschichte Disparates zusammenfindet“³¹⁹. In welchem Ausmaß „disparat“ aber Gnosis und Judentum in den einschlägigen Studien wahrgenommen werden, zeigen die Formulierungen, mit welchen dort der Übergang zur Gnosis vor dem Hintergrund des Judentums beschrieben wird. Der jüdische Stoff werde „uminterpretiert“ oder „umgestaltet“³²⁰, heißt es da, und der Umgang mit den jüdisch biblischen Stoffen sei als radikale „Umdeutung“³²¹ oder gar als „Protestexegese“³²² zu verstehen. Carl B. Smith spricht

318 Weiß, *Frühes Christentum*, 168; ebd. 168 f.: „Judentum‘ und ‚Gnosis‘. Die letztere auf einem uranfänglichen und in diesem Sinne radikalen Dualismus beruhend – das ‚verträgt‘ sich nicht miteinander“. Vgl. Rudolph, *Randerscheinungen*, 157. Wegenast, *Art. Gnosis*, 832, spricht von „jüd. G.“ [= jüdischer Gnosis. HS] nur als einer Gnosis, die „den für die G. sonst charakterist. absoluten Dualismus nicht kennt“; ebd., 830, hatte er als Charakteristika der Gnosis „Dualismus“ und „Erlösungsdenken“ benannt. Vgl. auch Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 112: „... von jüdischer Gnosis zu sprechen, kann nur bedeuten, dass das hier verbreitete Material jüdisch ist, aber nicht, dass diese Kreise noch darauf Anspruch machen konnten oder wollten, Juden zu sein“. Zum Begriff „Jewish Gnosticism“ in Abgrenzung zu Gershom Scholems „jüdischer Gnosis“; vgl. Pearson, *Jewish Sources*, 443 f.

319 Rudolph, *Randerscheinungen*, 155.

320 Z. B. Lahe, *Gnosis und Judentum*, 205 (aus der Schöpfungsgeschichte werde eine „Unheilsgeschichte“); 210 f. (zu AJ); 217 (zu Irenäus‘ Berichten); 276 (zu TestVer); 290 (zur Gestalt des Seth); 303 (zur Bewertung der Sintflut); 304.338 (zur Bewertung des Schöpfergottes); 329 f. (zur gnostischen Allegorisierung des für die jüdische Historie so bedeutenden Exodusgeschehens); 355 (zur „Weisheit“).

321 Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 113; vgl. ebd., 124, 127, 139 f.

322 Vgl. Lahe, *Gnosis und Judentum*, 205.233.263.267.304.308.314. Nagel, *Auslegung*, 51, unterscheidet drei Typen einer „aggressiv-polemischen“ Interpretation der jüdisch-biblischen Stoffe in den gnostischen Texten: (1) „die offene, höhnische Absage an Gestalten und Begebenheiten des Alten Testaments“, (2) „die Auslegung im Gegensinn durch Rollen- und Funktionstausch“ und (3) „die korrektive Auslegung im engen Anschluss an die zweite Gruppe“; dem stehen positive Rezeptionsformen gegenüber, wie (4) „die Inanspruchnahme ‚neutraler‘ Passagen mittels allegorischer Deutung“, (5) „die eklektische Bezugnahme auf Einzelsätze“ und (6) „die ätiologische oder typologische Deutung“. Auch den Formen der ‚positiveren‘ Bezugnahme ist aber gemeinsam, dass sie der Distanznahme gegenüber dem ‚Wortsinn‘ alttestamentlicher Texte dienen. Zur polemischen Umdeutung der biblischen Vorlagen vgl. auch Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1, 220–223. Der

in diesem Zusammenhang vom „gnostic turn“³²³, Birger A. Pearson nennt es „Gnostic hermeneutical shift“, eine Neuorientierung, die eine eigenständige, vom Judentum unabhängige religiöse Bewegung hervorbrachte³²⁴. Die jüdische Tradition sei „radically reinterpreted“³²⁵ als Ergebnis einer Revolte gegen den jüdischen Schöpfergott³²⁶. Es sei kurios, „one of the curious facts of the religious history“, dass ausgerechnet das jüdische Material dazu verwendet wurde, um eine transzendente „Erkenntnis“ zum Ausdruck zu bringen, eine Erkenntnis die Pearson als „anti-Jewish“ und „anti-cosmic“ benennt³²⁷. Zum „Apokryphon des Johannes“ hatte er bemerkt, die gnostischen Verfasser hätten in diesem Text die jüdische Tradition „upside down“ gewendet, wobei er gleichzeitig eingesteht, dass gegenwärtig diese revolutionäre Umdeutung (noch) nicht als organische Bewegung innerhalb des Judentums beschrieben werden könne³²⁸. Eine besonders drastische Formulierung findet Kurt Rudolph, wenn er eine „krisenhafte Selbstaflösung am Rande des Judentums“³²⁹ diagnostiziert, und ganz ähnlich starke Worte verwendet Gilles Quispel, der psychologisierend an eine Form von „Selbsthass“ denkt³³⁰. Es gibt Passagen in den einzelnen Nag-Hammadi-Texten, die tatsächlich zumindest ein Stück weit in diese Richtung weisen könnten. Besonders eindrücklich wird die Abwendung vom Judentum

Begriff der „Protestexegese“ ist breit rezipiert; vgl. z. B. auch Rudolph, *Loyalitätskonflikte*, S. 212; ders., *Art. Gnosis, Gnostiker*, 1121; Schenk, *Textverarbeitung*, 307; Weiß, *Frühes Christentum*, 199.

323 Smith, *No Longer Jews*, 244.

324 Pearson, *Jewish Elements*, 152. Vgl. ders., *Problem*, 34: „We have to do with two religions, each of them (...) rooted in a third (Judaism) and one of them (Christianity) threatened with being engulfed and swallowed up by the other (Gnosticism)“.

325 Pearson, *Problem*, 34. Auch Smith, *No Longer Jews*, 205, spricht von „radical reinterpretations“.

326 Vgl. Pearson, *Problem*, 16. Auch Kippenberg, *Versuch*, 220 beschreibt die antike Gnosis als „Rebellion“ und das Thema der Gnosis ebd., 221, als „die Freiheit von der Herrschaft“.

327 Pearson, *Problem*, 17 f.

328 Pearson, *Jewish sources*, 463 f.; vgl. Ebd., 464: „... even if we cannot actually explain the Gnostic revolutionary hermeneutic as an organic development within Judaism“.

329 Rudolph, *Gnosis*, 302; vgl. ders., *Randerscheinungen*, 168 f., wo er von „einer krisenhaften Selbstaflösung am Rande des offiziellen Judentums durch Skepsis und pessimistische Lebensauffassung in der Sapientia-Tradition“ spricht. Rudolph findet den Begriff „Bruch“ für diese Vorgänge angemessen; vgl. z. B. ders., *Sophia und Gnosis*, 178.185.188; ders., *Randerscheinungen*, 168. Vgl. Grant, *Gnosticism*, 17: er spricht von „Judaism-in-reverse.“

330 Quispel, *The Origins*, 271. Um den Begriff zu begründen verweist er ebd. auf „historical parallels“ und nennt als Beispiel „Anti-semitism“ und dessen Wurzeln „in utopian and Marxist socialism.“

im „Zweiten Logos des großen Seth“ (NHC VII,2) formuliert, wenn dort die alttestamentlichen Figuren Adam, Abraham, Isaak, Jakob, David, Salomo, die Zwölf Propheten und Mose in einer Art ‚Litanei‘ mit den jeweils wiederkehrenden Worten zurückgewiesen werden: „Zum Lachen war Adam (...). Zum Lachen war auch Abraham samt Isaak und Jakob (...). Zum Lachen war ...“³³¹

4.2.3.3 Krisentheorien

Dieser Befund bestätigt, dass die gnostischen Bewegungen nicht allein aus exegetischen Operationen heraus entstanden sein können. Die entscheidende Frage lautet: „Why would ancient Jews have decided that the God of Israel, the God of their Bible, was actually the evil and ignorant Ialdabaōth ...?“³³² Die Zusatzannahme außerjüdischer Einflüsse lässt kaum nachvollziehen, wie aus dualistischen Ansätzen, die in der jüdischen Literatur der Zeitenwende gelegentlich aufscheinen, gnostische Mythen gerinnen konnten. Selbst wenn die Übernahme von Elementen fremder orientalischer Religionen oder hellenistischer Tendenzen der Weltabkehr stellenweise plausibel erscheint, lässt dies die Frage nach der Motivation solcher Übernahmen ungeklärt. Hans-Martin Schenke hat Recht, wenn er sich mit Hans Jonas grundsätzlich dagegen wendet, eine „Chemie der Weltanschauungen“ zu betreiben³³³, so als könnten die gnostischen Deutungen aus ihren Komponenten erklärt werden. Mit Jonas meint

331 2LogSeth NHC VII p. 62,27–64,17 (Riley NHMS 30, 180–184). Vgl. Gruenwald, Knowledge, 74 f., der als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen gnostischen und jüdisch apokalyptischen Sonderoffenbarungen den Umgang mit der Schrift benennt: Was immer dem jüdisch apokalyptischen Seher offenbart werde, es ergänze lediglich die Offenbarungen der Schrift, es mache sie niemals überflüssig.

332 Brakke, *The Gnostics*, 84; vgl. Tröger, *Gnosis und Judentum*, 159: „Das Kernproblem der Kontroversen um den ‚Ursprung‘ der Gnosis liegt jedoch in der *Frage nach dem Ursprung ihrer revolutionären antikosmischen Haltung*.“ Brakke, ebd., 85 f., fasst die Gründe zusammen, die seiner Meinung nach gegen einen jüdischen Ursprung der Gnosis sprechen (und die auch hier im Vorangegangenen schon dargelegt worden sind): Mögliche jüdische Parallelen zu gnostischen Texten stammten aus Texten, die meist jünger sind als die ersten gnostischen Zeugnisse; die literarkritischen Operationen, durch welche aus Texten wie dem „Apokryphon des Johannes“ oder der „Apokalypse des Adam“ mutmaßlich außerchristliche Urzustände erschlossen werden, seien überaus spekulativ; in den „gnostischen“ Texten gebe es keine Hinweise, dass eine Krise zur Abwendung vom Gott der Genesis geführt hätte; Philos Schriften zeigten zudem, dass die Aufnahme platonischer Denkmodelle nicht zur Dämonisierung des Schöpfergottes führt, und schließlich habe die klare Front zwischen Judentum und Christentum, welche die These einer ursprünglich jüdischen Gnosis voraussetzt, in dem in Frage stehenden Zeitraum nicht bestanden.

333 Schenke, *Problem der Beziehung*, 132; Vgl. Jonas, *Gnosis*, 11.77 f.; Haardt, *Bemerkungen*, 172.

Schenke, „daß die Gnosis überhaupt nicht *ableitbar* ist, weder aus dem Judentum noch woanders, d. h. daß die Gnosis mehr ist als die Summe ihrer Vorstellungselemente“. Zwar zählt für ihn Jonas' „Identifikation von Gnosis und spätantikem Geist schlechthin“ und der „idealistische Zug im Verständnis der Daseinshaltung“ zu „dem nicht Annehmbaren“, auch er scheint aber davon auszugehen, dass Gnosis letztlich als eine originäre Antwort auf eine konkrete historische Situation verstanden werden müsse³³⁴.

Insbesondere unter der Voraussetzung des außerchristlichen oder des jüdischen Ursprungs liegt es vor diesem Hintergrund nahe, eine äußere Erschütterung anzunehmen, welche nachvollziehen lassen könnte, wie es dazu kam, dass der gute Schöpfergott der Genesis in den gnostischen Gruppen zum dummen oder gar böswilligen Demiurgen wird. Tatsächlich wird in der Literatur mehrfach ein historisches Krisenszenario³³⁵ aufzufinden versucht, das die radikale ‚gnostische Wendung‘ im Judentum provoziert haben könnte. Unterschiedliche soziologische, historische und psychologische Erklärungsmodelle wurden entwickelt, um die Ursachen für eine derart einschneidende Krise im Judentum fassbar zu machen³³⁶. Hierzu gehört die bekannte auf Max Webers Überlegungen zu den antiken Erlösungsreligionen zurückgehende These, derzufolge die Gnostiker „Angehörige einer entmündigten Intelligenz“ waren³³⁷ und die antike Gnosis „die Reaktion einer Schicht Intellektueller auf eine politische Entmündigung“³³⁸, mit welcher diese sich im römischen Kaiserreich insbesondere dann konfrontiert sahen, wenn sie zum Christentum konvertier-

334 Schenke, *Problem der Beziehung*, 126 (gleichwohl geht Schenke selbst von der maßgeblichen Beteiligung des Judentums bei der Entstehung der Gnosis aus). Vgl. Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 484: „Das eigentliche Motiv, das den Übergang vom Judentum zum Gnostizismus bestimmt hat, wird nirgends im Judentum gefunden“; vgl. ders., *Gnosis und Judentum*, 86. Auch Tröger, *Gnosis und Judentum*, 161, plädiert gegen Versuche, die Gnosis aus Erscheinungen der (jüdischen, christlichen, hellenistischen) Umwelt herzuleiten, und schlägt vor, stattdessen nach deren „Proprium“ zu fragen.

335 Vgl. Pearson, *Jewish Haggadaic Traditions*, 51: „a crisis of history“; er lässt ebd. erkennen, an welches Ausmaß einer Krise Pearson denkt, wenn er als Beispiel einer vergleichbaren Umwertung die Geschichte „after Auschwitz“ nennt.

336 Vgl. die Übersichten bei Smith, *No Longer Jews*, 44–71; Lahe, *Gnosis und Judentum*, 161–169. Auch Segal, *Two Powers*, 267, verweist am Ende seiner Untersuchung auf die Notwendigkeit, „to uncover the social dynamics of this hostility“, obwohl er den Ausgangspunkt der gnostischen Strömungen grundsätzlich in „a debate over the meaning of several scriptural passages“ (ebd., 265) sieht.

337 Kippenberg, *Versuch*, 222.

338 Kippenberg, *Versuch*, 225.

ten³³⁹. Im Folgenden genügt es, einige profilierte Beispiele dieser Argumentation anzuführen, die explizit die These eines jüdischen Ursprungs der Gnosis voraussetzen.

Birger A. Pearson geht davon aus, dass es sich bei den Gnostikern um „a religious protest movement“ handle, welches im Milieu hellenistisch-jüdischer Intellektueller der Levante entstanden sein müsse. Deren Thorafrömmigkeit habe sich allmählich zu „alienation and rejection“ in Bezug auf die jüdischen Wurzeln gewandelt. Die Motivation dieser so massiven Wandlung sei die Erfahrung von „bankruptcy of tradition verities“ gewesen und „a profound sense of the failure of history“, was zur Neudefinition des Selbstverständnisses („to redefine their own religious self-understanding“) geführt habe³⁴⁰. In diesem Zusammenhang verweist Pearson auch auf Irenäus' Nachricht über die Anhänger des Basilides, dass nämlich diese von sich gesagt hätten, sie seien „nicht mehr Juden, aber noch keine Christen“³⁴¹. Nimmt man diese Bemerkung beim Wort, wäre sie tatsächlich ein Hinweis auf den gesuchten Wandel. Allerdings steht hinter dieser Aussage nicht notwendig die Erinnerung an eine jüdische Vorgeschichte, sondern vielleicht lediglich eine Theorie religiösen Fortschritts, die mit dem „Christ-Sein“ ganz im Sinne der Paulusbriefe einen hohen An-

339 Zur Kritik an dieser These vgl. Scholten, *Quellen*, 260: „Daß ... ausgerechnet der Übertritt zum Christentum von politisch engagierten, intellektuellen Heiden der entscheidende Auslöser gewesen sein soll, Gnostiker zu werden, um die politische Energie zu sublimieren, die man als Christ nicht betätigen konnte, begründet nicht die Notwendigkeit, weshalb dies zwangsläufig zu den Gedankengebäuden des Gnostizismus führen muß, und läßt im übrigen unklar, warum der Übertritt zum Christentum nicht suspendiert worden ist. Ebenso ist hypothetisch denkbar, daß die angeblich vorhandene Energie sich auf andere Bereiche der Praxis wie Sport, Theater oder Reisen verlagert. Was im übrigen politische Energie sein soll, wo sie überhaupt betätigt werden kann und warum immer sie erhalten muß, wenn es um ein Sozialverhalten der Gnostiker gehen soll, bleibt unerfindlich und stellt ein verengendes Vorurteil der Wissenschaft dar.“

340 Pearson, *Jewish Elements*, 159.

341 Iren., *haer.* I 24,6: „Et Iudaeos quidem iam non esse dicunt, Christianos autem nondum“ (Rousseau/Doutreleau SC 264; 330,11f.); Epiphan., *haer.* 24,5,5 (Holl GCS 25; 362). Vgl. Pearson, *Problem*, 35; Smith, *No Longer Jews*, 139–141.231.250. Es ist m. E. nicht deutlich, ob tatsächlich eine Existenz zwischen zwei „Religionen“ gemeint ist. Naheliegender erscheint mir, dass „Juden“ – übrigens ähnlich wie im Ev Phil NHC II p. 62,26–35 und p. 75,25–76,4 und „Hebräer“ in p. 51,29–52,2 und 52,21–24 (Schenke TU 141, 34f.; 60f. und 14f.) – in einem metaphorisch erweiterten Sinn gemeint sind; „Juden“ und „Hebräer“ sind dort diejenigen Christen, welche sich Christus noch nicht vollständig zugewandt haben und noch dem Schöpfergott der Juden zugewandt sind. Vgl. ders., *No Longer Jews*, 206–208; Löhr, *Deutungen der Passion*, 560.573; Schmid, *Eucharistie*, 65–77.

spruch verbindet, der über das jüdische Gesetz hinausführt. Jenseits der konkreten Interpretation des basilidianischen Selbstverständnisses sind durchaus Ereignisse, die einen Einbruch der einstigen Gewissheiten provozieren konnten, in den ersten beiden Jahrhunderten zu finden. M. Hengel, der selbst von der Entstehung der Gnosis innerhalb christlicher Gemeinden ausgeht, denkt neben der Tempelzerstörung im Jahr 70 an die jüdischen Aufstände von 115–117 n. Chr. und den Bar-Kochba-Aufstand in den Jahren 132–136 n. Chr., die das Theodizeeproblem derart verschärft hätten,

daß nach 70 philosophisch gebildete Juden am Gott der Väter verzweifelten, sich den christlichen Gemeinden anschlossen und ihre Kritik am Schöpfungsbericht und der alttestamentlichen Heilsgeschichte in diese jungen und durchaus noch nicht in ihrer Lehre völlig konsolidierten Gemeinden einbrachten und mit ihrer platonisierenden Alternative und ihren allegorisierenden Auslegungskünsten gegenüber dem in vielem anstößigen Alten Testament gerade bei Gebildeten Eindruck erweckten³⁴².

Auf eben diese Daten verweist auch Robert M. Grant, um die Krise verständlich zu machen, die er in den so enttäuschten apokalyptischen Hoffnungen innerhalb des antiken Judentums erkennt³⁴³. Diese Enttäuschung habe dazu geführt, dass einzelne Juden mit dem Glauben an den guten Schöpfer der Welt brachen, sich vom Gesetz des Mose abwandten und von der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung³⁴⁴. Solche hypothetische Szenarien sind denkbar, wiewohl die gnostischen Texte keine unmittelbar erkennbaren Kommentare zur gesellschaftlichen und politischen Zeitsituation enthalten. „The fall of Jerusalem is simply not a typical Gnostic theme“³⁴⁵. Auch Alan F. Segal vermutet den Ursprung der gnostischen Konzepte in einer Auseinandersetzung der frü-

342 Hengel, *Ursprünge*, 591f.

343 Vgl. Grant, *Gnosticism*, 30–38. Grant, ebd., 36f., schränkt allerdings eins, dass nicht alles in der Gnosis durch „the failure of Jewish apocalyptic hopes“ erklärt werden könne, doch das Ausbleiben der apokalyptischen Erwartungen habe ein Klima geschaffen, in welchen alternative religiöse Konzepte aufgegriffen werden konnten.

344 Vgl. Grant, *Gnosticism*, 26: „For all practical purposes the Gnostics must have been ex-Jews, renegades from their religion, for they had abandoned the deity of the Creator, the binding character of the law of Moses, and the doctrine of resurrection“.

345 Williams, *The Demonizing*, 86. Vgl. Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 484: „Wo die Fragen, welche diese Krise im Judentum ausgelöst hat, hörbar werden, wie im 4. Esrabuch und in der Baruchapokalypse, vernimmt man etwas anderes als Gnosis“; dagegen Hengel, *Ursprünge*, 591.

hen Rabbinen mit Christen und anderen religiösen Konkurrenten und auch er sieht in der Tempelzerstörung den Wendepunkt³⁴⁶. Nach dem Fall des Tempels seien auf jüdischer Seite erste Versuche unternommen worden, einen Konsens ‚jüdischer Lehre‘ zu etablieren³⁴⁷. Im Zusammenhang solcher Versuche habe man einige innerhalb des Judentums entwickelte exegetische Traditionen hinausgedrängt. Die Idee von einem helfenden „zweiten Gott“ oder helfenden Schöpfungsengeln, mit deren Hilfe die Unzulänglichkeit und Bedingtheit der irdischen Welt erklärt werden sollte, wäre dann durch die Abgewiesenen zur gnostischen Lehre vom schlechten Demiurgen radikalisiert worden³⁴⁸. Das bereits mehrfach erläuterte Problem dieses Erklärungsversuchs besteht darin, dass keine außerchristlichen Quellen einer solchen Radikalisierung benannt werden können. Carl B. Smith, der die gnostische radikale Abkehr von der Welt und ihrem Schöpfer als die „unique innovation“ der Gnostiker³⁴⁹ ansieht, sucht ebenfalls ein historisches Datum, das Bedingungen erzeugte, welche die Entfaltung der gnostischen Impulse erleichterten. Smith vermutet ein Zentrum, vielleicht sogar den Geburtsort der Gnosis in Ägypten, genauer in Alexandria³⁵⁰, und schlägt die Aufstände unter Kaiser Trajan im Nordafrika der Jahre 115–117 vor³⁵¹. Auch Smith nimmt wie Birger A. Pearson Irenäus' Bemerkung über

346 Vgl. Segal, *Two Powers*, 265: „... the radicalization of gnosticism was a product of the battle between the rabbis, the Christians and various other ‚two powers‘ sectarians who inhabited the outskirts of Judaism“.

347 Segal, *Two Powers*, 264: „to establish a ‚normative‘ Judaism“.

348 Vgl. Segal, *Two Powers*, 266: „Therefore, it is possible to say that gnosticism arose in Judaism out of the polarization of the Jewish community over the issue of the status of God's primary angel.“

349 Smith, *No Longer Jews*, 2.12.18.116.190.244.251 u. ö.; vgl. 214: „highly innovative“; 244: „a gnostic turn“.

350 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 64.134 f.231 f.250. Die Ägypter Karpokrates, Epiphanes, Saturninus, Basilides (120–150 n. Chr.) seien die frühesten Exponenten der gnostischen Innovation. Ebd., 136 schreibt er zu Saturninus und Basilides: „It is in these two teachers that Gnosticism's radical turn is most clearly revealed, but most particularly with Basilides“; aber er nennt auch Karpokrates (ca. 120 n. Chr.): „Carpocrates is an early, if not the earliest, individual who can be clearly regarded as a gnostic“; vgl. ebd., 137–142.

351 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 72–112 (Kap. 3). Einschränkend ebd., 251: „The widespread implications of the Jewish revolt under Trajan do not necessitate a theory of gnostic origins specifically in Egypt; rather they require only that Gnosticism was inspired as an innovation resulting from the ferment and devastation that followed in the aftermath of this revolt. Although there is good evidence to indicate that Gnosticism had a strong presence in Egypt from the earliest periods of its history, it is not necessary to establish an exclusively Egyptian provenance for Gnosticism for my theory to stand“.

das Selbstverständnis der Anhänger des Basilides, sie seien „nicht mehr Juden, aber noch nicht Christen“ wörtlich³⁵². Gegen den Ausschließlichkeitsanspruch der jüdischen Religion hätten sich die hier gemeinten Juden von ihrer eigenen Tradition abgewandt und mit dem Christentum sympathisiert, sich ihm aber nicht vollständig zugewandt³⁵³. Den konkreten Hintergrund der basilidianischen Selbstaussage bildeten Smith zufolge eben die Aufstände in Alexandrien. Einige Juden hätten versucht, ihren Glauben attraktiver darzubieten und die Spannungen zur römisch-hellenistisch-ägyptischen Umwelt zu mindern, was sie schließlich bis an den Rand der Abkehr vom Judentum geführt habe³⁵⁴. Um sich von dem in Verruf geratenen Judentum zu distanzieren und die durch die Konflikte dramatisch veränderten Situation zu bewältigen, seien hellenisierte jüdische Gruppen, welche unter dem Einfluss platonischer Vorstellungen ohnehin geneigt waren, die Welt einem niederen Mittlerwesen zuzuschreiben, dahin gelangt, den niederen Mitarbeiter Gottes allmählich zu seinem bösen oder dummen Gegenspieler mutieren zu lassen³⁵⁵. Smith stellt selbst die Frage, wie es zu erklären sei, dass diese Juden ihren bisherigen religiösen Vorstellungen nicht einfach vollständig den Rücken kehrten, sondern diese Vorstellungen einer so radikalen Reform unterzogen. Zur Antwort belässt er es bei der Feststellung, sie hätten sich offenbar nicht von der jüdischen Weltdeutung lösen können³⁵⁶. Allerdings ist kaum eine konsequentere Lösung von jüdischen Traditionen denkbar als die Abwendung von Schöpfer und Gesetz. Die Frage nach dem, was diese Gruppen weiterhin mit den jüdischen Traditionen verbunden

352 *Iren., haer. I 24,6* (Rousseau/Doutreleau SC 264; 330,116 f.). Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 140: „They say they are no longer Jews, but not yet Christians“; ebd., 250, übersetzt er: „They say that they are no longer Jews; but neither are they Christians“.

353 Vgl. Smith, *No longer Jews*, 139–141. „Formerly Jews, they can not espouse the doctrines of Christianity either, particularly the incarnation and resurrection; thus, they are outside the domain of both“ (ebd., 140).

354 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 247: „redesigning and redefining Judaism, and demonizing it in the process“.

355 Mit dieser Datierung in die Zeit der Aufstände unter Trajan ist die Beobachtung von Segal, *Two Powers*, 57, in Einklang zu bringen, dass sich erste Hinweise auf eine antignostische Polemik in der rabbinischen Literatur nicht vor der Mitte des 2. Jh.s finden lassen, deren frühestes Zeugnis mit Rabbi Nathan (ca. 135–170 n. Chr.) zu fassen sei; vgl. Smith, *No Longer Jews*, 57 f. 254, 260., der allerdings ebd., 263, zu bedenken gibt: „... though it is unclear whether R. Nathan himself had gnostics in mind“.

356 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 246: „Though they could have merely apostatized, their investment in the Jewish religion and traditions may have been too great to abandon it“.

haben sollte, ist nicht, jedenfalls nicht allein, aus den Bedingungen der jüdischen Revolte zu klären. Die Suche nach benennbaren historischen Wendepunkten wird die Anfänge der Gnostiker allein nicht aufdecken können³⁵⁷. „Der große Knall innerhalb des Judentums ... ist historisch nicht verifizierbar“³⁵⁸.

Im Unterschied zu den älteren Vertretern eines jüdischen Ursprungs der Gnosis geht es Smith nicht darum, ein möglichst hohes Alter der gnostischen Entwürfe zu postulieren, und offenbar auch nicht darum, einen vom Christentum unabhängigen Ursprung zu behaupten. Das Christentum, das wenigstens sekundär zur Gnosis beitragen konnte³⁵⁹, müsse allerdings ein dem hellenistischen Judentum nahes Christentum gewesen sein³⁶⁰. Der Mutterboden, aus dem sich die Gnosis entwickelt habe, sei das Judentum³⁶¹, jedoch in Berührung mit dem Platonismus, welcher das synkretistische Milieu Alexandrias und somit auch das dortige Christentum geprägt habe³⁶². Die durch die Aufstände bedingten politisch-gesellschaftlichen Veränderungen bildeten die Initialzün-

357 Vgl. Leicht, Art. Jewish Influences, 635b: „... scholarship has failed to point out a convincing inner-Jewish factor for a ‚Gnostic turn‘“. Auch Yamauchi, Issue of Pre-Christian Gnosticism, 86, vermisst in der Gnosisforschung ein „plausible scenario of its beginnings“. Ebenso Maier, Jüdische Faktoren, 249: „Es müßte schon ein weiterer, zu purer Verzweiflung treibender Vorgang aufzuweisen sein, der Apostasie und z.T. feindliche Kehrtwendungen verursachte, doch dies ist, wie auch die spätere Geschichte zeigt, für Individuen zwar durchaus anzunehmen, kaum jemals aber für eine jüdische Gemeinschaft bzw. Sekte.“ Vgl. auch Williams, The Demonizing, 83–86.

358 Tröger, Gnosis und Judentum, 166.

359 Vgl. Smith, No Longer Jews, 190: „What I am contending here is that the unique innovation that defines Gnosticism derived not from Platonism, but from a Jewish (and possibly, and only secondarily, a Christian) environment in which Middle Platonic themes were present.“

360 Vgl. Smith, No Longer Jews, 112: Bis zur Revolte unter Trajan sei das frühe alexandrinisch-ägyptische Christentum vermutlich nur ein Teil der jüdischen Gemeinde Ägyptens gewesen, ein Teil an deren Rand, „indistinguishable from Judaism“. Die Revolte sei „the catalyst for the distinction between Jews and Christians of the region“ gewesen und gleichzeitig „the stimulus for the development of gnostic concepts of theology, and that, too, out of Jewish soil“. Vgl. ebd., 118: „... any form of Christianity that could have produced Gnosticism must have had close ties with Jewish linguistic and religious (as well as Middle Platonic) conceptions“.

361 Vgl. Smith, No Longer Jews, 112; ebd., 118: „Though the world of late antiquity was highly diverse and syncretistic, and though scholars have identified numerous options as possible for gnostic thought, every possible influence seems to have, or at least could have been, filtered through the speculations of Jewish intellectualism“.

362 Vgl. Smith, No Longer Jews, 244–252.

dung zur Verschmelzung der jüdischen, platonischen und christlichen Elemente in der ‚gnostischen Innovation‘.

Ganz ohne ein Initialereignis kommt wiederum Michael A. Williams' Modell einer religiösen Innovation als Summe von Einzelmomenten aus. „Gnosticism is a *gradual* religious innovation“³⁶³. Williams erinnert an die Fähigkeit innerhalb des antiken Judentums, mit den Inkonsistenzen der heiligen Schrift und den Anthropomorphismen ihrer Theologie zurechtzukommen³⁶⁴. Bereits Kelso habe ja bemerkt, dass die Klügeren unter den Juden und Christen sich zur allegorischen Erklärung der Schrift flüchteten³⁶⁵. Wie andere vor ihm nimmt auch Williams an, dass es solche Hellenisierungsprozesse innerhalb des Judentums gewesen sein könnten, welche es ermöglichten, die Jenseitigkeit Gottes gegenüber der Welt durch die Einführung von himmlischen Mittlerwesen zu betonen. Im Unterschied zu seinen Vorgängern macht er jedoch deutlich, dass diese Hierarchisierung der himmlischen Welt allein nicht ausgereicht haben kann, den jüdischen Schöpfergott zu dämonisieren³⁶⁶. Williams bringt den – gegenüber älteren Versuchen – neuen Gedanken ein, dass möglicherweise die Assimilation an eine einflussreiche Strömung in der römischen Kaiserzeit eine wesentliche Rolle gespielt haben könnte. Diese Strömung war seiner Ansicht nach ein verbreitetes Ressentiment gegenüber der Sexualität. Es sei vielleicht das Interesse an einem sexuell asketischen Lebensstil gewesen, das der Ablehnung des Demiurgen, dem die Einrichtung dieser Sexualität angelastet wird, offenbar selbst ins Umfeld des Judentums Eingang verschafft hat³⁶⁷. Der gnostische Asketismus wäre also nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung der Dämonisierung des Demiurgen. Mit Guy G. Stroumsa geht er wie einige Vertreter einer ‚Krisentheorie‘ davon aus, dass diese Frage mit dem verstärkten Interesse am Problem des Bösen verknüpft worden sei³⁶⁸. Asketismus und

363 Williams, *The Demonizing*, 95.

364 Vgl. Williams, *The Demonizing*, 87–91. Vgl. Auch Smith, *No Longer Jews*, 203.

365 Or., Cels. IV 48 (Borret SC 136; 306,3–5); vgl. Williams, *The Demonizing*, 89.

366 Vgl. Williams, *The Demonizing*, 91: „A common assumption seems to be that problem texts [gemeint sind Inkonsistenzen der Schrift, insbesondere der Genesis, Anthropomorphismen u. ä. HS] might explain how Jews could have come to speculate about divine, subordinate-but-good intermediaries. But to explain the demonizing of the demiurge, you need something else.“

367 Vgl. Williams, *The Demonizing*, 92f.

368 Vgl. Williams, *The Demonizing*, 93f.; mit Stroumsa, *Another Seed*, 17–18. Vgl. ebd., 94: „Simply assuming that there will have been certain Jews more ‚obsessed‘ than others with the problem of evil may in fact be a sounder point of departure for an explanation than futile efforts to identify some specific crisis that must account for this“.

Theodizeefrage scheinen also auch Williams in der Richtung der berühmten These von Hans Jonas auf eine Art ‚Geist der Spätantike‘ zu führen. Wer von diesem Geist ergriffen wird, transformiert demnach seine religiösen Voraussetzungen in „Gnosis“.

Eine plausible Entstehungsgeschichte im Judentum, die ganz unberührt vom jungen Christentum geschehen wäre, konnte bislang offenbar noch nicht erzählt werden. Die religionsgeschichtliche These einer ganz eigenständigen nichtchristlichen Gnosis neben dem Christentum erscheint zumindest durch die These einer ursprünglich „jüdischen“ Gnosis nicht begründbar. Das aber passt zu den Zeugnissen, die von außen, also von den zeitgenössischen Häresiologen, über die Herkunft der Gnostiker gegeben werden. Dort nämlich wird dem Christentum die historische Priorität eingeräumt. Die Gnostiker sind mit dem Unkraut in Verbindung gebracht, das der Teufel in die Saat Christi gestreut habe. Als Ursprung dieser Lehre wird gelegentlich die Philosophie verdächtigt, durch welche sich intellektuell neugierige Christen haben verführen lassen, kaum jedoch das zeitgenössische Judentum³⁶⁹. Willem C. van Unnik verweist auf eine einzige mögliche Ausnahme, nämlich auf das, was Euseb in seiner Kirchengeschichte von Hegesipp „über den Ursprung der Häresien seiner Zeit“ (τῶν κατ’ αὐτὸν αἱρέσεων τὰς ἀρχάς) zitiert³⁷⁰. Dort würden Juden an den Anfang der Gnosis gestellt. Hegesipp erzählt, ein gewisser Thebutis habe Nachfolger von Jakobus dem Gerechten als Bischof von Jerusalem werden wollen, an seiner Stelle sei es aber Klopas, ein „Onkel des Herrn“ geworden. Dieser Thebutis habe „den sieben Sekten im Volk“ angehört, von welchen auch Simon stamme, von welchem dann wieder die „Simonianer“ kämen, ebenso sei es mit Kleobius, dem Ursprung der „Kleobiener“, mit Dositheus, dem der „Dositheaner“ usw. Hegesipp fügt dann die von den anderen Häresiologen bekannten „Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Saturnilianer“ an³⁷¹. Euseb bemerkt, Hegesipp habe in diesem Zusammenhang auch über die „jüdischen Sekten“ (παρὰ Ἰουδαίους αἱρέσεις) berichtet, und er zitiert ein weiteres Textstück aus Hegesipp, in welchem „Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten ...“ und andere, insgesamt sieben, aufgelistet sind, mit je unterschiedlichen Auffassungen über die

369 Vgl. Van Unnik, Die jüdische Komponente, 485; er findet es „merkwürdig, daß die kirchlichen Häresiologen wohl Samaritaner, aber nicht Juden am Anfang der Gnosis nennen; daß sie wohl griechische Philosophie mit dem Gnostizismus in Verbindung bringen, aber nicht das Judentum, obwohl sie doch viele Kontroversen auch mit der jüdischen Religion gehabt haben“.

370 Vgl. Van Unnik, Die jüdische Komponente, 485, Anm. 20; ders., Gnosis und Judentum, 79 f.

371 Eusebius h.e. IV 22,4–6 (Schwartz GCS 9,1; 370,7–372,6; Übers. Haeuser 221).

Beschneidung³⁷². Die Erwähnung der „sieben Sekten im Volk“ im Zusammenhang mit Thebutis und der im anderen Textstück aufgelisteten sieben „jüdischen Sekten“, die mit den zuerst erwähnten wohl identisch sein dürften, will den Rezipienten dieser Listen offenbar deutlich machen, dass die Häretiker aus Hegesipps Gegenwart gar keine richtigen Christen sind, sondern als Eindringlinge gelten müssen. An dieser Stelle scheint aber nicht entscheidend zu sein, woher sie eindringen, sondern der Umstand, dass die Irrlehre, welche die anfangs als „Jungfrau“ bezeichnete Kirche „beschmutzt“ habe, in den Auseinandersetzungen um die Leitung aus dem minderen Ehrgeiz halbherziger Neubekehrter entstanden ist. Dass es „jüdische Sekten“ sind, aus welchen die Häresiarchen zur Kirche kommen, ergibt sich für Hegesipp möglicherweise schlicht daraus, dass er den Blick auf die ‚Urkirche‘ von Jerusalem richtet, eine ‚religionsgeschichtliche‘ Aussage über einen jüdischen Hintergrund ist damit nicht notwendig intendiert. Bemerkenswert ist vielleicht aber doch, dass auch Hegesipp, wie allen voran Irenäus, den Ursprung der Häresie in der Mitte der jungen Gemeinde vermutet. Die antiken Häresiologen haben insgesamt die ersten Gnostiker für Christen gehalten. Hätten sie Nachrichten über außerchristliche Ursprünge gehabt, so müsste man sich wundern, weshalb diese wertvolle Information keinen Niederschlag in der Auseinandersetzung gefunden hat³⁷³.

In den voranstehenden drei Abschnitten sind zahlreiche Berührungspunkte der gnostischen mit den jüdischen Texten zur Sprache gekommen. Die herausgegriffenen Elemente, die mythologischen Namen und einzelne Erzählmotive der gnostischen Mythen und jüdischen Legenden zeigen, dass die frühen Gnostiker zahlreiche Kenntnisse jüdischer Traditionen besaßen. Die Menge der Beispiele ließe sich aus den Verweisen der Sekundärliteratur noch erweitern und die Zusammenarbeit von Judaisten und Gnosisforschern mag vielleicht neue Parallelen zu Tage bringen. Die Herkunft einzelner Ideen und Motive aus dem jüdischen Kontext bedingt jedoch nicht die Herkunft „der Gnosis“ aus einem ursprünglich von christlichen Traditionen ganz unabhängigen jüdischen Hintergrund³⁷⁴. Selbst Carl B. Smith denkt, wie bereits dargestellt wurde, an ein dem hellenistischen Judentum nahes Christentum in Alexandrien, das zur Ent-

372 Eusebius h.e. IV 22,7 (Schwartz GCS 9,1; 372,7–11; Übers. Haeuser 221). Vgl. auch Puech, *Problem*, 31; Scholten, *Funktion*, 250–253.

373 Vgl. Kraft, *Zur Entstehung*, 326; ebenso Pétrement, *Separate God*, 15 f.

374 Vgl. Skarsaune, *Shadow of the Temple*, 250: „Concerning the much-debated question of the origins of Gnosticism, we should distinguish two questions: (a) What is the origin of the different concepts and motifs that have been integrated into the Gnostic system? (b) What is the origin of the basic Gnostic conception of the material universe as inherently bad, and the creator-god as evil?“

wicklung der gnostische Ideen, wenn auch dem jüdischen Kontext nachgeordnet, zumindest beigetragen habe.³⁷⁵ Dylan M. Burns vermutet die Ursprünge der gnostischen Ideen, die in den sethianischen Texten zum Ausdruck kommen, im judenchristlichen Milieu der Täufersekten in Syro-Mesopotamien, etwa der Elchesaiten. Das Thema der Welt-Fremden, zu denen der Erlöser gekommen ist, sei christlichen Ursprungs. Zu den sethianischen Texten sagt Burns: „... their persistent descriptions of the Sethian elect as a race associated with the resident alien motif are decidedly at home in the world of early Christianity, not Hellenism or Judaism“³⁷⁶. Die jüdischen Elemente, die in den gnostischen Texten zu finden sind, zeigen, dass das jüdische Milieu eine bedeutende Rolle gespielt haben muss. Dennoch will Burns den Begriff „Jewish Christianity“ für dieses Milieu nicht vorbehaltlos gelten lassen, da man dort doch „adherence to the Law while recognizing Jesus of Nazareth as Messiah“ voraussetzen hätte. Das „Gesetz“ spielt aber gerade keine positive Rolle in den gnostischen Texten. „We therefore cannot say that Sethianism emerged out of Jewish Christianity, but that it emerged from the borderlines between Judaism and Christianity“³⁷⁷. Die These einer außerchristlichen, jüdischen Vorgeschichte des Sethianismus weist Burns zurück³⁷⁸. In seiner Untersuchung der Frage nach einer möglichen Entwicklung der antiken Gnosis aus einem vorausgehenden heterodoxen Judentum kommt auch Klaus Herrmann zu dem Ergebnis:

Was die Frage nach einer ‚jüdischen Gnosis‘ angeht, so können wir mit Fug und Recht behaupten, dass die alten Forschungswege weithin über-

375 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 112.118. Ebd., 190, erklärt er, dass das christliche Umfeld „only secondarily“ eine Rolle spielte.

376 Burns, *Apocalypse*, 146. Die Fixierung auf das unlösbare Problem des „Ursprungs“ der Gnosis habe eine sorgfältige Untersuchung der Berührungspunkte gnostischer Texte insbesondere mit der jüdischen Mystik bislang behindert (ebd., 141). Viele der jüdischen Traditionen, so die von Burns untersuchten Elemente mutmaßlich früher jüdischer Mystik könnten im gnostischen Kontext in einer bereits christianisierten Form rezipiert worden sein; vgl. ebd., 143: „What is not immediately clear is whether they entered in a Christianized form.“

377 Burns, *Apocalypse*, 146. Ebd., 147: „... the Platonizing Sethian treatises should be heralded as representatives of advanced Christian Platonism“. Vgl. ders., *Cosmic Eschatology*, 187.189.

378 Vgl. Burns, *Apocalypse*, 154f.: „One can therefore dispense with the idea of pre-Christian Jewish Sethianism, thus giving a later date for Sethian ideas and texts and compact their composition to the late second and early third centuries CE, with the Platonizing texts probably coming somewhat later.“ Ebd., Anm. 56 (ebd., 245) verweist er auf Logan, *Gnostic Truth*, xviii.26.

holt sind, vor allem dort, wo es um linear-genetische Erklärungsmodelle geht, sei es dass von einer vorchristlichen Gnosis, von einer gnostischen Rebellion im Judentum oder eben auch von einem jüdischen, vorchristlichen ‚Binitarianismus‘, der sich dann in einen orthodox-christlichen und heterodox-gnostischen Dualismus aufgespalten habe, ausgegangen wird.³⁷⁹

In der „Küche“, um ein anschauliches Bild von Karen King aufzugreifen³⁸⁰, in der die frühe Gnosis gekocht wurde, spielen zwar die Zutaten vom jüdischen Markt eine überaus wichtige Rolle. Auch das Christentum entsteht ja aus dem Kontext des Judentums³⁸¹. Das aber bedeutet keineswegs, dass auch die Küche und die Köche „jüdisch“ im Sinne eines von christlichem Gedenkgut noch freien Judentums gewesen sein müssen. So überlegte bereits anlässlich der Messina-Konferenz Alexander Böhlig:

Es ist ganz eindeutig, festzustellen, dass die Gnosis mit der Umwertung der religiösen Traditionen aus Judentum und Judenchristentum zwar Vorstellungen übernommen, aber aus ihnen Neues geschaffen hat³⁸².

Böhlig erkennt in Jonas' „Geist der Spätantike“ das Neue, das die Umwertung all dieser Traditionen bewirken konnte³⁸³. Dieser kaum zu fassende „Geist der Spätantike“ könnte aber auch in der Gestalt des jungen Christentums die Gnosis geformt haben. Nicht nur der Befund bzw. das Schweigen der Häresiologen spricht dafür, dass die Gnosis wahrscheinlich aus christlichen Töpfen kommt.

379 Herrmann, *Jüdische Gnosis?*, 86 f.

380 King, *Politics of Syncretism*, 470: „A potentially useful metaphor for syncretic practices is that of cooking, which may be employed as an analogy for cultural processes and materials that are in use, that are so-to-speak at work ‚in the kitchen.‘“ Das Bild der Küche steht dem „Leitbild des ‚Laboratoriums‘“ nahe, das Marksches und Löhr verwenden; vgl. Marksches, Kerinth, 48–50.70.71.76; *Religionsphilosophie*, 57.66; *Gottes Körper*, 386; Löhr, *Epiphanes' Schrift*, 29; weitere Nachweise Scholten, *Probleme*, 497, Anm. 22.

381 Vgl. Dunn, *Boundary Markers*, 56: „... within the matrix of Second Temple Judaism“; vgl. ebd., 66: „... Christianity emerged from within Second Temple Judaism“.

382 Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 139 f.

383 Vgl. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 112: „Wenn man mit ihm [sc. Jonas. HS] der Gnosis eine ‚neue Sinngebung‘ zuspricht, so trifft das natürlich auch auf ihr Verhältnis zum Judentum zu. Mögen die Traditionsstücke vom Judentum ebenso wie auch vom Judenchristentum her noch so zahlreich in sie eingedrungen sein, sie schafft etwas ganz Neues“.

4.3 Die antike Gnosis und das Christentum

4.3.1 *Gnosis als Phänomen der Kirchengeschichte*

Die Beobachtung, dass die gnostischen Mythen, obwohl sie die Idee eines guten Schöpfers ablehnen, dennoch am Schöpfungsbericht der Genesis festhalten, hatte Gilles Quispel noch als Hinweis auf einen jüdischen Ursprung der Gnosis gewertet:

A non-Jew, when suffering under the misery of the world, would simply have declared that the Genesis story was a myth without truth. (...) Only people who have been brought up to believe every word of the Bible and to cling to the faith, that God is one, and yet found reason to rebel against Law and Order, may have inclined towards the Gnostic solution: God is one and the Bible is right, but anthropomorphisms like creation and lawgiving are to be attributed to a subordinate angel.³⁸⁴

Ganz ähnlich wie Quispel beurteilt heute Jaan Lahe die alttestamentlichen Zitate und Theologumena in den gnostischen Texten. Sie seien wohl am wahrscheinlichsten darauf zurückzuführen, dass auch für die Gnostiker das Alte Testament „eine Heilige Schrift war, oder dass sie [sc. die Gnostiker. HS] von Personen abstammten, die das AT (...) als Heilige Schrift anerkannten“. Diese Personen seien wohl, so auch seine These, am wahrscheinlichsten Juden gewesen³⁸⁵. Doch „Heilige Schrift“ blieb das Alte Testament ebenso für die Christen, und so hatte bereits Willem C. van Unnik gegen die Annahme eines nichtchristlich-jüdischen Ursprungs kritisch zu bedenken gegeben, dass die überlieferten Originaltexte erkennbar „aus *christlich*-gnostischen Kreisen“ stammen, „so daß es schon von vornherein wahrscheinlich ist, daß auch gewisse jüdische Elemente vorkommen“³⁸⁶. Van Unnik vermutet daher, „das jüdische Element“ sei „gewiß durch den Filter der Groß-Kirche hindurchgegan-

³⁸⁴ Quispel, *The Origins*, 275.

³⁸⁵ Lahe, *Gnosis und Judentum*, 191–197; Zitat 193. Allerdings räumt Lahe ebd. 195 f. ein, dass der Gebrauch des AT allein noch kein ausreichender Nachweis eines jüdischen Hintergrundes darstellt, sehr wohl aber „spezifisch jüdische Schriftauslegungsmethoden“ und außerkanonische jüdische Überlieferungen.

³⁸⁶ Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 486. Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 213 f.: „What may have seemed to be an attack upon Judaism may instead have been an attack upon Christianity“. Nach Smith hat der Filter „of Jewish intellectualism“ all das vorsortiert, was die gnostische Innovation konstituiert hat; das Christentum sei demgegenüber „a secondary filter for some gnostic speculations“; vgl. ebd., 118.

gen³⁸⁷. Dem steht auch die Kenntnis, die die Gnostiker offenbar von jüdischen Traditionen jenseits der biblischen Bücher hatten, nicht entgegen, denn auch dieses Material kann durch christliche Kreise vermittelt sein, wie in nicht-agnostischen christlichen Texten zu erkennen ist. Eine christliche Vermittlung der alttestamentlichen Schriften lässt vielleicht gerade auch diejenigen Eigentümlichkeiten der gnostischen Deutung verständlicher werden, die nicht ohne weiteres allein aus dem Judentum abzuleiten sind. So könnte es die christlich-paulinische Exegese und ihr ‚freier‘ Umgang mit dem Gesetz des Alten Bundes gewesen sein, die radikale Formen wie die von Pearson beobachtete „upside down“-Exegese der biblischen Bücher angeregt hat. Es ließe sich tatsächlich das oben dargestellte, von Martin Hengel entworfene Szenario denken, wonach vom Judentum enttäuschte Juden, vielleicht bestärkt durch die Erfahrung der Tempelzerstörung und der missglückten jüdischen Aufstände, Christen wurden und ihre jüdischen Traditionen wie ihr durch die Zeitumstände bedingtes Misstrauen in einen guten Lenker dieser irdischen Welt mitbrachten³⁸⁸. Solche Versuche historischer Einbettung sind freilich kaum zu begründen und bleiben – vielleicht plausible – Hypothesen.

Dass sich das „Christentum“ im Sinne des Konsenses, den die häresiologischen Autoren des zweiten und dritten Jahrhunderts beschwören, und die

387 Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 488. Ders., *Gnosis und Judentum*, 72 geht allerdings auch von gnostischen Schriften aus, die „überhaupt nichts Christliches enthalten“; für diese Schriften, von denen er die Apokalypse des Adam (NHC V,5), den Eugnostosbrief (NHC III,3/V,1) und die Paraphrase des Séem (NHC VII,1) nennt, ist er in Verlegenheit, die jüdischen Elemente zu erklären und belässt es bei der Behauptung, sie gäben „für die Lösung des Problems nichts her“ (ebd., 83). Auch Lahe, *Gnosis und Judentum*, 195, räumt die Möglichkeit einer christlichen Vermittlung alttestamentlichen Materials nur für „christlich-gnostische Schriften“ ein und schließt sie „für die Texte, in denen christliche Einflüsse fehlen“ aus, weshalb er diese Texte als Zeugnisse jüdischen Hintergrunds wertet. Zur christlichen Vermittlung jüdischer Tradition vgl. auch Maier, *Jüdische Faktoren*, 243 f.246.250 f.256; Maier betont die Bedeutung nichtchristlicher jüdischer Apostaten mit Neigung zum Synkretismus für die Entstehung der Gnosis, doch „dieser Prozeß ist wohl zweitrangig gegenüber der missionarischen Welle des Christentums und den dadurch provozierten inner- und interreligiösen Auseinandersetzungen. Wahrscheinlich wäre die Gnosis ohne diese Verbindung mit der christlichen Ausbreitung nie so bedeutsam geworden und auch nie in so weiten Bereichen an AT und Judentum interessiert gewesen“ (ebd., 257). Mit oftmals christlichen Kanälen für jüdische Elemente rechnet ebenso Gruenwald, *Knowledge*, 80.87.99.

388 Hengel, *Ursprünge*, 591 f. Vgl. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 130–139, der auf einen möglichen judenchristlichen Hintergrund in 1 und 2 ApcJac (NHC V,3 und V,4) und in EvThom (NHC II,2) aufmerksam macht.

gnostischen Lehren an verschiedenen charakteristischen Punkten voneinander unterscheiden lassen, ist dabei zugestanden. Auch Hengel greift, obwohl er von der Entstehung der gnostischen Lehren innerhalb des Christentums ausgeht, die Bezeichnung der Gnosis als „außerchristlich“ auf, da deren „einseitig protologische Tendenz“ der durchweg eschatologischen Ausrichtung des Neuen Testaments widerspreche³⁸⁹. Gerade diese Differenz ist allerdings insofern zu relativieren, als durchaus gnostische Eschatologie in einer Reihe von Texten entfaltet wird. Auch die gnostische Protologie, das Interesse am Ursprung dieser mangelhaften Welt, steht zudem in eschatologischen Diensten und erwächst aus einem ausgeprägten Interesse an den Möglichkeiten, diese Welt zu überwinden. Die Kenntnis des Woher begründet die Hoffnung auf das Wohin³⁹⁰. Auch dass die Erwartung des kollektiven Heils in der Endzeit, wie gelegentlich geäußert wird, durch die Betonung der Gegenwärtigkeit des individuellen Heils eines jeden Einzelnen, der zur Gnosis gelangt ist, überlagert zu sein scheint³⁹¹, ist nicht ohne neutestamentliche Vorbil-

389 Hengel, Ursprünge, 566.

390 Vgl. Betz, Was am Anfang geschah, 25: „Auch beim Gnostiker ist das Interesse am Anfang eschatologisch bedingt“ (vgl. ebd. 43). Einschränkend ebd., 26: „Freilich sind die Spekulationen über den Anfang in der Gnosis noch stärker ausgebildet als im apokalyptischen Judentum; Gnosis ist im eminenten Sinne rückwärts zum Ursprung sich wendende Prophetie“. Ebd., 28: „Mit dem steigenden Interesse am Anfang wächst die dualistische Tendenz. Sie bleibt nicht auf die Ethik beschränkt, sondern erfasst auch das Weltverständnis ...“ Vgl. auch Marksches, Individuality, 417, der auf „the implicit eschatological dimension of our protological myth“ verweist und in diesem Zusammenhang Barn 6,13 zitiert, demzufolge Anfang und Ende einander entsprechen.

391 Die Auferstehung muss, um überhaupt zu geschehen, vor dem Tod geschehen, behauptet der Verfasser des so genannten „Philippusevangeliums“ in #90a (NHC II p. 73,1–5; Schenke TU 143, 54 f.), denn auch Jesus sei auferstanden, bevor er gekreuzigt wurde, so #21 (p. 56,15–20; Schenke 22 f.). Das bedeutet möglicherweise, dass die Auferstehung von jedem einzelnen in seinem Leben verwirklicht werden muss. Nur, wer „das Licht“ empfangen hat, „solange er hier ist“, in dieser Welt also, „kann es an dem anderen Ort empfangen“, betont der Philippusevangelist am Ende in #127a (p. 85,6 f.; Schenke 78 f.). Auch dem Adressaten Rheginos sagt der Verfasser des Briefes „Über die Auferstehung“ (NHC I,4), er habe „schon die Auferstehung“ (p. 49,13–16; Peel NHS 22, 154); vgl. Rheg NHC I p. 49,25–31 (Peel 154.156). Das entspricht der Aussage Tert., Res. 19,6 (Borleffs CChr.SL 2; 944,19–945,25), dass die Valentinianer, wenn sie von einer Auferstehung „im Fleisch“ reden, lediglich meinen, dass im gegenwärtigen Leben die zur Auferstehung nötige Erkenntnis erlangt werden müsse. Vgl. auch Turner, Time and History, 208, der ausführt, dass insbesondere die „Platonizing Sethian treatises“ Zostr (NHC VIII, 1), StelSeth (NHC VII, 5), Allog (NHC XI, 3) und Mar (NHC X, 1) „increasing self-reliance and individualism“ und „a loss of community awareness“ erkennen lassen, da die Erlösung als „the individual's assimilation to the divine“

der³⁹². Insgesamt mag in den gnostischen Texten, verglichen mit nichtgnostischen christlichen Texten, jedoch tatsächlich ein geringeres oder wenigstens anders geartetes Interesse an der Geschichtlichkeit der Erlösung bestehen, was beispielsweise in der Annahme mehrerer und fortwährender Besuche des Erlösers in der Demiurgenwelt zum Ausdruck kommt. Eine markante Eigenart, die auffallend häufig in gnostischen Texten begegnet, stellt ein weiteres Unterscheidungsmoment zu den nichtgnostischen Deutungen dar, nämlich die Betonung der Exklusivität der Offenbarung³⁹³. Die Botschaft der Gnosis scheint nämlich nur an einen kleinen Kreis der Befähigten gerichtet zu sein, vor anderen wird sie gelegentlich sogar geheim gehalten³⁹⁴. Die gnostischen Offen-

aufgefasst werde; ebenso ders., *Gnostic Sethians*, 25; kritisch gegenüber dem Konzept der „platonizing treatises“ Perkins, *Christian Books*, 718 f. Inwiefern es durchwegs der Einzelne ist, welcher sich dem Göttlichen angleicht, könnte für einige Traditionslinien bezweifelt werden, so wenn man etwa annimmt, dass es für manche Gnostiker letztlich nur ein Teil der göttlichen „Substanz“ im Innern des Gnostikers ist, welcher sich schließlich mit seinem Ursprung vereinigen wird; vgl. Hübner, *Einheit*, 306, Anm. 107. Zum Konzept der Individualität in valentinianischen Systemen vgl. Marksches, *Individuality*, insbes. 426 f., der ebd., 414–416 bspw. darauf hinweist, dass die Vision des Pleroma in der „Großen Notiz“ bei Irenäus der Chor der Äonen sei, die einander gleich dem Vater einen Hymnus darbringen. So sei für das Pleroma eine „de-individualization“ zum Ausdruck gebracht. Ungeachtet dieser eschatologischen Bilder wird man aber wohl dennoch sagen können, dass die Betonung der Erkenntnis als Heilsweg, die ja nur die Erkenntnis jedes Einzelnen sein kann, die Vorstellung einer gewissen Unabhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinde und ihren Strukturen begünstigt.

392 So insbesondere im Zusammenhang der Taufdeutung; vgl. Brandenburger, *Auferstehung*, 21–27; vgl. auch Käsemann, *Neutestamentliche Fragen*, 27, der in der Betonung der „Gegenwärtigkeit des Heils“ die „hellenistische Gemeinde“ vom „Judenchristentum“ unterscheidet; aus der „hellenistischen Gemeinde“ habe sich die christliche Gnosis entwickelt. Hier ist wohl auch an die Gegner in 2 Tim 2,18 zu denken.

393 Vgl. Schenk, *Textverarbeitung*, 313. In diesem Zusammenhang ist auch zu sagen, dass dem Adressaten der Predigt in den kanonischen Texten insgesamt größerer Raum gegeben ist. Wer einen Begriff vom Reich Gottes hat und sich von Jesu Aussage, das Reich sei nahe, ergreifen lässt, wird umkehren, also Buße tun und dem Evangelium glauben (Mt 1,14). Gnostische Texte betonen demgegenüber, dass dem Hörer die Umkehr in Gestalt des Weckrufs zunächst eröffnet werden muss, damit er verstehen kann, wo seine eigentliche Heimat ist, zu der er zurückkehren soll; vgl. ebd., 312. Die „Erkenntnis“ der Gnostiker wird nicht gewonnen und ist nicht jedem zugänglich, sie ist geschenkt (siehe dazu unten 5.3.1). Eben dieser Heilsexklusivismus und die als Gnade, ohne individuelle Anstrengung vermittelte Erkenntnis ist auch Ziel der philosophischen Kritik an den Gnostikern; vgl. Aland, *Die frühe Gnosis*, 119 f., mit Verweis auf Plotin, *Enn.* 11 9,16 und 9.

394 Vgl. Marjanen, *Sethian Books*, 104 f., der ausführt, dass das „secrecy motif“ ansatzweise im

barungsmittler wenden sich an das auserwählte Geschlecht oder die Pneumatiker, die sich nicht erst in der Zeit zum Erlöser bekennen, sondern von Anfang an zu ihm gehört haben, ja mit ihm in gewisser Weise identisch sind³⁹⁵. Außerhalb der Gnosis gilt das Evangelium von der Auferweckung Jesu grundsätzlich allen Menschen (1 Kor 15,22). Nicht die „Pneumatiker“ allein, nicht nur das „auserwählte Geschlecht“ wird gerettet, Gott will, „dass *alle* Menschen gerettet werden“: πάντας ἀνθρώπους σωθήναι (1 Tim 2,4)³⁹⁶. Auch dieses Merkmal ist nun

„Apokryphon des Johannes“, insbesondere aber in ÄgEv (NHC III,2/IV,2), ApcAd (NHC V,5) und Allogenes (NHC XI,3) unter anderem die Funktion hat, die Exklusivität der Offenbarung zu betonen.

- 395 Vgl. Fischer, Adam und Christus, 293: „Der Gedanke, daß der Ursprung des Menschen, ob irdisch oder himmlisch, über seine Zukunft entscheidet, ist ... das Zentrum gnostischen Denkens.“ Ob dieser Gedanke stets mit der Idee verbunden ist, dass der gnostische Mensch aufgrund der substanziellen Identität mit dem Göttlichen nicht verloren gehen kann (vgl. Hübner, Einheit, 306, Anm. 107) oder dennoch die Erlösung in seiner irdischen Existenz ergreifen muss (vgl. Schottroff, Anima, 81.83.93.96 f.), ist an dieser Stelle nicht zu klären; vgl. auch Schmid, Eucharistie, 55–61. Thomassen, *Saved by nature?*, 137, spricht von „ambiguity“ in den Texten, da Erlösung zum einen vom substantiellen Ursprung des Gnostikers, zum anderen von seiner aktuellen Antwort auf den Anruf des Erlösers abhängt. Die Nachrichten über Rituale, Ethik und die spärlichen Hinweise auf das Gemeindeleben der Gnostiker legten jedoch nahe: „... spiritual identity was not in practice seen as a fixed possession, acquired once and for all, but rather as a task requiring constant exertion“ (ebd., 146 f.).
- 396 Hier vielleicht als Teil antimarcionitischer oder antignostischer Polemik; vgl. Hübner, Überlegungen, 57 f., der eine Entstehung der Pastoralbriefe „um die Mitte des zweiten Jahrhunderts“ (ebd., 56) für wahrscheinlich ansieht; zustimmend Jannsen, Antithesen, 97.107–109, mit einem Literaturüberblick zur These einer antimarcionitischen Deutung von 1 Tim 6,20, ebd., 96–97, Anm. 4; kritisch Herzer, Was ist falsch, 72–74, mit zahlreichen Verweisen auch auf die ältere Literatur. Vgl. zusätzlich Burkert, Kritiken, 183, über 2 Petr und die Pastoralbriefe: „... das Stichwort der ‚unendlichen Genealogien‘ [1 Tim 1,4; 4,7. HS] bei Timotheos, neben dem Hinweis auf die *πλαστοὶ λόγοι* [2 Petr 2,3. HS] und auf den Sittenverfall dank angeblicher ‚Freiheit‘ [vgl. 2 Petr 2,19. HS] bei Petrus, läßt keinen Zweifel: Hier geht es bereits um die Auseinandersetzung mit der christlichen Gnosis ...“ Die Beobachtung lässt auch Burkert zu einer relativ späten Datierung der genannten Schriften neigen, ohne dass er dies näher eingrenzt. Eine mögliche Beziehung der Past zur Gnosis legen über die eben genannten hinaus noch weitere Einzelmotive aus der Polemik der Past nahe, Motive, welche auch zu bekannten gnostischen Systemen der Häresiologen passen, so etwa die möglicherweise einseitige Betonung präsentischer Eschatologie, die sich in Hymenäus’ und Philetus’ Behauptung ausdrückt, die Auferstehung sei schon geschehen (2 Tim 2,17 f.) oder die asketischen Gebote der Gegner (1 Tim 4,3), des Weiteren auch die emanzipierten, gelehrten Frauen, die in die Schranken gewiesen werden (vgl. 1 Tim 2,11). Zwar ist richtig, dass nicht notwendig alle diese Motive auf ein und dieselbe Gegnergruppe

allerdings – zumindest teilweise – einzuschränken. Zum einen trifft der Heils-exklusivismus nicht auf alle im weiteren Sinne gnostischen Texte in gleichem Maße zu³⁹⁷, zum anderen scheint eine vergleichbare Exklusivität in der frühen Geschichte des Christentums auch von solchen Asketen behauptet worden zu sein, die gemeinhin nicht den gnostischen Gruppen zugerechnet werden³⁹⁸.

Abgesehen von einzelnen Differenzpunkten sind die parallelen Strukturen in gnostischen und ‚mehrheitschristlichen‘ Texten nicht zu übersehen, so vor allem, was die jeweilige Stellung zu Welt und Gesellschaft betrifft. Eine Distanz zu „dieser Welt“, einer Welt, in der dämonische Kräfte auch durch die staatliche Gewalt wirken, ist an vielen Stellen neutestamentlicher Schriften wahrzunehmen³⁹⁹. Wenn man davon ausgeht, dass „christliche“ und „gnostische“ Tradition streng voneinander zu trennen sind, kann man die strukturellen Parallelen mit Hans Jonas wohl nur in der Weise deuten, dass beide, Gnosis und Christen-

verweisen und andere Motive sich weniger leicht in den häresiologischen Steckbrief der Gnostiker einfügen lassen (vgl. Marjanen, *From the Pastorals*, 7), dennoch scheint mir die Häufung derartiger Motive signifikant.

397 Vgl. z.B. EpPt NHC VIII p. 132,18f. (Wisse NHS 31, 234f.) und CT 1 p. 1,1f. (Kasser/Wurst 93), wonach Jesus der „Herr und Erlöser der *ganzen* Welt“ ist; dazu King, *Toward a Discussion*, 461–463, die ebd., 462, Anm. 47, jedoch einräumt, dass der Idee einer allgemeinen Erlösung in EpPt andere Stellen entgegenstehen und zeigen: „... the theme of universal salvation, if present, seems at the very least not to be fully developed“. Auch im AJ NHC II p. 27,26f. par (Waldstein/Wisse NHMS 33, 157,8f.) gibt es den Aufruf zu Reue und Umkehr, was über eine zum Heil determinierte Elite als ausschließliche Adressaten des AJ hinauszuweisen scheint; vgl. Marjanen, *Sethian Books*, 94. Der Valentinianer Herakleon hat wohl entgegen dem Eindruck, den Origenes in seiner Auswahl der Herakleon-Fragmente erwecken will, den Zugang zum Heil nicht auf die Pneumatiker begrenzt, sondern auch den Psychikern zugestanden; auch kennt er offenbar keine Choiker, die gänzlich für das Heil unempfänglich wären, vgl. Beatrice, *Greek Philosophy*, 204–208.209.213; Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 143–144; Dunderberg führt ebd., 146, aus: „... Valentinians did not always clearly distinguish themselves from other Christians as a superior spiritual class but regarded themselves as part of the community of all Christians“. Die valentinianische Schrift *Inter in NHC XI,1* scheint, wie Dunderberg zeigt, gerade dafür zu werben, die Gemeinschaft der ‚fortgeschrittenen‘ (valentinianischen) Christen mit den einfachen Christen nicht aufzugeben; so ebd., 147–158, vgl. insbes. 157–158. Ähnliche Appelle sind im EvPhil (NHC II,3) zu finden; vgl. dazu Schmid, *Eucharistie*, 476–497. Burns, *Apocalypse*, 89, weist darauf hin, dass auch gerade die „Platonizing Sethian treatises“ das auserwählte „Geschlecht Seths“ nicht biologisch verstehen, sondern das „Geschlecht Seths“ als offen für Konvertiten, also Neuzugänge betrachten.

398 Vgl. z.B. Jenott/Pagels, *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I*, 588f.

399 Vgl. Rudolph, „Christlich“, 264, der auf die Versuchungsgeschichte Mt 4,8–10 und auf 1 Kor 2,6–8; 2 Kor 4,4; Gal 4,3,9; Eph 2,2; Joh 8,31–36; 12,31; 14,30 und 16,11 verweist.

tum, an einer antiken Grundstimmung, einem „Geist der Spätantike“, Anteil haben. Oder aber man will beide auf einen konkreten gemeinsamen Ursprung, beispielsweise im zeitgenössischen Judentum und den weltabweisenden Tendenzen der Apokalyptik, zurückführen⁴⁰⁰. Wenn man hingegen daran zweifelt, ob es neben dem Christentum eine Gnosis gibt, die unabhängig vom Christentum Ansätze des jüdischen Umfelds weiterentwickelt hätte, so führen die strukturellen Entsprechungen zu der Hypothese, dass gnostische Weltdeutung lediglich die sekundäre Radikalisierung eines einzelnen Strangs innerhalb der pluriformen christlichen Tradition darstellt⁴⁰¹.

Die Radikalisierung könnte, wie Barbara Aland und Christoph Marksches im Anschluss an und in Abgrenzung gegen Adolf von Harnacks wertende These der „akuten Hellenisierung des Christentums“⁴⁰² darlegen, aus dem Versuch erwachsen sein, die apokalyptisch gestimmte Botschaft aus Galiläa mit der hellenistischen Kultur und ihren philosophischen Standards zu vermitteln. Die antike Gnosis ist dann zuerst als ein Phänomen innerhalb der Kirchengeschichte zu behandeln. Der „Weltentstehungsmythos“ aus Platons Dialog „Timaios“ (Tim. 27c–d) war, wie Barbara Aland bemerkt, „zu der Zeit, als die Gnostiker ihre Systeme ausbildeten, eine autoritative Schrift geworden“⁴⁰³. Auch Marksches geht davon aus, dass Fragen der Protologie und Eschatologie, „auf die die Bibel in ihrem ersten und ihrem letzten Buch nur sehr kurze Antworten gibt“, für die Erwartung „gebildeter Zeitgenossen“ im gängigen Christentum unzureichend beantwortet waren. Als „Vermittlungstheologen“ hätten die Gnostiker in missionarisch-protreptischer Absicht versucht, die biblische

400 So bspw. Rudolph, „Christlich“, 264.

401 Vgl. Rudolph, „Christlich“, 265, der von „Christentümern“ spricht; ein Plural, der mittlerweile verbreitet ist; vgl. Vouga, *Geschichte*, 13.15.16.29.64 u. ö.; Auffarth, *Die frühen Christentümer*; Hafner, *Selbstdefinition*, 284. Zur Kritik der Rede von „Christentümern“ vgl. Brakke, *The Gnostics*, 7–14, der darauf hinweist, dass hier Grenzen zwischen den einzelnen „brands of Christianity“ vorausgesetzt werden (vgl. ebd., 14), als habe es tatsächlich verschiedene Parteien oder Bekenntnisse gegeben, die wie bei einem Pferderennen die Pferde um einen Vorsprung kämpfen. Tatsächlich sei dieses Modell wenig verschieden vom Modell der Häresiologen. Die Vorstellung vom christlichen Pluralismus der ersten Jahrhunderte müsse demgegenüber wohl auch die Vorstellung fließender Übergänge einbeziehen. Mit dieser Einschränkung kann aber auch Brakke vom „Christentum“ als einer „collection of movements“ (ebd., 90) oder sogar von „Christianities“ (ebd., 136) sprechen. Vgl. auch King, *Which Early Christianity?*, 81: „Hybridity, not purity, characterizes historical processes“.

402 Harnack, *Lehrbuch*, 250; vgl. ders., *Dogmengeschichte*, 63.65. Mit Harnack beispielsweise auch Kraft, *Zur Entstehung*, 337.

403 Aland, *Die Gnosis*, 88.

Theologie „nach vorn und nach hinten zu verbreitern“⁴⁰⁴. „Die Gnostiker, die solche Mythen entwarfen, zeigen sich uns also als Intellektuelle, die die literarischen Ausdrucksformen ihrer Zeit kannten und nutzten“⁴⁰⁵. Die bunten Mythen, die auf den ersten Blick so wenig mit der „christlichen“ Überlieferung verbunden scheinen, sind nicht notwendig Hinweise darauf, dass außerchristliche Systeme mit ihren höheren und niederen Göttern, Engel- und Dämonenwesen rezipiert und weitergesponnen worden wären. Sie können ebenso gut als Vermittlungsstrategie aus den Voraussetzungen christlicher Predigt erklärt werden. Die im ptolemäischen Mythos in Irenäus' „Adversus haereses“ 1 1–8 auftretenden himmlischen Figuren sollten nicht tatsächlich als überirdische Persönlichkeiten geglaubt werden, wie Markschieß ausführt, sondern dienten als Personifikationen innerhalb religiös-philosophischer Spekulation. Schon Platon hatte das mythische Sprechen für Unaussprechliches etabliert⁴⁰⁶. Die Variierung überkommener Mythen, die bis zur Korrektur der ursprünglichen Erzählabsicht gehen kann, und die Verschmelzung ursprünglich unabhängiger Mythen sowie die Neubildung mythischer Erzählungen waren, wie Markschieß darlegt, eingeführte Methoden des den Gnostikern zeitgenössischen Umgangs mit Mythen⁴⁰⁷. Die scheinbare Vielheit der Protagonisten gnostischer Mythen bleibt im monotheistischen Rahmen, da sie sich als mythologische Ausgestal-

404 Markschieß, *Religionsphilosophie*, 43; zur gnostischen „Verbreiterung“ des Christentums vgl. auch ebd. 43 f. 46 f. 49; zur Gnosis als Inkulturation ebd., 37 f. 49. Mit dem ersten und letzten Buch der Bibel scheint Markschieß den späteren christlichen Kanon zu meinen, also die Bücher Gen und Offb.

405 Aland, *Die Gnosis*, 91; vgl. dies., *Gnostischer Polytheismus*, 278, mit Anm. 8. Abwertend Markschieß, *Religionsphilosophie*, 37 und 45: Die Gnosis sei der Versuch, „das Christentum durch konsequente Platonisierung und Mythologisierung einer (Halb-) Bildungselite nahezubringen“ und sie durch „Einfügung des Mythos ... für bestimmte philosophisch interessierte Kreise überhaupt erst attraktiv“ zu machen; vgl. ebd., 37 f. 49; ders. *Welche Funktion*, 97. 100.

406 Vgl. Burns, *Apocalypse*, 62–64.

407 Vgl. Markschieß, *Welche Funktion?*, 97–100, spricht von „Mythenvarianz“ (ebd., 97), „Mythenkontamination“ (ebd., 98), „Mythenkorrektur“ (ebd., 98) und „Mythenneubildung“ (ebd., 99). Vgl. auch Aland, *Gnosis und Kirchenväter*, 131: „Differenzen in Einzelheiten [sc. der verschiedenen gnostischen Mythen. HS] erklären sich unter anderem daraus, daß die Variierung des überkommenen Mythos für den einzelnen gnostischen Theologen ein Mittel zur Artikulierung und Nuancierung seines eigenen theologischen Standpunkts war“. Zur antiken „Arbeit am Mythos“, näherhin zu Mythenkritik, Rettungsversuchen durch Historisierung oder Allegorese und Mythenneubildung vgl. Burkert, *Kritiken*, 174–182.

tung einer unaussprechlichen Einheit deuten lässt⁴⁰⁸. Ebenso wenig wie die räumliche Dimension der vielen Wesenheiten ist allerdings auch die zeitliche Dimension ernst zu nehmen. „Denn dies sei die Eigenheit des Mythos“, so hat, wie Walter Burkert schreibt, bereits Platon vorausgesetzt, „dass er zeitlich auseinander legt, was als Ganzheit zu denken sei“⁴⁰⁹. Die Urgeschichte, wie die vermeintlich aufeinander folgenden Interventionen des Göttlichen, scheinen gelegentlich nicht mehr zu sein als die erzählerische Ausgestaltung der gnostischen Befindlichkeit in der irdischen Welt. Der „Mythos ist keine Heilsgeschichte“, zumindest keine Heilsgeschichte im Sinne der biblischen Texte⁴¹⁰. Die ausgiebige Einbeziehung des deutenden Mythos kann tatsächlich als eine Besonderheit der gnostischen Texte angesehen werden, die sie von den nichtgnostischen Texten des Christentums und wohl auch vom Judentum in dem oben in 4.2.3 dargelegten Sinne unterscheidet. Inwiefern die gnostischen Mythen dennoch das Konzept einer christlichen Heilsgeschichte voraussetzen, soll im nächsten Abschnitt (4.3.2) dargelegt werden.

408 Vgl. Aland, *Gnostischer Polytheismus*, 274; (am Beispiel des Basilides) 278–283; Marksches, *Pluralismus*, 74–76; ders., *Religionsphilosophie*, 46; ders., *Individuality*, 427. Jonas, *Delimitation*, 95: „... the Absolute is not alone, but is surrounded by an aura of eternal, graded expressions of his infinitude, partial aspects of his perfection, hypostatized into quasi-personal beings ...“. Die platonische Tradition, auf die Marksches in diesem Zusammenhang verweist, hat im zeitlichen Umfeld der Gnosis wohl auch auf das *Corpus Hermeticum* gewirkt. In CH XIII 2.3.16 (Nock 200–204.207; Übers. Holzhausen CH.D.1, 176.183) erklärt der Lehrer Hermes, der seinem Schüler Tat im Übrigen immer wieder versichert, was er ihm vermittele, sei im Grunde „lehrhafter Unterweisung“ unzugänglich, dass die „Zwölfheit“ der Laster deshalb durch die „Zehnheit“ der Kräfte bezwungen werden könne, weil die Differenzierungen nur Oberflächen darstellten und jeweils auf eine Einheit verweisen würden. Da also zwei Einheiten gegeneinander stehen, könne die höhere Einheit die niedere bezwingen; vgl. CH XIII 11 f. (N 205 f.; H 181 f.).

409 Burkert, *Kritiken*, 180; vgl. Aland, *Die Gnosis*, 90: „Die mythische Redewese hat ... ihre Eigenheiten ... Eine mythische Erzählung muss in der Zeit auseinanderlegen, was außerhalb und vor der Zeit Geltung hat. Sie muss nacheinander darlegen, was zusammengehört und eins ist.“

410 Aland, *Gnosis und Kirchenväter*, 165; vgl. ebd., 165 f. Der „gesamte Mythos“, so dies., *Gnostischer Polytheismus*, 278, ist „nur ein Szenario ..., durch das das Verhältnis von Gott und Mensch verdeutlicht werden soll“. Zur Relativierung der Zeit im gnostischen Mythos vgl. dies., *Was ist Gnosis?*, 245 (Punkt III). Hingegen unterscheidet Burns, *Apocalypse*, 75 f., den gnostisch sethianischen Mythos von den platonischen Parallelen gerade dadurch, dass der Mythos nicht so sehr wie bei Platon die Funktion eines Vehikels auf dem lebenslangen, mühevollen Weg zur Wahrheit darstellt, sondern vom Offenbarer gebracht „a single revelatory event“ biete.

Oft wird im Zusammenhang des gnostischen Mythos von einem „Kunstmythos“ als einer literarischen Entfaltung vorausgehender Grundüberzeugungen gesprochen⁴¹¹. „Mythos“ und „Kunstmythos“ verbindet der Umstand, dass die Erzählung generell auf Agenten in einem zeitlichen Raum angewiesen ist. Da die gnostische Erzählung den jüdisch-christlichen Mythos von Fall, Reue und Rettung – und damit auch Affekte des Wollens und Begehrens – in ihren Mittelpunkt stellt, neigen die in die Erzählung eingefügten Abstrakta, beispielsweise „Wahrheit“ (ἀλήθεια), „Logos“ (λόγος), „Grenze“ (ὄρος) dazu, wie individuelle, handelnde und leidende Gottheiten aufzutreten⁴¹². Abstrakta würden zu Konkreta, das hatte auch Alexander Böhlig zum gnostischen „Kunstmythos“ überlegt, „weil der lebendige Ablauf der Handlung nicht mit dem Allgemeinbegriff auskommt, sondern Handelnde verlangt“⁴¹³. Die philosophischen und auch die biblischen Figuren „entfalten ein Eigenleben“, das ein die göttliche Einheit potenziell gefährdendes ‚Pantheon‘ entstehen lässt⁴¹⁴. Auch die Engel und Dämonen, die in den figurenreichen Mythen auftreten, so etwa im „Apokryphon des Johannes“ die Namen der „Gewalten“ oder die der Assistenten bei der Erschaffung der Seelenteile⁴¹⁵, sind nicht notwendig ‚altes‘, außerchristliches

-
- 411 Vgl. Aland, Einführung, 15: An die Stelle „eines überkommenen Mythos“ tritt die „Form eines künstlich erfundenen Mythos, weil der zur Begründung eines vorgewußten Sachverhalts dient“. Ähnlich dies., Gnostischer Polytheismus, 278: „Der Weg geht vom Logos zum Mythos ...“; vgl. ebd., 275, mit Verweis auf Blumenberg, Arbeit am Mythos, 208 (zum „Kunstmythos“ vgl. ebd., 194–238). Armstrong, Gnosis, 112, legt anschaulich dar, der gnostische Mythos sei dem platonischen Mythos nahe, verglichen mit den gewachsenen Mythen, welche Hesiod zugrunde liegen, oder den Geschichten von J.R.R. Tolkien, verglichen mit den dort verarbeiteten nordischen Mythen.
- 412 Vgl. Jonas, Delimitation, 93, zur Unterscheidung vom platonischen und plotinischen Mythos.
- 413 Böhlig, Zur Bezeichnung der Widergötter, 69; vgl. ebd., 57–60 (zum Evangelium Veritatis), 60–62 (zum Apokryphon des Johannes) und 62–65 (zur Paraphrase des Seem). Baur, Christliche Gnosis, 266, sprach von der „dem Gnostizismus“ eigenen „Neigung ..., die religiösen Ideen zu versinnlichen, den abstracten Gedanken in einer bildlichen Anschauung aus dem Bewußtseyn herauszustellen“ (vgl. ebd., 267).
- 414 Marksches, Pluralismus, 75; vgl. Jonas, Delimitation, 96: Für die gnostische Theologie sei es charakteristisch „to make use of the forms of polytheistic myth in the service of a preponderantly monotheistic conception“; Jonas (ebd.), der an einen außerchristlichen Ursprung der Gnosis denkt, erkennt hier eine „tradition of pagan polytheism“, was, mit Marksches, als eine unnötige Annahme angesehen werden kann.
- 415 AJ NHC II 10,28–11,3; III,1 p. 16,19–17,5; BG p. 40,4–18; (Waldstein/Wisse NHMS 33, 64–67); die Schöpfer von Adams Seelenteilen: NHC III p. 22,19–23,6; BG p. 49,11–50,4; II p. 15,14–23/IV p. 24,3–14 (Waldstein/Wisse 88–93). Die Mächte der Seelenteile sind nichts anderes als personalisierte Abstraktionen; die nur in der Langfassung des AJ angefügte Engelliste,

Material, sondern in hellenistisch-philosophischem Milieu christlich gedeutete biblische Traditionen⁴¹⁶. Waren Personifikationen in diese Deutungen erst eingeführt, zogen sie in der Folgezeit phantastische Namen aus dem Umfeld der Magie und synkretistischer Kulte an sich.

Entscheidend für diese Option in der Frage nach dem Ursprung der Gnosis ist, dass die Gnosis nicht als ‚verunreinigtes‘ Christentum verstanden wird, wie es die Häretikerhistorie des Irenäus und der anderen antiken Häresiologen nahelegt. Gnosis ist nicht notwendig ein Christentum, das sich einer bereits bestehenden andersgearteten Religiosität verbunden hat und so einem ‚reinen‘ Christentum gegenübersteht, sondern eine innerhalb des Christentums gegebene und dort ergriffene Möglichkeit der Deutung⁴¹⁷. Nicht nur die Gnostiker haben diese Möglichkeit ergriffen und Modelle platonischer Philosophie in ihre Theologie einbezogen, um eine Verbindung zur hellenistischen Kultur der Zeit zu gewinnen. Für dieses Projekt sind neben den Gnostikern auch die Schriften von Justin, Clemens von Alexandrien oder Origenes Beispiele. Die Vertreter der im Sinne des Irenäus häretischen Gnosis gehen in dieser Inkulturation nur weiter als ihre ‚orthodoxen‘ Mitbrüder⁴¹⁸. Der Platonismus führte die Gnostiker zu radikaleren Lösungen. Aus der „durch die Ideenlehre naheliegende Wirklichkeitsverdoppelung“ erschlossen sie die charakteristische Aufspaltung des Göttlichen und Abwertung der niederen Welt, die den Widerspruch der Häresiologen motivierte⁴¹⁹. Doch es ist das junge Christentum selbst, das die Voraussetzungen mitgebracht hat und offen für eine Zuspitzung der Weltstanz war. Simone Pétrement und Barbara Aland richten ihre Aufmerksamkeit auf ebendiese Voraussetzungen. Sie erkennen ein Muster im antiken „Christentum“, das es plausibel machen kann, gnostische Mythen als extreme Äußerungen innerhalb des frühen Christentums zu denken und so

die auf ein Buch des Zoroaster (ΠΛΩΘΗΕ ΖΩΡΩΔΑΚΤΡΟΣ) zurückgeführt wird (NHG II p. 15,23–19,10/IV p. 24,15–29,18; Waldstein/Wisse 93–111), zeigt vielleicht die weitere Entwicklung an.

416 Vgl. Böhlig, Zur Bezeichnung der Widergötter, 70: „Mythologische oder philosophische Darstellung ist in der Gnosis kein Kriterium des Alters. Beide können früh und spät sein. Auch kann die Form, in der der Mythos gestaltet wird, abhängig sein vom sozialen Stand sowohl des Verfassers als auch des angesprochenen Publikums“.

417 So schon Käsemann, Neutestamentliche Fragen, 28.29.

418 Vgl. Brankaer, Die Gnosis, 118: „Nicht in der Tatsache, dass sie das Christentum hellenisiert haben, sondern in der Weise, in der sie das getan haben, unterscheiden sich die Gnostiker von anderen frühchristlichen Denkern“. Zu Gnosis als fehlgeschlagener Inkulturation, vgl. z. B. Marksches, Religionsphilosophie, 37 f.

419 Marksches, Religionsphilosophie, 39.

in gewisser Weise die durch die antiken Häresiologen nahegelegte Idee eines christlichen Ursprungs zu stützen. Diese Überlegungen sollen im Folgenden referiert werden.

4.3.2 *Die systematisch-theologische Fragestellung nach der Eigenart von Gnosis und Christentum (Pétrément und Aland)*

4.3.2.1 Simone Pétrément

Simone Pétrément wendet sich in ihrer Untersuchung „Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme“ (Paris 1984), ins Englische übersetzt unter dem Titel „A Separate God“⁴²⁰, erklärtermaßen gegen den – so ihre Wahrnehmung – vor allem deutschen Konsens⁴²¹ über einen vorchristlich-jüdischen Ursprung der Gnosis. Ihrer Ansicht nach ist dafür eine solide Begründung noch nicht erbracht worden. Das bei diesem Konsens vorausgesetzte Verhältnis von Gnosis und Christentum sei komplex. Einerseits werde die Verwandtschaft zwischen beiden durch die Annahme eines gnostischen Einflusses auf das frühe Christentum erklärt, gleichzeitig würden aber christliche Elemente in der Gnosis auf einen nachträglichen Einfluss von christlicher Seite zurückgeführt⁴²². Diese wechselseitigen Einflüsse müssten durch die Literarkritik der erhaltenen Texte nachzuweisen sein. Auch 25 Jahre nach dem Erscheinen von Pétréments

420 Übers. v. Carol Harrison. Erstaunlicherweise ist Pétréments Arbeit relativ spärlich rezipiert worden, jedenfalls nicht so, wie sie es verdient hätte. Die Auseinandersetzung fällt meist eher knapp aus, z. B. Smith, *No Longer Jews*, 21 f. 24; Luttikhuisen, *Gnostic Revisions*, 11 f.; Scholten, *Martyrium*, 266, Anm. 16. Löhr, *Deutungen der Passion*, 546, Anm. 2, verdankt erklärtermaßen „viel der konzentriert theologischen Interpretation von Simone Pétrément“. Auch Marksches, *Kerinth*, 49, mit Anm. 5, schreibt die nötige Revision des im Gnosis-Kongress von Messina formulierten Modells „einer vagabundierenden antiken gnostischen Religiosität“ im Wesentlichen der Arbeit von S. Pétrément und „Skizzen“ von B. Aland zu. Später verweist er, so weit ich sehe, kaum mehr explizit auf Pétréments Thesen, wie auch auf B. Aland nicht, die Pétrément in vielen Punkten nahe steht. Die These von der Gnosis als christlichem Phänomen wird inzwischen meist auf Marksches und Aland allein zurückgeführt. So z. B. Wucherpfennig, *Was ist Gnosis?*, 251; Pétrément erwähnt Wucherpfennig lediglich im Zusammenhang einer Anmerkung zu Kerinth, vgl. ders., *Heracleon*, 157, Anm. 251.

421 Vgl. auch Yamauchi, *Issue of Pre-Christian Gnosticism*, 87, der feststellt: „... Mandaic, Manichaean, Syriac, Hebrew, New Testament, Patristic, and even the Coptic texts, to which scholars have appealed for evidence of pre-Christian Gnosticism, have not yielded convincing evidence of a developed Gnosticism prior to Christianity“; er selbst kommt zu dem Schluss, der vorchristliche Gnostizismus sei möglicherweise „just a phantom figure which was created by brilliant German scholars“.

422 Vgl. Pétrément, *Separate God*, 2–5.

Studie stehen aber noch keine literarkritischen Befunde zur Verfügung, die den Nachweis nichtchristlicher Gnostiker ermöglichen. Angesichts der Überlieferung der gnostischen Quellen, die in der Mehrheit nur in späteren, hinsichtlich ihrer Qualität schwer zu beurteilenden⁴²³ Übersetzungen erhalten und kaum zuverlässig zu datieren sind, erscheint es auch zweifelhaft, ob eine solche Einsicht über literarkritische Untersuchungen überhaupt je gewonnen werden kann⁴²⁴.

Die Texte sind mehrdeutig, was die grundsätzliche Verbindung mit dem Christentum jenseits christlicher Einzelmotive angeht. Pétrement meint hier, dass selbst wenn man für einige Texte zeigen könnte, dass sie keine unmittelbar erkennbaren christlichen Spuren tragen, daraus dennoch kein eindeutiger Beweis für außerchristliche Ursprünge abzuleiten ist. Luise Abramowski hatte im Zusammenhang ihrer Überlegungen zu „Zostrianos“ (NHC VIII,1) bereits darauf aufmerksam gemacht, dass es für Gnostiker, „die ihre Meinungen als alt erweisen wollten ... nicht geraten“ war, „mit Namen und Figuren zu arbeiten, die auf den ersten Blick als christlich erkennbar waren“⁴²⁵. Zudem ist ein „Kanon“ kein erkennbares Anliegen der gnostischen Bewegungen, und es ist für deren Offenbarungstexte anzunehmen, dass fortwährend Text und Interpretation in überarbeiteten Fassungen der Urtexte vermengt worden sind⁴²⁶. Wenn christliche Namen und Figuren fehlen, kann das also auch den Zeitumständen des späteren dritten oder vierten Jahrhunderts und einer vom Christentum bereits distanzierten Gnosis zu verdanken sein⁴²⁷. Ein Text wie Eugnostos (NHC III,3/V,1) beispielsweise, der im Vergleich zur parallelen „Sophia

423 Vgl. Hengel, Ursprünge, 564-574.

424 Auch Schenke, der von nichtchristlichen Texten in Nag Hammadi ausgeht, sieht das Problem; vgl. Schenke, Was ist Gnosis?, 182: „Die offenkundig harten Tatsachen sind: es gibt nichtchristliche gnostische Texte unter den Nag Hammadi-Handschriften; aber für keinen dieser Texte ergibt sich als Abfassungszeit ein Datum in vorchristlicher Zeit.“

425 Abramowski, Nag Hammadi, 1. Sie weist ebd. darauf hin, dass das Christentum für die philosophischen Kreise des dritten Jahrhunderts als Neuerung galt.

426 Vgl. Abramowski, Audi ut dico, 159 f.; Abramowski nimmt eine „ständige Überarbeitung“ der Texte an und spricht von der „instabilen Gestalt gnostischer Schriften“ (ebd., 166); vgl. dies., Nag Hammadi, 4.

427 Vgl. Pétrement, Separate God, 5; vgl. ebd., 22 f.: Der NHC-Fund bietet die Texte teilweise sicherlich in einem relativ späten Stadium: „... written at a time when Gnosticism, far removed from its beginnings, had become more and more syncretistic and lost in obscure speculations, ...“ Die Bereinigung von christlichen Spuren ist freilich von gnostischer Seite aus nicht die einzige Art, auf den Erfolg der Häresiologen zu reagieren. Létourneau, Dialogue, 93–98, argumentiert beispielsweise, dass Dial (NHC II,5) eine späte Schrift (vgl. ebd., 95: 3./4. Jh.) der valentinianischen Tradition sei, die von besonders störenden

Jesu Christi“ (NHC III,4/BG 3) vielleicht keine, zumindest aber weniger deutliche christliche Züge zeigt, und der deshalb als „classic example of such a Christianizing redaction of non-Christian material“⁴²⁸ gilt, muss nicht notwendig die ursprüngliche Fassung sein. Es ist, so Simone Pétrement, in derartigen Fällen nicht auszuschließen, dass eine christliche Vorlage erst sekundär von christlichen Elementen gereinigt wurde. Methodisch ist festzuhalten, dass es, wenn man hypothetisch von einer *Verchristlichung* ausgehen kann, wie es die Anhänger der These von der ursprünglich außerchristlichen Gnosis tun, ebenso möglich sein muss, an eine *Entchristlichung* zu denken. Eine solche „Entchristlichung“ könnte etwa der Vermittlung an ein ‚philosophischeres‘ Publikum gedient haben⁴²⁹ oder der Distanzierung vom Christentum in Verfolgungszeiten⁴³⁰. „There were therefore far more reasons for de-Christianizing (in appearance) a doctrine or work, than for Christianizing it“⁴³¹.

Gegenüber den notwendig erfolglosen Versuchen, mit literarkritischen Methoden eine Entscheidung zwischen den rekonstruierten Wegen der Ver- oder aber Entchristlichung der Texte herbeizuführen⁴³², schlägt Pétrement vor, nach

Elementen wie der Lehre vom inferioren Schöpfergott und den drei Heilsklassen bereinigt wurde, um der Nähe zur erfolgreichen kirchlichen Theologie willen.

- 428 Pearson, Problem, 20, Anm. 22. Vgl. Schenk, Textverarbeitung, 305: „Es ist wahrscheinlicher, daß an die Stelle des Briefrahmens des Eug sekundär in SJc eine Ölbergerscheinung Jesu vor seinen Jüngern und Begleiterinnen trat“. Ebenso Weiß, Frühes Christentum, 137 f. Gegen die Annahme eines außerchristlichen Eug vgl. Wurst, Problem der Datierung, 385 f.
- 429 Vgl. Abramowski, Nag Hammadi, 8, die darlegt, dass Plotins gnostische Gegner wohl bemüht waren, sich seiner philosophischen Sprache anzugleichen; vgl. dies., Audi ut dico, 166 f., mit Anm. 80; dies., Nicänismus, 561. Eine Reinigung von Elementen der christlichen Erlösvorstellung nimmt übrigens auch Turner für die von ihm so genannte Gruppe der „Platonizing Sethian Treatises“ an, vgl. z. B. Turner, Time and History, 206 f.; ders., Gnostic Sethians, 24.
- 430 Vgl. Pétrement, Separate God, 19. Möglicherweise stellt auch das EvVer (NHC I,3) einen Versuch dar, den valentinianischen Mythos in eine mehr philosophische Sprache umzuformen; vgl. dazu MacRae, Jewish Background, 96. An eine nachträgliche ‚Entchristlichung‘ gnostischer Mythen „angesichts der Ablehnung durch die Mehrheitskirche“ denkt auch Markschieß, Religionsphilosophie, 39; vgl. ders., Art. Gnosis/Gnostizismus (NBL), 869. Selbst Weiß, Frühes Christentum, 146, der sich wiederholt gegen die These einer „sekundären De- bzw. Entchristianisierung“ wendet, räumt ein, dass sie „grundsätzlich nicht auszuschließen“ sei.
- 431 Pétrement, Separate God, 19.
- 432 Auch der Protest, den Weiß, Frühes Christentum, 185 (Hervorhebung durch Weiß), gegen die These der „Entchristianisierung“ erhebt, zeigt den Mangel an ‚schlagenden‘ Argumenten für eine solche Entscheidung: „Wer freilich in der traditionellen wie auch in der gegenwärtigen Gnosisforschung von vornherein davon ausgeht, dass die ‚Gnosis‘ als solche ein

der Eigenart des ‚Christlichen‘ oder ‚Gnostischen‘ in diesen Texten zu fragen⁴³³. Die alte Hypothese, Paulus und der Verfasser des Johannesevangeliums könnten den Einfluss nicht mehr greifbarer vorchristlicher Gnostiker auf das junge Christentum belegen⁴³⁴, kehrt sie zu der Annahme um, dass vielmehr Gnostiker der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, für welche freilich auch Pétrement keinen sicher zu datierenden Quellentext benennen kann, als konsequente Anhänger der Paulusbriefe und des Johannesevangeliums vorzustellen sind⁴³⁵. Das erscheint plausibel, da ja schon in der Antike gnostische Deutung

nach-christliches bzw. erst auf dem Boden des Christentums entstandenes Phänomen ist, wird auch hierzu die entsprechende ‚Lösung‘ zur Hand haben – in dem Sinne nämlich, dass (...) man im Falle von eindeutig *nicht*-christlichen literarischen Zeugnissen der Gnosis von dem Postulat ausgeht, dass der nicht-christliche Charakter dieser Schrift(en) auf dem Wege einer sekundären *De-* bzw. *Entchristianisierung* oder auch *Paganisierung* einer genuin *christlichen* bzw. christlich-gnostischen Schrift zu erklären sei.“ Die „Schwäche dieser ‚Beweisführung‘“, so ebd., 185 f., liege „freilich darin, dass der ‚Beweis‘ für eine solche Entwicklungsgeschichte (...) am Ende gar nicht anders als durch den Verweis auf jene sekundär entchristianisierten Schriften selbst geführt werden kann!“ Der Einwand verwundert insofern, als ja auch die These der Verchristlichung von hypothetischen Textzuständen ausgeht, ganz abgesehen davon, dass zweifelhaft ist, ob vom Fehlen christlicher Figuren und Termini bereits auf die Unabhängigkeit von christlicher Überlieferung zu schließen ist. Auch der von Weiß (ebd., 135.146 f.185) angemerkte Mangel, dass ein plausibler „Sitz im Leben“ für eine Entchristianisierung angegeben werden müsse, gilt gleichermaßen für die These einer sekundären Christianisierung.

- 433 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 23: „No discovery of texts will suffice, I fear, to resolve the problem of Gnosticism so long as there is no attempt to give meaning to the thought of the Gnostics and so long as one avoids understanding, on certain points, the thought of earliest Christianity.“ Vgl. auch Rudolph, „Christlich“ und „Christentum“, 259.
- 434 Vgl. in neuerer Zeit Lüdemann, *Did Gnosticism Ever Exist?*, 121–132, der zwar zugesteht, dass eine vor-christliche gnostische Bewegung unwahrscheinlich (ebd., 124), wohl aber ein vorchristlicher Mythos anzunehmen sei (ebd., 125–129), der auf Paulus bzw. dessen Gegner Einfluss gewonnen habe (ebd., 129–131); vgl. ebd., 131 f.: „While there is not enough evidence to postulate a gnostic movement, there are many reflections of gnostic thought in the earliest extant documents of the New Testament, i.e. in the letters of Paul“. Weiß, *Frühes Christentum*, 65–67 und 71–73 führt die Parallelen auf den gemeinsamen geistigen Hintergrund von Gnosis und Christentum zurück, die zeitgleich entstanden seien.
- 435 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 24: „It seems to me that the Gnostics of the first half of the second century wished to be faithful to Paul and John, and that in certain ways they were more faithful to them than their orthodox contemporaries. (...) This desire to be faithful to early Christianity was in their own eyes their justification, it was that which gave meaning to their movement“. Ähnlich Colpe, *Art. Gnosis II*, 602–608, der betont, dass es wahrscheinlicher sei, paulinische und johanneische Theologumena als Voraussetzungen der Gnosis zu sehen, als Paulus und das Johannesevangelium auf hypothetische

in der Tradition paulinischer Theologie gesehen wurde, wenn etwa Clemens von Alexandrien kolportiert, Valentinus sei Schüler des Theudas, eines Paulus-Schülers gewesen⁴³⁶, aber wohl auch, wenn Tertullian in Paulus den „haereticorum apostolus“ sieht⁴³⁷.

Die elementare Verbindung der Gnostiker mit dem paulinischen und johanneischen Christentum besteht Pétrement zufolge in dem hier wie dort sichtbaren Anliegen, von der Verhaftung an die Welt, von der „religion of the world“, zu befreien, was nach christlicher Vorstellung allein durch die Offenbarung Gottes geleistet werden kann⁴³⁸. Es sei die Botschaft vom Kreuz, welche das Neue, Unweltliche des von Christus offenbarten Gottes zeige. Strafe in der Welt ist nicht notwendig gerechtfertigt, auch wenn das Gesetz Gottes sie befehlen sollte. Deshalb kann auch das Übel in der Welt nicht als gerechte Strafe begründet werden. „The cross separates God from the World“⁴³⁹, zumindest markiert es eine deutliche Distanz zur Welt, wie sie eben ist:

The cross is the most striking sign that judgement by what happens in the world is not the true judgement, that glory and power do not justify, that misfortune does not condemn, that it is not history that judges.⁴⁴⁰

-
- ältere gnostische Einflüsse zurückzuführen. Aland, *Apologetic Motives*, 145.150, verweist auf das paulinische Konzept der ἀμαρτία und dessen Einfluss auf die Gnostiker (vgl. ebd., 142 f., Anm. 17). Als „evangelium gnosticorum“ kann das Johannesevangelium nach dem gegenwärtigen Forschungsstand nicht mehr gelten, vgl. Nagel, *Rezeption*, 488–491; Wucherpfennig, *Heracleon*, 405 f. Der Valentinianer Heracleon, der als Exponent gnostischer Joh-Exegese meist herangezogen wird, hat vielleicht gar keinen vollständigen Joh-Kommentar verfasst, sondern Origenes, der einen Joh-Kommentar verfasst, greift nur diejenigen Stücke aus Herakleons „Hypomnemata“ zur Widerlegung heraus, an denen dieser das Joh-Evangelium auslegt, so jedenfalls Beatrice, *Greek Philosophy*, 191–195.
- 436 Vgl. Clem. Alex., *Strom.* VII 17,106 (Le Boullouec SC 428; 318.320). Insbesondere für die Valentinianer ist, Clemens zufolge, Paulus offenbar der Gewährsmann schlechthin; vgl. Weiß, *Paulus*, 118, mit Verweis auf Theodor Zahn in Anm. 8 und einigen Einzelnachweisen in Anm. 9; vgl. ebd., 125. Weiß zitiert ebd., 123, Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 120, der die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts mit den Marcioniten als „Ultrapauliner“ bezeichnet.
- 437 Tert., *adv. Marc.* III 5,4 (Kroymann CSEL; 513–514); vgl. Iren., *haer.* III 13,1 (Rousseau/Doutreleau SC 211; 250,1 f.), was Weiß, *Paulus*, 118, ebenfalls auf Marcion beziehen will.
- 438 Pétrement, *Separate God*, 23: „The Gnostics said that humanity must be liberated from the religion of the world and that this was not possible except by a revelation that was not of this world. What did Christianity say but this? What did the Gospel of John say other than this?“ Vgl. ebd., 31.
- 439 Pétrement, *Separate God*, 37; vgl. ebd., 36 f.
- 440 Pétrement, *Separate God*, 36.

Gnosis eröffnet die Einsicht in die Vorläufigkeit und Bedingtheit dieser Welt.⁴⁴¹ Die Annahme der Abhängigkeit gnostischer Weltdeutung von der christlichen kann somit vor allem, wie Pétrement zeigt, für das Problem der Abkehr vom Schöpfergott eine plausible Antwort bieten. Die gnostische Distanz der Welt gegenüber, die bis zur Feindschaft geht, sprengt den Rahmen dessen, was innerhalb des Judentums möglich ist, insofern, als die Welt in jüdischem Kontext offenbar, wie oben dargelegt wurde, stets die Schöpfung des einzigen Gottes bleibt⁴⁴². Um die gnostische Verbindung von jüdischen Traditionen mit einer fundamentalen Weltfeindschaft nachvollziehen zu können, bedarf es einer Vermittlung. Die religiösen Innovationen in der Haltung der Welt gegenüber bedürfen eines Anstoßes. Dies kann nach Pétrement eine bestimmte Interpretation der christlichen Kreuz-Botschaft geleistet haben. Es sei möglicherweise das „Ärgernis“ der Kreuzigung des Gerechten gewesen, das auf eine zweite, ‚höhere‘ Welt der Wahrheit verwies. Das aber habe notwendig die Bedeutung der sichtbaren Welt relativiert: „To distinguish thus a superior world where truth appears from this world is without doubt to diminish the value of this world.“⁴⁴³

441 Wenn man demgegenüber die Gnosis auf die Betonung der Erkenntnis als Selbsterkenntnis beschränken will, so sei das entstellend, erklärt Pétrement. Denn auch die Gnosis sei zunächst vor allem Erkenntnis Gottes und erst in zweiter Linie Erkenntnis der eigenen Identität. In diesem Zusammenhang kann man vielleicht auf die berühmte Stelle im Naassener-Referat Hippolyts (Ref. v 6,6) verweisen: ἀρχὴ τελείωσης γνώσις ἀ(νθρώπου, θεοῦ) δὲ γνώσις ἀπηρτισμένη τελείωσις (Wendland GCS 26 78,14 f.; Marcovich PTS 25 142,31 f.). Die gnostische Erkenntnis der eigenen Identität ist ja nichts anderes als die Erkenntnis des göttlichen Ursprungs und fällt insofern mit der Erkenntnis Gottes zusammen; vgl. Pétrement, *Separate God*, 8 f.; ebd., 8: „In fact, the knowledge that belongs to *gnosis* originally seems to have been knowledge of God, not of the self. The Gnostics thought that, thanks to the Saviour, they had learned to know the true God who was formerly unknown. Even later, when the accent was placed on knowledge of the self, what they called self-knowledge was to know ‚where we have come from and where are we going‘“ (vgl. ebd., 372 f.).

442 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 11; ebenso Rudolph, *Gnosis*, 302; MacRae, *Jewish Background*, 97 f.101.

443 Pétrement, *Separate God*, 10; vgl. ebd. 11: „Anticomic thought might be explained by Judaism, but not the particular sort of anticomic attitude that consisted in making the God of Israel into an inferior, blind power. Whatever the woes of the Jews, it seems that they never drew the conclusion that their God was an inferior power. And if some of them were to revolt against their religion, would it not have been enough to deny God or the account of creation?“ Vgl. Luttikhuisen, *Sethianer*, 84, der zur Frage der Existenz einer nicht- oder vorchristlichen Gnosis bemerkt: „Ich bestreite das, weil ich die negative Haltung dem Alten Testament und seinem Gott gegenüber als ein christliches Merkmal betrachte (d.h. ein Merkmal des vielgestaltigen Christentums des 2. Jahrhunderts). Ich kann dafür verweisen

Da auch in gnostischen Texten allein der Erlöser Nachricht von der höheren Welt geben kann, folgt daraus eine absolute Verwiesenheit des Menschen auf den Erlöser, die am besten durch christliche Herkunft zu erklären ist⁴⁴⁴. Zwar könne auch Mose, so Pétrement, für Israel in gewisser Weise eine Art Erlöser sein, da er ja der Vermittler des Gesetzes ist. Doch sobald das Gesetz seinem Volk gebracht ist, ist es dem Menschen unabhängig von Mose, allein aus sich möglich, allein durch das in freiem Willen erfüllte Gesetz zum Heilsziel zu kommen. Demgegenüber impliziere die Idee eines Erlösers aber, dass der freie Wille allein nicht ausreicht, gerettet zu werden. Das sei weder aus dem Judentum noch aus den orientalischen Religionen oder der hellenistischen Philosophie, sondern allein aus Paulus und dem Johannesevangelium ableitbar⁴⁴⁵. Die Existenz nichtchristlicher Gnostiker ist vor diesem Hintergrund nicht nur nicht zu belegen, sondern wohl auch unwahrscheinlich. Eine Entstehung des gnostischen Denkens sei demnach, so Pétrement, frühestens in der Zeit der christlichen Anfänge oder etwas später anzunehmen⁴⁴⁶.

Simone Pétrement verbindet mit ihrer Deutung die Überlegung, dass eine Entwicklung von einfacheren gnostischen Konzepten hin zu den komplexeren, figurenreichen Kunstmythen leichter nachvollziehbar sei als eine Entwicklung

auf mehrere christliche Schriften und Theologen (Pseudo-Barnabas, Justin, Marcion, den Valentinianer Ptolemäus, pseudo-klementinische Schriften), die allerlei Probleme hatten mit dem Alten Testament und mit dem biblischen Bild des Schöpfers und Herrschers dieser Welt.“

444 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 22: „Gnosticism, on the other hand, far from not being Christian, can be regarded as a doctrine absolutely centered upon Christ, in the sense that it is a doctrine according to which God cannot be known but by a Savior or a Mediator who has a human form.“

445 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 12–14; wobei sie ebd., 14 die notwendige Einschränkung anfügt: „It [der freie Wille. HS] is never completely denied, either in Paul, or in John, or in the Gnostics: but there is no doubt that there is also an apparent negation of human power in their thought, a negation *in a certain context*, and this negation is implied in the very idea of Savior.“ Einen ähnlichen Gedanken wie Pétrement hatte 1964 bereits Förster, *Vom Ursprung der Gnosis*, 129 f. formuliert: „Dann scheint mir die gnostische Lehre in erster Linie gegen die gerichtet zu sein, die den Menschen auf seinen Willen verwiesen, d.h. gegen das Judentum und gegen die Stoa, die sich darin einig waren, daß das Tun des Menschen sein Heil bewirke.“

446 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 15; Hengel, *Ursprünge*, 583, 558, 566 f., verweist ebenfalls auf die christliche Erlöservorstellung in der Gnosis, denkt aber ebd., 267, eher an das zweite Jahrhundert, was aufgrund der Quellen näherliegen dürfte; auch er setzt jedoch gelegentlich die ersten Anfänge an das Ende des 1. Jh.s, so ebd., 578 („gegen Ende des 1. Jahrhunderts“) und 593 („bis kurz vor 100 n. Chr.“).

in der umgekehrten Richtung⁴⁴⁷. Damit legt Pétrement hypothetisch der gnostischen Literaturgeschichte gerade den umgekehrten Gang zugrunde als den, den die Anhänger der klassischen Sethianismus-These ebenso hypothetisch annehmen: Basilides, Valentinus oder auch Ptolemäus seien an den Anfang zu stellen, aus deren Ansätzen dann die ‚bunteren‘, den „Sethianern“ zugeschriebenen Modelle bei den Häresiologen und im Fund von Nag Hammadi entstanden seien, eine Entwicklung, die schließlich die verwirrenden Schriften in den Codices Askewianus und Brucianus hervorgebracht hat⁴⁴⁸. Dieselbe Einschätzung formuliert heute Christoph Marksches, der die figurenreichen und komplexen mythologischen Systeme in ähnlicher Weise als „sekundäre ‚Verwilderungen‘“ ansieht und nicht als die „wilden Urfassungen“⁴⁴⁹. Tatsächlich lassen sich, wie Pétrement zeigt, auch die verwirrendsten gnostischen Mythen in ihrer Grundstruktur auf die eigentümliche hierarchische Staffellung einer höheren über einer niederen göttlichen Welt zurückführen. Diese Unterscheidung zweier „Götter“ aber, davon ist Pétrement überzeugt, kann nirgends besser als in einem christlichen Bezugsrahmen gedacht werden. Das junge Christentum, das sich einerseits mit dem Judentum eng verbunden weiß, andererseits aber an der Schwelle eines neuen Äon zu stehen glaubt, musste im Lauf der Zeit Modelle entwickeln, die die Möglichkeit boten, zwei Offenbarungen zu integrieren⁴⁵⁰. Die frühen Gnostiker und ihre so radikale Kehre in der Schöpfungstheologie sind einer der Entwürfe eines solchen Modells inner-

447 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 16–18; die Entstehung der von ihr gleicherweise herangezogenen Oden des Salomo ist ganz ungewiss. Die fortschreitende Anreicherung eines Textes ist vielleicht ein Stück weit für das AJ zu beobachten. Irenäus hatte wohl für haer. I 29 einen knappen Grundtext vorliegen, die Fassungen in BG und NHC III,1 werden in der Langversion NHC II,1 und IV,1 durch eine lange Engelliste und den „Pronoia-Hymnus“ am Ende erweitert; vgl. Waldstein/Wisse, *Introduction*, 1.7. Den Wert der „Hypothese, nach der sich prinzipiell das Komplizierte vom Einfachen herleitet“ hatte bereits Puech, *Problem*, 315 (vgl. ebd., 326), herausgestellt. Innerhalb der sethianischen Texte geht auch Turner, *Time and History*, 207, von einer Zunahme an Komplexität in den jüngeren Mythen aus.

448 Auch Böhlig, *Zur Bezeichnung der Widergötter*, 70, nimmt „für die Gnosis eine Entwicklung hin zum Mythologischen“ an.

449 Marksches, *Einleitung zu: Gnosis und Christentum*, 20; vgl. ders., *Die Gnosis*, 100 f.; ders., *Religionsphilosophie*, 39.

450 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 21: „Is it not strange, this depiction of the myth of the creator God who is enthroned in heaven, governs the world, but is nevertheless not the true God – for he is higher and further away still, as in a second heaven? Indeed it is, if we do not understand that the two super-imposed-divine thrones signify the coexistence, *within the same religion*, of two revelations of different worth, the second being higher and truer than the first.“

halb der sich formierenden christlichen Lehre. Die Rückführung der Gnosis auf die christliche Tradition macht es dabei verständlich, dass die Texte der biblischen Genesis nicht einfach abgelehnt, sondern durch komplizierte Neudeutung gewendet werden. Da die Bücher der Thora für das junge Christentum autoritative Texte bleiben, kann die Abwendung vom Schöpfergott nur in der Exegese dieser Texte vollzogen werden. Eine „Revolte“ innerhalb des Judentums, die bis zum Sturz des Gottes der Genesis geführt haben kann, ist außerhalb der christlichen Dokumente kaum zu fassen, bestenfalls zu erschließen.

4.3.2.2 Barbara Aland

Barbara Aland hat unabhängig von Simone Pétrement ihre Überlegungen in eine ähnliche Richtung entwickelt. Wie Pétrement hält es Aland für denkbar, dass die gnostischen Texte und Textstücke, die frei von christlichen Elementen zu sein scheinen, lediglich das Produkt einer nachträglichen Bereinigung sind. Diese Hypothese sei zumindest als ebenso wahrscheinlich anzusehen, wie die gegenteilige, derzufolge die christlichen Elemente erst sekundär mit diesen Texten verbunden worden wären. Die Annahme einer sekundären ‚Verchristlichung‘ ursprünglich ‚gnostischer‘ Entwürfe müsste in der Lage sein, plausible Gründe dieser Entwicklung anzugeben. „So attraktiv und so verbreitet war das Christentum im 2. Jahrhundert ja nicht, daß es sich für eine fremde Religion hätte wünschenswert erweisen können, die eigenen, dem christlichen Glauben fremden Gehalte im christlichen Gewand vorzutragen⁴⁵¹“. Die Initiative zur Übernahme ‚fremden‘ gnostischen Materials hätte, so ist zu ergänzen, demnach also von Seiten des jungen Christentums ausgehen müssen. Damit aber eine vom Christentum unabhängig entstandene gnostische Erlösungslehre überhaupt in den Blick der frühen Christen geraten konnte, müsste sie wohl wenigstens zeitgleich mit dem Christentum entstanden sein. Demgegenüber könnte es das Ziel einer Tilgung christlicher Elemente gewesen sein, so führt Barbara Aland aus, religiös möglichst neutral zu erscheinen und auf diese Weise ein breites philosophisch interessiertes Publikum zu erreichen, dem das Christentum als suspekt galt⁴⁵². Daher mag, am Rande bemerkt, auch das in

451 Aland, Einführung, 3; vgl. ebd., 7.

452 Vgl. Aland, Der unverzichtbare Beitrag, 43: „Sie redeten ihre Adressaten, die Gebildeten oder auch nur durchschnittlich Gebildeten der hellenistisch-römischen Welt, in ihnen vertrauter Weise, nach lange bekannter protreptischer Manier, an: Ihr wisst ja schon, um was es geht, um das Göttliche und den Menschen. Und wir die gnostischen Christen erzählen euch jetzt mehr von diesem Göttlichen als dem sich erbarmenden Gott ...“ In

einigen Texten erkennbare Bestreben herrühren, die in den gnostischen Texten dargebotenen Offenbarungen auf Gestalten einer für alle Menschen gleichermaßen bedeutenden Vorzeit noch jenseits der späteren philosophischen oder religiösen Barrieren zurückzuführen, auf einen Sêem, Seth, Zostrianos oder andere. Auch diese literarische Fiktion kann das Fehlen christlicher Elemente erklären, da allzu deutlich erkennbare Verweise auf Christus sie gestört hätten⁴⁵³. Mit ihrer These einer Aufbereitung christlich gnostischer Gedanken für ein den Christen fernes Publikum reiht sich Aland in die Gruppe derjenigen Forscher ein, die in Anlehnung an Harnacks Wort von der Gnosis als ‚akuter Hellenisierung‘ die Gnosis als Versuch der Inkulturation des Christentums in die hellenistische Kultur beschreiben⁴⁵⁴.

Barbara Aland formulierte ihre Position zur Frage des Verhältnisses von „Gnosis und Christentum“ bei der 1978 in Yale veranstalteten Gnosis-Tagung und hat sie in ihrer 2008 anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg gehaltenen Vorlesung bekräftigt⁴⁵⁵. Zum Ausgangspunkt ihrer Analysen nimmt Aland in erster Linie die bei den „griechischen Vätern und Ketzerbestreitern“ überlieferten Referate und

43, Anm. 85 berührt Aland das Problem ‚nichtchristlicher gnostischer‘ Schriften, so der „Sophia Jesu Christi“ (NHC III,4; BG 3) und des „Eugnostos“ (III,3; v,1): es scheint „das Abhängigkeitsverhältnis noch nicht endgültig geklärt zu sein. Die angeblich frühere nichtchristliche Schrift könnte auch aus Gründen der besseren Wirkung bei nichtchristlichen Lesern sekundär aller christlichen Hinweise entledigt worden sein.“ Vgl. dies., Einführung, 5. Auch Turner, *Time and History*, 207; ders., *Gnostic Sethians*, 24 f., nimmt für die sethianischen Texte des 3. Jhs eine Abkehr von christlichen und Hinwendung zu platonisierenden Vorstellungen an. Abramowski, *Nicänismus*, 561, vermutet, dass sich die Schriften der christlichen Gnostiker, mit welchen sich Plotin und Porphyrius auseinandersetzen hatten, „bemühten, möglichst nicht-christlich zu erscheinen (womit sie bei manchen modernen Forschern Erfolg hatten), um bei den neuplatonischen, christenfeindlichen Philosophen akzeptiert zu werden“; vgl. dies., *Nag Hammadi*, 8; dies., *Audi ut dico*, 166 f., mit Anm. 80. Auch die Gegenbewegung war möglich, wie Abramowski, *Nicänismus* (vgl. 560–562) für die Barbelo-Gnostiker im Umfeld des Marius Victorinus voraussetzt: „Sie waren in der Kirche aufgegangen“ (ebd., 562).

453 Vgl. Perkins, *Christian Books*, 724 f.

454 Vgl. z. B. Marksches, *Religionsphilosophie*, 37 f.; 49, der (ebd., 52, Anm. 31) der Deutung durch Aland ausdrücklich zustimmt; vgl. ders., *Leisegang*, 175.

455 Ihre Vorlesung an der Universität Halle-Wittenberg „Der unverzichtbare Beitrag der sogenannten Gnosis zur Ausbildung der christlichen Theologie“ bezeichnet Aland, Einführung, 16, als „eine Art Zusammenfassung meiner Bemühungen um die Gnosis, wie sie sich heute darstellt“. Aber auch zum Yale-Vortrag „Gnosis und Christentum“ erklärt sie, an den dort formulierten Thesen im Wesentlichen festzuhalten (vgl. ebd., 18 f.).

Textstücke⁴⁵⁶. Sie sieht, dass bereits der Kampf der christlichen Häresiologen gegen die Gnostiker deren enge Verbindung mit dem Christentum nahelegt.

Man treibt solchen Widerlegungsaufwand nicht gegen Randgruppen und schon gar nicht gegen Fremde, sondern nur gegen Nahestehende, die ein gemeinsames Anliegen zu verraten scheinen und damit bei der eigenen Anhängerschaft auch noch Erfolg haben.⁴⁵⁷

In ihrem Yale-Vortrag geht sie zunächst von der „sogenannten christlichen Gnosis“ aus und stellt die Frage, ob „die Spekulation der ihr zugehörigen Texte ohne den bestimmenden Einfluss des Christentums gedacht werden kann“⁴⁵⁸. Wäre diese gnostische Spekulation in ihrem Kern tatsächlich von christlichem Einfluss ganz unabhängig, so wäre es unsinnig, „eine Schrift für (im Kern) christlich und gleichzeitig für gnostisch zu erklären“⁴⁵⁹, denn entweder müsste eine ‚eigentliche‘ Gnosis von der „christlichen Gnosis“ ganz grundsätzlich unterschieden werden, oder aber beide stehen doch in einer inneren Verbindung, so dass ‚das Gnostische‘ ‚mindestens im Ansatz als christlich bezeichnet werden“ kann⁴⁶⁰. Ganz ähnlich wie Pétrement sieht Aland das Verbindende zwischen Gnosis und Christentum im Gedanken der Erlösung einer erlösungsbedürftigen Welt. Das die gnostischen Texte prägende Schema von „Fall“ und „Errettung“ verrate deren christlichen Ursprung:

Weil Fall und Errettung den zentralen Gehalt des Mythos ausmachen, muß (...) der gnostische Mythos eine christliche Bildung sein. Denn Fall

456 Vgl. Aland, Einführung, 15 f.; vgl. ebd., 5; dort spricht sie von „dem aus den Kirchenvätern zu gewinnenden Leitfaden“ für die Lektüre der in Nag Hammadi gefundenen Originaltexte.

457 Aland, Der unverzichtbare Beitrag, 25, Anm. 1. Vgl. dies., Einführung, 3; Gnosis und Kirchenväter, 125–130.

458 Aland, Gnosis und Christentum, 211; dies., Was ist Gnosis?, 247 f. (Punkt VII). Dies., Gnosis und Kirchenväter, 126, formuliert noch zurückhaltend: „Die christliche Gnosis zumindest ist meines Erachtens so unverwechselbar durch ebendiese Eigenschaft, christlich zu sein geprägt, daß es, welche anderen Einflüsse auf die besondere Art ihrer Verkündigung auch immer gewirkt haben mögen, sachlich angemessen erscheint, sie aus dem Meer des ‚Gnostischen‘ herauszugreifen und für sich zu betrachten ...“. In dies., Gnosis und Philosophie, 90, hat es sogar den Anschein, als gehe Aland hier noch von einer vom Christentum unabhängigen gnostischen Strömung aus, wenn sie die Frage formuliert: „... warum die Gnostiker sich nicht nur philosophischer, sondern stärker noch auch christlicher Sprache und Symbole als *Ausdrucksform bedienten*“ (Hervorhebung HS).

459 Aland, Gnosis und Christentum, 211.

460 Aland, Gnosis und Christentum, 211 f.

und Errettung, Sünde- und Gnadentheologie in dem geschilderten Verständnis gibt es so nur im Christentum. Die ‚religiöse Revolution‘, als die das Christentum bezeichnet wurde, besteht gewiss in vielerlei Hinsicht, Grundlage dafür ist aber jene Vorstellung vom Menschen als einem gefallenen, gebrochenen und deshalb bedürftigen Sein, das auf die gnädige Zuwendung Gottes angewiesen ist als seiner Erfüllung und seines Glücks. Das besagt der gnostische Mythos.⁴⁶¹

Gnosis gibt, so die Kurzdefinition Alands, „durch Offenbarung aufgedeckte und durch Offenbarung zugesagte Erfahrung von Fall und Errettung wieder“⁴⁶². Die den gnostischen Mythen in Alands Perspektive gemeinsame Grundstruktur sei dabei nicht nur im „valentinianischen“ System der „großen Notiz“ bei Irenäus zu finden, sondern auch im Mythos des Basilides, im simonianischen Mythos und im Mythos der „Sethianer“⁴⁶³. Das Motiv des „Falls“ oder des „Bruchs“ in der Entfaltung Gottes sei aber nichts anderes als das Konzept des „Sünden“-Falls der biblischen Tradition, der ‚zurückverlegt‘ wird in die Zeit vor der Entste-

461 Aland, *Der unverzichtbare Beitrag*, 36; vgl. ebd., 41 f.: „Dieser Gehalt, die gefallene, gebrochene Existenz des Menschen, der sich nicht selber helfen kann, und das Erwerben der gnädigen Zuwendung des sich erbarmenden Gottes, das zu einer in sich ruhenden, vollendeten Existenz verhilft, dieser Gehalt ist die gnostische Grundaussage. Und was ist sie, wenn nicht christlich? Wir könnten diese Grundaussage jetzt auch aus anderen gnostischen Originalwerken erheben ...“; vgl. dies., *Apologetic Motives*, 145 f. 149. Knapp formuliert Aland, *Die Gnosis*, 153: „Der, der wirkt, ist allein Gott. Diese Grundaussage ist – nach meinem Verständnis – Gnosis“ und ebd., 225: „Das Heil durch Christus erzwingt die Annahme eines Falls.“ Damit trifft sich die Überzeugung der Gnostiker mit derjenigen Marcions; vgl. ebd., 200. Wer hingegen zu der religionsgeschichtlichen Einordnung der antiken Gnosis als ein außerchristliches Phänomens gekommen ist, sieht diesen Zusammenhang nicht. So nimmt bspw. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund*, 115, an, dass „der Fall ... erst eine spätere Vorstellung sein dürfte, die ganz vom Problem der Sünde und Gnade beherrscht wird“.

462 Aland, *Einführung*, 2; vgl. die ausführlicheren Definitionsansätze in dies., *Gnostischer Polytheismus*, 274, und dies., *Was ist Gnosis?*, 243–245. Mit H. Jonas ist Aland durchaus der Überzeugung, dass es einen „Wesensgehalt“ der Gnosis hinter ihren „verschiedenen Ausdrucksformen“, einen „inneren Kern“, „etwas unverwechselbar Gnostisches“ gibt (ebd.). Anhand dieser Kurzdefinition scheidet Aland (ebd., 6) die der Gnosis nahen, hermetischen Texte aus. Zwar sei in den *Hermetica* „viel von Erlösung“ die Rede, da aber die Idee des „Falls“ fehlt, bleibt diese Erlösung „im Rahmen dieses Kosmos, der besten aller möglichen Welten“. Da hermetische Schriften aber sehr leicht „christlich-gnostisch gelesen werden“ (ebd., 6) können, haben sie in gnostische Textsammlungen Eingang gefunden.

463 Vgl. Aland, *Gnostischer Polytheismus*, 276–278 (Valentinianer); 278–283 (Basilides); 283 f. (Simonianer); 284 f. (Sethianer).

hung des Kosmos. Die irritierende Fülle himmlischer Wesen, das „Pleroma“, die den Großteil der gnostischen Mythen auszeichnet, soll lediglich den Bruch innerhalb des Göttlichen, der die Rettung durch den Erlöser nötig macht, in Form einer mythischen Erzählung paraphrasieren. „Das Pleroma bildet göttliche Fülle und zunehmende Distanz zu Gott ab und bereitet damit die Soteriologie vor“⁴⁶⁴. Der dem Pleroma-Mythos zugrunde liegende Gedanke ist in Alands Sicht also „christlich“: „Gott begegnet dem gefallen Menschen. Der Verdeutlichung dieser Situation dient die gesamte mythische Vielfalt“⁴⁶⁵. Es ist eben diese Nähe in der Ausrichtung auf die Erlösung und den Erlöser, welche den Widerstand der Häresiologen hervorruft. Deren Argumentation richte sich aber nicht gegen die Predigt von der Erlösung als solcher, sondern gegen die Vernachlässigung eines eschatologischen Vorbehalts, gegen das aus der Erlösung abgeleitete gnostische Selbstbewusstsein also, Auserwählte zu sein, die bereits jetzt vollständig erlöst sind⁴⁶⁶.

Der entscheidende Unterschied der gnostischen Deutung zur mehrheitschristlichen, so ist dem anzufügen, besteht also darin, dass die Entstehung des Kosmos, die Schöpfung, nicht durch einen „Fall“, eine Katastrophe korrumpiert wird, sondern die Entstehung des Kosmos ist selbst die Katastrophe. Auch wenn die Sünde so eine neue kosmische Dimension gewinnt, das Konzept von Sünde und Erlösung ist, wie Aland gesehen hat, christlich⁴⁶⁷. Wenn die Deutung der Erlösung als Deutung christlicher Traditionen geschieht, so habe man, wie auch Aland erklärt, ein Echo der Kreuzesbotschaft zu erwarten. Wenn in gnostischen Texten, wie beispielsweise dem „dreigeteilten Traktat“ (NHC I,5)⁴⁶⁸, Inkarnation und Passion des Erlösers diskutiert werden, so sei das kein sekundärer christlicher Anstrich, sondern Ausdruck des christlichen Ursprungs⁴⁶⁹. In Yale hatte Aland zum Ausgangspunkt das valentinianische „Evangelium Veritatis“ (NHC I,3) genommen und gezeigt, dass die Kreuzesbotschaft vom Standpunkt der kirchlichen Predigt aus gesehen zwar die „übliche gnostische Entleerung“ zeige, da ja allein das körperliche „Gebilde“ des Erlösers am Kreuz hängt. Vom gnostischen Standpunkt aus gesehen ist es dennoch auch im „Evangelium Veritatis“ das Kreuz des Erlösers, durch welches sich der „Irrtum“, die ΠΛΑΝΗ, selbst entlarvt. Denn indem die ΠΛΑΝΗ das körperliche

464 Aland, Gnostischer Polytheismus, 277; vgl. ebd.: „Gott und die Welt, die aus dem Fall entsteht, werden als die, die weit voneinander geschieden sind, aussagbar“.

465 Aland, Gnostischer Polytheismus, 277 f.

466 Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 250 f. 251 f. 254.

467 Vgl. Aland, Die frühe Gnosis, 105–111.

468 Vgl. NHC I p. 113,34–115,10 (Attridge/Pagels NHS 22, 296–301; Übers. Nagel STAC I; 70 f.).

469 Vgl. Aland, Der unverzichtbare Beitrag, 39.

Gebilde kreuzigen lässt, „verfolgt und tötet sie nur ihr eigenes Werk (...) und richtet sich damit selbst zugrunde“⁴⁷⁰. Insofern konnten auch die valentinianischen Adressaten sagen, dass das Kreuz „Triumph Gottes über das Nichtig“ ist⁴⁷¹. Mit dem Kreuz ist „der Selbstvernichtungsprozeß des Nichtigen eingeleitet“⁴⁷². Nur „eingeleitet“ freilich, denn der Akzent dieses Prozesses liegt nicht in der Kreuzigung des Erlösers, sondern in der durch ihn eröffneten Erkenntnis, die in jedem einzelnen Gnostiker verwirklicht werden muss. Im Zentrum des „Evangelium Veritatis“ findet Aland die Konzeption, dass Gott, näherhin Gottes Äonen, die allerdings nur Aspekte Gottes sind, in Unkenntnis ‚fallen‘, damit die Unkenntnis durch Gott, den Erlöser, überwunden werden kann. Obwohl damit eine häretische Trennung von fallendem und aufsteigendem Gott impliziert ist, die dem kirchlichen Bekenntnis zum Gekreuzigten und Auferstandenen entgegenstehe⁴⁷³, könne man das Schema, so folgert sie, dennoch „nur als Interpretation des Christusereignisses verstehen. Denn wo sonst stürbe die Gottheit, um den Tod selbst zu vernichten?“⁴⁷⁴ Ausgehend vom „Evangelium Veritatis“ bezieht sie ihre Interpretation zunächst nur auf die valentinianischen Texte⁴⁷⁵, doch sie ist auch der Überzeugung, dass der Mythos vom fallenden und aufstehenden Gott ebenso die „Grundlage anderer nichtvalentinianischer gnostischer Systeme“ bildet⁴⁷⁶. Ausdrücklich weist sie darauf hin, dass damit der Einfluss nichtchristlicher Konzepte keineswegs geleugnet werden soll, doch diese Einflüsse bestimmten eben nur „die Art der Interpretation des *christlichen* Kerns“⁴⁷⁷.

470 Aland, *Gnosis und Christentum*, 219 zu EvVer NHC I p. 18,22–26 (Attridge/MacRae NHS 22, 84); zustimmend Wucherpfeffnig, *Was ist Gnosis?*, 257 f.

471 Aland, *Gnosis und Christentum*, 220; vgl. ebd., 219: „Am Kreuz triumphiert Gott also über das Nichtige“.

472 Aland, *Gnosis und Christentum*, 219.

473 Vgl. Aland, *Gnosis und Christentum*, 221.230.

474 Aland, *Gnosis und Christentum*, 221; unbeschadet der Differenzen, die sie ebenso sieht (ebd., 221 f.). Dass „der Gott“ einen „Abstieg in den Bereich der Schicksalhaftigkeit eigens zu dem Zweck unternommen habe, um den zum Leben bestimmten und todverfallenen Menschen Heil zu bringen und ihnen das Erreichen ihrer wahren Bestimmung zu ermöglichen“, sieht Kraft, *Zur Entstehung*, 334, freilich bereits in den Mysterienreligionen angedeutet.

475 Vgl. Aland, *Gnosis und Christentum*, 223.230, wobei sie bemerkt, dass gerade die Kreuzesbotschaft im sonst in vielen Punkten parallelen ptolemäischen Mythos bei Irenäus fehlt (ebd., 224).

476 Aland, *Gnosis und Christentum*, 230; ebd., 228 f. deutet sie dies anhand zweier Beispiele an, dem „Apokryphon des Johannes“ und dem System des Basilides.

477 Aland, *Gnosis und Christentum*, 231.

Barbara Aland macht dabei die gewagte und überzeugend dargelegte Voraussetzung, dass die christliche Kreuzesbotschaft auch dann im Hintergrund steht, wenn vom Kreuz nicht mehr die Rede ist. Der „sachliche Grund für die Entstehung der Gnosis“ lässt sich ihrer Ansicht nach

in folgendem sehen: Sie erwächst aus dem (menschlich verständlichen, theologisch vergeblichen, aber zweifellos nur innerchristlich möglichen) Versuch, das Ärgernis am Kreuz unter gleichzeitiger Aufrechterhaltung seiner Heilsbedeutung zu vermeiden⁴⁷⁸.

Dem Einwand, dass Aussagen zum Kreuzestod des Erlösers in den gnostischen Texten insgesamt an den Rand gedrängt sind, begegnet Aland im jüngsten Beitrag mit einem Verweis auf die Adressaten gnostischer Texte. Sie seien als Christen vorzustellen, welche in besonderer Weise auf die griechisch-römische Welt hin orientiert sind, wie das etwa im alexandrinischen Christentum erkennbar ist⁴⁷⁹. Auch die Gnostiker ziehen insbesondere platonische Philosophumena heran, um ihre christlichen Ideen zu vermitteln. Dort hinein passt die Kreuzes-Botschaft nicht. Der hellenistische Platonismus, so Aland, könne andererseits aber nicht als Ursprung der Gnosis gesehen werden. Gerade das Konzept von Sündenfall und Erlösung in den gnostischen Systemen zeige nämlich, dass es sich bei der Gnosis nicht um „heruntergekommenen“ Platonismus“ handeln kann, da diese Ideen außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition philosophisch gebildeten Adressaten unverständlich gewesen wären⁴⁸⁰. Aland vermutet, dass einige dieser philosophisch orientierten Christen den Fokus weg von der Kreuzesbotschaft und hin zu den Bildern des Mythos von „Fall“ und „Errettung“ verschoben haben, um auf diese Weise den Kern der christlichen Botschaft von „menschlicher, hoffnungsloser Verfallenheit und göttlicher Hilfe

478 Aland, *Gnosis und Christentum*, 231.

479 Vgl. Aland, *Der unverzichtbare Beitrag*, 42f.; ebd., 40, Anm. 71: „... Gnosis ist antikes Christentum alexandrinischer Prägung“.

480 Vgl. Aland, *Die frühe Gnosis*, 110. Um die Botschaft von der Erlösung aus der Sünde „ihrer Umwelt verständlich“ zu machen (ebd., 24), griffen die Gnostiker die platonische Idee der Formung des Ungeordneten auf, wie sie in Platon, *Timaios* 29c–30c (*Zekl PhB* 444; 30–35) formuliert ist; vgl. ebd., 121–123. Vgl. auch das „Zwischenergebnis“ in dies., *Gnosis und Kirchenväter*, 154: „Die Gnostiker Basilides und Valentinus benutzten platonische Vorstellungen, um Unplatonisches deutlich zu machen, nämlich die hoffnungslose Verfallenheit des Menschen an die Sünde, die nur durch Gott aufgehoben werden kann“. Grundsätzlich zum Verhältnis von Gnosis und Philosophie vgl. dies., *Gnosis und Philosophie*, 89–90; zum Vergleich von Platonismus und Gnosis dies., *Die Gnosis*, 125–131.

und Gnade⁴⁸¹ denjenigen gegenüber zum Ausdruck zu bringen, für die der Gekreuzigte schlechthin inakzeptabel war. Gnostiker sind demnach als „frühe christliche Apologeten oder besser Protreptiker“⁴⁸² anzusehen.

Die absolute Verwiesenheit auf den Erlöser ist vielleicht, wie Pétrement und Aland annehmen, tatsächlich der Aspekt, der am deutlichsten die Christlichkeit der Gnosis erkennen lässt. Der Gedanke, dass die Rettung der Welt nur durch ein Eingreifen von außerhalb der Welt erfolgen kann, trennt sie von der zeitgenössischen Philosophie und stellt sie unmittelbar neben das übrige Christentum⁴⁸³. Auch Martin Hengel sieht in der Erlöservorstellung, also in der Idee einer vollständigen Abhängigkeit des Menschen von der Rettung durch den himmlischen Gesandten, die Gnosis an das Christentum gebunden. Die „gnostische Erlösungslehre“ wäre „ohne das Christentum mit Christus als dem von Gott in die Welt gesandten Erlöser nie entstanden“⁴⁸⁴. Ohne einen christlichen Hintergrund in Erwägung zu ziehen, hatte 1964 Werner Förster zum „Ursprung der Gnosis“ bemerkt, das für die „gnostischen Systeme“ zentrale Element sei der erlösende „Ruf“ von oben. Die Verwiesenheit auf den Ruf des Erlösers sei aber weder aus der antiken Philosophie, der antiken Mystik oder den Mysterienkulten abzuleiten, noch aus dem Judentum⁴⁸⁵. Förster will hier mit Hans Jonas auf die ‚Eigenständigkeit‘ des gnostischen Denkens hinaus und die „Gnosis“ als „eine geistige Erscheinung *sui generis*“ erweisen⁴⁸⁶. Akzeptiert man mit Aland und Pétrement jedoch, dass die Erlöserlehre aus dem Christentum übernommen sein könnte, ist Försters Beobachtung als Argument für den christlichen Charakter der Gnosis zu lesen.

Was die Quellensituation zur Frage des Verhältnisses von Christentum und Gnosis betrifft, so ist sie sicherlich vergleichbar der Situation, die im Zusam-

481 Aland, *Der unverzichtbare Beitrag*, 43.

482 Aland, *Die frühe Gnosis*, 103, im Zusammenhang der Aussage über die Valentinianer; vgl. ebd., 103 f. 123 f. sowie den Brief von Ulrich Wickert an Barabara Aland, den dies., *Einführung*, 17, zitiert. Als „Alternative zur Apologetik“ bezeichnet Theissen, *Religion*, 323, die Gnostiker.

483 Vgl. Aland, *Gnostischer Polytheismus*, 282 f. Vgl. Wucherpennig, *Was ist Gnosis?*, 256, der im Anschluss an B. Aland zu Herakleons Johanneskommentar bemerkt, dass „die gnostische Offenbarung das *extra nos* der Erlösung“ hervorhebt.

484 Hengel, *Ursprünge*, 583; vgl. ebd. 558. 566 f. Dagegen Colpe, *Religionsgeschichtliche Schule*, 207.

485 Vgl. Förster, *Vom Ursprung der Gnosis*, 127–130; ebd., 129: „Entscheidend ist aber immer, daß die Welt aus einem Fall ... entstanden ist und den Menschen so gefangen hält, daß er sich nicht selbst daraus befreien kann.“ Die gnostischen Systeme „mögen so verschieden sein wie etwa das System des Basilides und das der Thomasakten, im ‚Ruf‘ treffen sie zusammen.“

486 Förster, *Vom Ursprung der Gnosis*, 124.

menhang der Frage nach dem Verhältnis von Gnosis und Judentum beklagt worden war. Alle in Frage kommenden Quellentexte, deren Auswertung zu meist durch eine komplizierte Überlieferung erschwert ist, sind grundsätzlich mehrdeutig. Wenn gelegentlich darauf verwiesen wird, bestimmte Texte des Fundes von Nag Hammadi seien in ihrem Kern nicht christlich, und christliche Elemente seien allenfalls lose angefügt worden, so muss man mit Pétrement und Aland wahrnehmen, dass nicht allein die Frage nach der Eigenart des originalen gnostischen Denkens in diesem Kontext zur Diskussion steht, sondern vor allem auch die Frage nach „dem Christlichen“⁴⁸⁷. Es hängt davon ab, was man für den „Kernbestand“ des Christlichen halten soll, um beispielsweise eine Aussage darüber treffen zu können, ob ein „Kernbestand“ im „Apokryphon der Johannes“ zu erkennen ist, der nichts mit dem Christentum zu tun haben kann. Wie das ‚Wesen der Gnosis‘ bestimmt werden soll, ist von einer Entscheidung darüber abhängig, wie das ‚Wesen des Christentums‘ zu denken ist. Wenn nun die christliche Erlöservorstellung im Hintergrund der Unterscheidung zweier Wirklichkeiten, zweier Äonen, zweier Offenbarungen gesehen wird, so ist es kaum noch möglich, auch nur im Ansatz nichtchristliche Urtexte in den Schriften aus Nag Hammadi zu finden.

4.3.3 *Die historische Fragestellung nach dem Verhältnis von Gnosis und Christentum*

Sieht man die grundsätzlichen Schwierigkeiten, eine vor- oder wenigstens außerchristliche Gnosis in den Quellen aufzufinden, und zieht man aus den Parallelen, die Gnosis und nichtgnostisches Christentum verbinden, die Konsequenz, dass ein christlicher Hintergrund wahrscheinlich ist, aus dem heraus die Gnosis sich entwickelt hat, so ist damit aber noch keine Aussage getroffen, wann dieses gnostische Christentum entstanden ist. Für das erste Jahrhundert und wohl auch für die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist ebenso wenig ein Quellentext für eine „christliche“ wie für eine „jüdische Gnosis“ überliefert. Vielleicht ist die Gnosis also tatsächlich deshalb erst in Dokumenten des zweiten Jahrhunderts sicher zu belegen, weil sie auch erst in dieser Zeit deutliche Konturen entwickelt hat. Doch selbst wenn dies so wäre, könnte die Auslegungstradition, die in die gnostischen Lehren mündete, vor die Zeit der ersten gnostischen Zeugnisse zurückreichen. Gerard P. Luttikhuisen, Carl B. Smith, Alastair H.B. Logan, David Brakke und Hans Friedrich Weiß führen die Gleich-

487 Vgl. auch King, *The Origins*, 116: „... the problem of defining Gnosticism has been and continues to be primarily an aspect of the ongoing project of defining and maintaining a normative Christianity“.

zeitigkeit von nichtgnostischem Christentum und gnostischem Christentum bis zu den allerersten Anfängen zurück und grenzen so die Entstehung der Gnosis gegen das häresiologische Konzept einer christlichen „Häresie“, also einer sekundären Verunreinigung der ursprünglichen reinen Lehre, ab. In diesen Modellen ist die Gnosis zwar in Verbindung mit dem nichtgnostischen Christentum, nicht aber aus dessen Mitte heraus entstanden.

4.3.3.1 Gerard P. Luttikhuizen

Gerard P. Luttikhuizen stimmt offenbar grundsätzlich der durch Pétrement, Aland oder Hengel vertretenen Konzeption zu. Auch er wendet sich gegen die Annahme einer ursprünglich jüdischen Gnosis und rechnet mit einer engen Verbindung der Gnosis zum Christentum.

Das vielgestaltige Christentum des 2. Jahrhunderts ist gleichsam das natürliche Biotop, in dem eine solche Auffassung des alttestamentlichen Gottes gedeihen konnte, während eine jüdische Gruppe, die den biblischen Gott als eine unwissende, unfähige und scheußliche Fehlgeburt der Sophia betrachtete, nicht bezeugt und kaum vorstellbar ist.⁴⁸⁸

Anders als Pétrement scheinen ihm die gnostischen Gedanken allerdings nicht von Paulus oder dem Johannesevangelium abhängig zu sein⁴⁸⁹. Wie Martin Hengel geht auch Luttikhuizen von einem vom Christentum unabhängigen Impuls aus. Er vermutet ihn allerdings nicht bei Juden, die nach der Tempelzerstörung zu den christlichen Gemeinden abgewandert sein könnten, sondern in Zirkeln hellenistischer Intellektueller, die sehr früh mit dem jungen Christentum in Kontakt getreten seien und so eine gnostische Eigenart desselben ausbildeten⁴⁹⁰. Gegen Versuche, das „Apokryphon des Johannes“ als vorchrist-

488 Luttikhuizen, Sethianer, 84.

489 Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 11f.: „I agree with Pétrement that the authors and the intended readers of the relevant texts were Christians, but I do not see reasons to assume that their beliefs evolved from Pauline or Johannine ideas or from other ideas expressed in texts that were later canonized. Rather it is part of my hypothesis that the Gnostics [sic! Gnostic] authors under discussion were guided by Greek-Hellenistic ways of thinking *before and after* they came to believe in Jesus (as a messenger of the fully transcendent God of their philosophical tradition).“

490 Vgl. Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 11f., Anm. 48: die Pneumatiker in 1 Kor als Vorläufer „of second century Gnostic intellectuals“. Mit dem Verweis auf ursprünglich nichtchristliche philosophische Zirkel scheint Luttikhuizen in der Tradition F.C. Baur zu stehen; zu Baur vgl. Marjanen, *From the Pastorals*, 31–33.

lichen Text und dessen Rahmenerzählung mit Jesus und Johannes als spätere Zutat anzusehen, verteidigt er die These, wonach das „Apokryphon“ als polemische Auseinandersetzung über den Status der alttestamentlichen Offenbarung und des Schöpfergottes zu lesen ist⁴⁹¹. Wie für Marcion oder auch für Ptolemäus in seinem Brief „Ad Floram“ sei die Grundidee der Gnostiker des „Apokryphon“, dass Christus einen anderen Gott als den des Alten Testaments offenbart hat. Dass sich die Lektüre der hebräischen Bibel erst im Licht Christi erschließt, ist aber, wie Luttikhuizen an dieser Stelle zu Recht betont, Gemeingut der frühen christlichen Literatur⁴⁹². Freilich ziehen nicht alle Christen den Schluss, dass der Schöpfer und Erhalter der Welt ein minderere Gott ist. Die fast ausschließliche Konzentration auf den Schöpfungsmythos und die Urgeschichte der Genesis, so Luttikhuizen, sei eine gnostische Eigenart⁴⁹³, die im Kontext des ‚neuen‘ Gottes Christi zu sehen ist.

In den hellenistisch-philosophischen Zirkeln, in welchen der Ursprung der Gnosis also auch ein Stück weit neben dem „Christentum“ liegt, sei aus der platonischen Philosophie in einer aristotelischen Deutung vor allem die Idee des minderen Demiurgen übernommen worden, der zu einem bestimmten Zeitpunkt die Welt geschaffen hat. Damit geht eine radikal negative Theologie einher, die Gottes-Erkenntnis allein in völliger Absehung von der Welt zulässt. Im Denken solcher platonisch-aristotelischer Zirkel habe die radikale Trennung von Überwelt und Welt ihren Ursprung, welche „Gnostic myth-makers“ aufgegriffen hätten⁴⁹⁴. Weder der vollständig jenseitige Gott, noch die ätherische Substanz der Seele, die sie mit den Himmelsgöttern gemeinsam hat, sei biblisch herzuleiten, ebenso wenig die Idee des Seelenkerns, der göttlichen Ursprungs ist und empfangen wird, noch die des Seelenkerns als einer Möglichkeit, die der Erweckung und Entwicklung bedarf⁴⁹⁵. Die biblischen Erzählungen boten Luttikhuizen zufolge offenbar lediglich das Material, um die aus außerchristlichen

491 Vgl. Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 20: „I propose that we explain *ApJohn's* polemical attitude toward the books of Moses and the prophets from debates among second century Christians about the status of the Old Testament and the identity of the biblical creator God, and consequently, that the frame story did not turn a pre-Christian Jewish text into a revelation by the Christian Saviour but that merely added the authority of Christ to a Gnostic-Christian text.“

492 Vgl. Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 21–27.

493 Vgl. Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 28: „The concentration on Genesis is a characteristic Gnostic feature. It must first of all be explained from the Gnostic interest in protological issues.“

494 Vgl. Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 34–36.

495 Vgl. Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 42 f.

Quellen geschöpften Konzepte zu formulieren⁴⁹⁶. Der Rahmen, in welchem diese Aneignung der biblischen Erzählungen geschieht, scheint aber auch für Luttikhuizen das früheste Christentum zu sein, was schließlich zur polemischen Auseinandersetzung mit dem nichtgnostischen Christentum geführt hat⁴⁹⁷. Es ist nicht ganz deutlich, worin der Gewinn dieser Rekonstruktion gegenüber Pétremets und Alands Versuch besteht, die Gnosis in die frühen „Christentümer“⁴⁹⁸ einzureihen. Weshalb hat man die Motivation für die vollständige Abkehr vom Schöpfergott vornehmlich in außerchristlichen, sei es hellenistisch-jüdischen oder dualistisch-platonisch-aristotelischen Zirkeln zu suchen, wenn sie als Radikalisierung paulinischer oder „johanneischer“⁴⁹⁹ Ansätze plausibel erklärt werden kann? Ob Elemente der hellenistischen Philosophie zu biblischen Elementen hinzugekommen sind oder umgekehrt, scheint eine weniger historisch als systematisch gedachte Fragestellung.

4.3.3.2 Carl B. Smith

Auch Carl B. Smith vermutet den Ursprung der Gnosis auf einem außerchristlichen, in seinem Fall einem hellenistisch-jüdischen Boden, der aber erst in der Auseinandersetzung mit frühen Christen fruchtbar geworden sei. So benennt Smith als das Spezifikum, als „unique innovation“⁵⁰⁰ der gnostischen Modelle die radikale Abkehr von der Welt und ihrem Schöpfer, was sie von Judentum, Christentum und Platonismus gleichermaßen unterscheidet. Aus Judentum, Christentum und Platonismus stamme zwar das Material, das in diese Inno-

496 Vgl. Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 62, zur Interpretation der Erschaffung Adams und Evas in AJ: „... The reference to the biblical text might be a secondary enrichment of the Gnostic creation story.“

497 Vgl. Luttikhuizen, *Gnostic Revisions*, 162: „Initially, Gnostic mythopoeists are likely to have integrated scriptural and early Christian traditions with their protological and soteriological myths without a specific polemical motive. But eventually their free manner of interpreting texts and traditions was bound to bring them into conflict with more orthodox Christians.“

498 Zu möglichen Missverständnissen bei der Rede von „Christentümern“ siehe Brakke, *The Gnostics*, 7–14.

499 Hier ist zu berücksichtigen, dass das Johannesevangelium in seiner überlieferten Gestalt gnostisierende Tendenzen innerhalb des frühen Christentums zu korrigieren versucht. Vgl. Wucherpennig, Heracleon, 407: „Das Johannesevangelium ist dabei schon, auch dies scheint weitgehender Konsens in der Johannesexegese zu sein, ein Eingriff in problematische Entwicklungen der Christologie. Es bindet eine hohe Christologie an die Geschichte des Lebens Jesu zurück und versucht, durch zahlreiche alttestamentliche Querverbindungen sein Auftreten in die Gesamtperspektive der jüdischen Schrift hineinzustellen.“

500 Smith, *No Longer Jews*, 2.12.18.116.190.244.251 u. ö.

vation eingebracht wurde, der Impuls, dieses Material im Sinne eines kosmischen Dualismus zu verarbeiten, sei aber von außen gekommen. Smith findet einen Impuls in der politischen Situation des alexandrinischen Judentums am Anfang des zweiten Jahrhunderts. Obwohl das Judentum in Verbindung mit platonischen Gedanken der Ausgangspunkt der Innovation gewesen sei, weshalb seine These oben im Zusammenhang der Frage nach dem jüdischen Ursprung der Gnosis vorgestellt wurde (siehe oben 4.2.3.3), und obwohl seiner Ansicht nach das christliche Umfeld „only secondarily“⁵⁰¹ beigetragen hat, so deutet er doch zumindest an, dass dieser christliche Beitrag dennoch konstitutiv gewesen sei. Auch für ihn ist es die christliche Erlöseridee, welche der Distanz zum Schöpfergott des Judentums die gnostische Form gab.

In fact, Gnosticism seems almost inconceivable without the anti-Judaism and redeemer conceptions that Christianity was developing in the late first and early second centuries. Likewise, the language, myth, and conceptions of Platonism are basic.⁵⁰²

4.3.3.3 Alastair H.B. Logan

Auf andere Weise als Luttikhuisen und Smith stellt auch die Konstruktion von Alastair H.B. Logan eine Variante zur oben dargestellten These eines „christlichen“ Ursprungs der Gnosis dar. Logan betont entschieden die Christlichkeit der Gnosis und wendet sich einerseits gegen die These, die von ihm so bezeichneten „Gnostiker“ entstammten einer vorchristlichen Bewegung, andererseits gegen die Beschreibung dieser „Gnostiker“ als christlicher „Häresie“ oder „Sekte“. Als eine christliche Sekte sind seiner Ansicht nach nur die erst später entstandenen Valentianer anzusehen (siehe dazu unten 5.2.2). Es kommt Logan offenbar darauf an, seine „Gnostiker“ als eine alternative Strömung zu einem mehr am Gott des Alten Testaments orientierten Christentum einzuführen, die zeitgleich mit diesem entstanden ist und daher als gleichermaßen ‚authentische‘ Interpretation der ersten christlichen Bewegung betrachtet werden kann. Offenbar steht hier Walter Bauers berühmte Studie „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ im Hintergrund, die eine ‚Gleichursprünglichkeit‘ von „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“, das heißt für das frühe Christentum meist von „Rechtgläubigkeit und Gnosis“, nahelegt.⁵⁰³ Logan be-

501 Smith, *No Longer Jews*, 190.

502 Smith, *No Longer Jews*, 250.

503 Vgl. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 231–242. Marjanen, *From the Pastorals*, 40, vermerkt: „... together with the discovery of the Nag Hammadi Library, Bauer’s volume greatly contributed to the rise of gnostic studies in the American context“.

dient sich der systematischen Konzeption als eines Modells, um seine These der Eigenständigkeit der gnostischen Interpretation deutlich werden zu lassen. Das Modell birgt aber die Gefahr, ein orthodoxes oder „mainstream“-Christentum in die Zeit der ersten Anfänge zu transportieren, das bereits dort dem Konzept der Gnostiker gegenüber gestanden sei⁵⁰⁴.

Wie für Luttikhuisen kennzeichnet auch für Logan den „gnostischen“ Mythos eine bestimmte Weise, die hebräische Bibel zu interpretieren, allerdings scheint er im Unterschied zu diesem der Auffassung zu sein, dass diese Interpretation auch den Kern des Mythos ausmacht. Der gnostische Mythos sei, so Logan, „essentially a *Christian* scheme. It reflects Christian ideas and ways of interpreting the Old Testament in the light of the message of Paul and John“⁵⁰⁵. Darin steht er den Überlegungen von Simone Pétrement nahe. Der Ursprung der gnostischen Interpretation alttestamentlicher Texte sei in Spekulationen über Christus zu finden und in christlichen Interpretationen jüdischer Weisheit, unter dem Einfluss zeitgenössischer platonischer Gedanken⁵⁰⁶. Für Logan ist gleichermaßen wie für Luttikhuisen der Beitrag der platonischen Philosophie von großer Bedeutung. „Gnostiker“ seien unter den ersten Christen diejenigen gewesen, die mit Hilfe platonischer Philosophie die Welt als ein hierarchisches Gebilde zweier Ebenen verstanden, einer transzendenten, göttlichen, und einer materiellen Ebene, die bestenfalls eine Imitation, „a poor travesty“ der ‚eigentlichen‘ Welt sein könne⁵⁰⁷. Der grundlegend christliche Charakter des Mythos zeigt sich Logan zufolge in einer Reihe von Motiven, die er in erster Linie den von Schenke als „sethianisch“ ausgewiesenen Texten entnimmt. Zwar ordnet er Schenkes „Sethianer“ in ein späteres Stadium der Geschichte der antiken Gnosis ein, doch sieht er sie in direkter Nachfolge seiner christlichen „Gnostiker“ des ersten Jahrhunderts⁵⁰⁸. Das „Apokryphon des Johannes“ zusammen mit dem Referat des Irenäus in „Adversus haereses“ 1 29 gelten auch ihm als die zentralen Referenztexte seiner „Gnostiker“, „encapsulating their ‚classic‘ myth“⁵⁰⁹. Zu den charakteristisch christlichen Motiven dieses Mythos⁵¹⁰ gehöre zunächst das Verständnis der obersten Trias Vater-Mutter-Sohn. Wie das Johannesevangelium setze der gnostische Mythos vor-

504 Vgl. Asgeirsson, Rezension zu Logan, http://www.bookreviews.org/pdf/5710_6026.pdf.

505 Logan, *Gnostic Truth*, 35.

506 Logan, *Gnostic Truth*, 22: „Christian speculation on Christ and Wisdom such as is found in Hebrews ... interpreted in the light of contemporary Platonic ideas“.

507 Vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 12; vgl. ebd. 22.

508 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 24; ebd., 58: „... Sethianism, my Gnosticism“.

509 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 60.

510 Zum Folgenden vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 30–34; ders., *The Gnostics*, 57 f.

aus, dass Gott Geist ist, und auch die „Mutter“ im Mythos des „Apokryphon“ ist als „jungfräulicher Geist“ gedacht⁵¹¹. Wie im Johannesevangelium spiele zudem das Thema des Lichtes eine zentrale Rolle. Der stufenweise Abstieg des „Sohnes“ sei hinwiederum vom Platonismus beeinflusst, Salbung, Vollendung und Erhöhung des „Sohnes“ jedoch hätten keine Parallelen in der zeitgenössischen paganen oder jüdischen Literatur. Gerade die Salbung des „Sohnes“ als „Christus“, auf welche nach Apg 11,26 der Christenname zurückgeführt wird, sei originär christlich⁵¹². Mit dem unsichtbaren Vater, dem Geist und dem herabgestiegenen Sohn sei ein Modell erkennbar, das den Vergleich mit den (späteren) christlich-trinitarischen Modellen geradezu herausfordert. Logan sieht in seinen „Gnostikern“ daher „pioneers in the developing an understanding of God as triadic or trinitarian“⁵¹³. Damit nimmt er eine ähnliche Position ein wie Marksches, der ebenfalls die „Metapher einer Ein-Kind-Familie“ zur Beschreibung des Göttlichen vom Christentum herleitet. Vermutlich habe man „dieses auf den ersten Blick so wenig christliche Bild als einen Versuch zu verstehen, die im Werden begriffene christliche Lehre von der Dreieinigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes denkerisch zu entfalten“⁵¹⁴. Das Interesse an einer „Dreieinigkeit“ Gottes ist im zweiten Jahrhundert allerdings noch gering. Eine weitere Verbindung zum Christentum erkennt auch Logan in der Bedeutung, die der Genesisexegese in den „gnostischen“ Texten zukommt. Wie Pétrement und Luttkhuizen ist Logan der Überzeugung, dass sie am besten vor christlichem Hintergrund als Auseinandersetzung mit dem Problem zweier aufeinander folgender Offenbarungen erklärt werden kann. Christlich im „gnostischen“ Mythos sei schließlich die zentrale Bedeutung des Erlösers, das heißt die Vorstellung einer exklusiven Offenbarung des Vaters im Sohn. Des Weiteren findet Logan im gnostischen Initiationsritual der „fünf Sie-

511 „Barbelo“ ist nach ΝΗC II p. 5,7 f. /IV p. 7,22 „heiliger Geist“ (ἁγία εἰς τοῦ λαβ), nach ΝΗC III 7,24–8,1 und BG 27,20 f. „jungfräulicher Geist“ (ἁγία ἡπαρθενικον); vgl. Waldstein/Wissemann 33, 34 f.

512 Apg 11,26 hat für Logan deshalb so große Bedeutung, da er (wohl auf der Grundlage der Ignatianen) die Ursprünge der Gnostiker im syrischen Antiochien vermutet; vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 30; ders., *The Gnostics* 45 f.; ebenso Rudolph, *Gnosis*, 304. Diese Ursprünge reichen Logans Ansicht nach ins erste Jahrhundert zurück, vgl. ders., *The Gnostics*, 6: „a cult arising within Christianity at the end of the first century“.

513 Logan, *Gnostic Truth*, 32.

514 Marksches, *Die Gnosis*, 96 f. Ebd., 97: „Nur im Abstand von vielen Jahren theologischer Entwicklung wirkt dieser sehr archaische Versuch leicht absurd und so weit entfernt vom Christentum, daß man einen vorchristlichen Ursprung der Trias im Judentum postulieren möchte.“

gel“ einen wichtigen Hinweis, da es seiner Ansicht nach nur die gnostische Deutung der ‚allgemein‘-christlichen Initiation sei. Die gelegentlich hierzu geäußerte Annahme einer ‚jüdisch-sethianischen‘ Täufersekte werde so nicht benötigt⁵¹⁵. Gerade der letzte Punkt enthält allerdings einige ungeklärte Komponenten. Einerseits muss überprüft werden, ob die „fünf Siegel“ tatsächlich auf ein „Ritual“ verweisen (siehe dazu unten 6), zum anderen scheint die Geschichte der christlichen Initiation nicht so weit geklärt zu sein, wie Logan dies offenbar annimmt.⁵¹⁶

4.3.3.4 David Brakke

Auch David Brakke stellt mit Layton eine konkrete Gruppe, deren Anhänger sich selbst als „Gnostiker“ bezeichneten, an den Anfang der Gnosis. Diese Gruppe sei mit den „Sethianern“ Schenkes weitgehend identisch (siehe oben 3.3.1). Im Unterschied zu den Annahmen der alten „Sethianer“-Forschung geht er jedoch wie Logan davon aus, dass diese Gruppe von ihren Anfängen her „christlich“ gewesen sei: „... the Gnostic myth was one distinctive attempt to tell the story of God and humanity in light of the Jesus event“⁵¹⁷. Die gnostische Offenbarung ist allein durch den Erlöser zugänglich⁵¹⁸, und hinter den gnostischen Erlösern steht Jesus⁵¹⁹. Die Jesusdeutung der „Gnostic school of thought“ kann als der Versuch angesehen werden, „to invent Christianity, a religion about Jesus Christ“⁵²⁰. Brakke belässt es jenseits des Verweises auf die Erlöserfigur jedoch unausgesprochen, worin seiner Ansicht nach das spezifisch Christli-

515 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 57; ders., *Gnostic Truth*, 22.34 (gegen Turner); ebd., 50f. verweist Logan auf kirchliche Parallelen: „... the closest parallel to the mysterious five seals ceremony as cautiously reconstructed by Sevrin and by myself“, stellt er fest, sei die orthodoxe christliche Initiation wie sie z. B. durch TA 19–22 belegt sei.

516 Abgesehen von der TA hatte Logan in zwei Aufsätzen vom Ende der neunziger Jahre (ders., *Post-baptismal Chrismation in Syria*, 92–108; ders., *Mystery*, 188–206) auf 1 Joh, Did und Ign verwiesen; zur Kritik vgl. Schmid, *Euchariste*, 111, Anm. 423 mit Verweis auf Thomassen, *Spiritual Seed*, 377, mit Anm. 83.

517 Brakke, *The Gnostics*, 42; vgl. ebd., 86. Auch Irenäus betrachtet die Gnostiker als Gruppe von Christen (ebd., 32). Die „Gnostiker“ seien daher „one group among the several that proclaimed that Jesus of Nazareth had brought salvation to human beings“. Deshalb, so betont Brakke, sei es anachronistisch, davon zu sprechen, dass die Gnostiker von der Kirche ‚zurückgewiesen‘ wurden; vgl. ebd., 96: „The Gnostics did not lose a war; rather they were participants in a lively and often contested multilateral process of defining and redefining what Christianity might be“.

518 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 53.

519 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 68.

520 Brakke, *The Gnostics*, 88.

che in dem von ihm angenommenen „gnostischen“ Mythos⁵²¹ zum Ausdruck gebracht wird. Trotz der These des christlichen Ursprungs unterscheidet er die Valentinianer von seinen „Gnostikern“ überraschenderweise gerade durch deren „more overt Christian character“ und deutet damit an, dass das Christentum der „Gnostiker“ von grundlegend anderer Art zu denken ist als das, was später die Kirchenschriftsteller und Häresiologen unter Christentum verstehen. Die Frage nach Zeit und Umständen der Entstehung des „gnostischen“ Mythos scheint auch Brakke offenzulassen.

4.3.3.5 Hans Friedrich Weiß

Dass Gnosis und Christentum zeitgleich entstanden sind, wird offenbar mit der Absicht formuliert, die Eigenständigkeit der gnostischen Deutung gegen das häresiologische Konzept zu betonen. Damit werden ein Stück weit die Anliegen der religionsgeschichtlichen Forschung aufgenommen. Zumindest ein Schatten der „Gnosis als Weltreligion“ scheint auf den Thesen zu einer Gnosis zu liegen, die zeitgleich neben dem Hauptstrang des Christentums und zusammen mit ihm, vielleicht sogar weitgehend unabhängig von ihm entsteht. Die Deutung der Gnosis als „außerchristliches“ Phänomen der Religionsgeschichte, wie Hans Friedrich Weiß sie anstelle der erfolglosen Suche nach den „vorchristlichen“ Anfängen der Gnosis vorschlägt⁵²², ist im Grunde mit der alten These der religionsgeschichtlichen Schule weitgehend identisch, selbst wenn der zeitliche und inhaltliche Zusammenhang mit dem Anfang der christlichen Tradition betont wird. Es ist schwierig die eigentümliche Position, die Weiß ‚zwischen den Stühlen‘ bezieht, zu umreißen. Zum einen konstituiert die Gnosis als „außerchristliches“ Phänomen für Weiß „so etwas wie eine ‚Gnostische Religion‘“⁵²³. Die Begegnung von Christentum und Gnosis geschieht

521 Der Mythos tritt an, „to explain the origin and fate of the universe and to proclaim human salvation through a combination of the Jewish Scriptures, Platonist mythological speculation, and (it seems) revelatory meditations on the structure of the human mind“, so Brakke, *The Gnostics*, 52.

522 Vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, z. B. 62.76.82 f.147.187.189.205 f.510. Bereits Colpe, *Religionsgeschichtliche Schule*, 199 f., hatte sich gegen die Alternative „vorchristliche oder nachchristliche Gnosis“ gewandt: „Phänomenologische Wesensbestimmung der Gnosis“ führe „meist zu einem vorchristlichen Ansatz“, während „die genetische Bestimmung ihrer synkretistischen Einzelelemente“ notwendig „in der nachchristlichen Zeit stehen bleiben muß“.

523 Weiß, *Frühes Christentum*, 184. Weiß kann sogar von der „*gnostischen* Religion als einer Weltreligion“ sprechen (ebd., 98) und sie als „eigene Religion mit einem universalen Anspruch“ bezeichnen (ebd., 520).

nach Weiß als Begegnung „zweier grundsätzlich zu unterscheidender religiöser Sinn- und Bezugssysteme“⁵²⁴. Auch Weiß ist aber andererseits der Ansicht, dass Gnosis und Christentum zeitgleich entstanden sind und Parallelen, wie etwa die paulinischen Theologumena mit gnostischen, auf einen „gemeinsamen Ursprungszusammenhang“ zurückzuführen sind, in dem dualistische Sichtweisen eine Rolle spielen⁵²⁵. „Historisch gesehen“ setzt die Gnosis auch Weiß zufolge zwar „ohne Frage das Christentum voraus, ist aber gleichwohl, was jedenfalls das ihr eigene Wesen (...) betrifft (...), von ihrem eigenen Ansatz her als nichtchristlich zu bezeichnen“. Dieses Wesen drückt sich ihm zufolge in der „Erlösung durch Gnosis“ aus, die gegen die Meinung Barbara Alands nicht „aus spezifisch *christlichen* Prämissen“ ableitbar sei⁵²⁶. Allerdings verliert hier Weiß vielleicht die Rückbindung der gnostischen Erkenntnis an die Offenbarung aus dem Auge. Die „Erkenntnis“ kann ja vom Gnostiker nicht gewonnen, sie kann ihm allein durch den Erlöser zugänglich gemacht werden. Insofern kann man also gerade auch die Auffassung vertreten, dass die spezifisch gnostische Erlösung *nur* aus christlichen Prämissen heraus denkbar ist. Erneut liegt alles an den Begriffen. Wenn Weiß weiter erklärt, die „frühchristliche Gnosis“ sei „keineswegs“ wie Aland annimmt, „im Ansatz christlich“ und es sei „nicht zu übersehen“, dass die im „Evangelium Veritatis“ gegebene Interpretation des „Christusereignisses“ sich „aus anderen als genuin christlichen Quellen speist“⁵²⁷, so tut er dies offenbar, weil er eine andere Vorstellung vom Christentum voraussetzt, allerdings ohne dass diese zugrunde gelegte Konzeption des Christlichen ganz deutlich würde. Das Dilemma zeigt sich besonders eindrücklich bei der Frage, inwieweit neutestamentliche Texte auf die Existenz einer frühen Gnosis schließen lassen. Liefße man die Möglichkeit zu, meint Weiß,

524 Weiß, *Frühes Christentum*, 112. Vgl. Dunderberg, Rezension zu Weiß, 4: „What I find most problematic in this study is that the fixed view of ‚church‘ and ‚gnosis‘ as two polar opposites in the conflict of interpretations unnecessarily limits the range of questions posed to the sources. The historical reality was probably more diverse than one would conclude on the basis of this work“.

525 Weiß, *Frühes Christentum* 68.

526 Weiß, *Frühes Christentum*, 520. Weiß spricht häufig vom ‚spezifisch Gnostischen‘ (z. B. ebd., 100.101.107.171) und ‚genuin Christlichen‘ (z. B. 107.108), er verweist auch auf den ‚spezifisch ‚gnostischen‘ Zeitgeist‘ (157) oder einen ‚spezifisch *gnostischen* Richtungssinn‘ (194); dieses spezifisch Gnostische scheint für ihn vor allem in der ‚Erlösung durch Erkenntnis‘ zu bestehen, ansonsten bleibt der Gnosis-Begriff unbestimmt; vgl. auch die Kritik von Marksches, *Religionsphilosophie*, 52, Anm. 31, an Weiß.

527 Weiß, *Frühes Christentum*, 520, mit Anm. 101. In diesem Punkt grundsätzlich zustimmend Roukema, Rezension zu Weiß, 357.

dass Gnosis außerhalb des Christentums in etwa zeitgleich mit ihm entstanden ist, würde sich ein neuer Blick auf die Schriften des Neuen Testaments öffnen⁵²⁸. Das mag sein, aber allein aufgrund von systematischen, aus den Quellen nicht unmittelbar ableitbaren Vorentscheidungen über „das“ Christliche und „das“ Gnostische ist die Frage zu beantworten, ob ‚gnostisierende‘ Passagen des Neuen Testaments als Vorgeschichte der gnostischen Texte betrachtet werden sollen, so dass manche Ansätze in solchen Passagen dann in Richtung einer Gnosis weitergedacht und radikalisiert worden wären. Oder aber, ob ‚gnostisierende‘ Passagen als Eindringen einer Bewegung gewertet werden können, die „dem ‚Wesen des Christentums‘ zutiefst fremd“ ist⁵²⁹.

4.3.4 „Gnostisches Christentum“ statt „christliche Gnosis“

Ein „Ergebnis“ der voranstehenden Bemerkungen zur Frage nach dem Ursprung der Gnosis zu formulieren, ist nicht möglich. Es ist nicht mit hinlänglicher Sicherheit zu beantworten, ob es eine „christliche Gnosis“ neben einer „außerchristlichen“ oder „jüdischen“ gegeben hat. Jede Frage nach der ‚Christlichkeit‘ der Gnosis kann deshalb zu keiner klaren Entscheidung führen, da zur Beantwortung dieser Frage systematische Voraussetzungen gemacht werden müssen, die aus den zur Verfügung stehenden Texten nicht unmittelbar ableitbar sind: Was ist „christlich“? Was ist „gnostisch“? Was ist „jüdisch“?⁵³⁰ Auch

528 Dieser neue Blick kann auch eine ‚apologetische‘ Dimension entfalten, wenn die Opposition mit der vorausliegenden oder gleichzeitigen ‚ganz anderen‘ Gnosis, das ‚Einzigartige‘ des Christentums belegen soll; vgl. die These der „religionsgeschichtlichen Schule“, die nach Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, 64, eine vorchristliche Gnosis in folgender Weise begründet: „Setzt man diese Gnosis voraus, dann können die Verfasser der neutestamentlichen Schriften in ihrer trotz Übernahme des Sprachgebrauchs durchgängigen Opposition gegen die Gnostiker aller Schattierungen zum Sprechen gebracht werden, die die Eigenart der urchristlichen Verkündigung im Rahmen der gleichzeitigen, teilweise konkurrierenden Religionen bestechend hervortreten läßt“.

529 Vgl. Weiß, Frühes Christentum, 62 f. (Zitat 63). Weiß verwarft sich an dieser Stelle (ebd., 63) dagegen, eine „Rückkehr zur alten Position der ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘“ zu propagieren, spricht im Folgenden aber in erster Linie von deren ‚Verdiensten‘. Demgegenüber meinte bereits Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, 67, im Blick auf die Johannesbriefe, sowie 2 Petr, Jud und die Pastoralbriefe: „Meines Erachtens erhebt sich in Hinblick auf diese Schriften die Frage, ob die früheste wirklich ausgebildete Gnosis, die hier ja greifbar zu werden scheint, nicht eine christliche Gnosis gewesen ist ...“. Weiß, Paulus, 127, hatte noch Käsemann, Neutestamentliche Fragen, 28, zugestimmt, der betont, dass die „christliche Gnosis ... die auf hellenistischem Boden von Anfang an gegebene Möglichkeit“ sei, „das Christentum in Analogie zur Erlösungsreligion der Mysterienkulte zu verstehen“.

530 Zur schwierigen Abgrenzung von Christentum und Judentum insbesondere in den ersten beiden Jahrhunderten vgl. beispielsweise Dunn, Boundary Markers, 50–66.

der Schriftfund von Nag Hammadi konnte die Verbindung der Frage nach dem historischen Ursprung der Gnosis mit den systematischen Vorentscheidungen über Judentum, Christentum und Gnosis nicht lösen⁵³¹.

Michael A. Williams hat in seiner überaus kritischen Rezension zu Pétrements „A Separate God“ bemerkt, Pétrement finde schlicht deshalb in allen Texten Christliches, weil sie eben Christliches finden wolle. Die Hypothesen stützten sich gegenseitig, und jede Möglichkeit, dass etwas so gewesen sein *könnte*, werde im Fortgang der Untersuchung zu einer Gewissheit, die neue, jedoch wiederum nur hypothetische Zusammenhänge begründe. Williams vermisst die nötige Reflexion über die Methoden. Alles werde ‚auf Linie gebracht‘, ohne den Eigenheiten jedes Textes die nötige Aufmerksamkeit zu widmen⁵³². Diese durch Williams geäußerte Kritik entspricht dem, was Hans Friedrich Weiß mehrfach in seiner Untersuchung zum Verhältnis des frühen Christentums zur Gnosis beklagt. Geht man davon aus, so Weiß, dass gnostische Originaltexte mit nur wenigen oder kaum mehr erkennbaren christlichen Elementen Produkt einer „sekundären Entchristianisierung“ seien, so werde einfach „vorausgesetzt, dass das ‚Christentum‘ in jedem Falle das (zeitlich) Primäre und (sachlich) Ursprüngliche sei“⁵³³. Weiß hat dabei richtig gesehen, dass der „Streit um die rechte Zuordnung“ in das Lager der christlichen, der christianisierten oder der nichtchristlichen Schriften „primär dem *Vorverständnis* des jeweiligen Betrachters vom Verhältnis zwischen *Christentum* und *Gnosis* geschuldet“ ist⁵³⁴. Ein „Vorverständnis“ bestimmt aber jeden Betrachter des Verhältnisses von Christentum und Gnosis. Was gegen die These einer originär christlichen Gnosis vorgebracht wird, kann daher auch gegen die Vertreter der originär außerchristlichen Gnosis vorgebracht werden. Auch die These einer sekundären Christianisierung ist ja notwendig von einer systematischen Vor-

531 Vgl. auch Smith, *No Longer Jews*, 1: „... scholars are no closer to a consensus regarding gnostic origins at present than they were before the discovery“.

532 Vgl. Williams, Rezension zu Pétrement, 301f.

533 Weiß, *Frühes Christentum*, 136.

534 Weiß, *Frühes Christentum*, 131. Übrigens kritisiert Edwards, Rezension zu Weiß, 348, im Gegenzug gerade auch an Weiß' Studie „prefabricated judgement“, was wohl zusätzlich deutlich werden lässt, dass jedem Versprechen, in dieser Frage gänzlich unabhängig von vorgefassten Meinungen die Quellen zu interpretieren, zu misstrauen ist. Zur Abhängigkeit vom „Vorverständnis“ vgl. auch King, *The Origins*, 111f. Für unser Vorverständnis der Gegenwart muss vermutlich ein Stück weit immer noch gelten, was Baur, *Epochen*, 122 vor mehr als 150 Jahren schrieb: „Die Zeiten, in denen wir leben, haben so große Macht über uns, daß wir die alten Zeiten nach ihnen beurteilen und glauben, was jetzt geschehen oder nicht geschehen kann, habe auch vormals geschehen oder nicht geschehen können“.

entscheidung darüber abhängig, was man als wesentliches Kennzeichen des Christlichen ansehen will, bzw. was somit als nichtchristlich wahrgenommen werden kann. Die Zuversicht, ganz unabhängig von Vorentscheidungen bleiben zu können, scheint angesichts der Texte unbegründet⁵³⁵. Im Blick auf die seiner Ansicht nach nichtchristlichen oder nur oberflächlich christianisierten Texte meint Weiß, wer „in der traditionellen wie auch in der gegenwärtigen Gnosisforschung von vornherein davon ausgeht, dass die ‚Gnosis‘ als solche ein *nach*-christliches Phänomen ist, wird auch hierzu die entsprechende ‚Lösung‘ des Problems zur Hand haben“⁵³⁶. Das mag richtig sein, doch Gleiches gilt für den, der „von vornherein“ die Gnosis als vor- oder nichtchristliches Phänomen deutet. Die Entscheidung darüber, was als ein mögliches Zeugnis einer nichtchristlichen Gnosis angesehen werden kann, verdankt sich notwendiger Weise einem „Vorverständnis“ vom Christentum.

Das „simplistic program“⁵³⁷, das Williams der These von Simone Pétrement unterstellt, ist gleicherweise den Anhängern der These eines nichtchristlichen Ursprungs der Gnosis anzulasten. Es liegt in der Natur der Quellen, dass man das sieht, was durch das an die Quellen angelegte Begriffsraster zu sehen vorgegeben wird. Die Quellen enthalten keine eindeutigen Hinweise, woher die den Texten zugrunde liegende Vorstellungswelt kommt, man bleibt auf Vermutungen angewiesen, und auch Weiß kann es nur als „nach Lage der Dinge wahrscheinliches“ Ergebnis ansehen, dass eine Entwicklung von nichtchristlichen zu christianisierten Formen der Gnosis stattfand⁵³⁸. Um christliche und nichtchristliche Elemente in eine zeitliche Entwicklung einzuordnen, wäre eine „Literaturgeschichte“⁵³⁹ der gnostischen Quellentexte erforderlich, die aufgrund der ungünstigen Überlieferungssituation, gerade auch für zentrale

535 Das hat beispielsweise auch Aland, Einführung, 1, klar gesehen: „Ich weiß, daß meine Perspektive die Interpretation der Texte beeinflusst und daß ich damit in den Bereich des hermeneutischen Zirkels gelange. Aber das kann ja durchaus förderlich sein, wenn denn eine gewisse philologische Redlichkeit den Texten gegenüber zumindest als Bemühung vorausgesetzt werden kann“.

536 Weiß, Frühes Christentum, 185.

537 Williams, Rezension zu Pétrement, 302.

538 Weiß, Frühes Christentum 147.

539 Vgl. Marksches, Einleitung zu: Gnosis und Christentum, 9, der in einer „Literaturgeschichte der antiken Bewegung der Erkenntnis, die präzise die verschiedenen Schriften der Bewegung datiert und die Berichte ihrer Kritiker ins Verhältnis zu den authentischen Texten setzt“, ein wesentliches Desiderat der Gnosisforschung sieht. Ähnlich Smith, No Longer Jews, 24: „The dating of the sources is absolutely crucial in determining the origins and chronology of gnostic developments“.

Texte, nicht zu leisten ist. Kaum ein Text des bislang größten Fundes gnostischer Quellentexte lässt sich hinreichend datieren⁵⁴⁰. Die Übersetzungen ins Koptische erfolgten wohl erst im vierten Jahrhundert, und es ist aufgrund der meist fehlenden Parallelüberlieferung nicht zu sagen, ob sie das griechische Original zutreffend wiedergeben. Ebenso bleibt unsicher, welche Anfügungen und Bearbeitungen im Laufe der Überlieferung die Texte verändert haben. Was zum ursprünglichen Bestand der in den Übersetzungen überlieferten Originale gehört hat, kann nur aus mehr oder weniger plausiblen Grundannahmen erschlossen werden. Williams fordert berechtigterweise für die Bewertung christlicher Elemente in den Quellen, es sei stets zu fragen: „How integral is this element to the text’s myth or doctrine? Is it only secondary, superficial Christianization of what could therefore have been an extra-Christian gnosis?“⁵⁴¹ Doch jede Entscheidung darüber, wie „überflüssig“ ein christliches Element ist, wie es sich also zum Rest des Textes verhält, verliert an Überzeugungskraft eben allein aus dem Umstand, dass kein Konsens über die Eigenart des „Christlichen“ oder „Gnostischen“ vorausgesetzt werden kann.

Die bislang in der Nag-Hammadi-Forschung fest verankerte These einer vor- oder jedenfalls außerchristlichen Gnosis⁵⁴² scheint in jüngster Zeit ins Wanken geraten zu sein, nicht zuletzt durch die Überlegungen von Simone Pétremont und Barbara Aland. Die Frage nach Christentum und Gnosis ist eine historisch kaum zu beantwortende Frage, da sowohl ein Konsens über die Einordnung der relevanten Quellen als auch über die Definition der Begriffe fehlt. Aus den voranstehenden Überlegungen ist aber wenigstens doch die Summe zu ziehen, dass Christentum und Gnosis nicht als zwei „Religionen“ nebeneinanderstehen, die beide unabhängig voneinander aus dem Judentum hervorgegangen wären. Mit dem bei derartigen Aussagen gebotenen Vorbehalt erscheint es aufgrund der dargestellten Quellenlage und der erörterten systematischen Überlegungen als die wahrscheinlichere Annahme, dass gnostisches Gedankengut innerhalb des frühen Christentums als eine besondere Interpretations-

540 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 24, Anm. 72: „What is most characteristic and frustrating about the work of many contemporary scholars is its fundamental resolve to push late and sometimes hypothetical documents to earlier periods and better-attested documents to later periods, seemingly for no better reason than to support their theories, which obviously run contrary to traditional views“.

541 Williams, Rezension zu Pétremont, 301.

542 Vgl. Marksches, *Die Gnosis*, 33; Lahe, *Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar?*, 221, bestreitet, dass je ein Konsens über eine „nichtchristliche Religion“ der Gnosis bestanden hätte.

linie desselben entstanden ist⁵⁴³. Kennzeichnend für diese Interpretationslinie ist die Verdoppelung des einen Gottes „in zwei einander untergeordnete Prinzipien“⁵⁴⁴, die eine Verdoppelung der Welt in eine höhere und eine niedrige Welt bedingt. Von anderen weltabgewandten, dualistischen Konzepten unterscheidet sich das gnostische Konzept durch die Idee, dass der jenseitige Gott durch einen Gesandten, den Erlöser, in die Welt eingreift. Wenn die Erkenntnis, die allein erlösen kann, offenbart werden muss⁵⁴⁵, ist das unschwer als Variante der christlichen Erlöservorstellung zu deuten⁵⁴⁶. Worin die Eigenart eines spezifisch gnostischen Erlösers bestehen sollte, ist kaum anzugeben, ohne einzelne Elemente der christlichen Erlöservorstellung für einen hypothetisch vor- oder außerchristlichen Ursprung zu reservieren⁵⁴⁷.

Die gnostische Verdoppelung der Welt ist wohl nicht zuletzt durch eine Radikalisierung und Umdeutung der christlichen Kreuzesbotschaft angeregt worden. Kreuzestheologie, so hat Barbara Aland gezeigt, spielt in gnostischen Texten eine weitaus größere Rolle als üblicherweise zugestanden wird⁵⁴⁸. Das Kreuz der christlichen Botschaft ändert, was einmal gegolten haben mag, es stellt eine fundamentale Umwertung der Bisherigen dar, es markiert einen Einschnitt. Wenn in der Forschung nach einer Erschütterung in der Geschichte des Judentums gesucht wurde, welche die Entstehung der Gnosis auf den Weg

543 Vgl. Aland, *Gnostischer Polytheismus*, 287: „Gnosis und Kirche stützen sich zwar auf den gleichen Grundbestand normativer Literatur ... In der Auslegung dieses Grundbestandes sind sie weit voneinander entfernt“.

544 Graetz, *Geschichte*, 88; vgl. ebd., 94; Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 483; Marksches, *Religionsphilosophie*, 39.

545 Vgl. Jonas, *Delimitation*, 98. Die Offenbarung wird dabei häufig im Bild des „Weckrufs“ beschrieben; vgl. Jonas; *Gnosis und spätantiker Geist I*, 113–115, 120–122; MacRae, *Sleep and Awakening*, 499. Turner, *Time and History*, 211, beobachtet für die späten „platonisierenden“ gnostischen Texte des 3. Jh.s, Zostrianos, Stelen des Seth, Allogenes und Marsanes ein Zurücktreten der Erlöservorstellung, dennoch stellt er fest, alle „sethianischen“ Texte „clearly affirm the importance of the divine initiative“ (ebd., 204).

546 Hier sieht auch Strecker, *Judenchristentum und Gnosis*, 269 den wesentlichen Unterschied zwischen Judentum und Gnosis: „... eine dualistische Entgegensetzung von Schöpfer- und Erlösergott findet sich in dieser Geschichte [= der Geschichte des jüdischen Volkes] nicht“.

547 Vgl. Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 68f., der zur frühesten „sethianischen“ Soteriologie formuliert: „... it rubbed shoulders with Christianity, but probably did not fully take the step of identifying their savior with Christ or Jesus ...“

548 Vgl. Löhr, *Deutungen der Passion*, 572: „Die Auseinandersetzung des sog. ‚gnostischen‘ Christentums mit der Passion Christi ist erheblich gedankenreicher und intensiver, als es das Klischee eines gnostischen Dokerismus vielleicht vermuten läßt“.

gebracht haben könnte, so ist eine Erschütterung doch wohl im „Ärgnis“ und „Unsinn“ des Kreuzes (1 Kor 1,23) fassbar. Die Zäsur, welche das Kreuz eines Erlösers in der Heilsgeschichte darstellt, teilt die Geschichte Gottes mit seinem Volk in deutlicher Weise in ein „einst“ und ein „jetzt“. Solche Periodisierung der Geschichte spielt zwar auch in der jüdischen Apokalyptik eine Rolle, doch sie gewinnt wohl erst in christlichen, so auch in gnostisch christlichen Texten an Deutlichkeit⁵⁴⁹.

Somit erscheint es angemessener, von „gnostischem Christentum“ zu sprechen als von „Christentum und Gnosis“. Es ist also nicht eine „christliche“ von einer „nichtchristlichen Gnosis“, sondern ein „gnostisches“ von einem „nichtgnostischen Christentum“ zu unterscheiden⁵⁵⁰. Wie das nichtgnostische Christentum hat auch das gnostische vor allem aus dem zeitgenössischen Judentum Überlieferungen behalten, lediglich mit anderen Akzentsetzungen als das nichtgnostische Christentum. Darüber hinaus hat es nicht nur Traditionen der jüdischen Umwelt, sondern weitere, zunächst ‚fremde‘ Elemente und Motive auf dem Markt der Religionen des römischen Reiches aufgenommen und ist in Auseinandersetzung und Dialog mit dem philosophischen Diskurs seiner Zeit getreten. Auch die Strömungen des gnostischen Christentums haben dabei eine Geschichte durchlaufen, die vielleicht mit ersten Ansätzen frühestens im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts begann und zu komplexen Mythen, reich an Figuren mit exotischen Namen im späten zweiten und dritten Jahrhundert geführt hat. Bereits der jüdische Historiker Heinrich Graetz, der 1846 seine Dissertation über „Gnostizismus und Judentum“ geschrieben hatte, wollte in seiner „Geschichte der Juden“ Gnosis nicht als jüdische Entartung, sondern als eine „Gärung“ beschreiben, die im Wesentlichen aus „Judentum, Chri-

549 Vgl. Colpe, Einleitung, 339, der darlegt, es sei zu sehen, „daß erst vom Bekenntnis zu Christus aus die Auseinandersetzung um Früheres, Späteres und Abschließendes in der Geschichte so substantiiert wurde, daß Fundamente für ein heilsgeschichtliches Periodenschema gelegt wurden“. Er erinnert (ebd.) an die „Gegenüberstellung von Alter oder Erster und Neuer Diatheke“ bei Paulus und im Hebräerbrief. Colpe macht diese Bemerkung im Rahmen einer Untersuchung der sethianischen Weltalterspekulation, die er vornehmlich auf iranische Vorbilder zurückführt (ebd., 328–341).

550 Vgl. Stark, Aufstieg, 163–166, der (ebd., 164 f.) aus (mit einigem Vorbehalt zu bewertenden) „statistischen“ Erwägungen zu dem Schluss kommt, „daß das Christentum als eine jüdische Häresie begann, die anfangs Juden anzog, der Gnostizismus jedoch in der Folge als eine christliche Häresie entstand, die primär für Christen attraktiv war (und deren strikt antijüdische Einstellungen übernahm)“. Ob das Verhältnis des frühen Christentums zur jüdischen Umwelt durch „strikt antijüdische Einstellungen“ beschrieben werden kann, ist zu bezweifeln.

stentum und Heidentum“ bestand, wobei unter „Heidentum“ die hellenstischer Philosophie zu verstehen ist⁵⁵¹. Das die Gärung anregende Ferment könnte dabei jedoch der christliche Impuls beigegeben haben.

551 Graetz, Geschichte, 86.

Gnostiker, Sethianer und Valentinianer

Davon, welche Antwort man auf die Frage nach dem Verhältnis von Gnosis und Christentum geben wird, hängt es ab, wie man das Verhältnis der Gnosis zum so genannten „Valentinianismus“ bestimmen will. Der Valentinianismus steht entweder an der christlichen Wiege der Gnosis oder ist deren verchristlichte Spätform. Wer „Gnostiker“ von den Valentinianern unterscheidet, beruft sich nicht zuletzt auf das Votum der Häresiologen, insbesondere das des Irenäus.

5.1 Valentinianer und Gnostiker bei den Häresiologen

5.1.1 *Irenäus von Lyon*

Als Kronzeuge für die strikte Trennung der Valentinianer von den Gnostikern gilt Irenäus' Schrift „Gegen die Häresien“. Es ist jedoch immer wieder gesehen worden, dass eine solche Interpretation von Irenäus' Äußerungen über Gnostiker und Valentinianer keineswegs zwingend ist. Jüngst hat beispielsweise Hans Friedrich Weiß betont, dass bei Irenäus „Gnostiker“ als eine „eher ... ‚formale‘ Bezeichnung“ anzusehen ist, ohne dass „mit diesem Terminus zwischen den einzelnen Gruppen und Schulen der frühchristlichen Gnosis differenziert wird“¹. Schon Richard A. Lipsius, der sich in seiner bis heute wichtigen Abhandlung „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht“ aus dem Jahr 1875 mit Adolf v. Harnacks Irenäus-Interpretation auseinandersetzt, gelangte zu dem Urteil, es sei aus Irenäus keineswegs abzuleiten, „dass der Ausdruck Γνωστικῶί als terminus technicus für eine sowohl von den Marcioniten, als auch von den Valentinianern gesonderte dritte Gruppe von Häretikern diene“². Was also ist von Irenäus über das Verhältnis von Gnostikern und Valentinianern zu erfahren? Da es um die Abgrenzung von Valentinianern und Gnostikern geht, genügt es, diejenigen Stellen zu betrachten, an welchen beide Begriffe verwendet und in ein Verhältnis zueinander gebracht sind.

1 Weiß, Frühes Christentum, 45 f.

2 Lipsius, Quellen, 219. Pétrement, Separate God, 352, schreibt zu Lipsius' Untersuchung: „Though more than a hundred years old, this study probably remains the best on this question“.

Irenäus macht in „Adversus haereses“ I 11,1 eine Bemerkung, welche der lateinische Textzeuge so wiedergibt:

Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus, sic definuit ...³

Der bei Epiphanius überlieferte griechische Text lautet:

Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτήρα διδασκαλείου μεταρμόσας, Οὐαλεντίνος, οὕτως ὠρίσατο ...⁴

Norbert Brox übersetzt den bei Epiphanius überlieferten Text in folgender Weise: „Valentin hat als erster (πρῶτος) aus der so genannten gnostischen Richtung deren Prinzipien seiner eigenen Schulrichtung angepasst und Folgendes erklärt (οὕτως ὠρίσατο): ...“⁵. Im Anschluss an die zitierte Bemerkung folgt bei Irenäus dann das Referat einiger valentinianischer Lehren, über eine uranfängliche Dyas von „Unsaybarem“ (Ἄρητος) und „Schweigen“ (Σιγή), aus der die Emanationen des Pleroma hervorgegangen seien, deren eine „in Mangel geriet“ und vom Pleroma durch den „Horos“ abgetrennt wurde, des Weiteren über „Christos“, über den „Demiurgen“, über „Jesus“, über die „Ogdoas“ und über das „heilige Pneuma“⁶. Üblicherweise wird die oben zitierte Einleitung des Irenäus in I 11,1, meist im Kontext der anderen Bemerkungen über die Valentinianer, die im Folgenden noch hinzuzuziehen sind, dahingehend verstanden, dass Valentinus diese auf ihn zurückgeführten Lehren formulierte, indem er Elemente einer älteren mythologischen Gnosis hellenisiert und christianisiert habe⁷. Folgt man beispielsweise der Übersetzung durch Norbert Brox, so hat es

3 Iren., haer. I 11,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 166,4–6).

4 Iren., haer. I 11,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 167,1197–1199). Der lateinischen Übersetzung des 4. Oder 5. Jh.s ist keineswegs notwendigerweise der Vorzug zu geben; zur Bedeutung des bei Epiphanius überlieferten Textes vgl. Chiapparini, Irenaeus and the Gnostic Valentinus, 101–102.

5 Iren., haer. I 11,1 (Übers. Brox FC 8,1; 207).

6 Vgl. Iren., haer. I 11,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 166–171); vgl. das „ptolemäische“ Modell haer. I 1–5 (SC 264; 28–90).

7 Zu Iren., haer. I 11,1, Edwards, Gnostics and Valentinians, 41f.; Layton, Prolegomena, 343 (§ 19); Marjanen, From the Pastorals, 10, Anm. 21; Logan, The Gnostics, 87, Anm. 40. Vgl. auch Quispel, Nochmals, 1–4; vgl. ebd., 4: aus Irenäus und Tertullian sei deutlich „that the original doctrine of Valentinus is rooted in a preceding mythological Gnosis which he hellenised and Christianised“.

tatsächlich den Anschein, als hätte Irenäus hier Valentin zum Begründer einer als Mythos der Valentinus-Schüler überlieferten Lehre gemacht, die er im Kern von einer zeitlich unbestimmt vorausliegenden Lehre einer anderen Gruppe, nämlich der der „Gnostiker“ übernommen hätte.

Der griechische Text lässt allerdings auch eine ganz andere Interpretation zu. Es ist nämlich nicht notwendig der zeitlich erste, der hier mit *πρώτος* gemeint ist, sondern möglicherweise der dem Rang oder der Bedeutung nach „Erste“. Valentinus war demnach der zur Zeit des Irenäus „bedeutendste Vertreter“ der gnostischen Lehre, der „deren Grundlehren“ (*τὰς ἀρχαίς*) in eine „eigene, systemtisch lehrbare Form“ gebracht habe.⁸ So verstanden bleibt an dieser Stelle zumindest offen, ob der valentinianische Mythos eine konkrete, systematisierte Ausprägung der „so genannten gnostischen Häresie“ als einer unbestimmten Größe ist oder ob seine Umformung der gnostischen Anregung so weit geht, dass sie eine Übertragung von Lehren einer anderen Gruppe, eben der „Gnostiker“, in einen gänzlich neuen Kontext darstellt. Anders formuliert wäre also zu fragen, ob Irenäus die Gruppe der Gnostiker tatsächlich als so deutlich begrenzt wahrnimmt, dass er andere Häretikergruppen, wie beispielsweise die der Valentinianer, davon unterschieden wissen will. Alle weiteren Aussagen des Irenäus' über Valentinus und die „gnostische Häresie“ werden zumeist im Licht der Bemerkung aus I 11,1 interpretiert und verstanden im Sinne der oben zitierten Übersetzung von Norbert Brox. Zieht man nun die anderen Aussagen über Valentinianer und Gnostiker bei Irenäus unter der Vorgabe hinzu, dass es nicht entschieden ist, ob Irenäus Valentin historisch auf eine andere Sekte zurückführen will, so muss man sich eingestehen, dass sie keineswegs deutlicher sind.

8 Hübner weist in seinem, im Rahmen des Habilitationsverfahrens erstellten Gutachten zu dieser Arbeit darauf hin, dass die von Brox und anderen vorgeschlagenen Übersetzungen, denen zufolge Valentinus als der (zeitlich) erste gnostische Grundsätze in den Bereich der christlichen Gemeinde hineingenommen habe, vom griechischen Text her unmöglich ist, da sie zwingend ein *λαβών* für „genommen“ erfordert hätte. Hübner verweist auf die Übersetzung von Werner Foerster, *Die Gnosis* I, 254 („Denn der erste von der sogenannten gnostischen Partei, der die Grundsätze zu einer eigenen Ausprägung der Lehre umwandelte, Valentinus, hat sich so geäußert ...“) und auf die Interpretation von Leisegang, *Die Gnosis*, 280: „Valentinus, der bedeutendste gnostische Lehrer und Schulgründer, ...“. Auch Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 283 mit 309 hat Iren. I 11,1 in dieser Weise verstanden. Im Zusammenhang der Stelle bezeichnet er (ebd., 283) Valentinus als den „hervorragendsten Spross“ der „Gnostiker“ und als „den Meister der ganzen speculativen Gnosis“; nach dem Zitat von haer. I 11,1–3 leitet er (ebd., 309) seine Interpretation ein mit dem Satz: „Aus der ‚gnostischen Häresie‘ tritt hier Valentinus hervor als der Erste, welcher deren Principien zu einem eigenthümlichen Schulcharakter umgestaltet“.

Irenäus scheint die Valentinianer und „Gnostiker“ mehrfach in ein Abhängigkeitsverhältnis zu bringen. So kann man zunächst auch in den Kapiteln 30 und 31 des ersten Buches von „Adversus haereses“ den Eindruck gewinnen, als wolle Irenäus die Valentinianer von den mutmaßlich gnostischen Mythen, die er in Kapitel 29 und 30 geschildert hatte, herleiten. In I 30,15, nach dem Referat verschiedener Mythen, schreibt er: „Tales quidem secundum eos sententiae sunt: a quibus, uelut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini scola generata est“⁹. Norbert Brox übersetzt an dieser Stelle: „So sieht das also aus, was diese Leute an Meinungen vertreten. Daraus ist, wie die lernäische Hydra, ein Ungeheuer mit vielen Köpfen entstanden, die Schule des Valentin“¹⁰. Christoph Marksches hat kürzlich darauf hingewiesen, dass die Partikel „de“ vor „Valentini scola“ nicht notwendig mit den französischen Editoren Rousseau und Doutreleau emendiert werden müsse. Belasse man das „de“, sei so zu übersetzen, dass die lernäische Hydra aus den ‚Meinungen dieser Leute‘, nämlich den Meinungen der in haer. I 30,1 als „alii“ angesprochenen Gnostiker *und* aus der „Schule des Valentin“ gleicherweise entstanden sei. Marksches zielt wohl darauf ab, dass die Hydra, somit „nicht die Schule Valentins“ sein könne, sondern vermutlich die Lehre der Ptolemäusschüler meine¹¹. Legt man aber Marksches' Übersetzung zugrunde, bleibt auch an dieser Stelle die Frage offen, ob Irenäus sagen möchte, dass die lernäische Hydra aus zwei klar unterscheidbaren Bestandteilen besteht, nämlich den gnostischen Mythen und der valentinianischen Lehre, oder ob die valentinianische Schule, bzw. die Lehre der Ptolemäusschüler, nur die gegenwärtig besonders bedeutende Ausprägung einer Vielzahl ähnlicher Lehren ist, wie sie zuvor in I 30 referiert worden waren. Um zu verstehen, was Irenäus gemeint haben kann, ist man also erneut auf weitere, leider nicht minder schwer zu deutende Belege für Valentinianer und Gnostiker in „Adversus haereses“ verwiesen.

Auch in I 31,3 fügt Irenäus den voraufgegangenen Referaten einer bunten Palette von Lehren an, „Valentins Anhänger“ würden „von solchen Müttern,

9 Iren., haer. I 30,15 (Rousseau/Doutreleau sc 264; 384,277–279).

10 Iren., haer. I 30,15 (Übers. Brox FC 8,1; 351, mit Anm. 138). Vgl. Rousseau/Doutrelau sc 264; 384, 277–279.

11 Vgl. Marksches, Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi, 180–182; seine Deutung der Stelle ist ebd., 182: „Die Hydra, um die es Irenäus hier zu tun ist, wuchs *a quibus* – ,von den geistigen Vorgängern Valentins her‘ *de Valentini scola*, aus der Schule des Valentin heraus – und es handelt sich bei der Hydra um die Schüler des Ptolemaeus, die von der Valentin-Schule hier wie im Prolog [sc. zu haer. I. HS] nochmals unterschieden wird.“ Vgl. ebd. auch die Kritik an Lundström, bei Quispel, Nochmals, 2.

Vätern und Vorvätern“ abstammen¹². Diese Äußerung ist sehr knapp und bietet allein noch wenig Möglichkeit, zu entscheiden, wie konkret die „Mütter“, „Väter“ und „Vorväter“ zu denken sind. Es wird unten noch einmal darauf zurückzukommen sein. Die Äußerung I 31,3 verweist auf eine ähnliche Bemerkung im 13. Kapitel des zweiten Buches, an welcher Irenäus etwas präziser auf die ‚Familiengeschichte‘ der Valentinianer eingeht. Dort betont Irenäus zweimal, dass die Emanationslehre der Valentinianer eng mit der der „Gnostiker“ verbunden sei. In II 13,8 erklärt er, seine voranstehenden Ausführungen gegen die häretischen Lehren würden sich gleichermaßen als Argument „gegen die Anhänger des Basilides und gegen die übrigen Gnostiker (*et adversus reliquos Gnosticos*)“ eignen. Von ihnen hätten „die Valentinianer ja auch die Anregung zu ihrer Emanationslehre bekommen“¹³. Wenig später ergänzt er in II 13,10, dass „deren Väter“, die Väter der Valentinianer also, die „fälschlich so genannten Gnostiker (*falso cognominati Gnostici*)“, über Einzelheiten der Emanationslehre, nämlich die Reihenfolge von „Mensch“ und „Wort“, „untereinander“ (*invicem*) in Streit geraten seien. Die Gnostiker nähmen an, dass „aus dem Anthropos der Logos und nicht aus dem Logos der Anthropos“ emaniert wurde¹⁴, wie das valentinianische Lehre ist¹⁵. Diese Stelle II 13,10 belegt nach der Meinung von Mark J. Edwards überaus deutlich, dass Irenäus „Gnostiker“ und „Valentinianer“ als zwei einander ausschließende Größen vorstelle¹⁶. Im Kontext gelesen scheint die Äußerung jedoch weniger deutlich, als Edwards dies voraussetzt. Wenn nämlich in II 13,8 die Emanationslehre der Valentinianer in die Tradition der „Anhänger des Basilides“ und der „übrigen Gnostiker gestellt“ wird, scheint Irenäus mit den „Gnostikern“ eine eher unbestimmte Größe zu meinen. Die Valentinianer stünden also zumindest nicht einer einzelnen Gruppe der Gnostiker gegenüber, sondern einer Gruppe einander ähnlicher Lehren, welche wohl sogar die Basilides-Schüler einschließt. Zudem darf man den Differenzpunkt, der die Valentinianer mit diesen „Gnostikern“ in Streit geraten lässt, als eher marginal ansehen. Ihre Emanationslehren sind ansonsten offenbar so weit miteinander in Übereinstimmung, dass die Reihenfolge der Emanationen zum Diskussionsgegenstand werden kann.

12 Iren., haer. I 31,3 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 386,24f.); zu den „Müttern“ vgl. Brox FC 8,1; 354, Anm. 141.

13 Iren., haer. II 13,8 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 122,153–157; Übers. Brox FC 8,2; 103).

14 Iren., haer. II 13,10 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 128,206–213).

15 Vgl. Iren., haer. I 1,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 30,23–25,31,96f.).

16 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 30.

Erneut scheint in II 13,10 eine Art Häretikergenealogie vorausgesetzt zu werden, derzufolge die Valentinianer in einer noch nicht genau zu umreißenden gnostischen Tradition stehen. Das Prinzip der Häretikergenealogie entspricht allerdings Irenäus' polemischer Konzeption. Teil dieser Konzeption ist es, die fremden Lehren einem imaginären Stammbaum der Irrlehre einzuordnen, der beim Teufel selbst seinen Ursprung hat. Eine passende Wurzel für diesen Stammbaum bot die Gestalt des Magiers Simon aus Samaria, über dessen Zusammenstoß mit Petrus die Apostelgeschichte berichtet (Apg 8,9–24) und dessen göttliche Verehrung durch die Römer von Justin behauptet wurde¹⁷. Um der apostolischen Tradition eine Tradition der Häretiker gegenüberzustellen, macht Irenäus den Magier Simon aus Apg 8 zum Erzhäretiker¹⁸, der vom Teufel verführt worden sei und eine Kette der Verführung begonnen habe, in die alle anderen Häretiker einzureihen seien¹⁹. Der neutestamentliche Simongegner Petrus wird für Irenäus zum Ursprung der für seine Gemeinde in Lyon maßgeblichen römischen Sukzession²⁰. Wenn Valentinus also ein Häretiker ist, muss er in Irenäus' Konzeption seine Lehre von den älteren Häretikern übernommen haben. Die „gnostische“ Richtung, die Irenäus in *Adversus haereses* I 11,1 mit der Lehre Valentins in Verbindung bringt, wäre somit also die Gesamtheit aller dem Valentinus vorangegangenen Irrlehren und damit ein Synonym für die Häresie als solche, ohne dass hieraus etwas über die tatsächlichen historischen Abhängigkeitsverhältnisse abgeleitet werden kann. Dass die valentinianische Lehre nicht voraussetzungslos aus dem Kopf eines einzelnen Lehrers entstanden sein wird, ist abgesehen davon ja auch nahezu selbstverständlich. Simone Pétrement hat beispielsweise den Einfluss des Basilides und des Satornil in

17 Just., *apol* I 26,1–2 (Goodspeed 43); vgl. dazu Burkert, *Kritiken*, 186; Zwierlein, *Petrus in Rom*, 129–133 (siehe oben 4.2.3.2).

18 Vgl. Iren., *haer.* I 23,2 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 314,34f.): „Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt ...“ Vgl. Puech, *Problem*, 310–312; ebd., 314: man merke „der Traditionskettenbildung das Künstliche an“. Wie Kraft, *Zur Entstehung*, 327, formuliert, sind die Ketzergenealogien „nicht der Ausdruck geschichtlicher Fakten, sondern einer Geschichtstheorie“; vgl. auch Smith, *History*, 803–805. Kalvesmaki, *The Original Sequence*, 416, meint, die historische Perspektive in *haer.* I sei insgesamt erst das Ergebnis einer Neubearbeitung, mit der Irenäus vielleicht einer Nachfrage des Adressaten entsprechen wollte.

19 Parallel zur „*successio apostolica*“ wird eine „*successio haereticorum*“ behauptet; vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, 46f.

20 Vgl. Iren., *haer.* III 3,3 (Rousseau/Doutreleau SC 211; 32–38); vgl. Zwierlein, *Petrus in Rom*, 156–162. Möglicherweise ist Irenäus' Konstruktion dadurch angeregt, dass sich einige seiner Gegner tatsächlich auf Simon als Ahnherren berufen; vgl. Aland, *Gnosis und Philosophie*, 79f., mit Anm. 112 (siehe auch oben 4.2.3.2).

den Fragmenten des Valentin herausgestellt²¹, und ebenso werden die Emanationslehren der valentinianischen Ptolemäus-Schüler auf älteren Vorbildern aufbauen. Die Frage bleibt jedoch nach wie vor unbeantwortet, ob die „Gnostiker“ eine in sich so homogene und gleichzeitig von den valentinianischen Lehren so deutlich unterscheidbare Gruppe bilden, dass man davon sprechen muss, Irenäus habe sich einerseits gegen Gnostiker, andererseits gegen Valentinianer gewendet.

Wenn Irenäus bei seinen Äußerungen zur Herkunft der Valentinianer nicht ganz allgemein auf die ‚alten‘ Häresiarchen Simon, Satornil, Menander oder Basilides anspielen möchte, müsste sich, wie beispielsweise Bentley Layton und Alastair H.B. Logan denken (siehe oben 3,3,1), eine konkrete, umgrenzbare Gruppe der „Gnostiker“ in seinem Werk auffinden lassen. Irenäus kennt tatsächlich zumindest eine konkrete Gruppe, von der er berichtet, ihre Mitglieder hätten sich selbst als „gnostici“ bezeichnet. Über die Schüler des Karpokrates, die er in „Adversus haereses“ I 25 behandelt, sagt er: „Sie nennen sich übrigens Gnostiker“²². Dass es diese sonst wenig bekannte Gruppe ist, welche die Lehre der Valentinianer angeregt habe, erscheint aber kaum wahrscheinlich. Wenn es tatsächlich bestimmte Häretiker sind, als deren Epigonen die Valentinianer zu sehen sind, so müssten es nach Irenäus oben zitierten Bemerkungen in I 30 und I 31 die Träger der in I 29 f. referierten Lehren sein. Dort berichtet Irenäus allerdings von wenigstens zwei Traditionen. Die Lehren aus I 29 schreibt er den „Gnostici-Barbelo“ zu, die in I 30 referierten Lehren ungenannten „anderen“ (*alii*)²³. Die in der lateinischen Übersetzung auffällige Formulierung „Gnostici-Barbelo“ wird in den modernen Übersetzungen oft mit „Barbelo-Gnostikern“ wiedergegeben, zumal Irenäus sein Referat damit beginnt, dass „etliche von ihnen“ (*quidam eorum*) einen „gewissen in jungfräulichem Geist nicht alternden Äon“ (*Aeonem quendam numquam senescentem in virginali Spiritu*) namens Barbelo zugunde legen würden²⁴.

Nach Adelin Rousseau und Louis Doutreleau ist „Barbelo“ jedoch an dieser Stelle zu tilgen, so dass am Anfang von I 29 nur von der „multitudo Gnosticorum“ die Rede wäre, deren wichtigste Lehren Irenäus in diesem Abschnitt wiedergeben will²⁵. Dem widerspricht Jens Holzhausen, wobei allerdings auch er nicht an eine präzise benannte Einzelsekte denkt. Der lateinische Über-

21 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 364–368.

22 Iren., haer. I 25,6 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 342,100).

23 Iren., haer. I 29,1 und 30,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 358,2.364,1).

24 Iren., haer. I 29,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 358,5 f.).

25 Vgl. Rousseau/Doutreleau, *Livre I* (SC 263), 296–299; so auch Pétrement, *Separate God*, 252.

setzer habe $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\omicron\iota$ (τῆς?) Βαρβηλῶ im griechischen Text vorgefunden. In dem griechisch nicht deklinierten Wort Βαρβηλῶ hätte er die Verbindung von $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ mit Genitiv nicht erkennen können, weshalb er „Barbelo“ einfach ebenfalls undekliniert in den lateinischen Text übernahm. „Barbelo“ wird im folgenden Referat noch viermal erwähnt, wobei sich der lateinische Übersetzer an diesen Stellen über die syntaktischen Verhältnisse jeweils im Klaren war und den Namen deshalb deklinierte²⁶, was Rousseau und Doutreleau zu Recht als Argument für ihre Konjektur in I 29,1 werten konnten²⁷. Anstelle einer Konjektur schlägt Holzhausen jedoch vor, hinter der missglückten Übersetzung des Lateiners in I 29,1 das griechische $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ mit Genitiv zu vermuten. „Gnostici Barbelo“ wäre demnach korrekt mit „die, die die Barbelo erkennen“ wiederzugeben²⁸. Holzhausens Ansicht nach sei es auch aufgrund der von Irenäus' in I 31,3 eingefügten Bemerkung über die „Mütter“ der Valentinianer besser, „Barbelo“ im Text zu belassen. Dort hatte Irenäus, wie oben bereits zitiert, ja erklärt, „von solchen Müttern, Vätern und Vorvätern (*a talibus matribus et patribus et proavis*)“ stammten die Valentinianer ab. Indem Irenäus hier auch von „Müttern“ spreche, meint Holzhausen, erinnere er spöttisch daran, dass diese Leute ihre Erkenntnis auf einen weiblichen Äon ausrichten²⁹. Eben die Erwähnung der „Mütter“ hatten Rousseau und Doutreleau aber wiederum für eine Textverderbnis gehalten³⁰. Wie auch immer diese sprachlich schwierige Stelle zu lesen ist, es wird in jedem Fall deutlich, dass Irenäus' Glosse, mit der er die Abschnitte 29 und 30 ungenannten Gnostikern zuschreibt, vermutlich darauf zurückzuführen ist, dass er deren Herkunft nicht genauer benennen kann, weshalb er es dabei belässt, sie seinem weiten Konzept der häretischen Gnosis zuzuordnen.

Über die Herkunft seines Materials scheint Irenäus mehrfach keine exakte Auskunft geben zu können. Diese Annahme gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn Joel Kalvesmakis literarkritische Analyse des ersten Buches von „Adversus haereses“ richtig ist. Kalvesmaki geht nämlich davon aus, dass die von Irenäus ursprünglich intendierte Text nachträglich gestört worden sei. Die Inhaltsangabe, die Irenäus nämlich am Anfang des zweiten Buches zum ersten

26 Vgl. Holzhausen, Gnostizismus, 69, zu Iren., haer. I 29,1 („Barbelon“ in Rousseau/Doutreleau SC 264; 358,5.12.24; „Barbeloni“ in 358,8); mit Verweis auf Epiphanius, haer. 21,2,5; 25,2,2 u. ö. für Βαρβηλῶ und Theodoret, haer. (Migne PG 83, 361,40–44) für Βαρβηλῶθ.

27 Rousseau/Doutreleau, Livre I (SC 263), 296.

28 Vgl. Holzhausen, Gnostizismus, 69, ebenso 68f.; zustimmend Marksches, Die Gnosis, 95.

29 Vgl. Holzhausen, Gnostizismus, 69.

30 Vgl. Rousseau/Doutreleau, Livre I (SC 263), 313–315 (vgl. dies. SC 264; 387 im Apparat zu *matribus*: „forte corruptum“); Brox FC 8,1; 354, Anm. 141; dagegen Holzhausen, Gnostizismus, 69, Anm. 62.

Buch gibt³¹, stimmt nicht mit dessen tatsächlicher Anlage überein. Kalvesmaki führt diese Inkonsistenz auf spätere Ergänzungen zurück, die Irenäus selbst vorgenommen habe, nachdem ihm neue Quellen in die Hände gekommen waren. Die ursprüngliche Fassung habe mit Kapitel 22,1 geendet und sei dann um die Kapitel 23 bis 28 sowie um 29 bis 31 erweitert worden³². Irenäus ordnete diese neuen, wohl anonymen Quellen dann den „Gnostikern“ zu, um sie mit der unbekannteren Vorgeschichte der Valentinianer zu verbinden und ihnen so einen Platz im Kontext des ersten Buches zu geben.

Wie Jens Holzhausen beobachtet, spricht Irenäus auch sonst von „Gnostikern“, wenn er die Vorgänger der ihm zeitgenössischen Valentinianer bezeichnen will. Dass Irenäus diese Bezeichnung nicht immer seinen Quellen entnimmt, werde in I 29f. deutlich, da dort entgegen der expliziten Einleitung, von der „multitudo Gnosticorum Barbelo“ sprechen zu wollen (29,1), „die γνῶσις keine Rolle“ zu spielen scheint³³. Im Gegensatz zu Layton, der Irenäus' Referat über die so genannten „Barbelo-Gnostiker“ in „Adversus haereses“ I 29 zum Ausgangspunkt seiner „Gnostiker“-These gemacht hatte³⁴, hält Holzhausen eine bedeutende Gruppe, die sich durch den Namen „Gnostiker“ von anderen abgegrenzt hätte, aufgrund des Irenäus-Textes für wenig wahrscheinlich.

Der „Gebrauch als Name stammt von Irenäus und ist aus seinem polemischen Anliegen zu erklären, eine Verbindung zwischen Valentin und Simon Magus herzustellen. Als Verbindungsglied zwischen beiden Häresiarchen wird eine Gruppe der ‚Gnostiker‘ gleichsam erfunden“³⁵.

Auch Norbert Brox hatte bereits in dieser Richtung argumentiert. Mit dem Epitheton „Gnostiker“, so meinte auch er, „vereinfacht sich“ Irenäus „die Benennung der zahlreichen Häresien“³⁶. Wie Holzhausen zur These von Brox anmerkt,

31 Iren., haer. II Proem. 1 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 22.24); diese Störung der Anlage von haer. I sei wohl unmittelbar im Anschluss an Irenäus' Autograph geschehen, da bereits Tertullian die heute bekannte Ordnung von haer. I kennt.

32 Vgl. Kalvesmaki, *The Original Sequence*, 414–417; dabei habe er dann auch in haer. I 11,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 170,29 f.; 170,1223 f.) die Ankündigung eingefügt, später noch über die „fälschlich so genannten Gnostiker“ (ausführlicher) zu sprechen (ebd. 416, Anm. 21). Kalvesmaki antwortet Tripp, *The Original Sequence*, 157–160.

33 Holzhausen, *Gnostizismus*, 70.

34 Vgl. Layton, *Prolegomena*, 341 (§ 18); siehe auch oben 3.3.1.

35 Vgl. Holzhausen, *Gnostizismus*, 73 f.; Zitat ebd., 73.

36 Brox, *Γνωστικοί*, 109; vgl. ebd., 110: „Der terminus ‚Gnostiker‘ ist eine pragmatische Gesamtbezeichnung des Gnostizismus und nicht mehr die Benennung einer bestimmten Schul-

dürfe das zwar nicht im Sinne eines reflektiert generalisierenden Gebrauchs des „Gnostiker“-Namens, also im Sinne der neuzeitlichen religionswissenschaftlichen Diskussion missverstanden werden³⁷, aber Irenäus hat einen solchen Gebrauch wenigstens vorbereitet. Die eingangs zitierte Bemerkung über den Ursprung der Lehre Valentins von der „so genannten gnostischen Häresie“ (ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἱρέσεως) in haer. I 11,1 hatte Brox erstaunlicherweise von seiner These eines bei Irenäus zunehmend generalisierend inklusiven „Gnostiker“-Begriffs allerdings ausgenommen³⁸. „Gnostiker“ scheinen ihm an dieser Stelle ganz offensichtlich als eine begrenzte Größe neben den Valentinianern gedacht zu sein, ungeachtet dessen, dass strenggenommen nicht vom Einfluss auf die Valentinianer, sondern vom Einfluss auf Valentin selbst die Rede ist. Jens Holzhausen hingegen äußert gerade auch für diese Stelle Zweifel, ob Irenäus sich auf historische Abhängigkeit bezieht. Die „gnostische Häresie“, die Irenäus hier nennt, müsste dann nämlich die in I 29 f. referierte Lehre einer Gruppe der „Barbeloiten“ sein, da er am Ende von I 30 ja wiederholt, dass Valentins Schule aus solchen Lehren entstanden sei³⁹. Wenn die oben bereits referierte Argumentation Holzhausens zu 29,1 aber zutrifft, so ist „Gnosticorum Barbelo“ kein Gruppenname.

Was veranlasste jedoch Irenäus, seine Gegner als „Gnostiker“ zu schmähen? Wenn bei ihm der Begriff „Gnostiker“ die Tendenz zeigt, zu einem Oberbegriff zu werden und die Gesamtheit der Häretiker zu meinen, dürfte er ein bei seinen Gegnern vorgefundenes Konzept aufgegriffen haben, demzufolge die Erlangung des Heils vornehmlich als „Erkenntnis“ zu beschreiben ist. Der Anspruch, „Erkennender“ oder „Gnostiker“ zu sein, war zunächst aber kein Alleinstellungsmerkmal einer besonderen Gruppe, sondern generell Teil christlichen Selbstbewusstseins. Die Rede von der „Erkenntnis“ ist im christlichen Kontext gut eingeführt und gehört zur religiösen Sprache neutestamentlicher Schriften. Insbesondere in den Paulusbriefen ist sie häufig, wobei Paulus auch um die Gefahr dieses Konzepts weiß, wenn er etwa I Kor 8,1 davor warnt, dass die γνώσις

richtung“; ebd. 113 (gegen Lipsius): „Nicht die Einengung des Wortgebrauches, sondern dessen Ausweitung ist das Werk des Irenäus“. Vgl. auch Weiß, Frühes Christentum, 47 f.49.

37 Vgl. Holzhausen, Gnostizismus, 73.

38 Vgl. Brox, Γνωστικοί, III. Ähnlich Rousseau/Doutreleau, Livre I (SC 263), 299 f. und dies., Livre II (SC 293), 351. Zustimmung auch Hengel, Ursprünge, 554 f.

39 Vgl. Iren., haer. I 30,15 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 384,277–279). Als Unterschied bleibt auch hier freilich, dass in haer. I 11,1 Valentin selbst es ist, der von der „so genannten gnostischen Häresie“ kommt, und in I 30,15 ist es Valentins Schule („Valentini schola“), die aus haer. I 29 f. hervorgeht; vgl. Pétrement, Separate God, 362 f.

aufblähe⁴⁰. Insgesamt erscheint die „Erkenntnis“ anfangs aber noch unproblematisch. So dankt etwa die Gemeinde der Didache Jahrzehnte vor Irenäus in ihrem Eucharistiegebet „für das Leben und die Erkenntnis“ (ὕπερ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως) und „für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit“ (ὕπερ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας), welche von Gott durch seinen Knecht Jesus offenbart worden seien⁴¹. Es scheint so, als würden die Beter des knapp formulierten Danks die Gefahr einer ‚falschen Gnosis‘ noch nicht kennen oder zumindest nicht als bedrängend erleben.

Für Clemens von Alexandrien ist der Missbrauch der Gnosis aber bereits gegenwärtig. Ihm ist sogar eine konkrete Gruppe bekannt, nämlich die Schüler des Prodicus, die sich selbst „fälschlich“ als „Gnostiker“ bezeichnen. Dennoch lässt sich Clemens den Begriff der „Erkenntnis“ nicht vergiften und kann deshalb sagen, dass im Grunde jeder reife Christ ein „Gnostiker“ ist⁴². Dass es innerhalb der christlichen Gemeinden einzelne Christen gibt, die die „Erkenntnis“ in den Vordergrund stellten, um mit dem Verweis auf diese „Erkenntnis“ Sonderlehren zu verbreiten, bezeugt vielleicht zum ersten Mal der „Erste Timotheusbrief“, an dessen Ende (1 Tim 6,20 f.) vor dem sinnlosen Geschwätz und den „Antithesen“ der „fälschlich so genannten Gnosis“ (τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) gewarnt wird⁴³. Mit dessen Verfasser spricht dann auch Irenäus an meh-

40 Vgl. Hengel, Ursprünge, 553 f., mit weiteren Verweisen auf „Erkenntnis“ im NT, den apostolischen Vätern und Apologeten und der paganen Literatur; vgl. ebd. 556 zu 1 Kor 8,1; 13,4.

41 Vgl. Did 9,3 und 10,2 (Schöllgen FC 1; 120,18 f.121 und 122,16.123).

42 Vgl. Strutwolf, Theologische Gnosis, 93–101, mit Verweisen auf einschlägige Stellen in Stromateis und dem Ergenbnis (ebd., 101): „dass Clemens zwar für sich den Gnostikertitel und für sein Denken den Gnosisbegriff in Anspruch nimmt, dass aber dieses Denken inhaltlich streng und deutlich von der eigentlichen gnostischen Theologie geschieden ist“; vgl. auch Brakke, The Gnostics, 34; Marjanen, From the Pastorals, 13; Smith, History, 802; Weiß, Frühes Christentum, 56 f.; Wucherpfennig, Was ist Gnosis?, 259 f. In Paed. 1 31,2 (Marrou SC 70, 168) sagt Clemens, dass die Bezeichnung „Gnostiker“ oder „Pneumatiker“ nicht für einen Teil der Christen reserviert werden kann: „So sind also nicht die einen Gnostiker, die andern Psychiker in dem Logos selbst, sondern alle, die die fleischlichen Begierden von sich abgelegt haben, sind gleich und Pneumatiker (geistlich) bei dem Herrn“ (Übers. Stählin BKV 7; 231 f.). Zur Nähe der Vorstellung vom „Gnostiker“ bei Clemens und seinen gnostischen Gegnern vgl. auch Aland, Gnosis und Kirchenväter, 171 f. Das Konzept des „wahren Gnostikers“, der aus seiner tieferen Einsicht heraus die Schrift interpretiert, entwickelt Clemens strom. VI und VII; vgl. Edwards, Clement, 385–388.

43 Möglicherweise setzen sich die „Pastoralbriefe“, zumindest 1 Tim und Tit, selbst wenn man sie bereits an den Anfang des zweiten Jahrhunderts datieren will, „Vertreter einer frühen Form von christlicher Gnosis“ voraus, so Klauck, Umwelt 11, 149; Wucherpfennig, Heraclion, 407.409; Lips, Timotheus- und Titusakten, 237. Mit Von Lips, ebd. 239–240, werden

renen Stellen von der „fälschlich so genannten Gnosis“⁴⁴, bzw. den „fälschlich so genannten Gnostikern“⁴⁵. Auch hier scheint die Existenz ‚falscher‘ Gnostiker vorauszusetzen, dass es ‚richtige‘ Gnostiker gibt, die Irenäus und der Verfasser der Pastoralbriefe natürlich unter den Christen finden, deren Christentum sie teilen. Es ist also nahe liegend, dass viele Christen, die Irenäus nicht zu seinen gnostischen Gegnern rechnen würde, sich ebenfalls als „Gnostiker“ verstanden haben, als Menschen also, die Zugang zur „Erkenntnis“ der Wahrheit besitzen.

Das Selbstverständnis als „Gnostiker“ scheint Irenäus für seine Polemik eben deshalb besonders geeignet zu sein, da er ja gerade zeigen will, wie wenig dieser Anspruch durch die in seinen Augen absurden Lehren seiner Gegner eingelöst wird. Im Vergleich mit der durch unterschiedliche Gruppierungen hindurch verbreiteten Deutung des Christentums als „Erkenntnis“ beginnt sich das Feld der Bedeutungen mit Irenäus' polemischem „Gnostiker“-Begriff zu verengen. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass es anfangs einige wenige konkrete Gruppen waren, die besonderen Wert darauf legten, „gnostisch“, also Erkenntnis-begabt zu sein, und so implizit die Befähigung zur Erkenntnis anderen absprachen. Das war nicht nur bei Clemens' Prodicus-Schülern der Fall, sondern offenbar auch für die oben erwähnten Karpokratianer oder genauer, die Schüler einer Lehrerin mit dem Namen Marcellina, der Fall, die sich, wie Irenäus I 25,6 bemerkt, selbst als „Gnostiker“ bezeichnet haben⁴⁶. Andere mit einem vergleichbaren Selbstbewusstsein, das sie aus dem Zugang zu besonderer Erkenntnis beziehen wollten, hätten diesen Begriff dann aufgenommen, um ihre Überlegenheit dem Rest der Christen gegenüber zu begründen⁴⁷. Irenäus greift diese Selbsteinschätzung auf, um zu sagen, dass diese Leute sich ganz

im Folgenden 1 und 2 Tim zusammen mit Tit als Corpus Pastorale betrachtet. Zur wohl wahrscheinlicheren Datierung der Pastoralbriefe nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts vgl. Hübner, Überlegungen, 56 f.; Janssen, Antithesen, 97.107. Zur Zurückweisung der Annahme einer Einheit des „Corpus Pastorale“ mit einigen Verweisen auf die Forschung vgl. Herzer, Was ist falsch, 74 f.

44 Vgl. z. B. Iren., haer. II Praef. 1 (Rousseau/Doutreleau SC 211; 22,2); IV Vorrede 1 (SC 100; 382,3); vgl. Hengel, Ursprünge, 554.

45 Vgl. auch z. B. Iren., haer. II 13,10; 35,2 (Rousseau/Doutreleau SC 211; 128,207 f.362,16); IV 6,4; 35,1 (SC 100; 444,58.862,2); V 26,2 (SC 153; 332,69); vgl. Brox, Γνωστικοί, 108 f.; Janssen, Antithesen, 96. Vgl. auch den bei Euseb, h.e. V 7,1 (Schwartz GCS 9,1; 440,4 f.) und andernorts überlieferten griechischen Titel von Irenäus' Schrift.

46 Iren., haer. I 25,6 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 342,100); vgl. Holzhausen, Gnostizismus, 66.

47 Vgl. Holzhausen, Gnostizismus, 66. Brox, Γνωστικοί, 107 f., will die γνωστικοί auf die πρό-γνωσις, im Sinne von „Wahrsagerei“, zurückführen, da konkrete Gruppen diese Fähigkeit für sich in Anspruch genommen hätten.

zu Unrecht „Gnostiker“ nennen und so zu Unrecht als Christen betrachten⁴⁸. Die Selbstbezeichnung als „Gnostiker“ darf man sich aber auch im Falle konkreter Gruppen, wie der der Karpokratianer oder der Prodicus-Anhänger nicht als quasi-„kessionelle“ Selbstbezeichnung vorstellen, sondern es ist auch in diesen Fällen wahrscheinlich nicht mehr als eine Akzentsetzung innerhalb gebräuchlicher Muster christlicher Selbstbeschreibung. „Kein ‚Gnostiker‘ hat sich selbst in der Antike als bekennendes Mitglied der ‚Gnosis‘ gesehen ...“⁴⁹.

Gerade der polemische Gebrauch von „gnostisch“ lässt an einigen Stellen erkennen, dass Irenäus keine konkrete, mehr oder weniger fest umrissene Gruppe im Blick gehabt haben kann⁵⁰. In „Adversus haereses“ I 11,5 kommentiert Irenäus eine Variante der valentinianischen Lehre über die „Ogdoas“ mit den Worten, diese Valentinianer wollten mit einer solchen Interpretation „vollkommener als die Vollkommenen“ und „gnostischer als die Gnostiker“ (γνωστικῶν γνωστικώτεροι) erscheinen⁵¹. Zwar ist auch an dieser Stelle nicht mit Sicherheit auszuschließen, dass „Gnostiker“ und „Valentinianer“ als zwei unterscheidbare Gruppen gedacht sind, doch diese Möglichkeit erscheint nach den voranstehenden Überlegungen zu den anderen in dieser Richtung deutbaren Äußerungen des Irenäus als die weniger wahrscheinliche Deutung. Unter der Voraussetzung, „Gnostiker“ wäre die Selbstbezeichnung einer ganz bestimmten Gruppe, hätten die Valentinianer mit ihrer Äußerung zum Ausdruck gebracht, dass auch sie zur Gruppe der Gnostiker gerechnet werden wollen, und zugleich erkennen lassen, dass sie nicht selbstverständlich als Teil dieser Gruppe wahrgenommen werden. Das ist kaum plausibel. Schon

48 So Pétrement, *Separate God*, 358f., die sich gegen die These von Brox wendet, „Irenaeus expands the meaning of the word ‚Gnostic‘ in order to apply it to all opponents“ (ebd., 358), stattdessen sei es für Irenäus selbstverständlich: „‚Gnostic‘ means Christian“ (ebd., 359).

49 Scholten, *Probleme*, 483 mit 498, Anm. 29; vgl. ders., *Funktion*, 243, Anm. 43.

50 Gegen Brakke, *The Gnostics*, 32, der gerade aus der positiven Bedeutung von „Gnosis“ und „gnostisch“ ableitet, dass Irenäus mit großer Wahrscheinlichkeit („almost certain“) „Gnostiker“ als Selbstbezeichnung seiner Gegner kennt: „Why else would he call this group by such a positive term and by no other?“ Dass Irenäus gerade „gnostisch“ im Sinne von „im Besitz der Erkenntnis“ polemisch herausgreift, lässt nur auf die Bedeutung von „Erkenntnis“ im Sprachgebrauch seiner Gegner schließen, nicht auf deren „Selbstbezeichnung“.

51 Iren., *haer.* I 11,5 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 178,94f.179,11f.); vgl. Marjanen, *From the Pastorals*, 10, Anm. 21 zu Iren., *haer.*, I 11,1: „At this stage, Irenaeus still makes a distinction between what he calls gnostics and the Valentinians. This can be said, even if he, for polemical reasons, can call some Valentinians ‚more gnostic than other gnostics‘ (Haer. 1.11.5). This simply shows that he regards the Valentinians as the most dangerous heretics and rivals of the Christian faith he himself represents.“

etwas näher liegt da die Vermutung, dass die „Gnostiker“ allenfalls eine einzelne kleinere Gruppe waren, vielleicht die von Irenäus erwähnte Gruppe der Karpokratianer. Indem nun die Valentinianer sich selbst als „gnostischer als die Gnostiker“ ansehen, würden sie anzeigen, dass in ihrer Perspektive „gnostisch“ ein Epitheton ist, welches keine einzelne Gruppe für sich beanspruchen darf. Sollte jemand diesen Anspruch für sich exklusiv reklamieren wollen, so sei ihm gesagt, dass die Valentinianer mit größerem Recht diese Selbstbezeichnung führen können. Die am meisten wahrscheinliche Lösung zu dieser Stelle erscheint mir nach dem bisher Gesagten jedoch, dass „Gnostiker“ einfach die Menge der Erkenntnis-begabten Christen meint, keine einzelne Gruppe, und die Valentinianer hätten lediglich erklärt, innerhalb derselben gnostisch-christlichen Familie, die anderen ‚Familienmitglieder‘ an Erkenntnis oder an Erkenntnisfähigkeit übertroffen zu haben⁵². Der Terminus „gnostisch“, so wird in I 11,5 deutlich, kann jenseits eines unterscheidenden Namens lediglich eine Eigenschaft meinen, die grundsätzlich allen Christen zukommen kann, die aber einzelne Gruppierungen einander neiden. Dieselbe Bedeutung ist auch für Irenäus' Bemerkung über den wohl valentinianischen Lehrer Markus den Magier in *Adversus haereses* I 13,1 voranzusetzen. Markus habe „viele Männer und nicht wenige Frauen“ mit der Behauptung verführt, in besonderem Maße mit Erkenntnis begabt (γνωστικώτατος), also der „am meisten Gnostische“ und der „Vollkommenste“ (τελειότατος) zu sein, und „größte Kraft“ (δύναμιν τὴν μεγίστην) zu haben. Implizit wird auch hier also vorausgesetzt, dass auch andere „gnostisch“ sind, Markus aber will glaubhaft machen, unter diesen der Größte zu sein, und seine Autorität auf dieser Behauptung gründen⁵³.

Offensichtlich dominieren die Valentinianer in Irenäus' Wahrnehmung die Schar seiner Gegner, denn im zweiten Buch kann er erklären, „sämtliche Häretiker (*omnis haereticorum multitudo*) gestürzt“ zu haben, allein dadurch, dass er die Valentinianer (*qui a Valentino sunt*) widerlegt habe⁵⁴. Die Valentinianer kennt Irenäus als benennbares und aktuell drängendes Beispiel aus einer Viel-

52 Vgl. Brox, Γνωστικοί, 107, mit Lipsius, Quellen, 205f. Nach Smith, History, 801, handelt es sich um Erkenntnisfähigkeit: „... the claim to be a *gnostikos* was rather to be capable of knowing than to possess particular items of information“.

53 Iren., haer. I 13,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 190,5); vgl. Holzhausen, Gnostizismus, 65; Förster, Marcus Magus, 59.

54 Iren., haer. II 31,1 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 324,1f.): „Destructis itaque his qui a Valentino sunt, omnis haereticorum eversa est multitudo“. Vgl. Weiß, Frühes Christentum, 47; dagegen Edwards, Rezension zu Weiß, 348, dessen Bemerkung, haer. II 31,1 „does not clearly allude to this sect“ – er meint offensichtlich die Valentinianer – mir unverständlich ist.

zahl ihm teilweise unbekannter Gruppen. Vor diesem Hintergrund sind vermutlich auch andere Stellen in Irenäus' Traktat, die den Anschein erwecken könnten, als würden Gnostiker und Valentinianer unterschieden, auf Irenäus', nach modernem Maßstab, wenig präzise Terminologie zurückzuführen. Irenäus ist offenbar nicht immer beim Wort zu nehmen, wenn er „Valentinianer“ und „Gnostiker“ nebeneinander stellt. So schreibt er in „Adversus haereses“ IV 33, der „Presbyter“, sein Gewährsmann, der wahrhafte Pneumatiker⁵⁵, werde aufgrund von deren Lehren über die Schöpfung und über Christus „auch alle Valentinianer richten (*et eos qui sunt a Valentino*)“, und er fügt dem an: „Aber auch das leere Geschwätz der verwerflichen Gnostiker (*et vaniloquia pravorum Gnosticorum*) wird er richten und dabei zeigen, dass sie Schüler des Simon Magus sind“⁵⁶. Einige Abschnitte weiter, in IV 35, wendet er sich gegen „die Anhänger des Valentin und die anderen, die sich fälschlich Gnostiker nennen“⁵⁷. Das Verhältnis von Valentinusanhängern und Gnostikern ist an diesen Stellen ungeklärt. Lässt die erste Stelle an „Valentinianer“ und „Gnostiker“ als zwei Gruppen denken, so sind die Valentinianer an der zweiten Stelle offenbar nur ein Beispiel aus der Vielzahl falscher Gnostiker. Wenn Irenäus dann in V 26 „die Valentinianer und alle fälschlich so genannten Gnostiker“ ins Auge fasst⁵⁸, bleibt das genauere Verhältnis ähnlich offen, doch aus dem Zusammenhang erscheint es erneut naheliegend, dass „alle ... Gnostiker“ im Sinne von „alle übrigen ... Gnostiker“ zu verstehen ist. Für diese Stellen kann jedenfalls nicht ausgeschlossen werden, dass Irenäus „Gnostiker“ als unbestimmte Größe meint und damit Gruppen bezeichnet, die ihm aus Berichten anderer bekannt sind, ihn aber derzeit in Rom, Lyon und im weiteren römischen Umfeld nicht im selben Maß betreffen, wie das wohl beispielsweise die valentinianischen Markosier tun. Richard A. Lipsius hatte zudem richtig bemerkt, dass man, wollte man diese Stellen in Hinblick auf eine strikt durchgeführte Unterscheidung auswerten, auch andere Stellen in gleicher Weise ernst nehmen müsste, an welchen

55 Vgl. Iren., haer. IV 33,1 (Rousseau/Doutreleau SC 100; 802,1): „discipulus vere spiritalis“.

56 Iren., haer. IV 33,3 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 808,51 f. 810,75 f.): „Iudicabit autem et eos qui sunt a Valentino omnes, ...“ und „Iudicabit autem et vaniloquia pravorum Gnosticorum ...“ Von Lipsius, Quellen, 217, wird auch diese Stelle in Richtung auf den Begriff „Gnostiker“ als einer „Gesamtbenennung“ interpretiert. Weiß, Frühes Christentum, 48, meint vermutlich diese Stelle IV 33, wenn er „v 33,1–3“ als Beleg einer Unterscheidung der Valentinianer und Gnostiker heranzieht.

57 Iren., haer. IV 35,1 (Rousseau/Doutreleau SC 100; 862,1 f.): „Adversus eos rursum qui sunt a Valentino et reliquos falsi nominis Gnosticos ...“

58 Iren., haer. V 26,2 (Rousseau/Doutreleau SC 153; 332,68 f.): „... qui a Valentino sunt et omnes qui falso dicuntur esse Gnostici“; vgl. dazu Brox, Γνωστικοί, 108.

„die übrigen Gnostiker“ (II 31,1) oder „die fälschlich so genannten Gnostiker“ (IV 6,4) beispielsweise neben Karpokrates genannt werden, dessen Anhänger doch aufgrund eigener Aussage „Gnostiker“ sein sollen⁵⁹. Es gibt noch andere Aufzählungen bei Irenäus, die sich in der Weise verstehen lassen, dass die Valentinianer als Einzelfall dem weiter gefassten „Gnostiker“-Begriff eingeordnet werden. In Buch III 4 ist zunächst von den Anfängen des „Valentin“, dann des „Kerdon“, dann des „Marcion“ die Rede. Dem fügt Irenäus ergänzend an, die „übrigen, die Gnostiker genannt werden“ (*reliqui ... qui vocantur Gnostici*) nähmen bei Menander ihren Anfang. „Gnostiker“ kann auch hier so gelesen werden, als seien Valentin, Kerdon und Marcion gleicherweise „Gnostiker“⁶⁰. Wenn er im selben Buch III dann über konkurrierende Auslegungen zu Joh 1,10 f. spricht und neben Marcion und die „Valentinianer“ (*qui sunt ab Valentino*) auch „quosdam Gnosticorum“ stellt, also wohl eine einzelne „gnostische“ Quelle⁶¹, so ist daraus wohl lediglich zu schließen, dass Marcion und Valentinus ihm bekannt sind, die dritte Gruppe jedoch nicht im selben Maße. Ähnlich hat man zu verstehen, was Irenäus in IV 6 über den Schöpfergott sagt, er sei „eben nicht der falsche Vater, den Marcion oder Valentin, Basilides, Karpokrates oder Simon Magus oder die anderen fälschlich so genannten Gnostiker dazuerfunden haben“⁶².

Insbesondere der Vergleich der „Vorreden“ zu den einzelnen Büchern von „*Adversus haereses*“ lässt erkennen, dass Irenäus keine allzu scharfen Trennlinien ziehen will und es auch nicht kann. Dort scheinen nämlich „Gnosis“ und die Lehre der Valentinianer ganz selbstverständlich ineinander zu gehen. Er beginnt sein Werk in der Vorrede zum ersten Buch mit der sehr allgemeinen Erklärung, sich gegen Leute wenden zu wollen, die „die Wahrheit aus der Hand“ geben, „falsche Lehren“ und, mit den Worten des Ersten Timotheusbriefes (1Tim 1,4), „endlose Genealogien“ aufbringen. Sie täten das „unter der Vor-

59 Vgl. Lipsius, Quellen, 204: „... man müsste dann folgerichtig dieselbe Interpretation auch bei solchen Stellen gelten lassen, wo die *reliqui Gnostici* wie haer. II 13,8, 35,2 den Basilidianern, oder wie II 31, 1 den Anhängern des Basilides, Saturninus und Karpokrates, oder wie IV 6, 4 den Anhängern des Markion, Valentin, Basilides, Karpokrates und Simon gegenübergestellt werden.“

60 Iren., haer. III 4,3 (Rousseau/Doutreleau SC 211; 50,49–52,61.50,1–53,57); vgl. Lipsius, Quellen, 212 f.

61 Iren., haer. III 11,2 (Rousseau/Doutreleau SC 211; 144,42–48). Weiß, Frühes Christentum, 48, versteht die Stelle hingegen so, als würden hier „Gnostiker“ ausdrücklich von Marcion wie auch von den Valentinianern unterschieden“, was aufgrund des „quosdam“ aber nicht der Fall ist.

62 Iren., haer. IV 6,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 444,55–59); Vgl. Lipsius, Quellen, 216.

täuschung besonderer Erkenntnis“ (*προφάσει γνώσεως*)⁶³. Es ist anzunehmen, dass diese Einleitung für alle von ihm bekämpften Häresien gilt. Die explizite Erwähnung der „Gnosis“ an dieser Stelle macht es wahrscheinlich, dass er darin ein verbindendes Merkmal seiner Gegner sieht. Das würde umso mehr gelten, wenn man mit Kalvesmaki annehmen kann, dass Irenäus zum Zeitpunkt, als er das Proöm zum ersten Buch abfasste, das erst später hinzugekommene Material in den Abschnitten 22 bis 31, die nach Ansicht vieler Interpreten in I 29f. die „Gnostiker“ im engeren Sinne erst vorstellen, noch gar nicht eingeplant hatte⁶⁴.

Die „fälschlich so genannte Gnosis“ und die Lehre der „Anhänger Valentins“ sind auch am Beginn der Vorrede zu Buch II nicht unterschiedliche Positionen, sondern lassen sich durch die Art, in der Irenäus sie nebeneinanderstellt, als identisch ansehen: „Im vorangegangenen Buch“, schreibt er, „habe ich die fälschlich so genannte Gnosis vorgeführt und Dir, mein Lieber, das ganze Lügengebäude gezeigt, das von den Anhängern des Valentin ... erfunden worden ist“⁶⁵. Das Lügengebäude der Valentinianer ist also die „Gnosis“, gegen die er sich wendet. Wenn dann er allerdings in derselben Vorrede vom samaritanischen Simon, dem Magier, spricht, seinen „Nachfolgern“ und „auch (*quoque*) von den vielen Gnostikern ..., die auf ihn (Simon) zurückgehen“⁶⁶, kann man durch das „quoque“ wiederum den Eindruck gewinnen, als seien nicht alle Simon-Nachfolger „Gnostiker“. Vielleicht aber meint er nur „und auch von den vielen *anderen* Gnostikern“. Das hat man wohl nicht zuletzt deshalb anzunehmen, da für Irenäus Simon doch der Urheber *aller* Häresien ist.

63 Iren., haer. I Praef. 1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 18,1–4.9.19,10).

64 Vgl. Kalvesmaki, *The Original Sequence*, 413.415. Ebd., 416: Erst als er das Proöm zu II schrieb, habe er sich entschlossen, I zu erweitern „to change it from a exposé merely of Valentinianism to a global heresiology“.

65 Iren., haer. II Praef. 1 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 22,1–5): „In primo quidem libro qui ante hunc est arguentes falsi nominis agnitionem ostendimus tibi, dilectissime, omne ab his qui sunt a Valentino per multos et contrarios modos adinventum esse falsiloquium.“

66 Iren., haer. II Praef. 1 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 22,16–19): „... et progenitoris ipsorum doctrinam Simonis magi Samaritani et omnium eorum qui successerunt ei manifestavimus, diximus quoque multitudinem eorum qui sunt ab eo Gnostici“; Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 29, zitiert den ersten Abschnitt der Vorrede zu Buch II, allerdings erst ab „omne ab eis [sic!], qui sunt a Valentino ...“, um sie der multitudo „eorum, qui sunt ab eo [sc. Simon. HS] Gnostici“ gegenüber zu stellen und so daraus einen Beleg für die Trennung letzterer von den Valentinianern abzuleiten; vgl. ebd., 30: „The very weakest conclusion that must be drawn from the text here cited is that the appellation ‚Gnostici‘ can be used without any sense of inconcinnity in a manner that seems to exclude the Valentinians“.

In der Vorrede zu Buch III erklärt Irenäus, mit seinem Werk der Aufforderung gefolgt zu sein, die „Lehre der Valentinianer“ darzustellen⁶⁷ und spricht gleichzeitig davon, die so genannte „falsche Gnosis“ zu entlarven. In Buch IV dann spielt er, der eben von Valentins Anhängern und ihrer Christologie gesprochen hat⁶⁸, in der Vorrede auf die Begegnung Evas mit der Schlange an, eine Szene, die nach „Adversus haereses“ I 30 offenbar vor allem für die „anderen“ (Gnostiker) von besonderer Bedeutung war⁶⁹. Schließlich sagt er in der Vorrede zu Buch V noch einmal mit Deutlichkeit, seine „Gesamtdarstellung“ sei der „Überführung und Vernichtung der fälschlich so genannten Gnosis (*de traductione et eversione falso cognominatae agnitionis*)“ gewidmet, was doch wohl anzeigt, dass auch die Valentinianer Teil dieser falschen Gnosis sind.⁷⁰

Fassen wir zusammen: Irenäus' Terminologie ist nicht eindeutig. Auch Rousseau und Doutreleau, die alle Belegstellen für *γνωστικός* bei Irenäus in den „notes justificatives“ zu Buch II von „Adversus haereses“ zusammengestellt haben, kommen zu dem Ergebnis, dass Irenäus' nicht stets dasselbe meint, wenn er von Gnostikern spricht⁷¹. Dennoch scheint es erkennbar zu sein, dass seine „Gnostiker“ wohl keine Gruppe gebildet haben, die mit Schenkes „Sethianern“ identifiziert werden könnte. Sie sind auch nicht in der Weise „fassbar“, wie Bentley Layton das voraussetzt hat. Irenäus kann durch den Begriff „Gnostiker“ eine Mehrzahl von Gruppen, vielleicht gelegentlich sogar die Gesamtheit der Häretiker bezeichnen. Aufgrund der Bezeugung durch Irenäus wird man sich den Begriff „Gnostiker“ in fallweise unterschiedlichen und im Verlauf der Auseinandersetzung von Orthodoxie und Häresie sich wandelnden Bedeutungen vorstellen müssen. Das Selbstverständnis als „Gnostiker“ war zunächst bei Christen ganz unterschiedlicher Ausrichtung verbreitet. Die Hochschätzung der Erkenntnis in den neutestamentlichen Schriften, vor allem in den Paulusbriefen, sowie der Dank für die „Gnosis“ im Eucharistiegebet der Didache (Did 9,3) zeigen das unproblematische Verhältnis der christlichen Gemeinden zur „Erkenntnis“. Clemens von Alexandrien sieht sich selbst und die wie er gläubigen Christen als die „wahren Gnostiker“⁷². Schließlich sind auch die Rede von der „fälschlich so genannten Gnosis“ im ersten Timotheusbrief (1 Tim 6,20) und die Aneignung dieses Ausdrucks durch Irenäus aussagekräftige Hinweise auf die Bedeutung der Gnosis für das frühe nichtgnostische Christen-

67 Vgl. Iren., haer. III Praef. (Rousseau/Doutreleau SC 211; 16,1 f.).

68 Vgl. Iren., haer. IV Praef. 2 f. (Rousseau/Doutreleau SC 100; 384,17.384,29–386,37).

69 Vgl. Iren., haer. IV Praef. 4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 386,44); I 30,7 (SC 264; 372.374).

70 Iren., haer. V Praef. (Rousseau/Doutreleau SC 153; 12,16 f.).

71 Vgl. Rousseau/Doutreleau, Livre II (SC 293), 350–354.

72 Vgl. Edwards, Clement, 385–388. Vgl. dazu Strutwolf, Theologische Gnosis, 93–101.

tum. Es muss offenbar auch die richtige Gnosis der Christen geben. Die von Irenäus ins Visier genommenen Falschlehrer haben die Deutung des Christentums als wahre Gnosis wohl lediglich in den Vordergrund gestellt⁷³ und meinten, die individuelle Erlösung nicht oder nicht nur durch Lebensführung und sakramentale Zeichen empfangen zu können, sondern vor allem durch eine Botschaft über die wahre Natur, den Anfang und das Ende der Welt sowie der menschlichen Existenz in dieser Welt. Wenn Irenäus auch erklärt, dass seine Gegner ansonsten sehr uneinheitlich in ihren Lehren sind⁷⁴, ihr Interesse an kosmologischen Spekulationen scheint sie zu verbinden. Irenäus hält diese Spekulationen für derart absurd, dass er es als den besten Weg der Widerlegung ansieht, sie vorzuführen und ihre Schöpfer ironisch „Gnostiker“ zu nennen, zeigen deren Lehren seiner Ansicht nach doch deutlich, wie wenig sie mit wahrer „Erkenntnis“ zu tun haben. Müsste man doch sein „Gehirn verloren haben“, wollte man deren Lehren folgen, wie Irenäus sich in der Vorrede zum ersten Buch drastisch ausdrückt⁷⁵. Irenäus hat also ganz offensichtlich eine häufig vorgefundene Selbstbezeichnung als „Erkennende“, die ihm im polemischen Zusammenhang brauchbar erschien, als eine Art Sammelname auf andere übertragen. Die Valentinianer können aufgrund von Irenäus' Text wohl nicht den „Gnostikern“ als einer von ihnen unabhängigen Gruppe gegenübergestellt werden, sondern wären als ein Spezialfall der unbestimmten Menge unterschiedlicher Gnostiker zu betrachten, eben derjenige Spezialfall, über den Irenäus die besten Kenntnisse hat und den er, wie er in der Vorrede zu Buch III sagt, in den Mittelpunkt seiner Widerlegung stellt.

5.1.2 Weitere Häresiologen und Kelsos

5.1.2.1 Kelsos

Obwohl er nicht zu den christlichen ‚Häresiologen‘ gehört, soll das Zeugnis des Christengegners Kelsos, der wohl noch vor Irenäus schreibt, hier ebenfalls

73 Den umgekehrten Weg nimmt Weiß, *Frühes Christentum*, 56, für den christlichen „Erkenntnis“-Begriff an: „Es ist nun eben dieser Anspruch der Häretiker der Pastoralbriefe, der in der Alten Kirche – soll man sagen zwangsläufig? – die Frage aufgeworfen hat, ob neben jenen fälschlich so genannten Gnostikern ... auch und gerade in der ‚rechtgläubigen‘ Kirche von den ‚wahren Gnostikern‘ zu reden wäre.“

74 Vgl. Iren., haer. I 11,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 166,1–4. 166f., 1194–1197; Übers. Brox 8,1; 207): „Wenn man bloß zwei oder drei von ihnen nimmt, so haben sie zur gleichen Sache nicht dieselbe Meinung, sondern geben an Inhalten und Bezeichnungen ganz Gegensätzliches von sich.“

75 Iren., haer. I Praef. 2 (Übers. Brox 125).

herangezogen werden. Seine Streitschrift, die „Wahre Lehre“, ist leider verloren und nur stückweise in der kommentierenden Widerlegung durch Origenes erhalten. Sie stellt eine sehr wertvolle Quelle dar, da sie eine der seltenen Gelegenheiten bietet, eine vielleicht nur leicht durch die Brille der christlichen Überlieferung getönte Außenperspektive auf das frühe Christentum zu rekonstruieren. Bei Kelsos findet sich der „früheste sicher datierbare Beleg für die Selbstbezeichnung ‚Gnostiker‘“⁷⁶:

Niemand soll meinen, ich wisse nicht, dass die einen unter ihnen [sc. den Christen. HS] darin übereinstimmten, ihr Gott sei derselbe wie jener der Juden, andere hingegen meinen, ihr Gott sei ein anderer – ein Gegner des Ersten –, und von dem sei der Sohn gekommen. [...] Es gibt auch ein drittes Geschlecht von denen, die einige Psychiker und andere Pneumatiker nennen (καὶ τρίτον γένος ὀνομαζόντων ψυχικούς τινας καὶ πνευματικούς ἐτέρους). [...] Einige stellen sich als Gnostiker vor (ἐπαγγελλόμενοι εἶναι Γνωστικοί)⁷⁷

Bei welcher Gelegenheit Kelsos diese Selbstbezeichnungen gehört hat, überliefert er leider nicht. Der Bezeichnung „Gnostiker“ unmittelbar vorangehend – wenn Origenes' Widerlegung die ursprüngliche Reihenfolge von Kelsos' Argumenten tatsächlich abbildet – erwähnt Kelsos also das „dritte Geschlecht“ der „Psychiker“ und „Pneumatiker“. Kelsos hatte sich offenbar gegen Vorwürfe wehren müssen, er kenne seine Gegner zu wenig und wisse nicht, dass einige den jüdischen Schöpfergott verehrten, andere dessen Gegner. In diesem Kontext könnte nun das „dritte Geschlecht“ neben den Verehrern und den Gegnern des Schöpfers eine weitere, dritte Gruppe meinen. Die im Anschluss folgenden „Gnostiker“ wären dann vielleicht sogar eine vierte Gruppe. Origenes selbst versucht einige der von Kelsos genannten Christen zu identifizieren, und so versteht auch Horacio E. Lona in seinem großen Kommentar zu Kelsos diese Stelle. Zunächst habe Kelsos die Anhänger Marcions gemeint, welche den Gott Jesu gegen den jüdischen Gott stellen. Die nächste Gruppe seien dann die Valentianer, was ja auch Origenes in seiner Antwort zur Stelle meint, da für Valentianer die Unterscheidung von Menschengeschlechtern charakteristisch sei⁷⁸.

76 Holzhausen, Gnostizismus, 61.

77 Or., Cels. v 61 (Borret SC 147; 164,1–166,22; Übers. Lona KfA.E 1; 310). Durch die eckigen Klammern sind die nicht zitierten Kommentare des Origenes markiert.

78 Or., Cels. v 61 (Borret SC 147; 164,18f.); vgl. Lona, Wahre Lehre, 310. Weiß, Frühes Christentum, 52, mit Anm. 139, sieht in der Erwähnung des „dritten Geschlechts“ (τρίτον γένος) „ein Selbstverständnis, das Origenes seinerseits speziell auf die Valentianer bezieht“.

In dieser Reihe wären nun also auch die zuletzt genannten „Gnostiker“ einem besonderen Zweig der von Kelsos angegriffenen Christen zuzuordnen.

Diese Deutung ist jedoch keineswegs zwingend. Mit den „Gnostikern“ endet Kelsos' Liste nicht. Gleich nach den Gnostikern erwähnt er weitere Sonderformen, nämlich Jesuanhänger, die „weiter nach dem jüdischen Gesetz leben wie die Masse der Juden“ und „Sibyllisten“, wobei Origenes hinter Ersteren „Ebionäer“, hinter Letzteren solche Christen vermutet, „die meinen, die Sibylle sei eine Prophetin“⁷⁹. Kelsos fügt noch Simonianer, Markellianer und andere an, Namen also, die er offenbar unter den Christen vorgefunden hat. Die Gruppe der sonst nicht belegten und auch von Origenes als Missverständnis seitens seines Gegners angesehenen „Sibyllisten“⁸⁰ nährt den Verdacht, dass nicht durchgängig vorausgesetzt werden kann, Kelsos habe bei jedem Glied seiner Reihe eine konkrete neue Gruppe vor Augen gehabt. Origenes, welcher bei „Psychikern“ und „Pneumatikern“ an die „Anhänger des Valentinus“ (τοὺς ἀπὸ Οὐάλεντίνου) denkt⁸¹, kann in seiner Widerlegung des Kelsos zu denen, „die sich als ‚Gnostiker‘ vorstellen“, nur die „Epikuräer“ assoziieren, „die sich unvernünftigerweise als Philosophen bezeichnen“⁸². Auch Lona räumt ein, dass man die Gruppe, welche „bei den selbsternannten ‚Gnostikern‘ gemeint ist ... nicht eindeutig bestimmen“ kann⁸³. Möglicherweise hat man aber gar keine Gruppe zu suchen, sondern im engen Zusammenhang der genannten „Pneumatiker“ könnten die „Gnostiker“ lediglich als Begriffsvariante des entsprechenden Selbstverständnisses anzusehen sein. Auch von Kelsos wird der „Gnostiker“ vielleicht schlicht als derjenige unter seinen christlichen Gegnern vorausgesetzt, der von sich behauptet, Träger einer besonderen Eigenschaft oder Fähigkeit zu sein, und nicht als Mitglied einer definierten christlichen Denomination. Das „dritte Geschlecht“, „Psychiker“, „Pneumatiker“ und „Gnostiker“ wären dann möglicherweise nur verschiedene Namen derselben Sache. Die Valentinianer, für welche die Epitheta „Psychiker“ und „Pneumatiker“ geläufig waren, stehen dann nicht „Gnostikern“ gegenüber, sondern sie haben allenfalls die verbreitete Behauptung, ‚erkenntnisfähig‘ oder ‚erkennend‘ zu

79 Or., Cels. v 61 (Borret SC 147; 164,27–37).

80 Vgl. Lona, Wahre Lehre, 311.

81 Or., Cels. v 61 (Borret SC 166,18f.).

82 Or., Cels. v 61 (Borret SC 147; 166,23f.).

83 Or., Cels. v 61 (Borret SC 147; 164,22–24); Lona, Wahre Lehre, 310f. Lona (ebd., 311) denkt an „Karpokratianer, Markellianer [gemeint sind wohl die Anhänger der Marcellina. HS] und andere“ sowie an „Ophiten“ und verweist auf die einschlägigen Stellen bei Irenäus und Hipolyt.

sein, in anderen Begriffen entfaltet⁸⁴. In dieser Weise interpretiert, erlaubt also die Kelsos-Stelle weder eine Korrektur noch eine klare Bestätigung der bisher bei Irenäus aufgefundenen Terminologie.

5.1.2.2 Tertullian

Die eigentlichen ‚Häresiologen‘ nun, die zu einer Trennung von Valentinianern und Gnostikern Anlass geben könnten, scheinen sämtlich von Irenäus abhängig zu sein, so auch Tertullian⁸⁵. Er trägt kaum etwas Neues bei. „Gnostiker“ erwähnt er explizit an nur drei Stellen, ausschließlich im Zusammenhang mit „Valentinianern“, wobei auch für ihn, wie für Irenäus, die Valentinianer möglicherweise lediglich der gegenwärtig besonders bedrängende Spezialfall der Gnostiker sind. In der Schrift „Gegen den Skorpionstich“ (Scorpiace) – gemeint ist der Skorpionstich derjenigen Häretiker, die lehren, das Martyrium zu meiden – fasst er im ersten Abschnitt seine Gegner ins Auge: „... dann brechen die Gnostiker los, dann schleichen sich die Valentinianer hervor, dann kriechen alle Gegner des Martyriums in Masse heraus“⁸⁶. Wieder ist das Verhältnis zwischen „Gnostikern“ und „Valentinianern“ zunächst unklar. Doch auch hier ist es wohl die wahrscheinlichste Annahme, dass die beiden Bezeichnungen nicht zwei verschiedene, klar voneinander abgrenzbare Gruppen meinen, sondern vielmehr synonym verstanden sind⁸⁷. Gleiches gilt wohl für die Nennung in „De anima“: „Relucentne iam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum?“⁸⁸. Tertullian war im Vorangegangenen auf Platon und seine Seelen- und Ideenlehre zu sprechen gekommen. Auf Platon gingen also die „semina“ der „Gnostiker“ und „Valentinianer“ zurück. Es ist erneut nicht mit Sicherheit auszuschließen, dass Tertullian zwei Gruppen meint, möglicherweise will er jedoch nur sagen, dass die unbestimmte Masse aller gnostischen Häretiker und (darunter) auch die bekannten Valentinianer ihre Lehren aus dieser Quelle beziehen.

Der dritte Beleg der „Gnostiker“ bei Tertullian schließlich, der Satz, mit dem er seine Schrift „Gegen die Valentinianer“ (Adversus Valentinianos) endet, scheint auf den ersten Blick nun tatsächlich „Valentinianer“ und „Gnostiker“ als zwei voneinander zu trennende Gruppen wahrzunehmen: „Atque ita inolecentes doctrinae Valentinianorum in siluas iam exoleuerunt Gnosticorum“⁸⁹.

84 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 361.

85 Vgl. Holzhausen, *Gnostizismus*, 70–72.

86 Tert., *Scorp.* 1,5 (Reifferscheid/Wissowa CChr.SL 2; 1069; Übers. Kellner BKV 24; 186).

87 Nicht so Smith, *History*, 803.

88 Tert., *An.* 18,4 (Waszink CChr.SL 2; 807).

89 Tert., *adv. Val.* 39,2 (Kroymann CChr. 2; 778,5f.); Übers. Holzhausen, *Gnostizismus*, 71:

Schon der zweite Blick aber bringt Zweifel an einer solchen Deutung. Auch hier ist zwar nicht mit Sicherheit zu entscheiden, was Tertullian zum Ausdruck bringen möchte, vermutlich sagt er aber, dass die anwachsenden (inolescentes) Lehren der Valentinianer in den Wäldern der Gnostiker schon vergangen sind (exoleuerunt), also mittlerweile nicht mehr von der Menge der (anderen) gnostischen Lehren unterschieden werden können⁹⁰. Wenn also die Lehren der Valentinianer in die Gnostikerwälder „hinausgewachsen“, was „exoleuerunt“ ebenfalls heißen könnte, und dort „vergangen“ sind, könnte das einerseits bedeuten, dass sie unter den Einfluss der ursprünglich neben ihnen existierenden Gnostiker geraten sind, es kann aber auch meinen, dass sie zu gnostischen Wäldern werden; das heißt, dass bei den anderen, also bei Tertullian zeitgenössischen Gnostikern, valentinianische Lehren aufgenommen wurden und somit diese „Gnostiker“ nichts anderes sind, als ‚ins Kraut geschossene‘ Valentinianer. So hatte bereits Richard A. Lipsius die Stelle gedeutet. Da das „ita“ auf Tertullians Referat der von Irenäus in „Adversus haereses“ I 12,4 geschilderten valentinianischen Lehre über den Soter zurückverweise, so Lipsius, würden „die Gnostiker gerade als Ausläufer der valentinianischen Schule betrachtet und speciell die zuletzt nach Irenäus referierten Verzweigungen derselben gemeint haben“⁹¹. Gegen seine eigene Intention versteht gegenwärtig auch David Brakke, der die Valentinianer umgekehrt unter dem Einfluss der Gnostiker sehen möchte, diese Stelle ähnlich wie einst Lipsius: „In fact, he [sc. Tertullian. HS] seems to imply that the Valentinians preceded the Gnostics intellectually“. Nach Brakke muss es sich dabei allerdings um ein Missverständnis Tertullians handeln. Er fährt fort: „Tertullian, too, understood ‚the Gnostics‘ to be a specific group, related but distinct from the Valentinians“⁹². Wie „spezifisch“ diese Gruppe ist, kann entgegen Brakkes Urteil aus Tertullian freilich nicht

„... und so sind die anwachsenden Lehren der Valentinianer bereits in den Wäldern der Gnostiker verschwunden.“ Roberts, Ante-Nicene Fathers 3, 520, übersetzt: „And so it happens that the doctrines which have grown up amongst the Valentinians have already extended their rank growth to the woods of the Gnostics.“

90 So Marjanen, From the Pastorals, 18: „... that the growth of their doctrines made them get lost in ‚the woods of the gnostics‘“. Vgl. Fredouille, Kommentar sC 281, 361: „... pour Tert., comme pour Irénée, les valentiniennes sont les gnostiques par excellence“.

91 Lipsius, Quellen, 222; er fährt ebd. fort: „So wenig diese letztere Ansicht auch mit der wirklichen Meinung seines Gewährsmannes zusammenstimmt, der vielmehr das umgekehrte Verhältnis statuirt, so lag sie doch nahe, wenn man sich erinnert, wie häufig gerade Irenäus mit den Valentinianern die reliqui Gnosticorum als Aehnliches lehrend zusammenfasst.“ Vgl. auch Pétrement, Separate God, 364.

92 Brakke, The Gnostics, 32.

entnommen werden, denn es ist nicht auszuschließen, dass Tertullian hier verschiedene für ihn nicht näher zuweisbare Ableger der Valentinianer meint. In derselben Schrift „Gegen die Valentinianer“ klagt er immerhin auch, deren Lehren seien mittlerweile nicht mehr als valentinianisch erkennbar⁹³. Ob dem so ist, weil sie fremdem Einfluss nachgegeben haben oder doch eher, weil sie „verwildert“ sind, ist nicht zu sagen. Möglicherweise zielt Tertullian aber auch gar nicht darauf ab, ein wie auch immer geartetes Abhängigkeitsverhältnis zu beschreiben, sondern sie beschreibt vielmehr die Situation, die er vorfindet und die offenbar darin besteht, dass es Christen gibt, welche sich vornehmlich als „Gnostiker“ verstehen und andere, die angeben, Schüler des Valentinus zu sein, wobei beide für Tertullian ihrer Lehre nach kaum auseinandergehalten werden können.

5.1.2.3 Hippolyt

Hippolyt schließlich spricht zwar gelegentlich von den „Schülern des Valentinus“, „denen, die zur Schule des Valentin (gelegentlich auch: zu Valentin) gehören“ (οἱ ἀπὸ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς)⁹⁴, allerdings setzt er, anders als Irenäus und Tertullian, die „Schüler des Valentin“ an keiner Stelle seiner „Widerlegung aller Häresien“ in eine Relation zu den „Gnostikern“⁹⁵. Was Valentinus selbst betrifft, so sind es nach Hippolyts Kenntnissen keine Gnostiker gewesen, die dessen Lehre beeinflusst haben, sondern Pythagoras und Platon⁹⁶. Einerseits

93 Vgl. Tert., adv. Val. 4,1 (Kroymann CChr.SL 2; 755); dazu Holzhausen, Gnostizismus, 71 f. Aus Tert., adv. Val. 4,2 hatte Quispel, Valentinus, 1–4, abgeleitet, Tertullian bekräftige hier, dass Valentinus' Lehre von den Gnostikern abhängig sei. Tertullian schreibt adv. Val. 4,2 (755 f.): „Ad expugnandam conuersus ueritatem et cuiusdam ueteris opinionis semen nactus, Colorbaso uiam delineauit“. Quispel interpretiert ebd., 4: „The comparison with Irenaeus makes it crystal clear that the *quaedam uetus opinio* can be nothing else than the doctrine of the Gnostikoi.“ Dagegen Markschieß, Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi, 183–185.

94 Hipp., ref. VI 55,1,3; VIII 16; X 13,1,4 (Wendland GCS 26 189,4,17; 236,8; 273,25; 274,16; Marcovich PTS 25 278,1,15; 336,3 f.; 390,1; 391,22).

95 Theodot, dessen Lehre Hippolyt in der Refutatio auf die „Schule der Gnostiker“ sowie auf Kerinth und die Ebionäer zurückführt und dessen Christologie er mit der der „Gnostiker“ vergleicht, ist nicht der durch Clemens' Exzerpte bekannte Valentinianer; vgl. Hipp., ref. VII 35,1 und X 23,1 (Wendland GCS 26 222,1–5; 282,1–3; Marcovich PTS 25 318,1–5; 401,1–3). Edwards, Gnostics and Valentinians, 31, scheint diesen Theodot, den „Byzantiner“, offenbar mit „the Valentinian Theodotus“ zu identifizieren.

96 Vgl. Hipp., ref. VI 29,1 (Wendland GCS 26 155,15–17; Marcovich PTS 25 237,1–3): Τοιαύτη τις, ὡς ἐν κεφαλαίοις εἰπεῖν ἐπελθόντα, ἢ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος συνέστηχε δόξα, ἀφ' ἧς Οὐαλεντίνος. οὐκ ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων τὴν ἀίρεσιν τὴν ἑαυτοῦ συναγαγών, ...; zu den „Gnostikern“ bei Hippolyt vgl. Marjanen, From the Pastorals, 18–21.

kennt Hippolyt wenigstens eine konkret benannte Gruppe von Häretikern, von der er ausdrücklich mitteilt, dass sie sich selbst als „Gnostiker“ bezeichnet hätten. Im Unterschied zu Irenäus sind diese „Gnostiker“ allerdings nicht die Karpokratianer und, im Unterschied zu Clemens von Alexandrien, nicht die Anhänger des Prodicus, sondern zunächst die „Naassener“⁹⁷. Allerdings spricht auch er noch verschiedene weitere Gruppen als „Gnostiker“ an. Im siebten Buch der „Refutatio“ resumiert Hippolyt, die „Lehren der Gnostiker“ seien „vielfältig“ (διάφοροι)⁹⁸, ohne dass aber zu sagen wäre, wen er hier als Gnostiker bezeichnet. Im fünften Buch berichtet er, dass seine Gegner den Samen, der auf guten Boden fällt, im Sämman-Gleichnis der Synoptiker (Mt 13parr) als die „vollkommenen Gnostiker“ (γνωστικοὶ τέλειοι) identifiziert hätten⁹⁹. Nachdem er die Lehren der „Naassener“, „Peraten“ und „Sethianer“ referiert hat und nun zum Gnostiker Justin übergeht, macht er die Bemerkung, „diese alle würden sich bevorzugt ‚Gnostiker‘ nennen“¹⁰⁰. Zunächst meint er an dieser Stelle wohl die Leute des Justin; es ist aber nicht auszuschließen, dass er die zuvor bereits behandelten Gruppen einschließt. „Gnostiker“, so wird in dieser Äußerung durch das von Hippolyt sicherlich mit kritischem Ton eingefügte „bevorzugt“ (ἰδίως) deutlich, ist ein im Grunde positiv besetzter Name. Selbst wenn er die „Gnostiker“ als „überaus wunderlich“ (θαυμασιώτατοι γνωστικοί)¹⁰¹ bezeich-

97 Hipp., ref. v 2, v 6,4 und v 11 (Wendland GCS 26 77,4–7; 78,2; 104,4f.; Marcovich PTS 25 140,3f. 141,18. 173,1f.) gegenüber Iren., haer. I 25,6 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 342,100). Clemens v. Alex, strom. III 4,30,1 (Stählin GCS 15; 209) berichtet, die Schüler des Prodicus würden sich „Gnostiker“ nennen.

98 Hipp., ref. VII 36,2 (Wendland GCS 26 223,3; Marcovich PTS 25 319,8); vgl. Brox, Γνωστικοί, 106. Die ‚Vielfalt‘ greift den heidnischen Vorwurf der Heterogenität der Christentümer auf und sucht ihn zu entkräften, indem allein den Häretikern Vielfältigkeit zugeschrieben wird, vgl. Scholten, Autor, 152–155; vgl. ebd., 147: „Christliche Pluriformität soll in eine für die Bildungsschicht akzeptable christliche Identität eindeutiger Art transformiert werden“, so beispielsweise ref. VI 52,1 (Wendland GCS 26 184; Marcovich PTS 25 272). Hippolyt geht es darum, einem nichtchristlichen Publikum gegenüber das Christentum als „Intellektuellenreligion“ zu bewerben, welche sich ebenfalls „an traditionellen gesellschaftlichen Werten“ orientiert (ebd., 166). Hippolyts Häresiologie „erwächst aus der Protreptik“ (ebd., 157); einen ähnlichen Adressatenkreis nimmt Löhr, Continuing Construction, 40–42, an, der Hippolyts Refutatio als „antihetetical discourse ... integrated into the apologetic discourse“ (ebd., 37) oder „fusion of the apologetic and the antihetetical discourses“ (ebd., 39) versteht.

99 Hipp., ref. v 8,29 (Wendland GCS 26 94,16–24; Marcovich PTS 25 160,154–161,160).

100 Hipp., ref. v 23,3 (Wendland GCS 26 125,23; Marcovich PTS 25 199,21f.): οὗτοι δὲ ἰδίως οἱ πάντες γνωστικούς ἐαυτοὺς ἀποκαλοῦσι; vgl. Brox, Γνωστικοί, 106.

101 Hipp., ref. v 8,1 (Wendland GCS 26 89,5f.; Marcovich PTS 25 154,1).

net und im siebten Buch von deren „albernen“ (φλάρουζ) Lehren¹⁰² spricht, scheint doch auch Hippolyt immer wieder an einen allgemein verbreiteten und positiven „Gnostiker“-Begriff zu erinnern. Ähnlich den „fälschlich so genannten Gnostikern“ und der „falschen Gnosis“ des Irenäus kennt auch Hippolyt einen „Falschgnostiker“ (ψευδογνωστικός), nämlich den Gnostiker Justin, und erinnert so an die „falsche“ Gnosis des ersten Timotheusbriefes. Im Begriff des „Falschgnostikers“ ist vorausgesetzt, dass auch Hippolyt das Christentum als die ‚wahre Gnosis‘ verstehen kann¹⁰³. Hippolyts Begrifflichkeit ist insgesamt der des Irenäus ähnlich, wobei jedoch für das Verhältnis von Valentinianern und „Gnostikern“ durchaus auffallend ist, dass er, anders als Irenäus, beide Begriffe säuberlich getrennt hält und nie in eine direkte Beziehung zueinander setzt. Hippolyt spricht entweder von Valentinianern oder er spricht von „Gnostikern“. Dabei ist nicht auszuschließen, dass die Valentinianer auch für Hippolyt „Gnostiker“ sind.

5.1.2.4 Epiphanius von Salamis

Epiphanius hat in der Nachfolge seiner häresiologischen Vorgänger ebenfalls die beiden Bezeichnungen „Valentinianer“ und „Gnostiker“ übernommen und er scheint beide als voneinander unterscheidbare Gruppen zu kennen, denn im „Arzneikasten“ behandelt er zunächst „Gnostiker“ (haer. 26), später die „Valentinianer“ (haer. 31). Hier setzt er offenbar einen engen Gebrauch von „Gnostiker“ als Selbstbezeichnung voraus, wie ihn Irenäus für die „Karpokratianer“, Clemens für die Anhänger des Prodicus und Hippolyt für die „Naasener“, schließlich auch die „Peraten“ und „Sethianer“ kennt. Indem er ihnen einen eigenen Abschnitt widmet, unterscheidet er die „Gnostiker“ nicht nur von den „Valentinianern“, sondern beispielsweise auch von „Ophiten“ (haer. 37), „Sethianern“ (haer. 39) oder „Archontikern“ (haer. 40). Aber auch Epiphanius verrät, dass er weder genauere Kenntnisse über die Anfänge von „Gnostikern“ und „Valentinianern“ besitzt, noch die Begriffe genau auseinanderzuhalten weiß. Einerseits nämlich bezeugt er mehrmals, dass die Valentinianer sich als „Gnostiker“ bezeichnen, ebenso wie Basilides, Saturnil, Kolorbas, Ptolemäus, Secundus, Karpokrates und andere. Er erwähnt in diesem Zusammenhang ganz selbstverständlich, wie nebenbei, auch die „Gnostiker vor“ (dem Gnostiker) Valentinus¹⁰⁴. Andererseits will Epiphanius die „Gnostiker“ aber

102 Hipp., ref. VII 36,2 (Wendland GCS 26 223,3 f.; Marcovich PTS 25 319,9).

103 Hipp., ref. v 28 (Wendland GCS 133,25; Marcovich PTS 25 210,1); vgl Lipsius, Quellen, 223.

104 Epiph., haer. 31,1,5 (Holl GCS 25; 383; Übers. Williams N H M S 63, 166): „And they all called themselves Gnostics, I mean Valentinus and the Gnostics before him, as well as Basilides,

ganz offensichtlich auch auf Valentinus und seine Vorgänger zurückführen¹⁰⁵. Diese Undeutlichkeit liegt, so Weiß, wohl im Gegenstand selbst. Der Häresiologe bemüht sich, „eben jenen ‚Pluralismus‘ des gnostischen Phänomens vermittels eines gezielt generalisierenden Sprachgebrauchs gleichsam ‚auf einen Punkt‘ zu bringen“¹⁰⁶.

Die wenigen hier angeführten Stellen aus Irenäus, Tertullian, Hippolyt und Epiphanius lassen erkennen, dass „Gnostiker“ und „Valentinianer“ zwar gelegentlich unterschieden werden, doch ohne dass die Art der Unterscheidung geklärt wäre. Es kann durchaus sein, dass „Gnostiker“ als häresiologischer Begriff zunehmend unbestimmter, vielleicht sogar mit Irenäus übergreifender und inklusiver verwendet wird, während „Valentinianer“ einen konkreten Einzelfall darstellt. Zumindest an einigen Stellen, so etwa bei Epiphanius (haer. 31,1,5) und Irenäus (haer. v 26,2), scheint der Begriff „Gnostiker“ die Valentinianer deutlich einzuschließen. Letzteres ist insofern nicht erstaunlich, da ja auch für die „Valentinianer“ wie für andere Gnostiker die Erkenntnis den eigentlichen Heilsweg darstellt und die Erlösung bedeutet. (siehe dazu unten 5.3.1). Aus der Einsicht, dass „Gnostiker“ wohl einen Anspruch derer, die sich so bezeichneten, zum Ausdruck brachte und lediglich „in Verlegenheit“ von den Häresiologen als Sektenname verwendet wurde, folgte schon im 19. Jahrhundert Richard A. Lipsius:

Umso weniger gibt uns die hie und da bezeugte Selbstbezeichnung ‚Gnostiker‘ ein Recht, den Namen gerade auf die Parteien, aus deren Munde er eben erwähnt wird, also etwa auf die Ophiten und Karpokratianer, zu beschränken, oder eine eigene Gruppe von Häretikern zu creiren, welche speciell im Unterschiede von den Valentinianern oder Marcioniten so geheissen habe.¹⁰⁷

Satornilus and Colorbasus, Ptolemy and Secundus, Carpocrates and many more.“ Zu den „Gnostikern“ bei Epiphanius mit weiteren Belegen vgl. Weiß, Frühes Christentum, 52 f.

105 Epiphanius, haer. 31, 36,4–6 (Holl GCS 25; 439); vgl. Marjanen, From the Pastorals, 22. In haer. 27,1,2 (Holl GCS 25; 300 f.) schreibt Epiphanius die „Partei der fälschlich sogenannten Gnosis, die ihre Anhänger ‚Gnostiker‘ nenne“, sei „gewachsen (ἐφύη) aus allen diesen, (nämlich) Simon und Menander, Satornilos und Basilides und Nikolaos und (aus) Karpocrates selbst, dazu noch aus der Täuschung des Valentinus (ἔτι δὲ ἐκ προφάσεως Οὐαλεντίνου)“; vgl. die Übers. Williams NHMS 63, 109: „For the sect of what is falsely termed ‚Knowledge‘ which called its members Gnostics, arose from all of these – Simon and Menander, Satornilus, Basilides and Nicolaus, Carpocrates himself, and further, because of Valentinus“.

106 Weiß, Frühes Christentum, 53.

107 Lipsius, Quellen, 199.

Die Häresiologen stützen die nahe liegende Vermutung, dass die Valentianer auf den Lehren gnostischer Vorläufer aufbauten, sie scheinen aber nicht davon auszugehen, dass die valentinische Lehre etwas ganz Neues darstellt. Zumindest an einigen Stellen gewinnt man den Eindruck, dass die Valentianer die gnostische Lehre weiterentwickelten und selbst als „Gnostiker“ wahrgenommen wurden. Der Befund aus den häresiologischen Referaten zwingt nicht dazu, die Schenke'schen „Sethianer“ der Nag-Hammadi-Texte mit den „Gnostikern“ der Häresiologen zu identifizieren. Ebenso wenig gibt er Anlass, „Gnostiker“ in engerem Sinn von den „Valentinianern“ zu unterscheiden.

5.2 Die Valentianer außerhalb der Gnosis

5.2.1 *Die Valentianer als christliche Platoniker (Edwards)*

Hatte Ferdinand Christian Baur das valentinianische System noch als „das tiefstinnigste und durchdachteste“ unter den gnostischen Systemen betrachtet¹⁰⁸, wurde es seither immer häufiger aus diesem Kreis ausgeschlossen. Bevor einzelne Versuche dargestellt werden, „Gnostiker“ und „Valentinianer“ zu unterscheiden, ist an dieser Stelle eine Präzisierung nötig. Auch Ismo Dunderberg will in seiner Studie zur „School of Valentinus“ die Valentianer nicht unbesehen als „Gnostiker“ bezeichnen. Er zögert jedoch nicht deshalb, weil er ein „gnostisches“ von einem „valentinianischen“ Lager unterscheiden wollte, sondern weil er mit Michael A. Williams und Karen King die übergreifende Bezeichnung „Gnostiker“ als problematisch ansieht. Anstelle eines Überbegriffs will Dunderberg lieber von verschiedenen, aufgrund des spärlichen Quellenmaterials mehr oder weniger als ‚gleichbedeutend‘ anzusehenden Strömungen innerhalb eines pluriformen Christentums sprechen¹⁰⁹. Dies ist ein grundsätzlich sinnvoller Vorschlag. Die im Folgenden kritisierten Modelle setzen demgegenüber Gnosis als eine eigenständige Bewegung neben dem Christentum voraus, so dass der Valentianismus entweder der gnostischen oder der christlichen Seite zugeordnet wird.

Bereits Adolf v. Harnack las Irenäus „Adversus haereses“ so, als habe dieser zwar Simon und Menander, Saturnil, Basilides und Karpokrates sowie die ophitischen Systeme, also die in 1 29 f. referierten Lehren, mit den Gnostikern

108 Baur, *Christliche Gnosis*, 32.

109 Vgl. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 14–20; vgl. ders., Rezension zu Weiß, 2, und dort seine Kritik an Weiß' Adaption des häresiologischen Gnosis-Begriffs.

verbunden, nicht jedoch die Valentinianer¹¹⁰. Das ist, wie oben [5.1.1] dargelegt wurde, wohl unzutreffend. Eine systematische Gegenüberstellung der Gnostiker und Valentinianer unterblieb jedoch meines Wissens bis zur Publikation der Nag-Hammadi-Texte. Erstmals scheint Mark J. Edwards eine radikale, auch inhaltlich argumentierende Abtrennung der Valentinianer von den „Gnostikern“ im eigentlichen Sinne versucht zu haben. In seinem 1989 veröffentlichten Artikel zu „Gnostics and Valentinians in the Church Fathers“ will er den Ausschluss der Valentinianer aus der Gruppe der „Gnostiker“ zunächst „philological“¹¹¹, aus den Nachrichten der antiken Häresiologen begründen, mit Irenäus an ihrer Spitze. Diese Nachrichten deutet er so, dass dort jeweils eine klare Trennung von Gnostikern und Valentinianern vorausgesetzt sei. Wie er beobachtet, begegnen die Namen „Valentinianer“ und „Gnostiker“ in den häresiologischen Quellen, abgesehen von Hippolyt, zwar meist zusammen, verbunden durch einen gemeinsamen Kontext, sie seien jedoch nie auf dasselbe bezogen. Die „Gnostiker“ werden seiner Ansicht nach stets einem anderen Lager zugeordnet als die dem Christentum nahe stehenden Valentinianer;

each of the two names has its own meaning. Thus all ... of our contemporary witnesses conspire to deny the term ‚Gnostic‘ to the more familiar heresies, and reserve it for a congeries of obscure and related sects¹¹².

Die für ihn in den häresiologischen Texten erkennbare faktische Trennung sei zudem auch „philosophical“, vom Inhalt des jeweiligen Konzeptes her geboten. Edwards teilt nicht die Ansicht, wonach der Name „Gnostiker“ ursprünglich eine Verlegenheitsbezeichnung für Gruppen unbekannter Herkunft darstellte und nur deshalb nicht auf die Valentinianer angewendet wurde, weil diese Gruppe ja durch deren Gründergestalt Valentinus benennbar war¹¹³. Er will demgegenüber zeigen, dass Valentinus' System sich grundlegend von dem seiner gnostischen Vorläufer unterscheidet, weshalb auch die Häresiologen Valentinus nie als „Gnostiker“ bezeichnet hätten¹¹⁴. Dabei geht es ihm nicht

110 Vgl. Harnack, Adolf v., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, bei Lipsius, Quellen.

111 Edwards, Gnostics and Valentinians, teilt seinen Artikel in „A. Philological“, 26–34, in welchem Teil er die Zeugnisse der antiken Häresiologen untersucht, und „B. Philosophical“, 34–47, in welchem er die inhaltliche Seite der Frage behandelt.

112 Edwards, Gnostics and Valentinians, 34.

113 Vgl. Edwards, Gnostics and Valentinians, 34 f.

114 Edwards, Gnostics and Valentinians, 34 f.; insbesondere sei das auf das Bewusstsein für die inhaltlichen Unterschiede der Lehren zurückzuführen; vgl. ebd., 35: „That the system

darum, im Sinne von Markschie's berühmter Studie „Valentinus gnosticus?“ die Lehre des Valentinus selbst, soweit sie aus den wenigen erhaltenen Fragmenten rekonstruierbar ist, von der häresiologischen Kategorie der Valentinianer zu unterscheiden¹¹⁵. Wenn Edwards Valentinus anführt, denkt er bereits an die valentinianischen Systementwürfe der Epigonen. Edwards sieht die Valentinianer als eine Bewegung an, die ältere „Gnostiker“ voraussetzt und auf diese reagiert¹¹⁶.

Da die antiken Häresiologen keine Definition der gnostischen Lehre überliefern, stützt sich Edwards auf die Definition der Gnosis-Konferenz von Messina aus dem Jahr 1966. Diese Entscheidung ist methodisch zumindest als fragwürdig anzusehen. Auf der Grundlage der aus den Quellen extrapolierten Messina-Kriterien dürften die Valentinianer seiner Ansicht nach nicht als Teil der antiken Gnosis angesehen werden, und er wundert sich darüber, dass das im Anschluss an die Konferenz bisher nicht bemerkt worden sei: „It seems that no one scholar who subscribed to this definition [sc. der in Messina erarbeiteten Definition. HS] has felt any impropriety in applying it to the school of Valentinus“¹¹⁷ Gegen Morton Smith, welcher im Anschluss an Messina der dort zugrundegelegten Arbeitshypothese widersprochen hatte, dass den Quellen kohärente Charakteristika zur Beschreibung des antiken Gnostizismus entnommen werden könnten¹¹⁸, hält Edwards daran fest, auch in den antiken Quellentexten die in Messina gefundenen Kriterien des Gnostizismus nachzuweisen. Die christlichen Häresiologen, so das Referat der „Naassener“ im fünften Buch der „Refutatio“ Hippolyts und die Kapitel 29 und 30 im ersten Buch von Irenäus' „Adversus haereses“, die Parallele zu Letzterem im „Apokryphon des Johannes“ und Plotins Schrift „Gegen die Gnostiker“¹¹⁹ erlauben nach Ansicht von Edwards „a consistent definition of the word ‚Gnostic‘“¹²⁰. Darin ist er Bentley Layton und seinen „Prolegomena“ (siehe oben 3.3.1) nahe. Den „Gnostizismus“ kennzeichnet dem Messina-Dokument zufolge ein „antikosmischer Dualismus“, nach welchem „das Böse diese Welt ist [deren finstere Substanz

of Valentinus was so different in essentials from that of his ‚Gnostic‘ predecessors, that neither he nor even his detractors felt that the name could be legitimately extended to include him“.

115 Vgl. Markschie's, Valentinus, 388–407.

116 Vgl. Edwards, Gnostics and Valentinians, 38.42.45 f.

117 Edwards, Gnostics and Valentinians, 36.

118 Vgl. Smith, History, 196.

119 Plotin, Enn. II 9; vgl. Edwards, Gnostics and Valentinians, 36–38.

120 Edwards, Gnostics and Valentinians, 38.

von der Gottheit nicht geschaffen wurde]¹²¹. Drei zentrale Themen, die den „antikosmischen Dualismus“ der eigentlichen Gnostiker zeigen, seien in den Quellen immer wieder aufzufinden: (1) der Fall der Sophia, (2) der böse Demiurg und (3) das Unglück der gottverlassenen Schöpfung¹²². In allen drei Themen werden nach Edwards die fundamentalen Unterschiede zwischen valentinianischer und gnostischer Position sichtbar, was ihn zu dem Ergebnis führt, dass die gnostische Grundidee des „antikosmischen Dualismus“ dem Valentinianismus fern steht.

Im Valentinianismus ist (1) die Materie, wie Edwards bemerkt, nämlich keine wirklich gegengöttliche Macht, sondern kommt durch den „Fall der Sophia“ und ihr Leiden zur Existenz. Die Materie ist aufgrund des ‚Falls‘ zwar unerlösbar und schlecht, aber sie kann letztlich über die göttliche Gestalt der Sophia auf eine Initiative im Pleroma zurückgeführt werden. Somit ist sie nicht autonom¹²³ und kein zweites Prinzip neben Gott. Im valentinianischen Mythos gibt es erst, nachdem die untere Sophia durch den Horos vom Pleroma abgetrennt ist, einen Raum außerhalb des Pleroma, in dem eine Materie Platz finden kann¹²⁴, und in den hinein schließlich auch die Seelen entfremdet werden. Demgegenüber geraten die gnostische Sophia und mit ihr zusammen die gnostischen Seelen in eine bereits existierende Dunkelheit, so dass Sophia und Seelen nicht nur ‚fallen‘, sondern durch ein fremdes Medium, die Materie, kontaminiert werden¹²⁵. Wie die valentinianische Version des Falls der Sophia von der eigentlich gnostischen zu unterscheiden sei, so sei auch (2) der valentinianische Schöpfergott ein ganz anderer als der gnostische. Der valentinianische Demiurg werde nämlich nicht als tyrannischer Weltherrscher vorgestellt, sondern weitaus positiver gezeichnet, was beispielsweise durch Ptolemäus' Brief „an Flora“ belegt werden könne¹²⁶. Ptolemäus' Demiurg ist tatsächlich

121 Documento finale, xxxii. Dort wird dem „antikosmischen Dualismus“ zum einen der „zarathustrische Dualismus“ gegenübergestellt, „der den Kosmos bejaht, nach welchem das Böse von außen in diese gute Welt eindringt“, zum anderen der „metaphysische Dualismus“ von zwei „nicht aufeinander zurückführbaren und sich ergänzenden [öfters aber sehr ungleichen Wertes] Prinzipien“, wie er auch im Platonismus begegnet.

122 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 39: „(a) the fall of Sophia, (b) the evil demiurge, and (c) the miseries of a benighted creation“.

123 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 39: „not an autonomous medium“.

124 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 39.

125 Vgl. Hipp., ref. v 7,30–31 (Wendland GCS 26 85f; Marcovich PTS 25 150–151); Iren., haer. I 29,4; 30,1–5 (Brox FC 8; 330; 332–336); Plotin, Enn. II 9,10 (Harder 134,19–136,33); dazu Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 36,37–38.

126 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 39 f.

ein Wesen der Mitte, seine Gesetze sind nicht vollständig schlecht, seine Prophetien nicht vollständig falsch, er gehört nicht in die Welt der Materie, sondern in den Bereich des Seelischen¹²⁷. Den gnostischen Schöpfer hätte man demgegenüber als Teil der widergöttlichen Materiewelt zu denken. Schließlich seien die Valentinianer auch (3) in ihrer Einschätzung der Welt, dem dritten Hauptthema des Gnostizismus, von den Gnostikern zu unterscheiden. Nach valentinianischer Auffassung ist das Übel der Welt dem „Kosmokrator“ zuzuschreiben¹²⁸. Edward vermutet, dass die Gestalt des Kosmokrator nur deshalb in den erhaltenen valentinianischen Nachrichten so blass bleibe, weil sie lediglich eine Fehlstelle zu füllen hatte. Diese ergab sich, als die Valentinianer den gnostischen Schöpfergott zwar übernahmen, ihn aber zugleich in Richtung des platonischen Demiurgen aufwerteten und so im System die entstandene Leerstelle eines Verantwortlichen für das Übel der Welt neu besetzen mussten¹²⁹. In valentinianischen Augen lässt selbst die irdisch-materielle Welt noch das Bild der höheren Welt erahnen¹³⁰. Im Unterschied dazu hätten die Gnostiker, wie Edwards meint, in der Welt nichts anderes sehen können als den Ort der Unterdrückung durch den Demiurgen, den Ort allen Übels¹³¹.

Die drei Hauptthemen machen für Edwards somit deutlich, dass die Valentinianer anstelle des „antikosmischen Dualismus“ eine Haltung einnehmen, die besser als „monism“ zu beschreiben sei¹³². Auch Edwards nimmt auf die oben [5.1.1] bereits besprochene Bemerkung des Irenäus in „Adversus haereses“ I 11,1 Bezug und deutet sie in der Weise, dass Valentinus die originäre gnostische Lehre adaptiert und umgeformt habe. Der besondere Charakter, den Valentinus nach der Aussage des Irenäus den Lehren „der so genannten gnostischen Häresie“ hinzugefügt habe, sei der apostolischen Tradition und vor allem der platonischen Philosophie zu danken¹³³. Das Vorbild Platons begegne

127 Vgl. Ptolem., ad Flor., ap. Epiphan., haer. 33,7,1–9 (Quispel SC 24bis, 68–72). Vgl. Schmid, Soter, 267 f.

128 Vgl. Iren., haer. I 5,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 84,70–72,538–541).

129 Vgl. Edwards, Gnostics and Valentinians, 40 f.

130 Vgl. Edwards, Gnostics and Valentinians, 41: „... the Designer of the world is not the author of all its defects“ – „in him and his works the likeness of the divine is rather eclipsed than wholly obscured“.

131 Vgl. Edwards, Gnostics and Valentinians, 36–38, mit Verweisen auf Hipp., ref v 6–10; Iren., haer. I 30,5 und Plotin, Enn. II 9,10.

132 Edwards, Gnostics and Valentinians, 41.

133 Er bezieht sich auf Iren., haer. I 11,1 (Ὁ μὲν πρῶτος, ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἵρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας, Οὐαλεντίνος, ...); vgl. Edwards, Gnostics and Valentinians, 41 f.

so etwa im valentinianischen Sophia-Mythos, der möglicherweise an den Dialog „Phaidros“ anschließe¹³⁴. Der valentinianische Demiurg gehe wiederum auf den Dialog „Timaios“¹³⁵ zurück und der Kosmokrator auf die Platonrezeption Plutarchs¹³⁶. Einzelne Motive, wie die von Irenäus für den valentinianischen Mythos referierte Emanation von Nous und Aletheia, seien ebenfalls aus der dem Valentinus zeitgenössischen Platoninterpretation übernommen¹³⁷. Gerade die intime Platon-Kenntnis rücke Valentinus von den Gnostikern ab, deren Lehren seiner Ansicht nach wenig Interesse an platonischer Philosophie erkennen ließen¹³⁸. Edwards spricht sogar davon, dass Valentinus in gewisser Weise die Position Plotins vorweggenommen habe. Zum einen, indem Valentinus annimmt, dass das Göttliche keinem echten ‚Fall‘ unterworfen sein könne, da keine wirkliche Gottferne möglich ist, also keine „Finsternis“, in welche die Seele fallen könnte. Ferner, indem er davon ausgeht, dass die Ordnung der Sterne nicht ein Werk des Bösen sein könne und schließlich indem der Himmel von jeder Verantwortung für den üblen Zustand der Welt freizusprechen sei¹³⁹.

Nach Edwards' Ansicht haben nicht nur die Häresiologen die Bezeichnung „Gnostiker“ für die Valentinianer vermieden, sondern auch Valentinus selbst hätte nicht mit den Gnostikern verbunden werden wollen, da er die von ihm vorgefundene gnostische Lehre als Platoniker ablehnen musste¹⁴⁰. Der Platoniker Valentinus habe sich hingegen der kirchlichen Position so weit angenähert, dass es manchmal schwer sei, „the truly heterodox expressions“ in den Texten, die den Valentinianern zuzuordnen sind, zu entdecken. Er nutzte Platon, um das paulinische und johanneische Christentum in die geistige Kultur seiner Zeit einzubinden¹⁴¹. Eben diese Schrift- und Kirchnähe habe die Valentinia-

134 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 42 f.

135 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 43.

136 Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 44.

137 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 44 mit Verweis auf Iren., haer. I 1,1 und Albinus/Alkinoos.

138 Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 44 f. zu Iren., haer. II 13,10: „The Gnostics showed little knowledge either of Plato or of the Scriptures when they raised the captious objection (...) that the man must precede his word, not the word the man“.

139 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 45. Vgl. Nock, Rezension zu Jonas, 380, der den Individualismus der valentinianischen Gnosis in die Nähe von Porphyrius rückt.

140 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 45.

141 Da Edwards den häresiologischen Nachrichten grundsätzlich Vertrauen schenkt, muss er auch davon ausgehen, dass die Valentinianer von den Gnostikern abstammen, das heißt, zumindest von ihnen beeinflusst sind. Andererseits bleibt seiner Ansicht nach die Nähe zu den gnostischen Positionen an der Oberfläche. Valentinianer erscheinen nur deshalb

ner so gefährlich für die Mehrheitskirche gemacht, was Irenäus und seine Mitstreiter wiederum veranlasst hat, ausführlich gegen deren Lehre anzuschreiben¹⁴². Edwards geht, wie später Scott und Layton, nicht nur selbstverständlich davon aus, dass der Gnostizismus älter als der Valentinianismus ist, sondern offenbar auch davon, dass er seinem Wesen nach nicht christlich ist. Er kommt zudem mit der Position Scotts und Laytons darin überein, dass es letztlich die Neubewertung des Schöpfergottes ist, die die „Valentinianer“ von den älteren Gnostikern trennt und der Mehrheitskirche nahe bringt.

Edwards Vorschlag geht „philological“ von den Zeugnissen der Häresiologen aus. Tatsächlich sind aber diese Zeugnisse zum Verhältnis von Valentinianern und Gnostikern zumindest widersprüchlich, wie im Vorangegangenen deutlich gemacht wurde (siehe oben 5.1). Wenn keine valentinianische Gruppe sich selbst als „Gnostiker“ bezeichnet hat oder von den Häresiologen so bezeichnet wurde¹⁴³, ist daraus nicht abzuleiten, dass „Karpokratianer“, „Naasener“, „Peraten“ oder „Sethianer“, für die von den Häresiologen überliefert wird, dass sie sich möglicherweise selbst „Gnostiker“ nannten, wirklich in einer in solchem Ausmaß ‚homogenen‘ Gruppe zusammengehören, dass diese dann als Pendant zu den Valentinianern angesehen werden könnte. Auch die von Edwards „philosophical“ anhand der Messina-Definition begründete Unterscheidung von Valentinianern und Gnostikern ist zu hinterfragen. Abgesehen davon, dass das Votum der Häresiologen wie das der Originaltexte wohl weniger eindeutig ist, als Edwards annimmt, scheint auch die referierte inhaltliche Unterscheidung nicht notwendig zu dem Urteil zu führen, zwei Großgruppen, die der Gnostiker einerseits und der Valentinianer andererseits, gegeneinander abzuschließen. Gerade der in gnostischen wie in valentinianischen Texten gleichermaßen begegnende „Sophia-Mythos“ bringt jenseits der von Edwards angestellten Überlegung, ob die gefallene Sophia in eine vorhandene Gott-Ferne fällt oder diese Gott-Ferne erst erzeugt, hier wie dort Weltsichten zum Ausdruck, deren Ähnlichkeit durch die strikte, metaphysische Unterscheidung von „Dualismus“ und „Monismus“ verstellt wird. Die Welt als Produkt eines

„gnostisch“, weil die Mischung aus Platonismus und Exegese christlicher Schriften ein Produkt erzeugt hat, das mit Gnostizismus verwechselt werden kann, ohne jedoch damit notwendigerweise in einer unmittelbaren Beziehung zu stehen.

142 Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 45 f.

143 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 46 f. Allerdings ist die Selbstbezeichnung „Gnostiker“ insgesamt ziemlich selten (vgl. Holzhausen, *Gnostizismus*, 66.73), in den Nag-Hammadi-Schriften fehlt sie (fast) vollständig, abgesehen allenfalls von LibThom NHC II p. 138,15 f.; vgl. Holzhausen ebd., 66, Anm. 44; Layton, *Prolegomena*, 344 (§ 24).

Unfalls führt zu einer Haltung der Welt gegenüber, die jedenfalls dem „antikosmischen Dualismus“ des ‚Messina-Dokuments‘, so es ihn denn überhaupt in reiner Form gegeben hat, weitaus näher ist als dem Glauben an den Schöpfergott der biblischen Genesis. Das soll im Folgenden noch näher erläutert werden (siehe unten 5.3.3). Das Schöpfungsmodell der Valentinianer unterscheidet sich zudem nicht nur von der Schöpfungsvorstellung der jüdischen Bibel, sondern auch von der in den Kreisen der Platoniker üblichen Haltung dieser irdischen Welt gegenüber¹⁴⁴. Möglicherweise bedarf es gar keines Einflusses von in Edwards Sinne ‚reinen‘ gnostischen Entwürfen, vielmehr könnte ein bestimmtes Verständnis von Paulus, vielleicht auch des Johannesevangeliums, einzelne Christen dazu geführt haben, die platonische Distanz zur sichtbaren Welt bis zum Bruch zu vergrößern. Diese Vorgeschichte aber könnte für alle Gnostiker, nicht nur für die Valentinianer in Anspruch genommen werden.

5.2.2 *Die Valentinianer als Häresie der Mehrheitskirche*

Auch in jüngsten Veröffentlichungen werden Valentinianer und Gnostiker häufig streng voneinander geschieden, so beispielsweise bei Alastair H.B. Logan und Tuomas Rasimus, aber auch bei Karen King oder David Brakke¹⁴⁵.

5.2.2.1 Alastair H.B. Logan

Auch für Logan sind die Valentinianer kein wirklicher Zweig der Gnostiker. Er geht davon aus, dass die eigentlichen „Gnostiker“ als eine alternative Strömung zum jüdisch orientierten Christentum und zeitgleich mit diesem ent-

¹⁴⁴ Vgl. auch Smith, *No Longer Jews*, 28–33.

¹⁴⁵ Vgl. auch z. B. Brakke, *The Body*, 199 f. 203, 209, oder Dunderberg, *School*, 71. Nach Dunderberg sind der valentinianische Mythos und das „Apokryphon des Johannes“, ein exemplarisch „sethianischer“ Text, „similar both in structure and narrative details“. Daraus sei zu folgern: „... there must have been some affinity between the Valentinian and Sethian cosmogonic myths“. Dabei geht Dunderberg davon aus, dass der Sethianismus älter ist: „The Sethian myth seems more archaic; features that were most likely to offend many contemporary groups (both Christians and non-Christian philosophers alike), like the portrayal of the demonic creator-God Yaldabaoth, seem to have been toned down in the Valentinian myth. This suggests that the Sethian version of the myth is earlier“ (ebd., 71); vgl. ebd., 75 f.: Valentinus selbst sei möglicherweise „the connecting link between Sethians and later Valentinians“ (ebd. 76) – wahrscheinlich im Blick auf Iren., *haer.* I 11,1 formuliert (siehe oben 5.1.1). Auch Burns, *Providence*, 64, scheint valentinianische Mythen von „gnostic myths themselves“ wie selbstverständlich zu unterscheiden; dem korrespondiert, dass er die gnostische „perspective of divine providence“ als „distinctive not just to Christian but philosophical circles as well“ bezeichnet (ebd., 79).

standen sind. Daher könnten sie auch nicht als „Sekte“ betrachtet werden (siehe oben 4.3.3). Der Fall der Valentinianer liegt seiner Ansicht nach ganz anders¹⁴⁶. Deren im Vergleich zu den „Gnostikern“ signifikant höheres Organisationsniveau verrate nämlich die Herkunft aus der Groß- oder Mehrheitskirche. Logan hält die Valentinianer für eine Mutation der älteren Mehrheitskirche in Richtung auf die „Gnostiker“ hin. Als „Sekte“, nimmt er an, gingen sie auf Valentinus¹⁴⁷ zurück, einen ‚kirchlichen‘ Lehrer, der unter den Einfluss der „Gnostiker“ geraten sei¹⁴⁸. Gegen Alan B. Scott, der die „Sethianer“ mit der Terminologie von Stark/Bainbridge als „audience cult“ beschrieben hat, sieht Logan die mit Schenkes „Sethianern“ identischen „Gnostiker“ als „a cult movement of a subculture-evolutionary kind“ an. Das zeige sich nicht zuletzt an dem, verglichen mit den Valentinianern, geringen Interesse an „canon, structures and hierarchy“¹⁴⁹. Gerade das durch Logan postulierte Initiationsritual der frühen „Gnostiker“, die „fünf Siegel“, würden erkennen lassen, dass es sich bei den „Gnostikern“ um eine geschlossene Gruppe handeln müsse, die zwar mit der „Kirche“ im gemeinsamen „christlichen“ Ursprung verbunden sei, sich aber unabhängig parallel zu dieser entwickelt habe. Als „church-like sect“ stünden die Valentinianer in der Nähe der „Catholic Christianity“¹⁵⁰, ihren Lehrinhalten nach sei der Einfluss der „Gnostiker“ aber freilich unübersehbar¹⁵¹. An mehreren Stellen seiner beiden Untersuchungen zu den frühen „Gnostikern“, in „Gnostic Truth and Christian Heresy“ (1996) und in „The Gnostics“ (2006), benennt Logan eine Reihe von Punkten, die jenseits des historischen Zusammenhangs eine typologische Trennung valentinianischer und gnostischer Identität ermöglichen sollen. Seine Argumente, die sich mit den von Edwards angeführten Punkten überschneiden und diese durch neue Beobachtungen erweitern, sind in vier Gruppen zu bündeln. Den valentinianisch-gnostischen Unterschied begründen demnach (1) das je andere Traditionsverständnis, was am je anderen Umgang mit autoritativen Schriften sichtbar werde, (2) die je unterschiedliche Schöpfungslehre, was unter anderem im

146 In seinem Artikel für die RGG⁴ (2000) hatte Logan, Art. Gnosis, 1054f., die Valentinianer zwar zu einer Großgruppe der Gnostiker gezählt, die sich allerdings offenkundig von den eigentlichen „Gnostikern“, also den „Gnostikern“ in seinem späteren Buch „The Gnostics“, unterscheide.

147 Vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 11; ders., *The Gnostics*, 72.

148 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 72: „a sect ... breaking away from Catholic Christianity“.

149 Logan, *The Gnostics*, 72.

150 Logan, *The Gnostics*, 76.

151 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 81: „The Valentinians were undoubtedly influenced by the Gnostics ...“

jeweiligen Stellenwert der Askese sichtbar werde, (3) die Bedeutung von Seele und Geist und schließlich (4) die Unterschiede in der Ritualpraxis, in Initiation, Exorzismus und Eucharistie.

(1) Für Logans Bewertung des Traditionsverständnisses seiner „Gnostiker“ im Unterschied zu dem der Valentinianer ist wesentlich, dass er mit Jean Doresse den Schriftfund von Nag Hammadi als „sethianische“ Bibliothek ansieht¹⁵². Der Umstand, dass diese „sethianische Bibliothek“ auch eine ganze Reihe valentinianischer und nichtgnostischer Texte enthält, ist für Logan ein Hinweis auf den kompetenten Synkretismus seiner „Gnostiker“. Sie hätten es verstanden, selbst fremde Texte in ihrem Sinne zu deuten: „a Gnostic cult for whom everything was grist to their mill“¹⁵³. Jeder Text, auch etwa das „Thomasevangelium“ oder das „Philippusevangelium“, konnte den „Gnostikern“ maßgeblich werden¹⁵⁴. Als „Heilige Schrift“ hätten „Gnostiker“ vor allem das Alte Testament ausgelegt und in einer „allegorized counter-alternative interpretation“ dessen verborgene Botschaft entschlüsselt¹⁵⁵. Das markiert für sich allein noch keinen Unterschied zur valentinianischen Exegese, da auch dort dieselben Bücher Gegenstand von „Protestexegese“¹⁵⁶ sind. Logan beobachtet daher weiter ein auffallend geringes Interesse seiner „Gnostiker“ an neutestamentlichen Texten. Zumindest treffe dies auf die gnostischen Texte in Nag Hammadi zu. Für die Valentinianer sei hingegen gerade eine bestimmte Paulus- und Johannes-Exegese typisch. Sie seien sogar für die Idee einer Sammlung autoritativer Texte offen gewesen und hätten sich in ihrer eigenen Produktion von „Evangelien“ und „Briefen“ an den literarischen Genres des Neuen Testaments orientiert¹⁵⁷. Logan verweist im Zusammenhang der Autorität neutestamentlicher Traditionen auch auf den Johanneskommentar des Valentinianers Herakleon¹⁵⁸ und die Bedeutung, welche den Aussprüchen des Erlösers in Ptolemäus' Brief an Flora zugestanden wird¹⁵⁹.

Auch die Idee einer apostolischen Tradition hätten die Valentinianer entwickelt, welche in den Erlöserworten gründete und in einer Sukzession valen-

152 Vgl. Doresse, *Secret Books*, 249.251.

153 Logan, *The Gnostics*, 28.

154 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 65; „... indeed in principle any work can be enlisted as authoritative and given Gnostic interpretation“.

155 Logan, *The Gnostics*, 62; vgl. ebd., 71.

156 Rudolph, *Loyalitätskonflikte*, 212; vgl. Lahe, *Gnosis und Judentum*, 192.194.

157 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 63–65; 70 f.

158 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 70.

159 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 62.

tinianischer Lehrer weitergegeben wurde. Auch das sei gerade in Ptolemäus' Brief an Flora zu sehen¹⁶⁰. Logan spricht hier zutreffend von „a remarkable foreshadowing of the later Catholic position developed by Irenaeus and Tertullian“¹⁶¹ und deutet so selbst an, wie die „katholische“ Position, welche er andernorts als gewissermaßen feste Referenzgröße, als Pendant des Gnostizismus, voraussetzt, in der Auseinandersetzung mit alternativen Deutungen des Christentums erst entsteht. Auch der Gedanke der Sukzession ist für sich genommen noch kein ausreichendes Unterscheidungskriterium gegenüber anderen „Gnostikern“. Logan gesteht zu, dass es ebenso eine Sukzession gnostischer Lehrer gebe, vergleichbar der valentinianischen Tradition. Der Verweis auf geheime apostolische Tradition sei zwar zugestandenerweise den „Gnostikern“ wie den Valentinianern gleichermaßen eigen, allerdings seien die „Gnostiker“ auch hier wieder weniger an Autoritäten der neutestamentlichen Tradition interessiert, stattdessen stärker an geheimen Lehren gnostischer Weiser aus der Vorzeit, die in verborgenen Büchern oder auf Tafeln festgehalten wurden und nun wiederentdeckt den Erwählten zugänglich sind¹⁶².

Insgesamt hätten Pseudepigrapha für die „Gnostiker“ größere Bedeutung als für Valentinianer¹⁶³, wobei sie jedoch anders als Letztere keinerlei Anzeichen zeigten, einen „Kanon“ solcher Schriften festzulegen¹⁶⁴. Für einen valentinianischen Kanon kann Logan allerdings keinen Beleg nennen. Die Valentinianer blieben, Logan zufolge, „much closer to the Catholic understanding of tradition appealing to the words of the Saviour as their ultimate criterion“¹⁶⁵. Die Unterscheidung hinsichtlich des Traditionsverständnisses zeigt gegen Logan aber gerade auch, dass in wesentlichen Punkten seine „Gnostiker“ und die Valentinianer einander nahe sind. Beide beziehen sich auf die „heilige Schrift“ der Juden und Christen und beide stellen dieser Tradition geheime Sonderoffenbarungen an die Seite, die eine kritische Exegese der Schrift legitimieren. Ein Unterschied mag allenfalls im Umgang mit der neutestamentlichen Tradition bestehen. Mit Logans Argument kann Karen Kings Hinweis in Verbindung gebracht werden, dass valentinianische Texte in einem größeren Maß an Christus orientiert seien, während die „Sethianer“, also Logans „Gnostiker“, neben

160 Vgl. Ptolem., ad Flor., ap. Epiphan., haer. 33,7,1–9 (Quispel 24bis, 68–72).

161 Logan, *The Gnostics*, 66; vgl. 68.

162 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 70; 71 f. Die bevorzugte Strategie der Gnostiker, um die Bedeutung und Weitergabe ihrer Lehre zu sichern, sei „the idea of a secret book written by a disciple of the heavenly Christ“ (ebd., 70).

163 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 69 f.; 76.

164 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 71.

165 Logan, *The Gnostics*, 72; vgl. 76.

Christus weibliche Erlösergestalten kennen¹⁶⁶. Die historische Deutung dieser Beobachtung ist jedoch bislang offen, wie oben im Zusammenhang des Abschnitts über Gnosis und Christentum [4.3] ausgeführt wurde. Entweder könnte das Desinteresse an neutestamentlichen Traditionen als Indiz einer relativ frühen Entstehung der gnostischen Texte gewertet werden, in einer Zeit also, als die „Heilige Schrift“ der Christen allein die Bücher der Septuaginta waren; oder aber das Fehlen neutestamentlicher Figuren wäre als das Ergebnis einer späteren ‚Entchristlichung‘ zu deuten. Was als Zeugnis einer zum mehrheitlichen Christentum alternativen Tradition gewertet werden kann, könnte also auch das Ergebnis einer Neudeutung der christlichen Wurzeln sein.

(2) Von ebenso großem Gewicht wie für Edwards sind für Logan die Unterschiede in der Schöpfungslehre. Das Zentrum der „gnostischen Weltdeutung“ sieht auch er in der Ablehnung des jüdischen Schöpfergottes¹⁶⁷. Die „Gnostiker“, darin stimmt er ebenso mit Edwards überein, seien in dieser Ablehnung des Schöpfergottes und der von ihm geschaffenen Welt aber deutlich weiter gegangen als es die Valentinianer taten. Im gnostischen „cult movement“ finde sich „a rather negative view of the Demiurge, his archons, and this visible world as under his control“¹⁶⁸. Demgegenüber hätten die Valentinianer „the more optimistic and positive view“ hinsichtlich des Schöpfers und seiner Welt gezeigt. Gegen die schroffe Ablehnung des Schöpfergottes durch die „Gnostiker“ setzten die Valentinianer „a sophisticated version of the Gnostic myth“¹⁶⁹. Wie Edwards vermisst Logan bei den Valentinianern den deutlichen „Dualismus“, an dessen Stelle, so meint auch er, eine Art „Monismus“ getreten sei¹⁷⁰. Karen King sieht das ähnlich und beobachtet, dass „sethianische“, also im Sinne Logans die eigentlich „gnostischen“ Texte, dem Bösen und Widergöttlichen einen weitaus größeren Handlungsraum geben als die valentinianischen. Der Ursprung des Übels werde in valentinianischen Texten in der Regel einem Irrtum zugeschrieben, nicht der aktiven Bosheit eines ernsthaft-

166 Vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 159. Zur positiven Bewertung des Weiblichen in „sethianischen“ Mythen vgl. ebd., 161.

167 Vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 48 (zu ApocAd).

168 Logan, *The Gnostics*, 59.

169 Logan, *The Gnostics*, 76. Ähnlich urteilt Brakke, *The Gnostics*, 102 über Valentinus selbst: „Valentinus’s creating angels are not as demonic and hostile as are Ialdabaöth and the rulers of Gnostic myth ...“

170 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 41; King, *What Is Gnosticism?*, 159 f. Zum „Monismus“ der valentinianischen Gnostiker vgl. Marksches, *Valentinianische Gnosis und Marcion*, 169–173.

ten Widersachers¹⁷¹. Der Teufel der Valentinianer, der „Kosmokrator“, ist Teil der Schöpfung eines nur unwissenden Demiurgen¹⁷². Es sind in Geschichten meist die ‚Bösen‘, die die Handlung vorantreiben, und so ist es nicht verwunderlich, wenn King meint, dass die Valentinianer kein echtes Interesse an der geschichtlichen Komponente der Erlösung hätten, sondern in ihrem Mythos zur Beschreibung eines beinahe zeitlosen Zustandes der Seele in der Welt tendierten¹⁷³.

Die unterschiedliche Bewertung des Schöpfers und seiner Schöpfung, erklären Logan und King, äußere sich in der Ethik, insbesondere in der jeweiligen Haltung zur körperlichen Askese. Für die Ethik der „Gnostiker“ sei eine radikale Askese charakteristisch¹⁷⁴, weshalb sie an den Valentinianern, Basilidianern und Simonianern deren mangelnde Entschiedenheit in dieser Frage kritisierten. Logan verweist hier erstaunlicherweise auf einen Abschnitt des „Testimonium Veritatis“ in NHC IX¹⁷⁵. Erstaunlich ist das insofern, als das „Testimonium“ nicht zu Logans gnostischen Kerntexten gehört¹⁷⁶. Der leider stark zerstörte Textabschnitt enthält eine Kritik an „Valentinos“, an den „Schülern des Valentinos“, an „Isidor“ und vermutlich an „Basilides“ sowie den „Simonianern“. Allerdings ist aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes dieses Textstücks nicht zu sagen, ob die Kritik an den Valentinianern (p. 56f.) und an den Basilidianern (p. 57) auf dasselbe bezogen ist wie die Kritik an den „Simonianern“. Dass die den Valentinianern und Basilidianern zugeschriebene Abkehr vom „Guten“, die „Verwirrung“ und „Täuschung der Welt“ und das „nichtige Wissen“ mit einer in den Augen des Verfassers des Testimonium zu gemäßigten Askese zusammenhängen würden, ist möglich, aber nicht notwendig so. Die „Simonianer“ scheinen (p. 58) in der Tat aufgrund der Ehe kritisiert zu werden, denn sie „heiraten und zeugen Kinder“, heißt es da. Die Mitglieder einer nicht mehr lesbaren weiteren Gruppe „enthalten sich ihrer Natur ...“, was ebenfalls auf eine asketische Haltung hinauslaufen könnte, doch aufgrund einer Lücke ist nicht mehr genau zu sagen, was unter „ihrer Natur“ zu verstehen ist.

171 Vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 159 f.

172 Z. B. *Iren.*, haer. I 5,1–6 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 76–90); *Tert. adv. Val.* 22,1–2 (Kroymann CChr.SL 2, 770); vgl. Dunderberg, *School*, 68 f.: „The Valentinian demiurge is not identified with the devil, as the creator-God Yaldabaoth is in some Sethian texts. Instead, the devil is part of the demiurge’s creation.“

173 Vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 161.

174 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 3; ebenso King, *What Is Gnosticism?*, 160 f.

175 *TestVer NHC IX* p. 55,7–10; 56,1–60,4 (Giversen/Pearson 170–178, Übers. Plisch NHD.St 494 f.); vgl. Logan, *The Gnostics*, 84.

176 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 3.

(3) Was die Bedeutung von Seele und Geist betrifft, entnimmt Logan den Texten, dass das Augenmerk seiner „Gnostiker“ allein der Seele ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) gelte, nicht dem Geist ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$). Demgegenüber unterscheiden die Valentinianer häufig einen spirituellen Kern von der Seele, der allein ins Pleroma zurückkehren kann, während die Seele in einem himmlischen Reich außerhalb des Pleroma, aber in seiner Nähe, in einem Bereich der „Mitte“ verbleibt¹⁷⁷. Davon wird auch die bekannte valentinianische Dreiteilung der Menschen in die „Pneumatiker“, die „Psychiker“ in der Mitte und die reinen Materiemenschen abgeleitet. Karen King verweist darauf, dass die „Sethianer“ eine demgegenüber ursprünglichere Unterscheidung bewahrt hätten, welche nur „insiders“ und „outsiders“ kenne. Die valentinianische Dreiteilung sei der Koexistenz mit christlichen Gemeinden zu danken¹⁷⁸. Eine historische Deutung dieser Beobachtung ist in zwei Richtungen möglich. Man kann sich durchaus vorstellen, dass die Aufspaltung des geistigen Menschen in Geist und Seele eine durch platonische Ideen inspirierte Ausdifferenzierung darstellt, wie man allerdings gleicherweise an die Vereinfachung eines ursprünglich komplexeren Systems denken könnte. Es gibt abgesehen davon auch Beispiele, die belegen, dass „Seele“, obwohl die drei valentinianischen Menschenklassen vorausgesetzt sind, dennoch als *pars pro toto* des geistigen Inneren verwendet werden kann¹⁷⁹. Dass hier zwei Traditionen einander gegenübergestellt werden müssen, deren eine die Seele und deren andere Seele und Geist als Adressaten der Erlösung denkt, erscheint nicht zwingend.

(4) Neben den rein ‚dogmatischen‘ Unterschieden verweist Logan vor allem auf die Umsetzung der Lehre in der Ritualpraxis. Gerade die Haltung zu Initiation, Exorzismus oder Eucharistie mache die jeweilige Eigenständigkeit von „Gnostikern“ und Valentinianern deutlich. Da bei Logans „Gnostikern“ die Rettung der „Seele“ ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) im Zentrum steht, sei das zentrale Sakrament für sie das

177 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 25: „It is the soul alone that is the object of salvation, not a spiritual element requiring an angelic male counterpart as in Valentinianism“; ebd. 55, Anm. 124, wonach „Seele“ ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) „the fundamental anthropological and soteriological concept for the Gnostics“ sei, während „Geist“ ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) „distinct from ‚soul‘ ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) and ‚matter‘ ($\upsilon\lambda\eta$)“ das oberste Element im valentinianischen Konzept darstellt. Zu Seele und Pneuma bei den Valentinianern vgl. z. B. Iren., *haer.* 1 5,5; 6,1–2 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 86.88.90–94).

178 Vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 161.

179 Vgl. z. B. die „Seele“ in *EvPhil* #22 (NHC II p. 56,20–26; Schenke TU 143; 24) im Kontext der drei Menschenklassen in #1–6 (p. 51,29–52,24; Schenke 14); vgl. Schmid, *Eucharistie*, 65–77; 148–152.

der Initiation, die eine Reinigung der Seele bedeute. Demgegenüber gehe es bei den Valentinianern mehr um die Wiedervereinigung des göttlichen Kerns im Menschen mit dessen jenseitigem Ursprung, weshalb die Valentinianer ihr Ritual als „Brautgemach“ deuten¹⁸⁰. Die gnostische Initiation umfasse allerdings nicht nur die, auch aus dem christlichen Kontext bekannte Wassertaufe, sondern vor allem eine Salbung, der eine große Bedeutung zugeschrieben werde. Nach Logan bezeichneten sich die „Gnostiker“ nämlich unter anderem deshalb als die wahren Christen, da nur sie allein in einer post-baptismalen Salbung die himmlische Salbung des Sohnes nachvollzogen hätten¹⁸¹. Dieses spezifisch gnostische Initiationsritual sei auch gemeint, wenn in den Texten von den „fünf Siegeln“ die Rede ist¹⁸². Logan erwägt sogar, ob die „Gnostiker“ nicht die Erfinder des postbaptismalen Salbungsrituals sein könnten, das dann später auch im mehrheitskirchlichen Taufritual begegnet¹⁸³. Er greift hier die Ergebnisse von Geoffrey William H. Lampe auf, der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts bereits gesehen habe, dass es christliche Gnostiker sind, bei welchen erstmals eine postbaptismale Salbung als ein $\sigma\phi\rho\rho\alpha\gamma\iota\varsigma$ belegt werden kann¹⁸⁴.

Lampe hatte vermutet, dass die auf Markus Magus zurückgehenden „Markosier“ die Pioniere waren, die ein Salbungsritual in ihren Kult aufgenommen haben¹⁸⁵. Darüber hinaus verweist Lampe insbesondere auf valentinianische Quellen, wie etwa Theodotos nach den Exzerpten des Clemens von Alexandria, allerdings auch auf den so genannten „Naassenerpsalm“ in der Refutatio

180 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 25: „... the focus is on the rite of initiation (i.e. Gnostic baptism and chrismation) and not on a rite of union (i.e. the Valentinian bridal chamber)“. Vgl. auch King, *What Is Gnosticism?*, 161 f., die sowohl für Valentinianer als auch für Sethianer von der zentralen Bedeutung der Taufe ausgeht, wobei die sethianische Taufe als ein symbolisches Aufstiegsritual verstanden worden sei, die valentinianische Taufe hingegen als „Brautgemach“. Überhaupt sei das Motiv der Androgynität charakteristisch für „the gender symbolism“ der Valentinianer, während die „Sethianer“ dem Weiblichen eine positivere Rolle zuweisen würden (ebd., 161).

181 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 78: „They ... were perhaps the first to claim to be Christians precisely because of their being anointed, chrismated as Christs, following the example of the primal anointing of the heavenly Son in their myth“. Auch außerhalb der gnostischen Texte, im valentinianischen *EvPhil* #95a NHC II p. 74,12–16 (Schenke TU 143, 58–59) macht die Salbung zum „Christen“, in #67e (p. 67,23–27; Schenke 44–45) gar zum „Christus“; zu *EvPhil* #95a vgl. Schmid, *Eucharistie*, 112–113.

182 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 79 (siehe unten 6.2).

183 Vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 19.50 f.; ders., *Mystery*, 190. Vgl. auch ders., *Post-baptismal Chrismation*, 106.

184 Vgl. Lampe, *Seal*, 120–130.

185 Vgl. Lampe, *Seal*, 126.

des Hippolyt. Die Nähe der Valentinianer zur den „Gnostikern“ ist in dieser Textauswahl offensichtlich. Derartige Fälle erklärt Logan wiederum als wechselseitige Einflussnahme, wobei es seiner Ansicht nach in der Mehrheit der Fälle aber Valentinianer waren, die sich an den „Gnostikern“ orientiert hätten. Das gelte nicht nur, was die Lehrinhalte betrifft, sondern auch in der Ritualpraxis¹⁸⁶. In den Augen Logans ist das insofern erwartbar, da er die Valentinianer ja als Abspaltung der Kirche ansieht, die auf eine Annäherung an gnostische Ideen zurückzuführen ist¹⁸⁷. Wenn die Valentinianer differenzierte Salbungsrituale von den „Gnostikern“ übernommen haben, hindere sie das aber nicht daran, an der gewohnten christlichen Eucharistie festzuhalten. Obwohl Logan davon ausgeht, dass auch seine „Gnostiker“ ursprünglich eine Interpretation des Christentums darstellen (siehe oben 4.3.3.3), nimmt er dennoch an, dass die große Bedeutung der gnostischen Initiation die Ausbildung eines anderen, den Mehrheitschristen vergleichbaren Mahlrituals verhindert habe. Taufe und Salbung in den gnostischen Gemeinden, „expressing the heart of the myth, as the saving rite in Gnostic theology and practice“, hätten keinen Platz für ein weiteres Ritual gelassen¹⁸⁸. Gerade das letzte Argument ist allerdings schwer nachvollziehbar, da auch das Taufritual der Mehrheitskirche oder der Valentinianer sicherlich die entscheidende Wende für den Täufling markiert und dennoch die Wertschätzung anderer Rituale, etwa wiederholter eucharistischer Kultmahlzeiten nicht ausschließt. Der zweite Grund für die gnostische Zurückweisung der Eucharistie habe nach Logan mit den negativen Aspekten zu tun, die mit diesem Ritual verbunden seien, das heißt mit der Erinnerung an Jesu Leiden und Tod¹⁸⁹. Eine positive Bewertung der Eucharistie scheint unter den Gegnern der Häresiologen tatsächlich auf valentinianische Texte beschränkt zu sein, mit der Deutung der Passion hat dies jedoch vermutlich kaum etwas zu tun (siehe unten 5.3.5)¹⁹⁰.

186 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 80: „... the Valentinians in all likelihood borrowed from Gnostic rites as well as from their theology“.

187 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 72: „a sect ... breaking away from Catholic Christianity“.

188 Logan, *The Gnostics*, 80 f. In anderen christlichen Gemeinden sind Taufe und Eucharistie eng aufeinander bezogen. Bereits in der *Didache* (vgl. *Did* 9,5) soll die Taufe Vorbedingung der Teilnahme an der Eucharistie werden, und somit wird die Eucharistie zum „Ziel der Taufe“ (Weidemann, *Taufe und Mahlgemeinschaft*, 89.408). In der zweiten Hälfte des 2. und im 3. Jahrhundert finden sich dann Andeutungen einer Taufucharistie im engeren Sinne (vgl. Weidemann a. a. O., 116–118 [zu Justin], 176 [zu den Pseudoclementinen], 188 f. [zu Tertullian], 218 f. [zur sogenannten *Traditio Apostolica*]).

189 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 81: „a rejection of the negative and material aspects of the eucharist as a rite commemorating the death of the human Jesus“.

190 Zumal eine Deutung der Eucharistie im Licht der Passion im zweiten Jahrhundert zumin-

Logan benennt schließlich noch einen weiteren markanten Unterschied der valentinianischen und der gnostischen Ritualpraxis. Jenseits der Initiation sei für die „Gnostiker“ vor allem „the practice of exorcism“ charakteristisch. Zeugnisse hierfür findet Logan bei Kelsos, Tertullian, Plotin und im „Apokryphon des Johannes“¹⁹¹. Innerhalb der NHC-Texte kann man den Eindruck bestätigt finden, dass die „sethianischen“ Texte in größerem Umfang auf Dämonen verweisen und deren Namen nennen, als dies in valentinianischen Texten der Fall ist. Zwar gibt es eine Menge Äonen im valentinianischen Pleroma, allerdings treten diese in der Regel als personifizierte philosophische oder theologische Begriffe auf: „Logos“, „Aletheia“, „Nus“, „Ekklesia“ und andere. Die „Engel“ außerhalb des Pleroma haben keine Namen. Demgegenüber tragen die Engel der „sethianischen“ Texte fremdartige und phantastische Namen, die als Hinweise auf exorzistische Rituale gelesen werden könnten, in deren Verlauf die Engel durch die Rezitation solcher Namen gebannt oder dienstbar gemacht worden wären. Eindrucksvoll sind die Dämonenlisten des „Apokryphon“, vor allem die Liste der die Körperteile regierenden „Mächte“ der Versionen in NHC II und IV. Doch auch eine exorzistische Praxis ist, ähnlich wie das Initiationsritual, nicht nur für Logans „Gnostiker“, sondern ebenso für Valentinianer zu belegen (siehe dazu unten 5.3.5).

Auffällig in neueren Untersuchungen wie der referierten von Alastair H.B. Logan ist, dass die Frage, ob und in welcher Weise Gnostiker und Valentinianer zu unterscheiden sind, offenbar als bereits geklärt vorausgesetzt wird. Logan behandelt im Unterschied zu Edwards die Frage nach dem Verhältnis von Valentinianern und Gnostikern nicht systematisch, sondern berührt sie lediglich an verschiedenen Stellen seiner Untersuchung und in unterschiedlichen Zusammenhängen. Ähnlich geht auch David Brakke mit der Frage um, obwohl er sich nicht ausdrücklich entscheidet, ob die Valentinianer mit Layton für einen Reformzweig der Gnostiker zu halten sind oder mit Edwards für von den Gnostikern unabhängige, christliche Platoniker, oder mit Logan für eine Häresie der Mehrheitskirche, die unter dem Einfluss der eigentlichen „Gnostiker“ entstanden ist. Er scheint wohl eher letzterer Ansicht zu sein, denn zumindest Valentin ist für Brakke kein Gnostiker¹⁹², da sein Verhältnis zur Schöpfung der Genesis weniger distanziert sei, Christus deutlicher im Mittelpunkt stehe und die Erkenntnis nicht aus autoritativen Texten gnostischer Autoritäten wie Adam, Seth oder Norea, sondern aus eigener mystischer Erfahrung gewonnen

dest nicht die einzig mögliche Deutung und vielleicht auch nicht die beherrschende war; vgl. Schmid, Eucharistie und Opfer, 88–99.

191 Logan, *The Gnostics*, 82.

192 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 99: „Valentinus was not a Gnostic“.

würde¹⁹³. Damit stehen Valentin und die sich auf ihn berufenden Valentinianer offenbar dem kirchlichen Umfeld des Irenäus nahe. Die Valentinianer hätten so auch Rituale vollzogen, die den kirchlichen Ritualen Taufe und Eucharistie ähnlich waren¹⁹⁴. Die Schriften schließlich, welche die Valentinianer zugrunde legen, seien dieselben, welche auch Irenäus und die Seinen auslegten, während die eigentlichen „Gnostiker“ im Unterschied dazu in eigenen Mythen die biblische Genesis ganz neu erzählen und so gewissermaßen nicht nur interpretieren, sondern ersetzen¹⁹⁵.

5.2.2.2 Tuomas Rasimus

Auch Tuomas Rasimus (siehe oben 3.3.2) hat die Frage nach dem Verhältnis der Valentinianer zu seinen „klassischen Gnostikern“¹⁹⁶ in ähnlicher Weise behandelt und, wie Logan, als bereits entschieden angesehen. Auch er belässt es bei ganz wenigen Anmerkungen. Auf den beiden letzten Seiten seiner umfangreichen Arbeit „Paradise Reconsidered“ zu den „Ophiten“, „Barbeloiten“ und „Sethianern“, die seiner Ansicht nach die wesentlichen Träger eines „Classic Gnostic Myth“ sind, wertet er in sechs knappen Thesen die wesentlichen Ergebnisse der Studie auf die Frage des Verhältnisses zum Valentinianismus hin aus. Ausgangspunkt (1) sind auch ihm die Äußerungen des Irenäus, demzufolge die Valentinianer ihre Lehren aus älteren gnostischen Lehren übernommen hätten. Rasimus schließt sich hier erklärtermaßen der Interpretation durch Bentley Layton („The Gnostic Scriptures“), Michael A. Williams („Rethinking Gnosticism“) und der seines Lehrers Ismo Dunderberg („The School of Valentinus“) an¹⁹⁷. (2) Zwar gebe es Hinweise auf valentinianische Einflüsse im ophitischen Material, etwa in „Eugnostos“ oder dem „Ursprung der Welt“, doch lediglich in Passagen, die als spätere Zusätze erkannt werden könnten¹⁹⁸. (3) Eben diese Texte enthielten nämlich auch anti-valentinianische Polemik, indem eine frühere Zweiteilung von „kingless ones“ und „spirituals“ (Pneumatiker) zu einer vierfältigen Teilung erweitert werde. Damit sollte das „königlose Geschlecht“ über Pneumatiker, Psychiker und Irdische, also über Valentinianer, andere Christen und Heiden gestellt werden. Rasimus erklärt dies als Versuch der Träger des „gnostischen Mythos“ („Classic Gnostic Myth“), dessen „Miss-

193 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 101–103.

194 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 115.

195 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 117.

196 Vgl. auch Rasimus, *Ptolemäus*, 164f.

197 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 292; ders., *Ptolemäus*, 165. Zu Irenäus vgl. ebd., 286.

198 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 292.

brauch' durch Valentinianer richtigzustellen¹⁹⁹. Das mit dieser Deutung verbundene Problem soll unten (siehe 5.3.4) im Zusammenhang mit Louis Painchauds und Timothy Janz' Überlegungen zur „Königlosigkeit“ noch zur Sprache kommen. (4) Ferner geht Rasimus davon aus, dass offenkundige Parallelen, etwa die Interpretation der Fellkleider aus Genesis oder Begriffe wie „Bythos“, „Nus“, „Aletheia“, „Sige“ auf einen gemeinsamen Hintergrund beider Strömungen im platonisierenden hellenistischen Judentum zurückzuführen seien²⁰⁰. (5) Wie Logan ist Rasimus der Ansicht, dass das Salbungsritual der Valentinianer nicht ursprünglich ist, und er nimmt an, es könnten die Ophiten gewesen sein, von denen sie es übernommen hätten²⁰¹. (6) Auch der Sophia-Mythos sei besser durch den Einfluss der Barbeloiten auf die Valentinianer zu erklären als umgekehrt²⁰².

Dass Rasimus es bei einer so knappen Skizze belässt, ist nicht erstaunlich, wenn man bedenkt, dass auch Logan und Layton die Einordnung der Valentinianer nur beiläufig behandeln. In der an Schenke orientierten „Sethianer“-Forschung waren die Valentinianer deshalb an den Rand des Gnostizismus bzw. der Gnosis geraten, da sie eine unübersehbar christliche und damit, der gängigen Hypothese zufolge, späte Form darstellen. Für Logan, King, Brakke und Rasimus kann dieser Zusammenhang allerdings nicht in derselben Weise gelten, da sie an eine Entstehung der gnostischen Gruppen innerhalb des Christentums denken. Hier scheint es nun nicht mehr um die „verchristlichte“ Form einer unabhängigen „gnostischen“ Religion zu gehen, sondern um die sekundär „verkirchlichte“ Form einer ursprünglichen, gnostischen Deutung des Christentums. Aber auch das nichtgnostische Christentum ist nicht von Anfang an durch einen Hang zu festen Organisationsstrukturen geprägt, sondern entwickelt diese ‚kirchlichen‘ Strukturen eben erst allmählich um die Zeit des Valentinus herum. Die historische Konstruktion Logans geht von einem ‚kirch-

199 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 292: „Such a change may have been inspired by an earlier Valentinian adaption and ‚misuse‘ of Eugnostos“.

200 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 292 f.; Rasimus weist darauf hin, dass nach Epiphanius, *haer.* 31,2,3, Valentinus in Alexandria erzogen wurde, einer Stadt, in der das hellenistische Judentum in Blüte stand.

201 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 293, wobei er einschränkt; „... but similar rites may have been common in early Christianity, and thus the parallels could be explained from the point-of-view of a common Christian background“.

202 Vgl. Rasimus, *Paradise*, 293: „These remarks suggest that the Classic Gnostic authors, including those who produced texts that belong to my Ophite corpus, influenced Valentinians rather than *vice versa*, although some secondary cross-fertilization and critical debate between these forms of Christianity seem to have also taken place.“

lich', also an Organisationsstrukturen und Institutionen interessierten Christentum aus, gegen welches sich das spekulative gnostische Christentum abgehoben habe. Wenn Logan die Valentinianer als „church-like sect“²⁰³ von einem rein spekulativen gnostischen Christentum abheben will, so setzt er voraus, dass die spätere Mehrheitskirche und die Gnostiker von Anfang an als zwei unterschiedliche Tendenzen innerhalb des Christentums einander gegenüberstanden wären²⁰⁴. Doch nicht nur das Frühstadium der Gnostiker und deren angebliches institutionelles Desinteresse ist ein Postulat, sondern ebenso die ‚Kirchlichkeit‘ der Gegenpartei. Allenfalls Ignatius von Antiochien käme für die Letztere möglicherweise in Frage, könnte man seine Briefe an den Anfang des zweiten Jahrhunderts stellen. Es mehren sich allerdings die Hinweise, dass auch der Verfasser der Ignatianen, wie die anderen Architekten des mehrheitskirchlichen Lagers, gegen welches Logan die „Gnostiker“ abgrenzen will, seine Position erst deutlich nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit valentinianischen Gegnern geformt hat²⁰⁵.

Simone Pétrement und Barbara Aland haben darauf hingewiesen, dass es methodisch nicht möglich ist, aus den valentinianischen und „sethianischen“ respektive „gnostischen“ Texten ein historisches Abhängigkeitsverhältnis abzuleiten. Mit demselben Recht, mit dem eine valentinianische Entschärfung unterstellt wird, ließe sich auch die umgekehrte Bewegung denken. Die „sethianische“ Gnosis könnte das Ergebnis einer fortschreitenden Abgrenzung gegen das sich allmählich formierende mehrheitskirchliche Christentum sein²⁰⁶. Demnach hätte man sich eine Entwicklung in der Weise vorzustellen, dass die Valentinianer zu den frühesten Zeugen einer vordem eher diffusen gnostischen Strömung gehören, die so genannten „sethianischen“ Texte hingegen eine vielleicht erst spätere, vielleicht auch zeitgleiche Variation dieser Mythen böten, in welcher die christlichen Ursprünge durch immer detailreichere Erzählungen verkleidet wurden.

203 Logan, *The Gnostics*, 76.

204 Vgl. Asgeirsson, Rezension zu Logan, 4.

205 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 10; Logan schließt gegen Lechner, Ignatius, valentinianische Einflüsse in den Briefen des Ignatius grundsätzlich aus und datiert sie in die ersten Jahre des zweiten Jahrhunderts. Zur Datierung der Ignatianen siehe oben S. 84, Anm. 365.

206 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 19; Aland, *Der unverzichtbare Beitrag*, 42f. Auch Dunderberg, *School*, 71, mit Anm. 27, der neben Logan auf Pétrement verweist, räumt ein, dass kein Konsens in dieser Frage erreicht sei.

5.3 **Gemeinsames und Trennendes**

Die konsequente Unterscheidung der Valentinianer von den „Gnostikern“, die Edwards, Logan, King und Rasimus begründen oder voraussetzen²⁰⁷, hängt wesentlich davon ab, wie die häresiologischen Nachrichten, insbesondere der Bericht des Irenäus von Lyon, gedeutet werden. Eine Scheidung zweier Häretikerlager oder gar ein mehr oder weniger deutliches historisches Abhängigkeitsverhältnis von Gnostikern und Valentinianern ist aus den häresiologischen Berichten aber ebenso wenig abzuleiten wie aus den erhaltenen Originaltexten. Abgesehen davon, dass weder die Gnostiker noch die Valentinianer der Häresiologen und Originaldokumente als einheitliche „Lager“ gesehen werden können, ist es auch schwer, grundsätzliche inhaltliche Unterschiede zu benennen. Je nach der bevorzugten religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis wird man die vorhandenen Unterschiede zwischen den valentinianischen Texten einerseits und den nichtvalentinianischen Konzepten andererseits unterschiedlich bewerten. Im Folgenden werden in Anlehnung an die Argumentation von Edwards, Logan und Rasimus fünf Punkte aufgegriffen, um Gemeinsames und Trennendes im Verhältnis von Gnostikern und Valentinianern zu verdeutlichen, nämlich (1) das Konzept der „Erlösung durch Erkenntnis“, (2) die Schöpfungstheologie und (3) der hier vorausgesetzte Sophia-Mythos, (4) das Konzept einer zum Heil vorrangig disponierten Menschengruppe und schließlich (5) die Frage der Rituale, insbesondere die Frage der Eucharistie.

5.3.1 *„Erlösung durch Erkenntnis“*

Diese Formel gilt gemeinhin und wohl auch zu Recht als besonders charakteristisch für die Gnosis²⁰⁸. Sie bot nicht zufällig den antiken Häresiologen Anlass

207 Auch Lahe, *Gnosis und Judentum*, 28, setzt diese Unterscheidung bereits voraus und schließt deshalb die valentinianischen Quellen für seine Untersuchung aus: „Da in der vorliegenden Arbeit das Ursprungsproblem der Gnosis *im Zusammenhang mit dem antiken Judentum* erforscht werden soll, liegt das Gewicht auf den nichtchristlich-gnostischen Schriften und denjenigen christlich-gnostischen Schriften, in denen die christlichen Vorstellungen nur einen geringen Raum einnehmen oder erst nachträglich ‚verchristlicht‘ wurden. Deswegen werden die valentinianischen Texte im Folgenden nur insoweit behandelt, als sich in ihnen Motive finden, die in den hier ausführlich behandelten nicht-valentinianischen Texten vorkommen.“

208 Vgl. Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 477; Marksches, *Die Gnosis*, 26: „die Erlösung durch die Erkenntnis des Menschen, ‚dass Gott (bzw. der Funke) in ihm ist‘“; vgl. ders., *Art. Gnosis/Gnostizismus II* (RGG), 1045; ders., *Religionsphilosophie*, 48. Vgl. Grant, *Gnosticism*, „This is the first and most important point in defining Gnosticism. It is a religion of saving knowledge ...“. Ähnlich die Definition von Theissen, *Religion*, 315: „Gnosis bedeu-

für die Benennung ihrer Gegner, denn sie drückte das Selbstverständnis dieser Gegner treffend aus. „Die vollkommene Erlösung ist eben die Erkenntnis der unsagbaren Größe“, zitiert Irenäus einige seiner Gegner, die heilsvermittelnde Rituale als wertlos für die Erlösung ansehen²⁰⁹. Im „Buch des Athleten Thomas“ ist der Protagonist Thomas als der prototypische „Gnostiker“ charakterisiert, als „der, der sich selbst erkennt“ (πρεφσοογνε εροφ μιμη̄ ἴμοφ)²¹⁰, und im „Evangelium der Wahrheit“ wird gesagt, „ein Wissender“ (ογ̄εει εφ̄α-
 ραγνε) stamme „von oben“²¹¹. Eben die Erkenntnis, oder vielmehr die Abwesenheit der Erkenntnis, bringt nach dem „Evangelium Veritatis“ die niedrige kosmische Welt hervor, aus der es erlöst zu werden gilt²¹². Da „Vergessenheit“ (β̄αφε) Ursache für den „Mangel“ (ογ̄τα), also Ursache der irdischen Welt ist, ist die Erkenntnis die Überwindung des Mangels, also die Erlösung²¹³. Bei ihrem Aufstieg zum Himmel kann die Seele, die sagt „Ich habe mich selbst erkannt ...“, einem bei Epiphanius zitierten „Passwort“ zufolge nicht mehr durch feindliche Mächte aufgehalten werden²¹⁴. Die Apostel erklären im „Brief des Petrus an Philippus“ (NHС VIII,2 und CT 1) auf die Frage des Erlösers, was sie von ihm erwarten, dass sie den „Mangel des Äons“ (π̄ω̄ωτ̄ ν̄τε νεων) „erkennen“ (ε̄ιμε) wollen und die „Fülle“ (π̄ληρωμα), die Gefangenschaft in der Welt, das „Woher“ und „Wohin“²¹⁵. Diese Fragen erinnern unmittelbar an die berühm-

tet Heilsgewinn durch Erkenntnis“. So auch Weiß, Frühes Christentum, 520: „Erlösung durch Gnosis“ sei das „Zentrum“ der ‚gnostischen Hypothese‘; Weiß, spricht ebd., 519 f., von „Grundstruktur“ und „Grundidee“ der Gnosis, oder ebd., 516, vom „Basisprinzip“. Zum Konzept der Rettung als Erkenntnisvermittlung bei Basilides vgl. Aland, Gnosis und Kirchenväter, 156 f.

209 Iren., haer. I 21,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 302.304).

210 LibThom NHС II p. 138, 15 f. (Layton NHS 21, 180).

211 EvVer NHС I p. 22,2–4 (Attridge/MacRae NHS 22, 88).

212 Vgl. Aland, Gnosis und Christentum, 212, zu EvVer NHС I p. 17,10–27 (Attridge/MacRae NHS 22, 82). Zu „Irrtum“ (π̄λανη) und „Erkenntnis“ in EvVer vgl. die eindrucksvolle Schilderung in Haenchen, Neutestamentliche und gnostische Evangelien, 43 f.

213 Vgl. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 410 f. zu EvVer NHС I p. 18,7–11 und 24,28–32 (Attridge/MacRae NHS 22, 84.92).

214 Epiphan., haer. 26,13,2 (Holl GCS 25; 292,14–19). Epiphanius nennt als Quelle des Passworts ein „auf den Namen des heiligen Jüngers Philippus erdichtetes Evangelium“, im bekannten koptischen „Evangelium nach Philippus“ (NHС II,3) findet sich das Zitat allerdings nicht.

215 EpPt NHС VIII p. 134,20–135,2 (Wisse NHS 31, 238; Übers. Bethge NHD.St 469): „Herr, wir wollen den Mangel der Äonen und ihre Erfüllung erkennen und wie wir an diesem Wohnort festgehalten werden, außerdem, wie wir hierher gekommen sind, außerdem, wie wir wieder gehen werden, außerdem, wieso wir eigentlich die Vollmacht des Freimuts haben, außerdem, weswegen die Mächte gegen uns streiten“; vgl. CT I p. 3,2–10 (Kasser/Wurst 97).

ten Fragen beim Valentinianer Theodotus, die dem Exzerpt des Clemens von Alexandrien zufolge die Einsicht enthalten, dass nicht allein das Taufbad (τὸ λουτρόν) „frei mache“ (ἐλευθεροῦν), also erlöse, sondern die „Erkenntnis“, „wer wir sind, was wir geworden sind ... usw.“²¹⁶. Vergleichbare Formulierungen ins Negative gewendet enthält der „Dialog des Erlösers“: „Wenn jemand nicht versteht (εἶπε), wie das Feuer entstand, wird er in ihm verbrennen, weil er seine Wurzel nicht kennt (...). Der, der nicht verstehen wird, wie er gekommen ist, wird nicht verstehen, wie er gehen wird ...“²¹⁷. Weitere Beispiele könnten angefügt werden, doch die angeführten Beispiele dürften genügen.

Der Rekurs auf „Erkenntnis“ ist allerdings kein Spezifikum der „fälschlich so genannten Gnosis“. Dass nahezu jede Religion, welche ihren Anhängern Erlösung verheißt, diese Erlösung vom Erfassen einer zentralen Wahrheit oder mehrerer Glaubenssätze abhängig macht, ruft Carl B. Smith²¹⁸ in diesem Zusammenhang zu Recht ins Bewusstsein. Selbst wenn vorausgesetzt wird, dass der Gegenstand der Erkenntnis Gott oder das göttliche ‚Selbst‘ ist²¹⁹, so hat die antike Gnosis nahe Verwandte in der ihr zeitgenössischen Philosophie²²⁰ oder etwa auch der Hermetik²²¹. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass „Erkenntnis“ im Kontext einer grundsätzlich optimistischen Weltsicht keine

216 Clem. Alex., exc. Thdot 78,2 (Sagnard SC 23, 202). Vgl. Weiß, Frühes Christentum, 516, der „das ‚Basis-Prinzip‘ der frühchristlichen Gnosis“ in der Aufforderung sieht: „Erkenne, wer Du bist, wie du warst und wie du werden wirst ...“. Diese Fragen, wie sie bei Theodot formuliert werden, sind freilich nicht gnostisch. „Nicht die Fragen sind entscheidend, sondern die Antworten“ (Scholten, Astrologisches, 387, Anm. 30; Gnosis, Gnostizismus II, 805); vgl. auch Grant, Gnosticism, 8, der auf ähnlich Fragen in 1 Clem 38,3 und Barn 14,6 f. verweist.

217 Dial 35 NHC III p. 134,1–25 (Emmel NHS 26, 68). Zu diesem Zusammenhang vgl. auch Weiß, Frühes Christentum, 514–516. Dial entstammt möglicherweise der valentinischen Traditionslinie; vgl. Létourneau, Dialogue, 93–98.

218 Vgl. auch Smith, No Longer Jews, 1: „... nearly every religion with a salvific emphasis identifies a unique truth or set of truths that must be grasped and accepted as a prerequisite to salvation“. Vgl. ebd., 9.

219 Vgl. die Definition von Theissen, Religion, 315: „Gegenstand der Erkenntnis ist die Wesensidentität des transzendenten Selbst im Menschen mit der transzendenten Gottheit jenseits der Welt“; vgl. Smith, No Longer Jews, 11.

220 Vgl. Halfwassen, Gnosis als Pseudomorphose, 32, der auf den Platonismus verweist.

221 Vgl. CH I 21 (Nock 14,1–4,9 f.; Übers. Holzhausen, CH.D 1, 17 f.): [Poimandres:] „... Warum aber geht derjenige, der sich erkannt hat, zu ihm (Gott), wie es Gottes Wort aussagt? Ich sage: Weil aus Licht und Leben der Vater des Alls bestand, aus dem der ‚Mensch‘ entstanden ist. (...) Denn Gott spricht: Der Mensch, der Geist hat, soll sich selbst erkennen.“ Oder CH XIII 9 (Holzhausen 180): „Es kam zu uns die Freude über die Erkenntnis“ (mit Holzhausen ebd., 180, Anm. 514, γνώσεως χαρά).

aus der Welt rettende Erkenntnis sein kann, wie das für die Gnosis vorauszusetzen ist²²². Eine zumindest abgeschattete Erkenntnis Gottes ist im Kontext der den irenäischen Gnostikern zeitgenössischen platonischen Philosophie, wie Barbara Aland betont, gerade deshalb möglich, weil diese Welt mit der göttlichen Welt verbunden ist. Demgegenüber besteht die „gnostische Pointe“, welche die antike Gnosis von der ihr zeitgenössischen Philosophie unterscheidet, gerade darin, dass „Erkenntnis ... nicht aufgrund einer substanzhaft gedachten Verbundenheit mit der göttlichen Welt von sich aus erreichbar“ ist, sondern „gewährt und gegeben werden muss“²²³. Die gnostische Erkenntnis kann ohne den Offenbarer der Erkenntnis nicht realisiert werden. Das gilt zumindest für die meisten gnostischen Texte, wohl mit Ausnahme der, wie John D. Turner gezeigt hat, mutmaßlich späteren Texte im Umfeld der platonischen Schulen des dritten und vierten Jahrhunderts, die von ihm als „Platonizing Sethian treatises“ bezeichneten Traktate Zostr, Allog, StelSeth und Mar. An die Stelle der Offenbarung treten hier spirituelle Techniken, mit deren Hilfe das Individuum sich selbst über die vergängliche Welt erheben kann²²⁴. Ähnliche Muster sind in den hermetischen Texten zu finden. Selbst wenn man ein Element der Offenbarung den Reden des Corpus Hermeticum zuschreiben wollte, so ist Offenbarung dort an sich gar nicht notwendig. Der dort geoffenbarte Gott ist nämlich auch jenseits der Offenbarung durch Übung und Versenkung grundsätzlich zugänglich²²⁵. Die Situation in den meisten gnostischen Texten ist eine grund-

222 Vgl. Armstrong, Gnosis, 115, der zu Plotin bemerkt, er kenne keine aus der Welt rettende Erkenntnis; abgesehen davon, dass die Welt gut ist (vgl. ebd., 113), bedarf die Seele keiner „Rettung“: „... neither individual souls nor cosmic soul have really fallen: their authentic, highest part remains in eternity“. Nach Gruenwald, Knowledge, 72–77 (vgl. ebd., 104) ist das Schema einer Verbindung von Erkenntnis und Erlösung zwar bereits in der jüdisch-apokalyptischen Literatur vorbereitet, zumindest insoweit, als die messianische Endzeit auch das Ende der Unwissenheit bringen wird und der Apokalyptiker dann exklusive Einblicke in den Weltzusammenhang erhält. Der entscheidende Unterschied zwischen jüdischen und gnostischen Texten sei allerdings das Konzept der Erlösung, welche in jüdischen Texten notwendig eine Erlösung *in der Welt* ist (vgl. ebd., 81).

223 Aland, Die Gnosis, 146. Ebd., 115 f.: „Erlösung ist auch im Platonismus Gotteserkenntnis ..., aber sie erfolgt durch eine Art Selbsterlösung, insofern auch noch der vereinzelt Teil in der Vielheit der Dinge durch seine Anteilnahme am ihn konstituierenden Sein der Seele die Möglichkeit des Rückbezugs zum Ursprung hat“; vgl. ebd. 128.

224 Vgl. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, 757 f. Ebd., 757, Anm. 2, verweist er auf StelSeth, NHC VII p. 127,21–24 (Robinson/Goehring NHMS 30; 418).

225 Vgl. Aland, Was ist Gnosis?, 246 f. Dies., ebd., 246, bezeichnet die Tendenz zur Entweltlichung und Offenbarungsgläubigkeit in der Philosophie außerhalb des Christentums, wie sie etwa im antiken Hermetismus begegnet, als „prä- oder protognostisch“.

sätzlich andere. Im Unterschied zur philosophischen Erkenntnis ist es nicht seine Vernunftausstattung, der ihm innewohnende Logos, wodurch der Gnostiker erkennt, sondern allein die Intervention des Erlösers, der diese Erkenntnis bringt²²⁶. In gnostischen Texten wird Jesus daher besonders häufig als „Lehrer“ vorgestellt²²⁷. Im Kontext der verkündeten Erlösung will der gnostische Mythos, wie Barbara Aland gesehen hat, anders als die philosophische Tradition „den Menschen ... nicht als autark, sondern als bedürftig erweisen“²²⁸. Bereits der Antrieb zum Suchen der Erkenntnis muss von außen gewirkt werden. „Denn was ‚Welt‘ ist und daß wie furchtbar sie ist, erfährt der Gnostiker erst aus der Offenbarung. Keine immanente Erfahrung kann das Ausmaß der Gewalt dieser ‚Welt‘ ausloten“²²⁹.

Für die gnostischen Texte insgesamt, für die valentinianischen Texte wie für die nichtvalentinianischen, ist charakteristisch, dass die Erkenntnis ‚gebracht‘ wird. „Jesus“ im so genannten Naassenerhymnus will vom Vater zur Errettung der Seele gesandt werden, um die Gnosis zu überbringen²³⁰. Valentinianische wie nichtvalentinianische Texte stellen gleichermaßen die Figur des Erlösers in den Mittelpunkt und sind dadurch in gleicher Weise mit dem Christentum verbunden²³¹. Das in die Materie eingeschlossene Selbst des Menschen bedarf für seine Befreiung eines Emissärs der göttlichen Welt, der meist der Christus

226 Vgl. Weiß, Frühes Christentum, 512: „... es ist eben diese soteriologische Ausrichtung, die diese Formulierung in Clem. Alex., exc. ex Thdot. 78,2 von der Formulierung jener Grundfrage bei dem Neuplatoniker *Porphyrius* unterscheidet“ (mit Verweis auf Porphyrius, de abstinentia I 27,1). Darin sieht auch Aland, Gnosis und Christentum, 231, den Unterschied zur Philosophie: „Während nämlich dort das Erwarten der ‚Erleuchtung‘ doch niemals von der eigenen Anstrengung des Erwartenden losgelöst wird, ist gnostischer Erlösungsempfang geradezu dadurch definiert, daß beides voneinander getrennt wird“; dies., Was ist Gnosis?, 243 f.; dies., Gnosis und Philosophie, 85–90. Vgl. auch Wucherpennig, Was ist Gnosis?, 256.258 f.

227 Vgl. Kany, Art. Lehrer, 1112 f.

228 Aland, Gnosis und Philosophie, 88; vgl. dies., Apologetic Motives, 144 f. Auch für die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts ist die Wahrheit identisch mit Gott und daher nur mit der Hilfe Gottes zu erkennen (Apologetic Motives, 152 f.), dennoch betonen sie gleichzeitig, so Aland, dass diese Wahrheit rational philosophischer Reflexion grundsätzlich zugänglich ist (ebd.). Demgegenüber betonten die Gnostiker stärker, dass die Erkenntnis vollständig von der Offenbarung durch Gott und Gottes Gnade abhängig sei (ebd., 144.150.152).

229 Aland, Gnosis und Christentum, 227; dies., Was ist Gnosis?, 244.

230 Vgl. Hipp., ref. V 10,2 (Wendland GCS 26 104,2 f.; Marcovich PTS 25 172,28 f.).

231 EvVer NHC I p. 17,10–27 (Attridge/MacRae NHS 22, 82). Vgl. Aland, Gnosis und Christentum, 222 (= 331): Zu den zentralen „christlichen“ Folgerungen innerhalb der Gnosis gehört, „daß die Erlösung *extra nos* geschieht“, denn „von sich aus“ kann der Mensch „in keiner

ist, aber auch mit anderen Namen, beispielsweise Seth, Sêem, Derdekeas u. a., benannt werden kann. Besonders plastisch wird diese Struktur, wenn die durch Erkenntnis eröffnete Erlösung im Bild des „Weckrufs“ beschrieben wird²³². Der Mensch liegt in Schlaf oder Trunkenheit, woraus ihn nur der Ruf des Erlösers befreien kann. Dass das auch andernorts anzutreffende Bild des Schlafs oder der Trunkenheit eine Erlösergestalt integriert, scheint die Besonderheit christlicher und insbesondere gnostischer Texte zu sein. So wird beispielsweise im *Corpus Hermeticum* dem trunkenen Schläfer offenbar durchaus zugetraut, aus eigener Kraft zu erwachen. Im *Poimandres* ruft der Autor zwar seinen Adressaten zu, „nüchtern“ zu werden und damit aufzuhören „trunken zu sein und in unvernünftigem Schlaf zu schwelgen“²³³, doch die Adressaten scheinen zu dieser Ernüchterung selbst imstande, denn gleich im Anschluss fährt er fort: „Befreit euch von dem Licht der Finsternis ...“²³⁴. Kein herabgestiegener Erlöser ist hier in Sicht²³⁵. Demgegenüber wird gerade im Neuen Testament der Weckruf mit dem herabgekommenen Erlöser verbunden. Allerdings scheint das Erwachen im „Weckruf“ Eph 8,14 (ἔγειρε ... καὶ ἐπιφάσσει σοὶ ὁ Χριστός) doch eine der Tat Christi vorgeordnete Umkehr vorauszusetzen, die nötig ist, damit der Erlöser wirken kann²³⁶. Der Schläfer in den gnostischen Texten muss vom Erlöser geweckt werden; nicht so sehr das Erwachen als „Umkehr“ und Hinwendung zur Botschaft des Erlösers steht im Mittelpunkt, sondern der „Weckruf“ selbst ist die Heilstat des Erlösers. Der „Ruf“ kann sogar, wie in dem mutmaßlich „sethianischen“ Text „*Protennoia*“, selbst als Erlöserfigur personalisiert werden, die von sich sagt: „Ich bin der Ruf“²³⁷. Im „Apokryphon des Johannes“

Weise die Sphäre des Nichtigen, in der er verfangen ist, durchschauen und ihr so entkommen, sondern allein dadurch, daß er Offenbarung über Sein und Nichtiges empfängt“. Vgl. dies., *Gnosis und Kirchenväter*, 159 f.; dies., *Apologetic Motives*, 145.150.152 f.

- 232 Vgl. die eindrucksvolle Beschreibung von Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, 113–139, der neben dem Perlenlied der Thomasakten allerdings v. a. mandäische und hermetische Texte heranzieht.
- 233 CH I 27 (Nock 16,21–23; Übers. Holzhausen CH.D I, 20).
- 234 CH I 28 (Nock 17,2; Übers. Holzhausen CH.D I, 20).
- 235 Vgl. Holzhausen, Einleitung zu CH I, 5. Auch in *Zostr NHC VIII* p. 130,18f. (Layton *NHS* 31, 222) gibt es ein „Wecken“ im Sinne eines eigenmächtigen Erwachens: „Weckt euren Gott für Gott“ (ΜΑΤΟΥ Ν[ΕC] ΠΕΤΕΝΝΟΥΤΕ ΞΑ ΝΟΥΤΕ).
- 236 Vgl. MacRae, *Sleep and Awakening*, 505–507, der in Eph 5,14 den ältesten Beleg des Motivs sieht; seiner Ansicht nach geht es auf eine vor- oder wenigstens nichtchristliche Gnosis zurück, gegen welche sich der Verfasser des Epheserbriefes gewandt haben mag. Die behauptete außerchristliche Vorgeschichte des Motivs bleibt freilich auch bei ihm Hypothese. Immerhin wäre es aber denkbar, dass die gnostischen Texte auf Eph 5,14 reagieren.
- 237 *NHC XIII* p. 35,32f.: ΑΝΟΚ ΟΥΨΡΟΥΥ ... (Turner *NHS* 28, 402); vgl. p. 36,14: ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΨΡΟΥΥ

offenbart der Heiland, er selbst sei Adam und Eva als „Adler“ vom Baum der Erkenntnis erschienen, „um sie zu belehren und sie aus der Tiefe des Schlafs zu erwecken“²³⁸. Ein Bild, das unmittelbar an das syrische Perlenlied der Thomasakten erinnert, in welchem der Brief der im östlichen Lichtreich verbliebenen Eltern an ihren im finsternen Ägypten als Gefangener schlafenden Sohn die Gestalt eines Adlers annimmt und den Sohn vom Schlaf weckt²³⁹. Der im „Apokryphon des Johannes“ nur in der Langfassung der Kodizes II und IV enthaltene „Pronoiahymnus“ lässt den Erlöser als Pronoia in die irdische Welt kommen. Er tritt „ein in die Mitte ihres Gefängnisses – das ist das Gefängnis des Leibes“, und weckt aus dem Leib offenbar den inneren, den eigentlichen Menschen: „Der Hörer, er möge erwachen vom tiefen Schlaf!“²⁴⁰ Allein eine Intervention von außen kann in allen diesen Texten die Erkenntnis über den eigenen Ursprung bei Gott anstoßen. Dieses Konzept findet sich in den „sethianisch“-gnostischen, also nichtvalentinianischen Texten, ebenso wie in den valentinianischen Texten. Der „Wissende“ im „Evangelium Veritatis“ (NHC I,3) wendet sich dem zu, „der ihn gerufen hat“, er „erkennt, wie er gerufen wird“, und er antwortet und tut „den Willen dessen, der ihn gerufen hat“²⁴¹. Auch der Valentinianer Theodot sagt ausdrücklich, dass der herabgekommene Erlöser die Seele „weckt“ und (in ihr) „den Funken entzündet“²⁴².

Die rettende Gnosis spielt in den valentinianischen Texten eine ebenso große Rolle wie in anderen gnostischen Texten, die nicht mit Valentinianern in Verbindung gebracht werden. Zwar mag für Valentinianer die explizite Selbst-

ετῶρον (Turner 404); p. 42,4: ἀνοκ πε πρροϋ (Turner 416). Zugleich ist Protennoia, „die Mutter des Rufs“ (τῆ ἀλλῆ ἢ πρροϋ) und die, „die den Ruf erschallen lässt“ (p. 42,9f.14–17 und öfter).

238 AJ NHC II p. 23,26–31/IV p. 36,22–29 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 135); in III p. 30,14–19 und BG p. 60,17–61,4 (Waldstein/Wisse 134) ist es „Epinomia“, die als Adler erscheint. MacRae, Sleep and Awakening, 500, denkt beim Adler an das Symbol des Zeus (so auch Markschieß, Welche Funktion?, 98); in AJ sei er als traditioneller Widersacher der Schlange, gewissermaßen als ‚Anti-Paradiesesschlange‘ zum Symbol des Erlösers geworden.

239 Vgl. Wright, Apocryphal Acts, 276 (= 22. i). Der Adler fehlt in der griechischen Übersetzung des Liedes (vgl. ActThom III; Bonnet AAA 2; 222); der Weckruf wird ActThom II 0 zitiert (Bonnet 221): ἀνάσθητι ἀνάναψον ἐξ ὑπνου; vgl. Wright, 276: ܘܕܢܥܘܟܐ ܡܪܘܨܐ ܘܢܘܨܐ.

240 AJ NHC II p. 31,3–6; IV p. 48,3–7 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 171); MacRae, Sleep and Awakening, 496–498.

241 EvVer NHC I p. 22,2–9 (Attridge/MacRae NHS 22, 88,90). Als Gerufener hat der Wissende dann die Verpflichtung, andere zu rufen und zu wecken: p. 32,5–8 (102); vgl. Dunderberg, School, 85f.

242 Clem. Alex., exc. Thdot. 3,1 (Sagnard SC 23, 56).

bezeichnung „Gnostiker“, wie Edwards betont²⁴³, nicht bezeugt sein, das entsprechende Selbstverständnis ist es sehr wohl. So erwähnt Irenäus in seinem Referat der ptolemäisch-valentinianischen Lehre, seine Gegner würden sich selbst als „pneumatische Menschen“ sehen, da sie für sich „die vollkommene Erkenntnis über Gott“ (τέλεια γνώσις) reklamieren²⁴⁴. Eine solche Bemerkung ist der Aussage, dass die valentinianischen Gegner sich als „Erkennende“ sehen, wohl gleichbedeutend. Die Bezeichnung „Gnostiker“ ist in den Nag-Hammadi-Texten ohnehin als terminus technicus nicht zu finden, die beiden bereits oben herangezogenen Stellen aus dem „Evangelium Veritatis“ und dem „Buch des Athleten Thomas“ kommen jedoch wenigstens in die Nähe von γνωστικός. Das „Evangelium Veritatis“ ist ein Text, der weder für den „sethianischen“ noch für den im Sinne von Layton und Logan „gnostischen“ Zweig in Anspruch genommen werden kann, sondern entstammt wohl eher dem Umfeld der Valentinianer²⁴⁵. Dort steht, „der Wissende“ (οὐραει εφσαγνε) sei einer, dessen „Name“ der „Vater“ gesprochen hat, und „einer, wenn er Wissen hat (οὐραει εφσαγαγνε), ist er von oben“. Als ein „Wissender“ (εφσαγνε) erkennt er den „Ruf“ und „tut den Willen dessen, der ihn gerufen hat“²⁴⁶. Der, „der Wissen erlangt“ (πετναγαγνε), ist einer, der „erkennt (μμε), woher er gekommen ist und wohin er geht“²⁴⁷. Das „Buch des Athleten Thomas“ kann zwar nicht als valentinianisch, aber ebenso wenig als „sethianisch“/„gnostisch“ etikettiert werden. Dort lobt der Heiland den Thomas, dass er begonnen habe, sich zu „erkennen“ (σοογν), weshalb er „der, der sich selbst erkennt“ (πρεφ`σοογν`ε εροφ` μμημ̄ μμοφ`), genannt werde²⁴⁸. Es dürfte in Auseinandersetzungen innerhalb christlicher Gemeinden begründet sein, wenn der valentinianische „Philippusevangelist“ (NHС II,3) die Mahnung des Paulus (1Kor 8,1), dass die Erkenntnis aufblähe (ἡ γνώσις φυσιοῖ) und nur die Liebe erbaue (ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ) zu entschärfen sucht. Im Textstück #110a wird Paulus zitiert: „Die Erkenntnis der Wahrheit (τη γνωσις νταλληθεια) erhebt den Sinn (χιце нзгт)“. Wer meint, das könnte das griechische φυσιοῖ umschreiben, also im Sinne von „sie macht hochmü-

243 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 46 f.

244 Iren., *haer.* I 6,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 92,19–23,92,607–93,611).

245 Vgl. Dunderberg, *School*, 84, der NHС I,3 in der Liste acht valentinianischer Texte aus NHС nennt.

246 EvVer NHС I p. 21,28–30 und p. 22,2–12 (Attridge/MacRae NHS 22, 90,92).

247 EvVer NHС I p. 22,13–15 (Attridge/MacRae NHS 22, 92). Sowohl σαγνε (A/A² zu σοογν) als auch μμε (A/A² zu εμμε) sind außerhalb der Nag-Hammadi-Literatur als Übersetzung für γνώσκειν belegt, Ersteres häufig auch für ἐπίστασθαι; vgl. Crum, *Coptic Dictionary*, 369 f.

248 LibThom NHС II p. 138,12–16 (Turner NHS 21, 180); vgl. Holzhausen, *Gnostizismus*, 66, Anm. 44.

tig“ zu verstehen sein, wird gleich im Anschluss mit aus Joh 8,32 entlehnten Worten belehrt: „... das ist: Sie macht frei“ (εστε παει πε σειρε ἴμοου ν̄ελεγε-ο̄ερος). Wenn das Pauluszitat nun fortgesetzt wird, die Liebe erbaue (ταραπη δε κωτ') und der Freie würde aus Liebe freiwillig zum Sklaven für die, die noch nicht durch die Erkenntnis frei geworden sind, so bleibt doch im letzten Satz klar: Nur die Erkenntnis macht zur Liebe „tauglich“ (δικανος)²⁴⁹. Die valentinianischen Adressaten üben ihre Seelsorge aus als „Freie“, das heißt als „Erkennende“. Diese Beispiele sollen genügen. „Erlösung durch Erkenntnis“ ist implizit einer solchen Vielzahl von Schriften aus Nag Hammadi zu unterlegen, dass es verwunderlich wäre, hätte Irenäus tatsächlich nur einen kleinen Teil seiner Gegner als Gnostiker wahrgenommen.

5.3.2 *Schöpfungstheologie*

Besonders aussagekräftig für das Verhältnis von Gnostikern und Valentinianern ist der Vergleich der Schöpfungsvorstellungen, die in den jeweiligen Mythen ausgestaltet werden. In der „Auffassung, daß diese Welt anderswoher, von einem anderen ‚Gott‘ ihren Ursprung hat“, kommen die als gnostisch bezeichneten Modelle sämtlich überein, schreibt Willem C. van Unnik. „Diese Spaltung im Gottesbegriff ist für die Gnosis in all ihren sich widersprechenden Ausprägungen charakteristisch“²⁵⁰. Walter Burkert formuliert die „existenzielle Grundidee der Gnosis“ in folgender Weise: „... wir leben in einer schlechten, verrückten Welt, die von einem bösen, verrückten Schöpfer geschaffen ist“²⁵¹. In der Haltung zum irdischen Kosmos und seinem Schöpfer erkennt Carl B. Smith „the unique feature of Gnosticism“²⁵². Die Schöpfungstheologie gehört zusammen mit der Ausrichtung auf eine nur vom Erlöser gebrachte Erkenntnis zu den Anschauungen, welche die gnostischen Gruppen von den gelegentlich ähnlich aussehenden Nachbarn unterscheidet, einerseits vom Judentum und dem später ‚orthodoxen‘ Christentum, andererseits vom Platonismus

249 EvPhil #110a NHC II p. 77,23–31 (Schenke TU 143, 64). Im Textstück #115 (NHC II p. 79,18–30; Schenke 66) ist die bekannte paulinische Trias aus 1 Kor 13,13 um die „Erkenntnis“ (γνωσις) zum Quartett erweitert, wobei die γνωσις noch über die αγαπη gestellt wird; vgl. Schmid, Eucharistie, 381, mit Anm. 35.

250 Van Unnik, Die jüdische Komponente, 483; Nagel, Auslegung, 61, bezeichnet „die negative Rolle des Demiurgen“ als ein „Strukturelement der Gnosis“, welches auch die valentinianischen Texte prägt, denen aber ansonsten die gnostische Umdeutung der biblischen Paradiesesgeschichte in das „Motiv des ‚heilsamen Sündenfalls‘ ... völlig fremd“ sei, und eine quasi-orthodoxe Auslegung als „Unheilsgeschichte“ zuzuschreiben sei.

251 Burkert, Kritiken, 190.

252 So Smith, No Longer Jews, 13, in der Überschrift zum Abschnitt ebd., 13–19, in welchem er erläutert, inwiefern die Ablehnung der irdischen Welt als Innovation der Gnostiker zu sehen ist; vgl. ebd., 116.

oder dem „Corpus Hermeticum“²⁵³. Der Schöpfungsglaube des Judentums und des an ihm festhaltenden Christentums war bereits Gegenstand (siehe oben 4.2.3). Auch im „Corpus Hermeticum“, dem oft große Nähe zur Gnosis attestiert wird, was bis zur Eingemeindung in die Gnosis gehen kann, sind tatsächlich viele Einzelmotive und Elemente gnostischer Texte auffindbar, so vor allem im ersten und dreizehnten Traktat. Doch neben der Abwesenheit des Erlösers in diesen Texten ist es deren deutliches Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer, das die Grenze zu den Gnostikern markiert²⁵⁴. Dafür, dass auch der platonischen Tradition die gnostische Herabsetzung des Schöpfers fernsteht, mag der Verweis auf die Worte Plotins genügen, der den Gnostikern insbesondere vorwirft, sie bezeichneten den Kosmos als „fremde Erde“ (ἡ γῆ ... ἡ ξένη)²⁵⁵.

-
- 253 Vgl. Williams, *The demonizing*, 75 f. Armstrong, *Gnosis*, 103–109, findet allenfalls bei Platonikern des 2. Jh.s n. Chr., insbesondere bei Numenius, eine bedingte Nähe zum Weltpessimismus der Gnostiker, doch auch „Numenius ... remains a Platonic-Pythagorean philosopher who looks at Gnosticism ... from the outside“ (ebd., 109).
- 254 Obwohl beispielsweise das Sichtbare und Materielle auf dem Weg der ‚Vergottung‘ des Menschen hinderlich ist und überwunden werden muss (vgl. CH XIII 6.15 Nock 201f.; 206f.; Übers. Holzhausen; CH.D 1; 178.182 f.) und der Körper ein Gefängnis ist (vgl. CH XIII 7.12.15; N 203.205–207; H 179.181.183 und CH VII 1.3, CH X 6; N 81 f., 115 f.; H 74 f.103 f.), wird der Demiurg als „zweiter Geist“ und Sohn Gottes gesehen (vgl. CH I 9; N 9; H 13), und im Hymnus wird Gott als der Schöpfer gepriesen (CH XIII 17.19.21; N 207–209; H 184–187); vgl. Holzhausen, Einleitung zu CH I, 5; ders., Einleitung zu CH XIII, 160 f. Gott als der Schöpfer des Kosmos z. B. auch in CH V 10 (N 64; H 61 f.), CH VIII 2 (N 87 f.; H 78), X 14 (N 119 f.; H 107); als planvoll vorgehender Künstler in CH V 8 (63, H 60). Insbesondere CH V „fällt durch seine überaus positive Einschätzung des göttlichen Schöpfungswillens auf“ (Holzhausen, Einleitung zu CH V, 56). Der Kosmos ist in Gott, so CH VIII 5 (N 89, H 80), er ist selbst ein „zweiter Gott“, so CH VIII 1 (N 87,9 f.; H 78), „Sohn Gottes“, so CH IX 8 (N 99,17; H 89) und der „materielle Gott“, so CH X 10 (N 118; H 105). Allein in CH VI 4 (N 74,17 f.; H 69) kann der Kosmos auch als „Fülle der Schlechtigkeit“ (πλήρωμα ... τῆς κακίας) beschrieben werden, wobei Holzhausen, Einleitung zu CH VI, 66, einschränkt, es werde dennoch „an der Schöpfungstätigkeit Gottes festgehalten. Der Kosmos in seinem Geschaffensein bildet die Antithese zu dem guten und schöpferischen Gott. Insofern ist auch CH VI von gnostischen Texten abzugrenzen ...“. Die Schlechtigkeit ist nicht mit dem Kosmos identisch, betont auch CH IX 4f. (N 97 f.; H 86 f.). Colpe, *Religionsgeschichtliche Schule*, 12, bezeichnet CH VI und CH XIII als „dualistisch-pessimistisch“, während die meisten anderen Traktate (so V, VIII, XI, XII) „monistisch-optimistisch“ ausgerichtet seien. Zu Hermetik und Gnosis vgl. auch Smith, *No Longer Jews*, 33–35; Armstrong, *Gnosis*, 88.123.
- 255 Plotin, *Enn.* II 9,11 (Harder 136,11 f.). Zu Plotins Kritik an der Weltdeutung der Gnostiker vgl. Halfwassen, *Gnosis als Pseudomorphose*, 37–39. Den Platonismus kennzeichnet eine grundsätzlich positive Haltung der sichtbaren Welt gegenüber; vgl. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 7 f. Zu Plotin und Gnosis vgl. auch Armstrong, *Gnosis*,

Innerhalb der negativen Schöpfungstheologie, welche die gnostischen Texte insgesamt von ihrer unmittelbaren religiösen und philosophischen Umwelt trennt, wollen Edwards und Logan eine weitere Trennlinie ziehen, die zeige, wie weit die Valentinianer von der Radikalität der Gnostiker, das heißt der „Gnostiker im engeren Sinn“, entfernt sind. Anders als diese Gnostiker würden die Valentinianer die bedingungslose Weltfeindschaft zugunsten einer jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie zurückdrängen. Mit ähnlichen Beobachtungen zur Schöpfungstheologie begründet auch Karen King, weshalb die Valentinianer deutlich anderer Art als die „Sethianer“ seien: „Valentinian myth tends to portray the world creator in a partially positive light, while Sethian myth paints a more sharply critical portrait of him“²⁵⁶. So stelle der sethianische Mythos die Welt als angefüllt mit bösen Mächten vor, während sie den Valentinianern eher ein Ort des Irrtums als der Bosheit ist. Das valentinianische System sei eher „monistisch“ als dualistisch²⁵⁷. Auch Edwards hatte den valentinianischen „Monismus“ dem „antikosmischen Dualismus“ der Gnostiker gegenübergestellt²⁵⁸.

Tatsächlich wird von den Valentinianern alles auf einen einzigen Ursprung zurückgeführt, und selbst die Materie ist kein zweites, widergöttliches Prinzip, sondern eine Art Schlacke vom Rand des Pleroma, das sich aus dem einen Ursprung entfaltet hat. Die Valentinianer, so ist zuzugestehen, bieten in ihrer Zeichnung des Schöpfergottes eine sehr differenzierte Theologie, die vielleicht als Weiterentwicklung nicht mehr genau greifbarer Anfänge vorzustellen ist, vielleicht sogar als eine Reaktion auf die marcionitische schroffe Zurückweisung der hebräischen Bibel²⁵⁹. Hans Jonas nannte die valentinianische Deutung des Demiurgen „the subtlest of all“²⁶⁰. Ismo Dunderberg hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass es durchaus Unterschiede in den verschiedenen valentinianischen Ausprägungen hinsichtlich der Bewertung des Schöpfergottes gibt. Sie reicht von den philosophischeren Systemen, welche Irenäus'

109–123. Zur Abgrenzung von platonischer und gnostischer Tradition vgl. Aland, *Die Gnosis*, 125–131.

256 King, *What Is Gnosticism?*, 159. Vgl. auch Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 121: „Valentinian views about the Creator-God are generally more positive than the Sethian ones; unlike in the Sethian texts, he is not portrayed as a power hostile toward humankind in Valentinian sources“.

257 Vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 159f.

258 Vgl. Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 41.

259 Vgl. Marksches, *Valentinianische Gnosis*, 174; Rasimus, *Ptolemaeus*, 151–154; Dunderberg, *School*, 78f.; Schmid, *Soter*, 270f.

260 Jonas, *Delimitation*, 97.

Referat der Ptolemäus-Schüler zugrunde liegen, bis zu den ‚mythologischeren‘ bei Hippolyt und bei den Anhängern Markus des Magiers²⁶¹. Die hier entscheidende Frage ist, ob die Valentinianer mit anderen, von Irenäus als ‚gnostisch‘ angesehenen Modellen in einer Tradition stehen oder ob sie etwas Neues formulieren, das es sinnvoll macht, sie von den „Gnostikern“ im engeren Sinne zu unterscheiden. Man kann mit guten Gründen darüber im Zweifel sein, ob der systematische Begriff des „Dualismus“, den Edwards aus der Gnostizismus-Definition der Konferenz von Messina übernommen hat, geeignet ist, den in Frage stehenden Zusammenhang zu beschreiben²⁶². Stellt man die Valentinianer gegen die „Sethianer“/„Gnostiker“ als ein monistisches gegen ein dualistisches System, so erweckt das den Anschein, als wären beide notwendig in unterschiedlichen Kontexten zu verorten. Tatsächlich sind die Unterschiede zwischen beider Schöpfungstheologie aber wohl besser als graduelle Unterschiede wahrzunehmen. Auf einer imaginären Skala, deren eines Ende die Schöpfungsgeschichte der biblischen Genesis markiert und deren anderes eine, freilich für keinen gnostischen Text tatsächlich belegbare Rede von zwei gegeneinander stehenden Prinzipien bildete, würde wohl für die valentinianischen wie die nichtvalentinianischen Schöpfungsmythen gelten, dass die Entfernung zur biblischen Genesis größer ist als zum gegenüberliegenden Pol. Kommen doch die Valentinianer mit den anderen Gnostikern darin überein, dass ein deutlicher Graben zwischen den vollkommenen Gott und den Schöpfer der irdischen Welt zu legen ist. Ein Charakteristikum auch der Valentinianer scheint es zu sein, dass die Schöpfung nie dem „(Sünden-)Fall“, dem Sturz ins Schlechte, vorausliegt und somit grundsätzlich wiederhergestellt werden könnte, sondern Schöpfung und „Fall“ sind identisch, oder die Schöpfung ist wenigstens der unmittelbare Ausdruck des „Falls“²⁶³.

Der Graben, der in den gnostischen Modellen zwischen Gott und die Schöpfung des Demiurgen gelegt ist, ist dabei nicht der Versuch, Fragen der philosophischen Ontologie im Sinne einer Zwei-Prinzipien-Lehre zu klären. Vielmehr

261 Vgl. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 121–132.

262 Vgl. Aland, *Einführung*, 10 f.; dies., *Die Gnosis*, 153; Brakke, *The Gnostics*, 62.

263 Vgl. Wink, *Gnostic Code*, 16: „Creation was not followed by a Fall, as in Judaism and Christianity; Creation was the Fall“. Was Brakke, *The Gnostics*, 63, auf seine „Gnostics“, also eine seiner Ansicht nach konkrete Gruppe neben den Valentinianern, bezieht, kann abgesehen vom Namen „Ialdabaoth“ allgemein auf „Gnostiker“, die Valentinianer eingeschlossen, bezogen werden: „... the Gnostics differed on precisely how the material universe came into being and how Wisdom was involved in it, but in any case the result was a distorted thought, a contemptible false version of divinity named Ialdabaöth ...“, oder einfach ‚der Demiurg‘.

ist er darauf ausgerichtet, „das Ausmaß des Abfalls von Gott und seine Konsequenzen zum Ausdruck zu bringen“²⁶⁴. Der Schöpfung des Demiurgen kann im Erlösungsgeschehen sogar eine gewisse Dignität zukommen, insofern sie als Schauplatz und Werkzeug Teil dieses Geschehens ist²⁶⁵. Beide, die „Gnostiker“ im Sinne Edwards, Laytons oder Logans, wie auch die Valentinianer, verstehen aber unter Erlösung gleichermaßen nicht zuerst eine Erlösung *der* Schöpfung, sondern eine Erlösung *aus der* Schöpfung. In der Erlösung als Überwindung der niederen Demiurgen-Schöpfung hat Hans Jonas ein wesentliches Kriterium des in seinem Sinne gnostischen Existenzverständnisses gesehen²⁶⁶. Auch im ptolemäischen System bei Irenäus ist Gott als unsagbarer „Abgrund“ (Βυθός), in Ruhe und Einsamkeit, von Schweigen umgeben und gegen die sichtbare Welt, die Welt des Sagbaren, weitgehend abgeschirmt und nur durch eine fast unabhsehbare Kette von Mittelwesen mit ihr verbunden²⁶⁷. Die Welt ist Ergebnis eines „Falls“, sie entstand durch einen „Fehltritt“ oder gar „durch ein Versehen“²⁶⁸. Das ist eine Vorstellung, die ebenso weit von der platonischen wie der mehrheitskirchlichen Tradition entfernt liegt und größere Nähe zu den – im Sinne der oben zitierten Forschung – eigentlich „gnostischen“ Texten zeigt. Im valentinianischen „Philippusevangelium“ (NHC II,3) ist beispielsweise eine Diskussion über den Wert der sichtbaren Rituale zu erkennen, die explizit mit der Deutung des biblischen Schöpfergottes verknüpft ist²⁶⁹. Da

264 Aland, Einführung, 11; vgl. ebd., 10–14.

265 Vgl. Aland, Einführung, 11: „... es gibt einen Schöpfungsvorgang, der das chaotische Gefallenene gestaltet und formt und so alles andere als böse Schöpfung ist, sondern Voraussetzung der Errettung (so jedenfalls im ptolemäischen Mythos)“. Der Demiurg selbst kann zum Prototypen des Erlösten werden, so etwa auch im Mythos des Basilides; vgl. dies., Gnosis und Kirchenväter, 155 f.

266 Vgl. Jonas, Delimitation, 94f.: „... man's salvation ... involves the overcoming and eventual dissolving of the cosmic system and is thus the instrument of reintegration for the impaired godhead itself, or, the self-saving of God.“

267 Vgl. Iren., haer. I 1,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 28,1–9,28,74–29,80); vgl. Jonas, Delimitation, 95, der in der Unsagbarkeit und Abgründigkeit des gnostischen Gottes ausgedrückt sieht, dass er „ontologically ... acosmic, even anticomic“ gezeichnet sei.

268 Vgl. z. B. Iren., haer. IV 18,4: „ex defectione“ (Rousseau/Doutreleau SC 100; 608,100; zu weiteren Stellen vgl. die Register bei Brox FC 8,2; 317, FC 8,3; 331 und FC 8,5; 299); Ev Phil #99a = NHC II p. 75,3 (Schenke TU 143, 58).

269 Vgl. EvPhil #99a = NHC II p. 75,2–10: „Die Welt entstand durch einen Fehltritt. Denn der, der sie geschaffen hat, wollte sie unvergänglich und unsterblich schaffen. Er scheiterte und erreichte nicht, was er gehofft hatte. Denn die Unvergänglichkeit ist nicht der Welt zu eigen, wie die Unvergänglichkeit auch dem, der die Welt geschaffen hat, nicht zu eigen ist“ (Schenke TU 143, 58).

der Philippusevangelist eine theologische Begründung materieller, sichtbarer Rituale, wie der Wassertaufe, der Ölsalbung und der Eucharistie mit Brot und Wein, formulieren will, ist im Zusammenhang mit diesem Anliegen eine Aufwertung der sichtbaren, materiellen Schöpfung und ihres Schöpfers zu erwarten und an einzelnen Aussagen zu den sakramentalen Ritualen auch zu finden²⁷⁰. Doch selbst in diesem Text entstand die Welt „durch ein Versehen“, und der Unwissende, „der sie geschaffen hat, ... scheiterte“ bei seinem Schöpfungsversuch²⁷¹. Für das wohl ebenfalls valentinianische „Evangelium Veritatis“ beobachtet MacRae sogar, dass dort die „Täuschung“ (ΤΙΛΛΗΝ), die aufgrund der „Unkenntnis“ (†ΜΝΤΑΤΟ{Ν}ΟΥΩΝ) mächtig wird (ΔΟΜΟΔΗ)²⁷², als ein ursprungsloses Gegenprinzip erscheinen kann, weshalb man dem Text auch einen Hintergrund unterstellen könne „more frankly dualistic than even the extravagant mythology of the Sethian-Ophite cosmogonies“²⁷³. Wie sehr oder wie wenig „dualistisch“ ein Konzept sich zeigt, scheint in hohem Maße vom Blickwinkel abhängig zu sein. Man kann daran zweifeln, wie aussagekräftig die Begriffe „dualistisch“ und „monistisch“ im Zusammenhang der gnostischen Texte, seien sie valentinianisch oder nichtvalentinianisch, sind.

Ebenso ist eine radikale, weltaflehrende Askese nicht für die nichtvalentinianischen Gnostiker zu reservieren, denn auch für die Valentinianer ergeben sich vergleichbare ethische Konsequenzen aus ihrer Schöpfungstheologie²⁷⁴.

270 Der Philippusevangelist ist beispielsweise daran interessiert, dass die Salbung mit Olivenöl geschieht (#92 = ΝΗC II p. 73,15–19; Schenke TU 143, 56), dass der eucharistische Kelch mit Wein und Wasser gefüllt ist (#100 = p. 75,14–18[21]; TU 143, 60) oder dass der „heilige Mensch“ auch die Materie „heiligt“ (#108 = p. 77,2–7; TU 143, 62). Das Taufwasser kann EvPhil #43ab (p. 61,12–20; TU 143,32) sogar als ein heilswirksames Pharmakon bezeichnet werden; vgl. Schmid, Eucharistie, 431f.

271 EvPhil #99a ΝΗC II p. 75,2–10 (Schenke TU 143, 58f.). Nach Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 131, steht das EvPhil hinsichtlich seiner Bewertung des Schöpfergottes den Markosianern nahe.

272 Vgl. EvVer ΝΗC I p. 17,4–15 (Attridge/MacRae ΝΗS 22, 82).

273 MacRae, *Jewish Background*, 95; mit Verweis auf J. Menard, *La πλάνη dans l'Évangile de Vérité*, *Studia Montis Regii* 7 (1964), 3–36. Vgl. Böhlig, *Zur Bezeichnung der Widergötter*, 57–60; die πλάνη ist nicht nur ein abstrakter Begriff, sondern personifiziert als „konkurrierende Gegengröße zur Wahrheit“ (ebd., 58).

274 Vgl. Aland, *Die Gnosis*, 209: „Die Mahnung zur Askese (...) durchzieht sehr viele gnostische Texte aus Nag Hammadi, sie ist nahezu schon als die gnostische Normalhaltung anzusehen.“ Askese ist beispielsweise auch für Mitglieder platonischer Schulen erstrebenswert, um eine Freiheit der Seele gegenüber dem Leib zu gewährleisten; vgl. Halfwassen, *Gnosis als Pseudomorphose*, 34; Lahe, *Probleme*, 373f.

Über die asketische Praxis der Adressaten und Produzenten valentinianischer Texte, ebenso wie der der anderen Gnostiker, ist kaum etwas mit Sicherheit zu sagen. Den Äußerungen der Häresiologen über den unmoralischen Lebenswandel ihrer Gegner wird man aber mit Vorbehalten begegnen müssen. Aus der häresiologischen Polemik ist nämlich gelegentlich zu erschließen, dass für die bekämpften Häretiker asketische Übungen einen hohen Wert hatten. Wenn etwa Irenäus über die Adressaten des ptolemäisch-valentinianischen Mythos spottet, sie führten Frauen mit sich und gäben vor, „in Reinheit wie mit Schwestern“ zusammenzuleben, dennoch sei „die Schwester vom Bruder schwanger“ geworden²⁷⁵, dann dürfte hinter solchen, wenigstens erklärtermaßen unkörperlichen Ehen ein bestimmter asketischer Anspruch gestanden haben. Der von Logan herangezogene Abschnitt aus dem „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3) ist jedenfalls nicht für eine gnostische Kritik an valentinianischer Ehepraxis in Anspruch zu nehmen. Wie oben bereits dargestellt (siehe 5.2.2), ist der Abschnitt zu lückenhaft, um entscheiden zu können, ob die p. 56f. erwähnten Valentinianer ebenso wie die Simonianer in p. 58 explizit deshalb kritisiert werden, weil sie Ehe und Kinderzeugung zuließen²⁷⁶. Abgesehen davon ist das Verhältnis von Askese und Schöpfungstheologie vielfältig deutbar. Entscheidend ist daher nicht das Vorhandensein strenger Askesepraxis in einer religiösen Bewegung, sondern deren Motivation. So wie durch eine strenge Askese das Ziel verfolgt werden kann, die gute Schöpfung in ihrem Urzustand wiederherzustellen²⁷⁷, so kann andererseits ein Eheleben mit der Begründung toleriert werden, die Sexualität betreffe ja ohnehin nur den irrelevanten Leib, den der schlechte Schöpfer gegeben hat. Aus den Nachrichten über mehr oder weniger asketische Praxis ist also noch keine mehr oder weniger positive Haltung zur Schöpfung abzuleiten.

Der Versuch, einen dualistischen Sethianismus-Gnostizismus gegen einen gemäßigt dualistischen oder gar „monistischen“ Valentinianismus zu stellen, scheint nicht geeignet zu sein, die Texte angemessen zu unterscheiden²⁷⁸.

275 Iren., haer. I 6,3 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 96,60–63,97,648–651).

276 Vgl. TestVer NHC IX pp. 55–58 (Giversen/Pearson NHS 15, 172–174).

277 Vgl. z. B. Quispel, Makarius, 628f.; Drijvers, Athleten, 114f.: „Die Askese stellt die gute Schöpfung wieder her, ...“ Vgl. auch Markschie, Gottes Körper, 369–372, der für (auch extreme) asketische Praktiken des frühen Mönchtums die „leitende Idee, den eigenen Körper zu perfektionieren“ (ebd., 370) annimmt, während andere (ebd., 365–369) den Versuch unternommen hätten, „den eigenen Körper zu zerstören“ (ebd., 369).

278 Vgl. Aland, Die Gnosis, 153: „Sie [sc. Die Welt. HS] kommt [sc. in den valentinianischen, wie den sethianischen Mythen. HS] nur zustande, weil Gott es [sc. das Entstehen der irdischen Welt. HS] zulässt und will und sein Vorbild liefert. Beide Mythen enthalten keine Spur

Schließlich wäre nicht zuletzt auch für die „sethianischen“ respektive „gnostischen“ Texte differenziert zu untersuchen, ob tatsächlich jeweils von einem „antikosmischen Dualismus“ gesprochen werden kann. Im „Apokryphon des Johannes“ beispielsweise, das nicht nur für Michael Waldstein „ein zentraler Text der ‚Sethianischen Gnosis‘“ ist²⁷⁹, lässt sich der Schöpfer der irdischen Welt Jaldabaoth auf den „Vater“ bzw. den „unsichtbaren“, „jungfräulichen Geist“ zurückführen²⁸⁰. In der so genannten Langfassung des „Apokryphon“ hat der untere Weltschöpfer alles, was er erschaffen hat, zwar ohne es zu wissen, unbewusst, aufgrund der Macht seiner Mutter erschaffen, aber damit doch auch „nach dem Vorbild der ersten Äonen“ (κατα πινε ἰνῶροπ [η]λιων) und somit „nach dem Vorbild der Unvergänglichkeit“ (ἄπισματ' ἄστ' ἔτεκο). Seine Schöpfung wird hier also nicht nur negativ gesehen²⁸¹. Barbara Aland weist für das „Apokryphon“ ebenso wie für die Gnosis insgesamt einen absoluten Dualismus mit guten Gründen zurück²⁸². Man könnte beispielsweise fragen, was es bedeutet, wenn in den Schöpfungsmythen einerseits in der „Hypostase der Archonten“ (NHС II,4), andererseits in „Vom Ursprung der Welt“ (NHС II,5) Sabaoth, der Sohn des Jaldabaoth, „Reue“ zeigt (αχηετανοει), seinen Vater verurteilt²⁸³ und in NHС II,5 einen „Ort der Ruhe“ (πτοπος ἦταναπαυσις) für seine Umkehr erhält²⁸⁴. Gerade das Motiv vom „Ort der Ruhe“ erinnert unmittelbar an den

eines Dualismus im Sinne von zwei gleich aktiven, gleich fähigen gegensätzlichen Kräften. Der, der wirkt, ist allein Gott.“

- 279 Waldstein, Einleitung zu AJ (NHД I), 96, mit Verweisen auf Schenke und Turner. Vgl. auch das Diagramm der drei Kreise bei Rasimus, Paradise, 62, Figure 4, in welchem das AJ in der Mitte steht.
- 280 Vgl. AJ NHС III p. 14,1–16,6parr (Waldstein/Wisse NHMS 33, 58–63). Explizit ist in III p. 13,12f. parr (Waldstein/Wisse 54) gesagt, „jede Sache“ (ἴκα μιν) bzw. „das All“ (πτηρη) sei „wegen“ (ετβε) des unsichtbaren Geistes, also wegen Gott entstanden und sie/es werde zu ihm zurückkehren. Das All könnte sehr wohl auch die sichtbare Schöpfung einschließen.
- 281 Vgl. AJ NHС II p. 12,33–13,5 und par. IV p. 20,10–18 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 76–79). Vgl. Létourneau, Dialogue, 92, der anmerkt, dass dieses im Grunde valentinianische Schema „most explicit“ in einem „sethianischen“ Text, eben dem „Apokryphon“, vertreten werde.
- 282 Vgl. Aland, Gnosis und Christentum, 228; dies., Die Gnosis, 138f. Zur Weltsicht der antiken Gnosis vgl. bereits Baur, Christliche Gnosis, 33: „So untergeordnet auch die Stufe ist, auf welcher der Demiurg, der unmittelbare Bildner derselben, an die Reihe der Äonen sich anschließt, so kann er doch der Welt, die sein Werk ist, keine anderen Formen eindrücken, als nur solche, die er selbst von oben herab, durch die Vermittlung der höheren Ordnungen, empfangen hat“.
- 283 HA (§ 27) NHС II p. 95, 13–17 (Layton NHS 20, 254); vgl. Williams, The Demonizing, 81f.
- 284 UW (§ 30) NHС II p. 104,26f. (Layton NHS 21, 44). Vgl. Bethge, Einleitung zu UW (NHД I),

Demiurgen des irenäischen Valentinianerreferates, dem am Ende der Zeiten der Ort der „Mitte“ für seine Ruhe reserviert ist²⁸⁵. Auch der Gnostiker Justin kennt das Motiv einer Umkehr des an der irdischen Schöpfung beteiligten Elohim, der sich von Eden trennt und zum „Guten“ nach oben zurückkehrt²⁸⁶. In diese Reihe gehört vielleicht sogar die „Apokalypse des Adam“, ein „sethianischer“ Kerntext. Dort erscheint der Noahsohn Sem als Diener des Pantokrator, womit hier wohl der Gott der Genesis bezeichnet ist, und wird so von seinen Brüdern, die Diener des Saklas sind, unterschieden²⁸⁷. Demnach käme auch hier dem „Pantokrator“ eine ähnliche Mittelstellung zu wie dem Demiurgen der Valentinianer. Die ‚Mittelgötter‘ der unterschiedlichen gnostischen Mythen, die einerseits auf göttlichen Ursprung zurückgeführt werden können, andererseits mit Mängeln behaftet und unvollkommen zu denken sind, seien sie nun als „Elohim“, „Jaldabaoth“, „Kraft“ oder eben als „Demiurg“ bezeichnet, sind ihrer Struktur und Funktion nach einander nicht allzu fern²⁸⁸. Michael A. Williams versteht in „Marsanes“ (NHC X), einem Text, den Hans-Martin Schenke zu seinem „sethianischen“ Textkorpus gerechnet hat²⁸⁹, die Aufforderung, Planeten und Sternbilder zu beobachten, als „an exhortation to contemplate the order of the cosmos“²⁹⁰.

Eine Reihe weiterer Berührungspunkte valentinianischer und „sethianischer“ Traditionen ließe sich vermutlich durch eine systematische Überprü-

-
- 239–242: UW kann keiner bestimmten gnostischen „Schule“ zugeordnet werden, steht aber offensichtlich mit der als „sethianisch“ angesehenen HA (NHC II,4) in Verbindung und enthält „frühjüdische Traditionen“ (ebd., 239). Auch gibt es eine Reihe von Motiven, die UW mit dem AJ und der HA gemeinsam hat; vgl. Lahe, *Gnosis und Judentum*, 207–212.230–232.235–239.241 f.260. Rasimus wird das Motiv des Sabaoth am „Ort der Ruhe“ wohl als späteren valentinianischen Zusatz ansehen, vgl. ders., *Paradise*, 292.
- 285 Nach Iren., *haer.* I 7,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 102,10–13.685–688) wird der Demiurg mit den „Seelen der Gerechten“ in der „Mitte“, am „Ort seiner Mutter Sophia“ wohnen; vgl. 7,5 (SC 264 110,87 f.111,764 f.), wo wiederholt wird, dass die Seelen der Psychiker zusammen mit dem Demiurgen in der Mitte „ausruhen“ (*ἀναπαυσομένων*) werden.
- 286 Hipp., *ref. v* 26,14–18 (Wendland GCS 26 128 f.; Marcovich PTS 25 204); Vgl. Williams, *The Demonizing*, 81 f.
- 287 ApcAd NHC V p. 73,1–15 und 73,25–74,7 (MacRae NHS II, 168.170).
- 288 Vgl. auch Aland, *Die Apophasis Megale*, 100, Anm. 16.
- 289 Vgl. Schenke, *System*, 165 f.; ders., *Phenomenon*, 588; ders. *Einführung* NHD, 3 f.; ders., *Gnosis: Zum Forschungsstand*, 7; zustimmend Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 56.
- 290 Williams, *Was There a Gnostic Religion?*, 69 zu Mar NHC X p. 41,30–42,11 (Pearson NHS 15, 328–331); zustimmend Marjanen, *‚Gnosticism‘*, 208, der Mar nicht unter den „sethianischen“ Texten aufführt (vgl. ebd., 214–216).

fung der Texte zu Tage fördern. Die insgesamt in den frühchristlichen Texten tatsächlich greifbare Zäsur, die zwei Lager der christlichen Gemeinschaften gegeneinander abtrennt, ist die Haltung dem Gott der Genesis und seiner Welt gegenüber. Auf der einen Seite stehen die, die am jüdischen Schöpfergott und seiner guten Schöpfung festhalten, auf der anderen die, die durch Christus einen Gott verkündet sehen, der ganz und gar Welt-jenseitig ist. Der Bezug auf den Schöpfergott und die Distanz zu ihm verbindet die von Irenäus bekämpften Häresien; nur das Maß der Distanz ist Gegenstand der Auseinandersetzung. Es trifft sicherlich zu, dass nicht alle gnostischen Texte gleichermaßen eine ausgeprägt weltfeindliche Position formulieren. Insofern könnte man sagen, dass insbesondere in valentinianischen Texten solche Aussagen gemildert zu sein scheinen²⁹¹. Doch die daraus resultierenden Unterschiede, die Edwards, King oder Logan im Vergleich mit den Lehren der „Naassener“ Hippolyts, der „Gnostiker“ Plotins oder der von Schenke zusammengestellten „Sethianer“-Texte beobachtet haben, können keine Trennung von Gnostikern und Valentinianern begründen, sondern verbleiben in einer gemeinsamen Skala unterschiedlicher Grade einer Distanz zum Schöpfergott, welche die vielen gnostischen Gruppen eint.

5.3.3 *Sophia-Mythos*

Die charakteristische Erzählung im Zentrum vieler sethianischer und valentinianischer Welterschöpfungsmythen ist der „Fall der Sophia“. Das Motiv von der himmlischen Weisheit, deren Abstieg zur Ursache der Welt wird, und ihrer schließlichen Rückkehr zu Gott wurde in vielerlei Weise ausgestaltet²⁹². Wenn auch die Varianten nicht auf einen einzigen „gnostischen Sophiamythos“ rückführbar sind²⁹³, so scheint ihnen allen doch der „Fall“ und die Verbindung der Sophia mit der materiellen Welt gemeinsam zu sein. Für das Verhältnis valentinianischer Texte zu den Gnostikern ergibt sich die Frage, ob die valentinianischen Erzählungen über den „Fall“ der Sophia vom „Fall“ der Sophia, wie

291 Vgl. Aland, *Die Gnosis*, 152f., die die Welt als „Erziehungsstätte“ im valentinianischen Mythos der Welt als „Versklavungsstätte des Geistes“ im sethianischen gegenüberstellt. Doch sie betont, dass der „Unterschied zwischen beiden Konzeptionen ... nur graduell“ ist. Hier wie dort ist die Welt „schwach“.

292 Vgl. King, *Toward a Discussion*, 454; sie bezeichnet den Sophia-Mythos als „an artificial construct to account for widely differing narratives across a range of literature of the second to fourth centuries, narratives which themselves convince substantively different theological perspectives“.

293 Vgl. Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 104; „... scholars tend to fuse these different versions into one ‚Gnostic‘ myth of Wisdom without being sensitive to their distinct features“.

er beispielsweise im „Apokryphon des Johannes“ begegnet, grundsätzlich verschieden sind. Alastair H.B. Logan geht mit anderen davon aus, dass der Sophia-mythos ursprünglich bei den „Gnostikern“ geformt worden sei, Tuomas Rasmus präzisiert diesen Ursprung bei den „Ophiten“, und John D. Turner zählt ihn zu den Kernthemen der „Sethianer“²⁹⁴. Von den „Gnostikern“ sei, so Logan, der Mythos, ähnlich der „Salbung“ (siehe oben 5.2.2), später zu den Valentinianern gekommen. Auch Logan versteht nämlich Irenäus' Äußerungen in dem Sinne, dass in den valentinianischen Texten Einflüsse der historisch vorausliegenden originalen „Gnostiker“ verarbeitet seien: „The Valentinians were undoubtedly influenced by the Gnostics ...“²⁹⁵. Was Irenäus in *Adversus haereses* I 29 f. referiert, habe einerseits die überlieferte ‚sethianisierte‘ Form des „Apokryphon des Johannes“ beeinflusst, andererseits aber auch den Valentinianismus²⁹⁶. Insbesondere der Sophia-Mythos sei auf diese Weise von den „Gnostikern“ zu den Valentinianern gelangt²⁹⁷.

Dass Sophia in den verschiedenen hier zur Diskussion stehenden Texten eine gleichermaßen prominente Rolle spielt, ist zunächst auf deren Bedeutung in der jüdischen Weisheitstradition zurückzuführen (siehe oben 4.2.1.1), welche in Kreisen des frühen Christentums rezipiert und in die Interpretation der Genesisgeschichte einbezogen worden ist. George MacRae hat einschlägige Motive aus den Proverbien, der *Sapientia Salomonis*, aus Jesus Sirach und dem Ersten Henochbuch zusammengestellt, die Parallelen zu gnostischen Schilderungen der Sophia bieten²⁹⁸. Die verschiedenen Motive der jüdischen Weisheit, so zeigt seine Darstellung, können allerdings nur Material für den gnostischen Mythos bereitgestellt haben. Das zentrale gnostische Motiv, der „Fall“ der Sophia, die aus dem engen Umkreis Gottes stürzt und so die materielle Welt verschuldet, habe hingegen kein unmittelbares jüdisches Vorbild. Die These, wonach die gnostische Sophia im Wesentlichen aus einem jüdischen Hintergrund abzuleiten sei, hält MacRae daher mit gutem Grund für

294 Vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 32: „It was the Gnostics who created it“; Rasmus, *Paradise*, 154–158; Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 55–57.

295 Logan, *The Gnostics* 81; ebd., 87, Anm. 40, verweist er auf Iren., *haer.* I 11,1; 31,3; II 13,8. Nach Rasmus, *Paradise*, 286, handelt es sich um „ophitische“ Kreise.

296 Vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 29.

297 Vgl. Logan, *Gnostics*, 81; ders., *Gnostic Truth* 22: „That Sophia's emotions concretize into the elements of the visible universe and her experiences form the archetype of those of the Gnostic elect is a fundamental Gnostic tenet shared with or, as I would argue, copied by the Valentinians“.

298 Vgl. MacRae, *Jewish Background*, 88–94; vgl. auch Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 57; Lahe, *Gnosis und Judentum*, 351–355.

unzureichend. Jenseits motivgeschichtlicher Beziehungen bleibt die radikale gnostische Distanz zur Welt im jüdischen Kontext unbegründet²⁹⁹.

Der gnostische Sophiamythos inklusive des valentinianischen Mythos begegnet in den Texten stets nur in Varianten. Christopher Stead benennt zwei Hauptvarianten. Deren eine fügt Sophia in ein System ein, dessen Anfang eine Zweiheit (Dyas) aus dem obersten Vater und seinem weiblichen Pendant bildet. Sophia versucht das Geheimnis dieses obersten Prinzips zu erkennen, was ihr unmöglich ist. Ihr unstatthafte Begehren nach letzter Erkenntnis, ihre „Enthymesis“, die ihre personifizierte Schuld darstellt, wird nun zur Ursache der unteren Welt. In der anderen Variante des Mythos steht am Anfang der jenseitige Vater allein, aus dem Paare der Äonen hervorgehen, die in der Paarung wieder neue Äonen hervorgehen lassen. Der Fehltritt der Sophia wird nun beschrieben als der Versuch, den in sich ruhenden Vater zu imitieren und ohne Paargenossen ein Erzeugnis hervorzubringen, das formlos bleiben muss und dem dann die untere Welt anzulasten ist³⁰⁰. Diese beiden Grundformen sind ihrerseits wieder nur in Varianten zu finden. Aus den Varianten des Mythos ergibt sich die Frage, ob die gnostischen und valentinianischen Texte es erlauben, eine Genese des Mythos zu rekonstruieren, die in der valentinianischen Fassung eine späte, vielleicht christianisierende Bearbeitung erkennen lässt. Stead vertritt die These, dass das Motiv der Verdoppelung der Sophia in eine eigentliche Sophia und eine von ihr abhängige Abspaltung, beispielsweise die erwähnte Enthymesis, die Annahme einer ursprünglich einfacheren Fassung wahrscheinlich macht, die den Fall nur einer Sophia erzählt³⁰¹. Das ptolemäische System bei Irenäus, so Stead, sei der Versuch „to control and coordinate a growing tradition; it is the product of a kind of Valentinian scholasticism“³⁰². Dem irenäischen System des Ptolemäus wie der Theologie des Valentinus scheint nach Stead eine gnostische Mythologie vorzuliegen, die sowohl Valentin als auch Ptolemäus verwenden, deren Dualismus sie aber zu entschärfen suchen³⁰³.

299 Vgl. MacRae, *Jewish Background*, 97. Vgl. Van Unnik, *Die jüdische Komponente*, 489: „... der Fall der Sophia ... ist aus jüdischen Voraussetzungen nicht zu erklären“.

300 Vgl. Stead, *The Valentinian Myth*, 77 f. Möglicherweise hat diese Variante ein griechisches Vorbild, vgl. dazu Burkert, *Kritiken*, 190 f. Zu den beiden Varianten des Mythos vgl. auch Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 98–118, der auf die je unterschiedliche Rolle hinweist, welche die Emotionen der Sophia in Fall, Schöpfung und Erlösung spielen.

301 Vgl. Stead, *The Valentinian Myth*, 81–88.

302 Stead, *The Valentinian Myth*, 90.

303 Vgl. Stead, *The Valentinian Myth*, 93.

Auch Georg MacRae geht von einer Abhängigkeit des valentinianischen Sophiamythos von einem gnostischen Grundmythos aus. Im Unterschied zu Stead stellt er bei seinen Überlegungen aber nicht die valentinianischen Fassungen in den Vordergrund, sondern wendet sich Texten aus Nag Hammadi zu, die gemeinhin dem „sethianisch-ophitischen“ Zweig der Gnosis zugeordnet werden. Er räumt zwar ein, dass die Motive des sethianisch-ophitischen Sophiamythos ebenso in valentinianischen Texten zu finden sind³⁰⁴, dennoch zeigt sich für ihn „the more original character of the Sethian-Ophite type by virtue of its occurrence in non-Christian gnostic contexts“³⁰⁵. Den nichtchristlichen Charakter dieser gnostischen Texte setzt MacRae ohne weitere Diskussion voraus. Auch er weist, wie Stead, darauf hin, dass die Unterscheidung zweier Sophien eine Eigenart valentinianischer Texte darstelle, in welchen die Schuld der „oberen“ Sophia nicht darin besteht, den Vater in seiner Schöpfung nachahmen zu wollen, sondern in ihrer Begierde, den Vater vollständig zu erkennen³⁰⁶.

Diese Rekonstruktion einer Genese des Sophiamythos, die die valentinianische Ausprägung als sekundär voraussetzt, teilt Simone Pétrement nicht. Sie sieht es gegen Stead und mit MacRae als unmöglich an, den gnostisch-valentinianischen Sophiamythos auf jüdische Quellen zurückzuführen³⁰⁷. Das Verhältnis der beiden Hauptvarianten des Sophiamythos bestimmt sie jedoch in anderer Weise, als Stead und MacRae es tun. Die Sophia in der großen Notiz des Irenäus, welche die uranfängliche Zweiheit „erkennen“ will, auf der einen Seite, und auf der anderen Seite die Sophia, von der Hippolyt schildert, dass sie wie die göttliche Einheit sein und ohne Paargenossen „zeugen“ will, liegen nach Pétrements Ansicht nicht weit voneinander entfernt: „... there was very little difference between the two forms“³⁰⁸. Pétrement weist zunächst darauf hin, dass die uranfängliche Dyas, die im ptolemäischen System bei Irenäus in „Adversus haereses“ I 1,1 am Anfang steht, nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass auch hier eine uranfängliche Einheit im Hintergrund steht. Die Paarstruktur sei lediglich eine Deutung in Form einer mythologischen Erzählung, und „this is simply a way of saying that God is inseparable from his incompre-

304 Vgl. MacRae, *Jewish Background*, 94: „Many of the preceding statements about Sophia in the works that I have lumped together as Sethian-Ophite can also be made with references to the various strains of Valentinianism“.

305 MacRae, *Jewish Background*, 87.

306 Vgl. MacRae, *Jewish Background*, 94.

307 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 87f.

308 Pétrement, *Separate God*, 384.

hensible mystery and his goodness“³⁰⁹. Pétrement erinnert zudem daran, dass „erkennen“ und „erzeugen“ für die Äonen des gnostischen Mythos vermutlich identisch ist: „For the aeons beget what they conceive by thought alone“³¹⁰. Beiden Versionen liegt der unstatthafte Versuch einer Näherung an Gott zugrunde, wobei jedoch die zeugende Sophia bei Hippolyt eine Deutung der erkennen-den Sophia bei Irenäus darstelle³¹¹. Auch Pétrement geht allerdings davon aus, dass die valentinianische Differenzierung in die beiden Gestalten von oberer und unterer Sophia die Verfeinerung einer ursprünglich einfacheren Form des Mythos darstellt. Möglicherweise hatte man erkannt, dass mit der Sophia Gott selbst ein „Fall“ zugeschrieben wird. Wenn nun die obere Sophia im Pleroma bleibt und nur ihre Begierde, also ihre unvollkommene Seite, außerhalb des Pleroma zur Ursache der materiellen Welt wird, so ist das der (unzureichende) Versuch, die Annahme einer Spaltung in Gott zu umgehen³¹². Der Fall der Äonen, das heißt der Fall der Sophia, bilde dabei die Situation der Menschen vor der Ankunft des himmlischen Offenbarers ab. Wie Sophia suchen sie den Vater und wie diese geraten sie über die eigene Unkenntnis in Furcht, worin Pétrement eine polemische Anspielung auf die Gottesfurcht für denkbar hält. Indem sich ihre Furcht verdichtet, geraten sie schließlich zum falschen und materiellen Bild von Gott als dem Schöpfer der Welt³¹³. Einen Ansatzpunkt dieser Spekulationen über den unerkennbaren Gott habe Paulus geboten, der im 1 Kor 2,6–8 auch zwei „Sophien“, die „Weisheit dieser Welt“ und die „Weisheit Gottes“, unterscheidet³¹⁴. Pétrement kann nicht nur einen plausiblen Ansatzpunkt der mythologischen Erzählung benennen, ihre Überlegungen machen es zudem plausibel, dass keine wesentliche Kluft zwischen den Versionen des Mythos besteht.

Einar Thomassen hat die These der valentinianischen Interpretation eines alten gnostischen Sophiamythos mit neuen Argumenten formuliert. Auch er

309 Pétrement, *Separate God*, 384.

310 Pétrement, *Separate God*, 384f.

311 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 384f.

312 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 384; vgl. ebd., 77.

313 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 382.

314 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 381, zum im Geheimnis verborgenen Gott mit Verweisen auf Röm 16,25, Eph 3,9 und Kol 1,26, sowie ebd. 382f. zu 1 Kor. Vgl. ebd., 385: „I therefore think that the Valentinian myth of Sophia was initially nothing but a myth relating how the aeons, that is, the early ages of the world, ignored the mystery of God, and seeking nevertheless to depict the divinity, produced only an imperfect image of it. This myth, which is essentially a criticism of all the religions before Christ, may be linked with certain Pauline texts.“

weist darauf hin, dass zwar der Abstieg der Weisheit in die Welt, ihre Zurückweisung durch die Welt und ihre Abkehr von der Welt Parallelen im jüdischen Mythos habe, nicht jedoch das Motiv des „Falls“ der Sophia, der treffender als ihr „Leiden“, ihre „Passion“ zu bezeichnen sei³¹⁵. Da für die Gnostiker die Abwendung vom materiellen Kosmos charakteristisch ist³¹⁶, deuten ihre Texte, welche die Schöpferkraft der Sophia in den Vordergrund stellen³¹⁷, das Leiden der Sophia als ein Leiden an ihrer „Begierde“, eigenmächtig etwas zu schaffen sowie an dem missratenen Ergebnis ihres Schöpfungsversuchs. Vor allem valentinianische Texte parallelisieren das Leiden der Sophia, das zu ihrer Spaltung durch die Grenze (ἄρος) oder das „Kreuz“ (σταυρός) in die „obere“ und „untere“ Sophia führt, mit der Inkarnation und dem Leiden des Erlösers, der am Kreuz den himmlischen Teil vom irdischen trennt³¹⁸. Thomassen sieht nun die valentinianische Deutung des Sophia-Leidens auf die neutestamentliche Passion Jesu hin als wohl sekundäre Bearbeitung eines älteren gnostischen Sophiamythos an. Die Sophia als Weltschöpferin, die über ihre Schöpfung ins Leiden gerät, könne nicht aus der Passion des Erlösers abgeleitet werden, umgekehrt könne aber die Parallelisierung mit der Passion Jesu als Ausgestaltung des Schöpferleidens verstanden werden³¹⁹. Einen vorchristlichen Ursprung scheint Thomassen allerdings nicht notwendig vorauszusetzen und hält es offenbar zumindest für möglich, dass die valentinianische Verbindung der Sophia mit dem Kreuz Jesu keinen Bruch in der Deutung, sondern eine konsequente Weiterentwicklung desselben Mythos darstellt mit dem Ziel, eine Kreuzestheologie einzuarbeiten³²⁰.

315 Vgl. Thomassen, *Wisdom*, 595.

316 Vgl. Thomassen, *Wisdom*, 588: Das „Thomasevangelium“ markiere eine Nahtstelle zwischen jüdischer Weisheitstradition und Gnosis, „a situation where Wisdom ideology is in the process of being changed into gnosticism“. Dieser Text zeige, „how criticism of the social ‚world‘ is shifting in the direction of a negative attitude towards the material cosmos and the body in ontological terms“.

317 Vgl. Thomassen, *Wisdom*, 597, Anm. 37, der einschlägige valentinianische Belege für Sophia in der Rolle der Weltschöpferin zusammenstellt. Vgl. auch Schmid, *Eucharistie*, 271f., Anm. 435.

318 Vgl. Thomassen, *Wisdom*, 594f.

319 Vgl. Thomassen, *Wisdom*, 595f. Obwohl er die Frage, welcher Mythos welchem folgt, der sethianische dem valentinianischen oder umgekehrt, nicht explizit beantwortet, sieht auch Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 104, den valentinianischen Sophiamythos als sekundär an: „... the detailed analysis of Wisdom's emotions is a Valentinian expansion of a motif that was already present but not emphasized in the more traditional versions of this myth“.

320 Vgl. Thomassen, *Wisdom*, 598, der die Frage, wie diese Verbindung mit dem leidenden

Die referierten Überlegungen zur Entstehung und Verankerung des Sophia-mythos können es wahrscheinlich machen, dass die Aufspaltung der Sophiagestalt in den überlieferten valentinianischen Zeugnissen eine jüngere Form repräsentiert. Dass bedeutet jedoch nicht, dass die ältere Form des Sophia-mythos in den als ursprünglich „gnostisch“ angesehenen erhaltenen „sethianischen“ Zeugnissen repräsentiert wäre. Mit Simone Pétrement ist auch Clemens Scholten in seiner Untersuchung zu „Martyrium und Sophiamythos“ zu dem Ergebnis gekommen, dass sich im Vergleich mit den sethianischen Zeugnissen der Mythos vom Fall der Sophia in valentinianischen Texten als „insgesamt geschlossenere Konzeption“³²¹ erweist. „Demgegenüber hat der Sethianismus das Sophiathema weniger harmonisch verarbeitet“³²², was die These stützt, dass es sich dort um die jüngere, abgeleitete Form handelt. Die Frage, ob die ‚ältere‘ Form des Mythos einer ganz anderen nichtchristlich-gnostischen Tradition angehört haben kann, bleibt letztlich offen, auch die „sethianischen“ Varianten bieten dafür keinen Hinweis. Simone Pétrement macht plausibel, dass die durch Irenäus dargelegte valentinianische Form nur die reifere Gestalt des Mythos innerhalb einer einheitlich ungebrochenen Entwicklungslinie sein könnte. Gewissheit ist aufgrund der Quellenlage nicht zu erreichen. Selbst wenn sich das höhere Alter einzelner nichtvalentinianischer Varianten der Sophia zeigen ließe, wäre daraus nicht abzuleiten, dass der Mythos vor- oder außerchristlich entstanden ist. Der Kern des Mythos scheint vielmehr in dem Versuch zu bestehen, die unvollkommene Welt mit der Existenz eines vollkommenen Gottes in Einklang zu bringen. Simone Pétrement und Barbara Aland (siehe oben 4.3.2) haben deutlich gemacht, dass das Bemühen, den Gott dieser Welt von einem vollkommenen Gott zu unterscheiden, der den Erlöser gesandt hat, um die Unvollkommenheit der Welt aufzuheben, nur in einem christlichen

Christus erfolgte, offenlässt. Es könne sein, dass diese Verbindung von Anfang an Teil des Mythos war, dass der valentinianische Mythos einem bestehenden gnostischen Sophia-mythos aufgesetzt worden ist, der valentinianische Mythos vielleicht eine „Christologisation of an already existing gnostic Sophiology“ ist oder aber, dass „an inventive genius“ diese Verbindung geschaffen hat „by combining different pre-existing elements into a vision that represents something distinctively new“.

321 Scholten, *Martyrium*, 262.

322 Scholten, *Martyrium*, 263; vgl. 265 f.: „... die Existenz des valentinianischen Systems“ hatte „prädisponierende Wirkung für die Bildung eines gnostischen sethianischen Systems abgegeben“. Im *ÄgEv* (NHC III,2 und IV,2), *Protennoia* (NHC XIII,1), *Zostr* (NHC VIII,1) und der *Pistis Sophia* werde „der Fall Sophias nicht mehr dramatisch entwickelt ..., sondern nur mehr einzelne Elemente auf dem Hintergrund des schon fertigen Mythos entworfen und in ein vorgegebenes, dualistisches System – in der Regel präexistent – einbezogen ...“.

Kontext plausibel erscheint³²³. Selbst wenn Elemente einer älteren Tradition aufgegriffen worden wären, so könnte die Rezeption der Elemente eines älteren Sophiamythos schlicht eine der Deutungsoptionen in der Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft neben anderen gewesen sein. Dass das Leid der Sophia, das ursprünglich vielleicht nur Teil einer alternativen Schöpfungserzählung war, in welcher die Begierde oder Angst und Trauer der Sophia Ursache der Materie wird, schließlich mit Motiven der neutestamentlichen Passion Jesu angereichert wurde, wäre also nur Ausgestaltung, keine Neudeutung. Das vor christlichem Hintergrund plausible Grundanliegen, den erlösungsbedürftigen Zustand der Welt zu erklären ohne die Einzigkeit Gottes aufzugeben, bleibt in den Varianten des Mythos gleich. Der Sophia-Mythos ist nicht geeignet, Valentinianer und Gnostiker voneinander zu scheiden.

5.3.4 *Anthropologie*

Wie die ersten Zeilen des Codex I aus Nag Hammadi, der Anfang des als „Gebet des Paulus“ (προσευχῆ παύλου ἀποστόλου) unterschriebenen kurzen Textes, deutlich machen, erlöst der Erlöser die, die zu ihm gehören, die ‚die Seinen‘ sind: „Mein Erlöser, erlöse mich, denn ich bin der Deine, der durch Dich hervorgekommen ist!“³²⁴. Die Verheißung der Erlösung scheint nicht wie in 1 Tim 2,4 an „alle“ Menschen gerichtet zu sein, sondern an eine auserwählte Schar von Menschen, deren Erwählung an den Tag kommt, wenn sie sich der Gnosis öffnen. Diese Gruppe der Auserwählten wird in vielen Texten mit dem Bild eines auserwählten „Geschlechtes“ oder „Samens“ beschrieben. Im Hintergrund ist eine Situation zu vermuten, in der sich eine religiöse oder intellektuelle Elite gegen weniger Begabte abheben möchte, wie das auch außerhalb des gnostischen Textfeldes zu finden ist. So etwa im Traktat IX des Corpus Hermeticum, wenn dort Menschen, die ὑλικοί sind, von den Menschen unterschieden werden, die οὐσιώδεις, also „durch das wesenhafte Sein bestimmt“ sind³²⁵. Über solche Parallelen hinaus scheint das Motiv des auserwählten „Geschlechtes“ oder „Samens“ häufig aber auch die Vorstellung einzuschließen, dass der höhere spirituelle Status quasi ontologisch durch eine andere Herkunft, durch die Zugehörigkeit zu einer besonderen „Art“ von Menschen bedingt sei. Ahnherr dieses besonderen Menschengeschlechts ist bei den von Schenke als „sethianisch“

323 Vgl. auch King, *Toward a Discussion*, 454, über die Sophia-Erzählungen: „These narratives were produced by Christians reading intertextually Genesis and Wisdom literature in various ways with inter alia Jewish apocalypses, Johannine thought, Pauline and Ps.-Pauline theology, and Platonizing philosophy (including its offfigured Stoic elements)“.

324 *PrecPI NHC I A*, 3–6 (Mueller *NHS* 22, 8).

325 *CH IX 5* (Nock 98; Übers. Holzhausen *CH.D* 1, 87).

bezeichneten Gnostikern der Adamsohn Seth. Allerdings begegnet Seth bei Irenäus auch im Zusammenhang der Valentinianer. Irenäus nennt Seth nur zweimal: das zweite Mal, wie es für die „Sethianer“-Forschung erwartbar ist, im Zusammenhang der „Gnostiker“ aus 130, das erste Mal aber im Zusammenhang des Referats der so genannten „Großen Notiz“. Seth vertritt nach dieser valentinianischen Deutung die Pneumatiker, während der fromme Abel für die Psychiker, der Mörder Kain aber für die Choiker steht. Nur die pneumatischen Seth-Menschen „werden hier auf Erden erzogen und ernährt“ und kommen zur „Vollendung“, so dass sie einst „als Bräute den Engeln des Soter zugeführt“ werden³²⁶. Eine entsprechende Vorstellung findet sich auch beim Valentinianer Theodot, auch dort ist Seth Prototyp der pneumatischen Menschen. Adam habe „drei Naturen“ (τρεις φύσεις) hervorgebracht, denn von Kain käme die „unvernünftige (Natur)“ (ἡ ἄλογος), von Abel die „vernünftige“ (ἡ λογική), von Seth aber die „pneumatische“ (ἡ πνευματική). Während der Irdische „nach dem Bild“ (κατ' εἰκόνα) (entstanden) sei und der Psychische nach der „Ähnlichkeit“ (καθ' ὁμοίωσιν), sei der durch Seth repräsentierte Pneumatiker „nach dem Wesen“ (κατ' ἰδίαν) entstanden. Da Seth „pneumatisch“ war, habe er nicht Schafe geweidet oder Ackerland bestellt, sondern Kinder hervorgebracht, wie es für „das Pneumatische“ (τὰ πνευματικά) erwartbar ist³²⁷. Diese Vorstellung ist nicht weit vom auserwählten Geschlecht Seths, das den „Sethianern“ der Häresiology wohl den Namen eingetragen hat³²⁸.

Vor dem Hintergrund der gängigen „Sethianer“-These möchte man an diesen Stellen einen sethianischen Einfluss auf die valentinianischen Texte vermuten. Umgekehrt hält Alastair H.B. Logan das Gewicht, das dem Geschlecht des Seth in den „sethianischen“ Texten gegeben wird, die er als die eigentlich „gnostischen“ Texte ansieht (siehe oben 3.3.1.1), gerade für das Ergebnis valentinianischen Einflusses. Um diesen Einfluss zu erläutern, verweist Logan auf die Umdeutung der vier Erleuchter-Figuren des ursprünglich „gnostischen“ Mythos in vier Phasen oder Äonen der Heilsgeschichte: „This rather predestinationist approach ... reflects the Valentinian concept of the ‚seed‘ and the distinction between the pneumatics and the psychics“³²⁹. Damit zeigt er sich offensichtlich von Simone Pétrement beeindruckt, die ebenfalls einen Zusammen-

326 Vgl. Iren., haer. 1 7,5 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 110–112): „Es gibt drei Arten von Menschen, die pneumatischen, die psychischen und die choischen, wie Kain, Abel und Set ...“; vgl. Klijn, Seth, 89, Anm. 32. Wohl von Iren. abhängig ist Tert., adv. Val. 29,1–3 (Kroymann CChr.SL 2, 773).

327 Clem. Alex., exc. Thdot 54,1–3 (Sagnard SC 23, 170).

328 Vgl. Weiß, Frühes Christentum, 204.

329 Vgl. Logan, Gnostic Truth, 45.

hang des „Erleuchter“-Konzepts mit der valentinianischen Unterscheidung der „Psychiker“ von den „Pneumatikern“ annimmt³³⁰, was sie aber freilich als Indiz für den sekundären Charakter „sethianischer“ Theologie wertet. Ob die valentinianische Einteilung der Menschen hinsichtlich ihrer Empfänglichkeit für die Offenbarung tatsächlich, wie Logan meint, als „predestinationist approach“ bezeichnet werden kann, ist nebenbei bemerkt, keineswegs geklärt³³¹. Möglicherweise handelt es sich nicht um eine Lehre von der unabänderlichen Disposition der Menschen, sondern nur um eine Beschreibung der im Verhalten verschiedener Menschen sichtbaren Neigung zur oder Abneigung gegen die Predigt von der Erlösung, vielleicht aber auch um den Versuch pneumatischer Christen, zum Ausdruck zu bringen, aus unverdienter Gnade erlöst zu sein³³².

Dass spätere Gnostiker auf die valentinianische Lehre dreier ‚Menschengruppen‘ antworten, sieht Logan vor allem durch das Selbstverständnis der in seinem Sinne eigentlichen „gnostischen“ Elite belegt, die sich als „königloses“ Geschlecht versteht. Mit Roland Bergmeier meint Logan, dass die „Königlosigkeit“ der „Gnostiker“ die valentinianische Vorstellung vom Demiurgen als „König“ der unteren Welt voraussetze³³³. Bergmeier ist in seiner Untersuchung

-
- 330 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 397–399; Pétrement (ebd.) wendet sich allerdings gegen die These einer Weltzeitalterlehre in den „sethianischen“ Texten.
- 331 Vgl. Thomassen, *Saved by nature?*, 129 f., mit Anm. 2 f. Thomassen legt dar, dass es zwar valentinianische Texte gibt, die eine Lehre voraussetzen scheinen, derzufolge es einen ontologischen Unterschied zwischen verschiedenen Menschenklassen gibt (ebd., 134), andere gleichzeitig die Möglichkeit einer Transformation von einer Klasse in die andere annehmen. In Grundzügen ähnlich Dunderberg, *Valentinian Theories*, der zwei anthropologische Konzepte der Valentinianer beschreibt, das eine, das sich aus der Fähigkeit der Seele ergibt, sich zum Höheren oder Niederen zu wenden, das andere, das sich aus dem dreifachen Ursprung in „Materie“, „Seele“, „Geist“ ergibt. Vgl. ebd., 127: „The two theories could rather be understood as offering two different perspectives that were not mutually exclusive“; „the language of ‚fixed origins‘ was operative in theory ... fluidity was allowed in practice“.
- 332 Vgl. Schottroff, *Animae*, 92 f.; Langerbeck, *Anthropologie*, 64.67.78; Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 135.138.141.143–133; Aland, *Die Gnosis*, 117–120; Schmid, *Eucharistie*, 57–60.391 f. Vgl. z. B. das Szenario, das in *EvPhil* #111ab NHC II p. 77.35–78,12 (Schenke TU 143, 64) vorausgesetzt zu sein scheint (dazu Schmid, ebd., 480–493).
- 333 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 48 f. Bergmeier, *Königlosigkeit*, 327, legt dar, dass die gnostischen Texte, die vom „königlosen Geschlecht“ sprechen, „erst aus der Epoche nach der Blütezeit des christlichen Gnostizismus des 2. Jh. n. Chr.“ stammen können. Als Beispiele nennt er (ebd., 328) die „Naassener-Predigt“ bei Hipp., *Ref. v 7,2–9*, UW (NHC II, 5), *ÄgEv* (NHC III, 2; IV, 2), *AJ* (BG 2, p. 35,20–36,15), *ApcAd* (NHC V, 5) und *ParSem* (NHC VII, 1). Die Reihe ließe sich erweitern durch Eug NHC III p. 75,16–19par und *SJC NHC III* p. 99,17–22par (Parrott NHS 27, 76 f.). Wenn Bergmeier Recht hat, wäre das Element des

der Belege für Königlosigkeit (*ἀβασίλευτος* und seine koptischen Äquivalente) zu dem Ergebnis gekommen, dass „Königlosigkeit“, die „nicht nur Freiheit von der Welt des Werdens bzw. des Gewordenen, sondern speziell *Jenseitigkeit zur Sphäre des demiurgischen Königs*“ meint, „erst in nach-valentinianischer Zeit möglich“ ist³³⁴. In valentinianischen Texten selbst begegnet das Motiv nirgends, allenfalls mit Ausnahme einer Stelle im „Tractatus Tripartitus“, an welcher über die Archonten gesagt wird, sie alle unterstünden jemandem, und keiner von ihnen sei „ohne König“ (*ἄναρχος*)³³⁵. Louis Painchaud und Timothy Janz, die auf diese Stelle hingewiesen haben, bemerken, dass bereits im valentinianischen „Tractatus“ implizit die „Königlosigkeit“ für den Bereich des Pleroma reserviert werde³³⁶. In den im Sinne Bentley Laytons (siehe oben 3.3.1.1) allein „gnostischen“ Texten, die auch Painchaud und Janz auf ältere Traditionen zurückführen möchten, sei das Motiv der „Königlosigkeit“ interpoliert und verweise auf die inzwischen nötige anti-valentinianische Polemik³³⁷. Die drei valentinianischen Klassen der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker sollen durch das „königlose Geschlecht“ überboten werden. Selbst die valentinianischen Pneumatiker seien demnach der Herrschaft des Demiurgen-Königs nicht entronnen³³⁸. Das Ziel der gnostischen Polemik wäre dann auch hier möglicherweise die unentschieden vermittelnde Interpretation des jüdischen Schöpfergottes durch die Valentinianer. In der Perspektive dieser „Gnostiker“ hält die gemäßigte Haltung der Valentinianer sie in der Knechtschaft des Schöpfergottes. Painchaud und Janz begründen die Annahme der Interpolation, indem sie eine inhaltliche Inkonsistenz beobachten. Obwohl sonst in den Texten drei Menschengeschlechter oder Äonen vorausgesetzt sind, treten an einzelnen Stellen dennoch als vierte die „Königlosen“ hinzu³³⁹. Painchaud und Janz vermuten daher den Ursprung der „Königlosen“ in „sethianischen“ Gruppen des dritten Jahrhunderts³⁴⁰.

„königlosen Geschlechts“ ein Hinweis auf eine relativ späte Entstehung von Eug. Hingegen denkt Pearson, *Jewish Elements*, 158, an einen jüdischen Ursprung der Bezeichnung „königlos“.

334 Bergmeier, *Königlosigkeit*, 327 (Hervorhebung durch Bergmeier).

335 *TractTrip NHC I* p. 100,3–14 (Attridge/MacRae *NHS* 22, 272.274).

336 Vgl. Painchaud/JANZ, *Kingless Generation*, 445 f.

337 Vgl. Painchaud/JANZ, *Kingless Generation.*, 439.452 f.459 f.

338 Vgl. Painchaud/JANZ, *Kingless Generation*, 449 f.

339 Vgl. Painchaud/JANZ, *Kingless Generation*, 450–457; insbes. 451 f.454 f.

340 Vgl. Painchaud/JANZ, *Kingless Generation*, 458 f. Painchaud und Janz scheinen anzunehmen, dass die Vorstellung dreier Menschengeschlechter oder Heilstufen zum alten Bestand der Texte gehört hat, bevor das „königlose Geschlecht“ eingeführt wurde. Die

Erneut wird deutlich, dass jeder Versuch, eine Genealogie der Motive zu entwerfen, notwendig auf Vorentscheidungen beruht, die aus den Quellen nicht zwingend ableitbar sind. Was man als ursprünglich ansehen möchte, hängt in der Regel davon ab, ob man eine außerchristliche Gnosis für wahrscheinlich hält oder nicht. Die ‚Nahtstellen‘ um das „königlose Geschlecht“ herum können dadurch zustande gekommen sein, dass einzelne nichtvalentinianische Gnostiker die von Valentinianern entwickelte Einteilung der Menschen nach ihrer Lebensführung und der darin zum Ausdruck kommenden Heilempfänglichkeit insgesamt übernommen und dann weiterentwickelt haben. Da die „Königlosen“ als ein neuer Gedanke in ein tradiertes System nachträglich eingeführt wurden, konnte dies notwendigerweise nicht vollkommen unsichtbar geschehen. Ein Argument für ein höheres Alter der eigentlich „gnostischen“ Texte ist daraus nicht abzuleiten, eher ist diese Beobachtung als möglicher Hinweis auf die größere Ursprünglichkeit der valentinianischen Texte zu deuten. Jenseits der Frage, wer was von wem übernommen haben könnte, lässt sich auch an dieser Stelle die Beobachtung festhalten, wie nahe sich die Valentinianer und Logans „Gnostiker“ in der Idee eines ausgewählten Menschengeschlechtes sind. Valentinianer und „Gnostiker“ sind beide den Bedingungen dieser gegenwärtigen materiellen Welt bereits weitgehend entzogen oder haben zumindest die Möglichkeit, diesen Bedingungen entzogen zu werden.

5.3.5 *Rituale*

Alastair H.B. Logan geht, wie bereits mehrfach deutlich wurde, grundsätzlich davon aus, dass die älteren „Gnostiker“ die als Valentinianer bezeichneten kirchlichen Häretiker beeinflusst hätten. Er kennt jedoch Ausnahmen. So hält er in der Anthropologie, zumindest was die Vorstellung von verschiedenen Menschenklassen und einem auserwählten Geschlecht angeht, ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis für das wahrscheinlichere. Ebenso hätten die Idee eines „Pleroma“ der Äonen, die Vorstellung von Syzygien, die Dreiteilung der Wirklichkeit in Welt, Mitte und Jenseits, und sogar die valentinianische Eucharistie im Lauf der Zeit die jüngere Generation seiner „Gnostiker“ beeinflusst. Logan spricht davon, dass man sich die Einflussnahme wechselseitig

Vorstellung dreier Heilstufen, die Logan, *Gnostic Truth*, 45, als eine typisch valentinianische Vorstellung ansieht, wäre demnach ebenfalls von den Valentinianern vorgefunden und missverstanden gedeutet worden. Gegen diese missbräuchliche Deutung hätten dann „sethianische“ Gruppen begonnen, sich selbst als Vierte über die ‚alten‘ drei Menschengruppen zu stellen. Gegen Painchaud führt Rasimus, *Paradise*, 142.157, die Königlosigkeit nicht auf antivalentinianische Polemik zurück, sondern bereits auf die paulinische Polemik in 1 Kor (so 1 Kor 4,8).

als „a two-way-traffic“ vorstellen könne³⁴¹. Dieser wechselseitige Einfluss wird für Logan vor allem im Bereich der Rituale sichtbar. Logan nimmt an, dass das rituelle Handeln seiner „Gnostiker“ im Wesentlichen auf ein Initiationsritual beschränkt blieb. Den sonstigen „gnostischen“ Kult denkt er sich als eine Art „Wortgottesdienst“ aus Lesungen, vielleicht verbunden mit gemeinsam rezitierten Hymnen oder Gebeten, und Lehrvorträgen³⁴². Insbesondere das Salbungsritual sei dann aus der gnostischen Initiation in das Taufritual der Kirche eingewandert und vielleicht noch früher in das Ritual der Valentinianer (siehe oben 5.2.2). Wenn Logan annimmt, dass seine „Gnostiker“ sich aufgrund des ihnen eigentümlichen Salbungsrituals als die „Christen“ im eigentlichen Wortsinn verstanden hätten, so ist eben dieser Gedanke aber auch im valentinianischen Philippusevangelium zu finden, in welchem der Salbung zugeschrieben wird, „Christen“ oder gar zu „Christus“ zu machen³⁴³. Für die „Sethianer“ wird gemeinhin ein ausdifferenziertes Taufritual aus den Texten erhoben (von dem aber bei näherer Betrachtung nicht ganz deutlich ist, ob es wirklich handelnd vollzogen oder in den Texten nur als Metapher gebraucht wurde [siehe dazu unten 6]). Für Valentinianer hat man andererseits mit großer Wahrscheinlichkeit mehrere heilsvermittelnde Rituale anzunehmen, die sich offenbar nicht grundsätzlich von denen der anderen Christen unterscheiden haben³⁴⁴. Die Rituale im valentinianischen „Evangelium nach Philippus“

341 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 102: „... a two-way-traffic, the Gnostic myth of Sophia and the rite of initiation influencing the Valentinians, and Valentinian concepts such as the Pleroma and salvation scheme of male-female syzygies, the threefold division of the cosmos and eucharistic-type eschatological sacrament, influencing the Gnostics“.

342 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 81: „studying, reading aloud and commenting on the Gnostic ‚scriptures‘“.

343 *EvPhil* #95a NHC II p. 74,12–16 (Schenke TU 143, 58–59) und #67e p. 67,23–27 (Schenke 44–45); vgl. Schmid, *Eucharistie*, 112–114. Die herausragende Bedeutung der Salbung im valentinianischen Kontext wird auch in der zweiten Zeile der Grabinschrift der Flavia Sophe deutlich. Zur Grabinschrift der Flavia Sophe vgl. zuletzt Snyder, *The Discovery*, (Edition des Textes ebd., 27f.), der die Inschrift sehr sorgfältig untersucht hat und sie ebd., 3.15–19, in die Mitte bis Ende des 2. Jh.s datiert. Auf der Grundlage von Vergleichen mit *EvPhil* (NHC II,3), *Evangelium Veritatis* (NHC I,3), dem *Rheginosbrief* (NHC I,4), den *Excerpta ex Theodoto* und dem Referat des Irenäus in *haer. I* kann Snyder (ebd., 39–58) die These eines valentinianisch-markosischen Hintergrundes der Grabinschrift stützen; so bereits Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 115–116. Zu Flavia Sophe vgl. auch Rudolph, *Gnosis*, 227; Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 259.260; Zweifel am gnostischen Hintergrund äußert Scholten, *Quellen*, 254–256.

344 Vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 3: „With regard to the acts performed – basically water baptism and anointing – Valentinian initiation is, on the whole, decidedly ‚orthodox‘ in

(NHC II,3) sind dafür prominente Beispiele³⁴⁵. Eine Reihe von Ritualen im erweiterten gnostischen Kontext, also bei den Gnostikern des Irenäus, ist religionsgeschichtlich nicht eindeutig zu bestimmen. Irenäus erwähnt im 21. Kapitel des ersten Buches von „Adversus haereses“ einige Tauf- und Salbungsrurale seiner Gegner im Anschluss an das Referat valentinianischer Lehren, so dass man an ein valentinianisches Umfeld denken kann. Diese Annahme scheinen auch die geschilderten Rurale selbst zu unterstützen, die als „Erlösung“ (ἀπολύτρωσις) und „Brautgemach“ (νυμφῶν) beschrieben werden, und in denen „Syzygien“ und die „Achamoth“, das heißt die „untere Sophia“, als „Mutter“ der Zwischenwelt eine Rolle spielen. All das erinnert an Motive des ptolemäisch-valentinianischen Mythos, den Irenäus in den ersten acht Kapiteln des ersten Buches vorstellt. Allerdings verweist er im 21. Kapitel auch unvermittelt auf strikte Antiritualisten, die es ganz und gar ablehnen, „das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft ... durch sichtbare und vergängliche Dinge“ zu begehen „und das der undenkbaren und körperlosen (Kräfte) ... durch wahrnehmbare und körperliche (Dinge)“. Die „vollkommene Erlösung“, so begründen sie ihre Haltung, könne nämlich nur „die Erkenntnis der unsagbaren Größe“ bieten³⁴⁶. Irenäus nennt in haer. I 21 keine konkreten Lehrer oder deren Schüler, und es ist durchaus damit zu rechnen, dass er verschiedene Rurale aus ganz verschiedenen Kontexten, über die er bei unterschiedlichen Gelegenheiten etwas gehört hat, nur deshalb zusammenstellt, weil er die Uneinheitlichkeit und Beliebigkeit der gegnerischen Praxis vor Augen führen möchte. Logan freilich hält die in I 21 geschilderten Rurale für durchwegs valentinianisch³⁴⁷ und deutet insbesondere die dort erwähnte „Erlösung“ als sekundäre Kombination der gnostischen Taufe mit der Salbung³⁴⁸. Die Probleme, die sich aus der Zuordnung der von Irenäus in

comparison to rituals practiced by other ‚Gnostics‘, for instance the Sethian baptism of the ‚five seals“.

345 Vgl. z. B. das oft zitierte Textstück #68 NHC II p. 67,27–30 (Schenke TU 143, 44f.) mit vermeintlich fünf, tatsächlich aber wohl nur drei „Sakramenten“; dazu Schmid, Eucharistie, 83–128.

346 Iren., haer. I 21,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 302,76 f.303,930 f.). Vgl. Thomassen, Spiritual Seed, 374–375; Schmid, Eucharistie, 77–83.

347 Zu Iren., haer. I 21,5 schreibt Logan, The Gnostics, 80, Irenäus' Schilderung „clearly identify the rite as Valentinian“.

348 Zu Iren., haer. I 21,3–4 schreibt Logan, The Gnostics, 81: „... they (= die Valentinianer. HS) also seem to have been influenced in their rites of redemption involving baptism and chrismation (...). It may be the case here of Valentinians taking over or imitating an originally Gnostic rite“; vgl. ebd., 80.82.

„Adversus haereses“ I 21 geschilderten Rituale ergeben, zeigen aber, dass die Grenzen nicht so scharf gezogen werden können, wie Logan dies annimmt.

Gelegentlich sind die Rituale in I 21 wohl irrtümlich den Anhängern Markus' des Magiers zugeschrieben worden³⁴⁹, den Irenäus in I 13 als Vorsteher einer Feier schildert, in deren Verlauf der Inhalt eines Kelches in Blut verwandelt wird und ein anderer Kelch wundersam überfließt³⁵⁰. Logan scheint Markus und die Markosier zunächst als christliche Gnostiker, dann als Valentinianer gesehen zu haben³⁵¹. Aufgrund der Nähe, welche Irenäus' Referat der Markuslehre mit dem der Valentinianerlehre in den ersten Kapiteln des ersten Buches aufweist³⁵², wird man Markus der valentinianischen Tradition zuordnen können³⁵³. Sein Kelch-Ritual ist mit großer Wahrscheinlichkeit nichts anderes als eine christliche Eucharistiefeyer³⁵⁴. Auch das valentinianische „Evangelium

349 Vgl. Förster, Markus Magus, 12.

350 Iren., haer. I 13,2 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 190–193).

351 Vgl. Logan, Gnostic Truth 38: „Christian Gnostics such as the Marcosians“; ebd., 51: „the Christian Gnostic Marcosians of Irenaeus“. In „The Gnostics“ geht er auf die Markosier nicht mehr explizit ein, er scheint sie aber wieder in den Zusammenhang der Valentinianer zu stellen; vgl. die Bemerkung zu Iren., haer. I 21,5, in Gnostic Truth, 86, Anm. 29: „In this section Irenaeus, as he admits, seems to have collected material on redemption from various sources, probably including Gnostic sources used by the Valentinians, ostensibly still under the heading of Marcosian beliefs“.

352 Zum valentinianischen Charakter der Lehre des Markus vgl. Förster, Marcus Magus, 391–399.

353 Vgl. Thomassen, Spiritual Seed, 499. Anders Tripp, The Original Sequence, der in seinen Überlegungen zur originalen Anlage von Iren., haer. I die Feststellung zum Ausgangspunkt nimmt, es falle vielen Forschern schwer, „to posit any substantial connection between the poetry of Valentinus and the theurgy of Marcus“ (ebd., 157). Die Anbindung des Markus an die Valentinianer sei auf einen Überlieferungsfehler zurückzuführen. In der von ihm rekonstruierten ursprünglichen Ordnung des ersten Buches habe Irenäus Markus' Lehre und Praxis im Anschluss an die auf Simon zurückgeführten Häretiker in I 23–31 referiert. Markus sei daher in diese Linie einzuordnen und das „ex his“ in „et Marci quoque magi sententiam, cum sit ex his, ...“ aus dem Prooemium zum zweiten Buch dürfe nicht auf Valentinus, sondern müsse auf Simon den Magier bezogen werden (vgl. ebd., 159 f.). Gegen Tripp erklärt Kalvesmaki, The Original Sequence, 409 f. (vgl. ebd., 417): „Irenaeus, *pace* Tripp, considered Marcus to be part of the school of Valentinus, and he should be treated as such“. Er verweist u. a. auch auf Iren., haer. II 14,6 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 138.140), wo Markus im Zusammenhang valentinianischer Lehren genannt ist.

354 Iren., haer. I 13,2 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 190.192). Förster, Marcus Magus, 66–69, lehnt die Deutung als Eucharistie ab, allerdings mit wohl unzureichenden Gründen auf der Grundlage der vermutlich falschen Annahme eines mehrheitskirchlichen Konsenses über die Eucharistie; zur Kritik an dieser These Försters vgl. Schmid, Eucharistie, 399–405. Aland, Die Gnosis, 214, stimmt hingegen Försters These zu.

nach Philippus“ (NHC II,3) belegt die besondere Bedeutung der als „Brautgemach“ gedeuteten Eucharistie für valentinianische Zirkel³⁵⁵. Die Eucharistie ist wohl das markanteste, vielleicht aber das einzige Merkmal, das die nicht-valentinianischen Texte von den valentinianischen zu unterscheiden scheint. In allen als tatsächlich „gnostisch“ anzusehenden Texten, gebe es, so beobachtet Logan zutreffend, „no real interest in the eucharist“³⁵⁶. Auszunehmen sei allenfalls Epiphanius' Bericht über die Mähler der libertinistischen Phibioniten mit Sperma und Monatsblut³⁵⁷, die Logan seinen „Gnostikern“ zurechnet. Ihre Mahlfeiern seien „a blasphemous parody of the eucharist“³⁵⁸. Es wird allerdings nicht deutlich, ob Logan mit dieser Äußerung meint, die von Epiphanius geschilderten Mähler hätten für die Feiernden keinen anderen Sinn als den, ihre Verachtung gegenüber der kirchlichen Eucharistie zum Ausdruck zu bringen. Das wäre wenig wahrscheinlich, zumal Epiphanius offenbar eine regelmäßig wiederholte Feier unterstellt. Es ist erstaunlich, dass Logan die Phibionitenmäher mit seinen „Gnostikern“ verbindet. Schließlich würde die vielleicht polemisch überzeichnete ‚Sexualisierung‘ besser zur valentinianischen Deutung der Eucharistie als „Brautgemach“ passen. Die häresiologischen Berichte könnten auf ein Missverständnis der in den Eucharistiegebeten gebrauchten Bildersprache zurückgehen, in denen die Eucharistie mit „Vereinigung“ verbunden sein kann³⁵⁹. Die Vorstellung des „Brautgemachs“, der Vereinigung des infolge des Sündenfalls getrennten Weiblichen mit dem Männlichen, ist, von Logan zugestanden, ein integraler Bestandteil der valentinianischen Eschato-

355 Vgl. Ev Phil ##23b, 26b, 27, 53, 100; dazu Schmid, Eucharistie, 307–368.

356 Logan, *The Gnostics*, 82; vgl. ebd., 80: „What does seem conspicuously lacking is any reference or even allusion to anything approximately to a *eucharist* in the text from Nag Hammadi and related information primary and secondary“; Logan meint hier die Texte seiner „Gnostiker“, denen er ja auch die Sammlung des Textfunds von Nag Hammadi zuschreibt (vgl. ebd., 60), wobei nur die Texte valentinianischer Herkunft ausgenommen seien.

357 Epiphanius, *haer.* 26,4,5 (Holl GCS 25; 280–282).

358 Logan, *The Gnostics*, 81.

359 Vgl. z. B. EvPhil #26b NHC II p. 58,10–14 (Schenke TU 143, 27): „Der (du) vereinigst hast den Vollkommenen, das Licht mit dem Heiligen Geist, vereinige die Engel auch mit uns als den Abbildern!“. In einzelnen Splittergruppen mag tatsächlich kultisch gerahmte Sexualität in die Zusammenkünfte aufgenommen worden sein; vgl. Clem. Alex., *str.* III 10,1 (Stählin GCS 15; 200,5–15). Zur Spermaeucharistie vgl. Schmid, Eucharistie, 106, Anm. 406. Die schwierige Stelle in der „Pistis Sophia“ (Pistis Sophia 147; Schmidt GCS 45; 251,14–18), die vom Verzehr von Sperma und Monatsblut in einem „Linsengericht“ sprechen, wobei der Glaube an „Esau und Jakob“ bekannt werde, ist keiner Gruppe zuweisbar und könnte auch als polemisches Wandermotiv zitiert sein.

logie³⁶⁰. Da das eschatologische Hochzeitsmahl ein geläufiges Bild der Endzeit und Teil der Reich-Gottes-Verkündigung des neutestamentlichen Jesus ist (z. B. Mt 22,1–14), feierten die Valentinianer in der wiederholten Eucharistie eine Vorwegnahme des zukünftig erwarteten „Brautgemachs“³⁶¹.

Es ist in der Tat auffallend, dass gerade die Wertschätzung der Eucharistie innerhalb der Nag-Hammadi-Texte auf valentinianische Texte beschränkt zu sein scheint. Diese Beobachtung könnte zwar lediglich durch die zur Verfügung stehenden Quellen bedingt sein, sie ist gleichwohl erklärungsbedürftig. Logans Hinweis, es sei wohl die Verbindung mit Leiden und Kreuz gewesen, welche seine „Gnostiker“ veranlasst habe, die Eucharistie zu meiden³⁶², bietet jedenfalls keine hinreichende Erklärung. Gerade die eben erwähnte „Brautgemach“-Eucharistie der Valentinianer, welche das Mahlritual mit der erwarteten himmlischen Hochzeit verbindet, zeigt doch, dass es jenseits des Leidensgedächtnisses andere Deutungsoptionen für die Eucharistie gegeben hat. Auch außerhalb der valentinianischen Quellen gibt es wenigstens bis zum dritten Jahrhundert eine Reihe von Eucharistie-Texten, die die Mahlfeier nicht mit Leiden und Tod Jesu verbinden, so etwa die Eucharistiegebete der Didache oder manche Schilderungen der apokryphen Apostelakten, beispielsweise in den Petrus- und den

360 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 81: „the undoubtedly Valentinian rite of the bride-chamber“; ebenso ebd., 82.

361 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 82: „The eucharistic rite of the bridal chamber marking the ultimate heavenly union of the Valentinian spiritual elect, all having become female, with their angelic male counterparts or syzygies, imitating the marriage of the heavenly Christ and Sophia, was the culmination of their doctrine and liturgy“. Diese Interpretation ist beispielsweise durch das EvPhil zu stützen; vgl. Schmid, *Eucharistie*, 95–109. 307–319. Dass das irdische Brautgemach auf die endzeitliche Vereinigung der Ritualteilnehmer mit ihrem himmlischen Ursprung verweist, bedeutet übrigens nicht, dass es sich um ein „Sterbesakrament“ gehandelt haben müsse, wie Snyder, *The Discovery*, 54, mit Verweis auf Gaffron, *Studien*, 222 (vgl. 217–219), im Kontext der Grabinschrift der Flavia Sophe meint. Zur Kritik an Gaffrons These vom „Sterbesakrament“ vgl. Schmid, *Eucharistie*, 248–250.

362 Logan, *The Gnostics*, 82: „the virtual absence in such material of reference to the cross“. Wiederum seien es nur valentinianische Texte, die ausgenommen werden müssen, was den Unterschied zwischen Valentinianern und eigentlichen „Gnostikern“ unterstreicht. Für Valentinianer hat das Kreuz in der Tat Bedeutung, wie Aland, *Gnosis und Christentum*, 212–221, beispielsweise für das „Evangelium Veritatis“ (NHС 1,3) darlegt. Zudem hat es auch als Wirklichkeit des Pleroma Bedeutung; vgl. Logan, ebd., 82: „the cross ... converted into a symbolic entity of the heavenly Pleroma“, mit Angabe von Belegstellen; ebenso ders., *The Gnostics*, 85. Auch Brakke, *The Gnostics*, 77, sieht in der Verbindung von Eucharistie und Leidensgedächtnis den Grund für die Abwesenheit der Eucharistie bei den originären „Gnostikern“.

Johannesakten³⁶³. Umso mehr ist das Fehlen der Eucharistie in den nicht-valentinianischen gnostischen Texten auffallend. Logan findet den frühesten Beleg für eine möglicherweise gnostische Ablehnung der ‚Passions-Eucharistie‘ in den Ignatianen, die er der traditionellen Frühdatierung entsprechend an den Anfang des zweiten Jahrhunderts setzt³⁶⁴. Deren Verfasser sagt nämlich über seine Gegner: „Von Eucharistie und Gebet halten sie sich fern, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist ...“³⁶⁵. Wenn man aber von einer späten Datierung der Ignatius-Briefe deutlich nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ausgehen muss, wie neuere Untersuchungen nahelegen, und unter den Ignatius-Gegnern die bedeutendste Fraktion Valentinianer waren³⁶⁶, wie Thomas Lechner gezeigt hat, ist dieser Verweis für Logans Rekonstruktion nicht mehr brauchbar. Abgesehen vom Zeugnis der Ignatianen stand Logan noch kein weiterer Belegtext für eine gnostische Polemik gegen die Eucharistie zur Verfügung. Erst seit Kurzem ist mit dem bislang meist als „sethianisch“ eingeordneten „Evangelium des Judas“ ein Text zugänglich, in dem eine ausführliche Polemik gegen die Eucharistie prominent an den Anfang gestellt ist. Diese Eucharistiepolemik steht allerdings wohl im Kontext einer Ablehnung *aller* Rituale, also auch der Taufe (siehe unten 6.5.3)³⁶⁷. Doch selbst im „Judasevangelium“ steht, obwohl der erzählerische Rahmen, der der neutestamentlichen Passionsgeschichte entnommen ist, den Bericht vom letzten Abendmahl geradezu angeboten hätte, eine Verbindung zum Passionsgedächtnis nicht im Zentrum der Polemik. Der Judasevangelist lehnt die Eucharistie offenbar allein deshalb ab, weil sie ein Dienst am Gott der „Zwölf“, also der neutestamentlichen Apostel, darstellt, und dieser Gott der niedere Schöpfergott ist. Der Grund für eine vollständige und schroffe Zurückweisung der Eucharistie könnte also eher in einer besonders radikalen Zurückweisung des Schöpfergottes begründet sein, denn in der Ablehnung

363 Vgl. Schmid, Eucharistie und Opfer, 88–99. Die so genannten „Einsetzungsworte“ aus dem paulinisch-synoptischen Abendmahlsbericht sind im zweiten und dritten Jahrhundert wohl noch kein Bestandteil eines Eucharistiegebets; vgl. McGowan, Is There a Liturgical Text in This Gospel?, 85–86.

364 Vgl. Logan, The Gnostics, 80; zur Datierung der Ignatianen ebd., 10. Logan verweist auf Ign., Eph. 5,1–3; Magn. 4,1; Trall. 7,1–2; Philad. 3,1–4,1; Smyrn. 7,1; vgl. ders., Post-baptismal Chrismation, 107 f.

365 Ign., Smyrn. 7,1 (Lindemann/Paulsen 230 f.).

366 Vgl. Lechner, Ignatius, 306 f., zu den mutmaßlich valentinianischen Gegnern in den Ignatianen; zur Datierung der Ignatianen siehe s. 84, Anm. 365.

367 Siehe unten 6.5.3. Zur Eucharistie EvJud CT p. 33,22–34,22 (Kasser/Wurst 184–187) vgl. Schmid, Judasevangelist, 72–74.

eines Passionsgedächtnisses³⁶⁸. Die Valentinianer hätten somit deshalb eine positive Haltung gegenüber den Ritualen, weil sie eine etwas gemäßigtere Haltung der Schöpfung gegenüber einnehmen. Doch auch für die Eucharistie der Valentinianer gilt, dass die Eucharistie nicht mit dem Schöpfergott verbunden³⁶⁹, sondern mit den Engeln des Pleroma³⁷⁰. Obwohl das in gnostischen Quellen außerhalb der valentinianischen Überlieferung so augenfällige Desinteresse an der Eucharistie einen Unterschied zu Logans „Gnostikern“ herstellt, könnte auch dieser Unterschied in ein Kontinuum mehr oder weniger konsequenter Ablehnung des Schöpfers und seiner Schöpfung eingebettet sein.

Neben Initiation und Eucharistie sieht Logan die exorzistische Praxis seiner „Gnostiker“ als eine weitere Besonderheit an, die sie von den Valentinianern trennt. Tatsächlich scheint ein gesteigertes Interesse an Dämonennamen in einigen der Texte, die Logan seinen „Gnostikern“ zuschreibt, sichtbar zu sein. Zum Beleg muss man nur auf die Dämonen-, bzw. Engelliste im „Apokryphon des Johannes“ verweisen³⁷¹. Bereits Hans Jonas hatte in solchen Dämonenlisten Rudimente eines älteren Polytheismus erkennen wollen, die im grundsätzlich monotheistischen System der Gnostiker verblieben sind³⁷². Demgegenüber kann man allerdings erneut die alternative Überlegung anstellen, ob nicht die anwachsenden Namenslisten sekundäres Produkt einer sich immer weiter vom Christentum entfernenden Gnosis sind, einer Gnosis in der Zeit nach der erfolgreichen Intervention von kirchlichen Häresiologen, die sie vom sich bildenden christlichen Konsens abtrennte. So etwa sieht Christoph Marschies derartige Dämonologien als Produkt einer ins Kraut geschossenen Mythologie³⁷³. Jenseits der Frage, ob die Engel- und Dämonennamen eher als Reste älterer Mythen oder als sekundärer paganer Einfluss zu werten sind, muss man in Erwägung ziehen, dass sie möglicherweise nur besondere, lokal bedingte Akzente einzelner Traditionen belegen. Wenn sie einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Gnostikern und Valentinianern begründen sollen, müsste sich zeigen lassen, dass diese Dämonologie tatsächlich zum ursprünglichen Kernbestand dieser Traditionen gehört. Das aber ist eben aufgrund der Quellenlage nicht möglich.

368 Vgl. Schmid, Eucharistie und Opfer, 99.105–108.

369 Vgl. EvPhil #99a NHC II,3 p. 75,2–10 (Schenke TU 143, 58f.).

370 Vgl. EvPhil #26b NHC II p. 58,10–14 (Schenke TU 143, 26).

371 AJ NHC II p. 10,28–11,3; III p. 16,19–17,5; BG p. 40,4–18 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 64–67); NHC III p. 22,19–23,6; BG p. 49,11–50,4; II p. 15,14–23/IV p. 24,3–14 (Waldstein/Wisse 88–93); NHC II p. 15,23–19,10/IV,1 p. 24,15–29,18 (Waldstein/Wisse 93–111).

372 Vgl. z.B. Jonas, Delimitation, 96.

373 Marschies, Pluralismus, 75.

Abgesehen davon ist der Exorzismus als solcher auch den valentinianischen Texten nicht fremd. Logan scheint die These von Elizabeth A. Leeper zu teilen³⁷⁴, wonach Valentinus möglicherweise für die Einführung des präbaptismalen Exorzismus verantwortlich gewesen sein könnte. Leeper sieht den Valentinianer Theodotus nach den „Excerpta ex Theodoto“ des Clemens von Alexandria als ersten Beleg eines präbaptismalen Exorzismus an. Zwar sei in Exc. 82 explizit nur ein Exorzismus über dem Taufwasser belegt³⁷⁵, doch Leeper argumentiert, die Sorge des Theodot, unreine Geister könnten ins Taufwasser gelangen, mache einen Exorzismus auch über dem Täufling wahrscheinlich³⁷⁶. Jenseits der historischen Rekonstruktion³⁷⁷ ist jedenfalls in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass auch für einige Valentinianer eine feindliche Welt gebannt werden muss, damit die Materie als Transportmittel für außerweltliches Heil tauglich sein kann. So rechnet beispielsweise der Verfasser des valentinianischen „Philippusevangeliums“ (NHC II,3) mit der Gefahr, die von „unreinen Geistern“ (ΜΠΙΝΑ ΝΑΚΑΘΑΡΤΟΝ) und „Dämonen“ (ΔΔΙΜΟΝΙΟΝ) ausgeht, und stellt in Aussicht, durch das „abbildliche Brautgemach“ aus dieser Gefahr gerettet zu werden³⁷⁸. Wenn der „Philippusevangelist“ im valentinianischen Text NHC II,3 wissen lässt, dass der „heilige Mensch“ das „Brot ... heiligt“ und den „Kelch oder alles übrige, das er nimmt, reinigt“ und schließlich auch „den Leib ... reinigen“ wird³⁷⁹, könnte dort ebenfalls eine exorzistische Praxis im Hintergrund stehen. Der Philippusevangelist kennt allerdings keine Dämonennamen³⁸⁰. Logan will die relativ große Bedeutung des Exorzismus

374 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 51, Anm. 51 (ebd., 67).

375 Clem. Alex., exc. Thdot. 82,2 (Sagnard SC 23, 206).

376 Clem. Alex., exc. Thdot. 83 (Sagnard SC 23, 206.208).

377 Mit Valentin, so Leeper, sei dieses Exorzismusritual nach Rom gekommen, und da Valentin in Rom lange als angesehener Lehrer gegolten habe (vgl. Leeper, *From Alexandria to Rome*, 15), sei sein Ritual in das maßgebliche römische Ritual eingegangen, wie Hippolyts (sic!) *Traditio Apostolica* belege (ebd., 7; 18–20). Mit Marksches, *Traditio Apostolica*, 56; ders. *Neue Forschungen*, 597–598 fällt die Zuschreibung an Hippolyt weg; vgl. z. B. auch Bradshaw, *Redating*, 16–17. Die Redaktoren der „Traditio“ haben wohl frühestens am Ende des dritten Jahrhunderts, vielleicht erst später zwar teilweise älteres Material zusammengestellt, für jeden einzelnen Text der „Traditio“ wäre aber somit gesondert zu prüfen, wie weit die darin enthaltenen Traditionen zurückreichen. Auch Teile des Exorzismus könnten bis ins zweite Jahrhundert zurückgehen, doch aufgrund der ungeklärten Datierung der „Traditio“ ist Leepers Rekonstruktion letztlich nicht zu belegen.

378 EvPhil #61a–61d NHC II p. 65,2–66,4 (Schenke TU 143, 40f.).

379 EvPhil #108 NHC II p. 77,2–7 (Schenke TU 143, 62f.).

380 Wenn im Philippusevangelium von Namen die Rede ist, so sind das stets die Namen Jesu oder Begriffe des kirchlichen Glaubensbekenntnisses; vgl. EvPhil ##11–13 NHC II p. 53,23–

bei seinen „Gnostikern“ auf einen im Vergleich mit den Valentinianern schärferen gnostischen Dualismus zurückführen: „Exorcism suits a more dualistic worldview“³⁸¹. Gesetzt den Fall, dies träfe wirklich zu, so bliebe doch die Folgerung, der Dualismus sei die ursprüngliche, bei den kirchlichen Valentinianern nachträglich verwässerte Gnosis, dennoch eine unbewiesene und vielleicht auch nicht erweisbare Hypothese. Wenigstens was den Exorzismus betrifft, so scheint der Unterschied weniger gravierend zu sein, als Logan ihn annehmen möchte.

Die Untersuchung der Rituale mag insgesamt eine etwas deutlichere Differenzierung von Logans „Gnostikern“ einerseits und den Valentinianern andererseits erlauben als die zuvor genannten Punkte. So ist das Fehlen eucharistischer Traditionen in den Texten der „Gnostiker“ Logans tatsächlich auffallend und erklärungsbedürftig. Betrachtet man die Eigenheiten valentinianischer Tradition insgesamt, so scheint doch das Gemeinsame, das sie in Fragen der Soteriologie, Anthropologie und Schöpfungslehre mit allen anderen, im Sinne des Irenäus gnostischen Gruppen verbindet, bedeutender zu sein, als das Trennende. Das allen in diesem erweiterten Sinne gnostischen Texten gemeinsame Schema könnte im Kern der Erzählung vom „Fall“ aus der göttlichen Welt zu finden sein. Alle Varianten des Schemas zielen auf eine mehr oder weniger konsequente Trennung der sichtbaren Welt von der göttlichen Welt.

5.4 Die Valentinianer sind Gnostiker

Die in den voranstehenden Abschnitten zusammengestellten Berührungspunkte und Unterschiede lassen es insgesamt als wenig sinnvoll erscheinen, die „Valentinianer“ in ein anderes Koordinatensystem als „Gnostiker“ oder „Sethianer“ einzutragen, sei es in das der christlichen Platoniker (Edwards), sei es in

54,31 (Schenke TU 143, 18–21), #19 p. 56,3–13 (Schenke 22f.) und #47 p. 62,6–17 (Schenke 34f.); vgl. Koschorke, Namen, 319; Schmid, Eucharistie, 273–278; ders. Funktion, 308–312.

381 Logan, *The Gnostics*, 82. Zudem stimmt Leeper, *From Alexandria to Rome*, 8, der Emendation durch Sagnard (θέσεις) χειρῶν in Exc. 84 (SC 23, 208) zu und weist darauf hin, dass „the laying on of hands upon a demoniac in conjunction with an adjuration commanding the demon to flee was a standard exorcistic practice“ (ebd., 8). Diese Praxis geht ihrer Meinung nach deshalb vermutlich auf Valentin zurück, da einerseits Valentins Dämonologie das wahrscheinlich mache, soweit diese im Fragment bei Clem. Alex. strom. II 20,114 (Le Boulluec SC 38; 120.121) erkennbar ist, zum anderen Clemens selbst diese Dämonologie des Valentin wie des Basilides ausdrücklich ablehne (strom. II 20,116,3–117,3; Le Boulluec 122).

das der christlichen „Kirche“ (Logan). Versteht man mit Layton, Logan oder Brakke unter den „Gnostikern“ insbesondere die „sethianischen“ Texte, so ist, mit diesen Texten verglichen, den „Valentinianern“ allenfalls eine etwas gemäßigte Schöpfungstheologie, jedoch offenbar keine grundsätzlich andere Weltdeutung zuzuschreiben. Für beide stellt die Schöpfung selbst ein Problem dar, sei sie nun als Dämonenwerk oder als bedauerlicher Unfall gedeutet. Es mag auch sein, dass die valentinianischen Texte mit der Verdoppelung der Sophia in eine „obere“ und eine „untere“ Sophia eine besonders ausdifferenzierte Form des Mythos bieten. Das bedeutet allerdings nicht notwendig, dass die anderen erhaltenen Erzählungen über das Schicksal der himmlischen Sophia die einfacheren und damit älteren Formen sind. Das deutlichste Merkmal, das den Valentinianern vielleicht eigentümlich ist, scheint die so positive Bewertung einer Heilsvermittlung in Ritualen zu sein. Die „valentinianischen“ Texte mögen, wie andere Textgruppen auch, besondere Akzente in einer gemeinsamen Tradition erkennen lassen, einen Anlass, deren Produzenten von anderen Gnostikern grundsätzlich zu unterscheiden, bieten diese Akzentsetzungen wohl nicht.

Als die Beiträge der 1978 in Yale veranstalteten Gnosis-Tagung 1981 in zwei Bänden unter dem Titel „The Rediscovery of Gnosticism“ veröffentlicht wurden, war der erste Band der „School of Valentinus“ gewidmet, der zweite dem „Sethian Gnosticism“. Auch wenn die Titel der Einzelbände, einerseits „The School of Valentinus“, andererseits „Sethian Gnosticism“, eine Unterscheidung anzudeuten scheinen, und nur die „Sethianer“ hier explizit mit der Gnosis verbunden sind, so deutet doch der übergreifende Tagungstitel an, dass in Yale „Valentinianismus“ und „Sethianismus“ selbstverständlich dem „Gnosticism“ zugeordnet werden konnten³⁸². Dass die Beiträge zum Sethianismus im zweiten Band gesammelt wurden, war aber nicht als Abbild des historischen Verhältnisses zwischen beiden gemeint. Das historische Verhältnis wird meist umgekehrt bestimmt. Wenn die „Valentinianer“ als Gnostiker angesehen werden, so werden sie in der Regel als „verwässerte“ Gnosis von einer älteren, nach Edwards und Logan dualistischeren Form unterschieden, deren jüngere, sekundäre Ausprägung sie darstellen. Diese These vertreten ausdrücklich auch Bentley Layton und Alan B. Scott, welche in den Valentinianern eine Spätform ihrer „Gnostiker“ oder „Sethianer“ sehen wollen. Layton sieht Gnostiker und Valentinianer zwar als zwei konkrete, voneinander abgegrenzte Gruppen

382 Dieses Verständnis der Valentinianer als Spezialfall der umgreifenden Gnostiker ist bis heute weiterhin üblich, so z. B. bei Thomassen, *Spiritual Seed*: vgl. etwa ebd., 3, wo „Valentinian initiation“ von „rituals practiced by other ‚Gnostics‘, for instance the Sethian baptism ...“ unterschieden wird.

der Antike, deren jeweilige Zusammenkünfte und Lokale ein Zeitgenosse hätte aufsuchen können, dennoch schließt er die Texte der Valentinianer nicht aus seiner Sammlung „Gnostic Scriptures“ aus. Als „Gnostiker“, als „zur Erkenntnis Befähigte“, haben sich, wie Layton meint, die Gruppen selbst bezeichnet, die die Adressaten des durch Schenke gefundenen „sethianischen“ Textkorpus waren. Diese Gnostiker seien besonders alt und im eigentlichen Sinne „Gnostiker“. Demgegenüber repräsentierten die von den Häresiologen nach ihrem Urheber Valentinus als Valentinianer bezeichneten Gruppen eine von den alten „Gnostikern“ abhängige, jüngere Reformbewegung. Im Unterschied zu Alastair B. Logan hält Layton die Valentinianer also nicht für eine „Sekte“ der Mehrheitskirche, die aus der Kontamination mit den fremden, gnostischen Ideen entstanden sei, sondern für einen späten Zweig der „Gnostiker“. Die Reform innerhalb der „Gnostiker“ habe eine Fraktion hervorgebracht, deren Weg in die Nähe der christlichen Gemeinden führte und den Konflikt dieser christlichen Gemeinden mit den Valentinianern provozierte. Die Lehre Valentins und der Valentinianer sei als der Versuch zu begreifen, die Kluft zwischen der älteren „Gnosis“ und dem Christentum zu überbrücken³⁸³. Was das Motiv dieses Brückenschlags zur noch unbedeutenden christlichen Bewegung gewesen sein könnte, bleibt allerdings unklar. Diese Kluft zum Christentum habe sich jedenfalls, so Layton, vor allem in der Interpretation der biblischen Genesis und des Schöpfergottes aufgetan. Aus der schroffen Ablehnung dieses Gottes und seiner Welt hätten sich dann weitere Spannungen mit dem am biblischen Schöpfergott orientierten Christentum ergeben, wie es beispielsweise durch Irenäus repräsentiert wird.³⁸⁴ Insbesondere die „gnostische“ Erlösungsvorstellung sei weit von der kirchlichen entfernt, da sie jede Beteiligung des historisch leiblichen Jesus übergehe und Erlösung allein als die Erlösung aus der materiellen Welt denke, eine Erlösung, die ausschließlich den „Erkennenden“ offen steht³⁸⁵. Die valentinianische Reform sei Layton zufolge vor allem darauf aus-

383 Layton, *Prolegomena*, 343 (§19); vgl. ders., *Gnostic Scriptures*, xxii: „... the gap between gnostic religion and proto-orthodox Christianity was vast. (...) Valentinus, though essentially a gnostic, tried to bridge this gap“. Diese Einschätzung greift dann auch Edwards, *Gnostics and Valentinians*, 27, auf: „The Valentinianism system was produced, in short, by a transformation of Gnosticism.“

384 In diese Linie ist auch Pétrement, *Separate God*, 370 f., einzureihen, wenn sie den „Valentinian Turning Point“ als „a certain rehabilitation of Judaism“ beschreibt, eine Rehabilitierung, die sich nicht zuletzt auf den Gott des Alten Testaments erstreckte, der immerhin zum „Bild“ des wahren Gottes wird.

385 Vgl. Layton, *Gnostic Scriptures*, xxii: „What is first and foremost in gnostic scripture is its doctrines and its interpretation of Old and New Testament books – especially its open

gerichtet gewesen, die Abwertung der Welt und ihres Schöpfers zu mildern. Trotz der Nähe, die der Valentianismus zum kirchlichen Christentum suchte, bleibt er als gnostische Reformbewegung für Layton aber Teil des Gnostizismus in einem erweiterten Sinne³⁸⁶.

Etwa zeitgleich mit Laytons „Prolegomena“ von 1995 bestimmt auch Alan B. Scott das historische Verhältnis in ganz ähnlicher Weise. Scott bezweifelt nicht, dass die Valentianer den „Gnostiker“-„Sethianern“ ihrer theologischen Ausrichtung nach ähnlich sind³⁸⁷. Obwohl die Valentianer, zumindest was die Frühzeit betrifft, wie Tertullian berichtet, keine eigenen Kirchenstrukturen ausgebildet hätten³⁸⁸, zeichne sie, verglichen mit den „Gnostikern“ oder „Sethianern“, dennoch ein gesteigerter „sense of group identity“ aus, was schließlich zur Ausbildung valentinianischer Kirchen geführt habe³⁸⁹. Dieses gesteigerte Interesse an einer Gemeindeidentität muss freilich aufgrund der spärlichen Nachrichten unbestimmt bleiben³⁹⁰. Die in der Valentin-Schule vorbereitete Reform des Gnostizismus wird nach Scott jedenfalls vor allem in den Organisationsstrukturen sichtbar. Der Sinn für Organisation, so ist zu vermuten, geht wohl mit einer neuen Bewertung der weltlichen Existenz der „Gnostiker“ und ihres Erlösers einher. Auch Scott scheint also vorauszusetzen, dass die „gnostische“ Reform-Lehre der Valentianer vor allem in einer Entschärfung des gnostischen Dualismus bestanden hat. Die valentinianische Reform wirkte nach Scott allerdings auch auf die „gnostischen“ Eltern zurück. So schreibt Scott die

hostility to the god of Israel and its views on resurrection, the reality of Jesus' incarnation and suffering, and the universality of Christian salvation. But also, gnostic scripture is distinctive because the gnostic myth competes strongly with the book of Genesis, thus rivalling the basic system used by other Christians to orient themselves to the world, the divine, and other people.“

386 Vgl. Layton, *Gnostic Scriptures*, VIII–IX: Zwar unterscheidet er in der Gliederung „Classic Gnostic Scripture“, die insbesondere „sethianische“ Schriften enthält, und „The School of Valentinus“, zu welcher das System des Ptolemäus nach Irenäus, der Brief des Ptolemäus „An Flora“, das Gebet des Apostels Paulus (NHC I,1), der „Rheginosbrief“ (NHC I,4) und das „Philippusevangelium“ (NHC II,3) gezählt werden, beide Textgruppen stehen jedoch unter dem gemeinsamen Titel „The Gnostic Scriptures“.

387 Scott, *Churches or Books?*, 118.

388 Vgl. Tertullian, *praescr.* 42 (Refoulé CChr.SL I; 222); ebd. 42,10: „plerique nec ecclesias habent“ (222,21 f.).

389 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 120, mit Anm. 46.

390 Vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 504, der jedenfalls „a centralised organisation“ für die Valentianer des 2. Jh.s ausschließt; er meint damit offensichtlich die Organisation der Ortsgemeinde, da übergreifende Strukturen auch im restlichen Christentum dieser Zeit noch kaum ausgebildet wurden.

in den sethianischen Texten vorhandenen Hinweise auf kirchliche Organisation, allem voran die Hinweise auf eine „sethianische“ Taufe, dem Einfluss der Valentinianer zu³⁹¹.

Scotts Beobachtungen passen zu dem, was auch jenseits des „Valentinianismus“ über die Entwicklung der christlichen Gemeinden erschlossen werden kann. Unter der Voraussetzung nämlich, dass die Gnosis nicht unabhängig vom Christentum, sondern als innerchristliches Phänomen entstanden ist, ist für die gnostischen Gruppen zunächst eine ähnliche Vielfalt an teilweise eher lockeren kirchlichen Strukturen und einfachen Organisationsformen vorauszusetzen, wie es für das nichtgnostische Christentum der ersten Jahrhunderte anzunehmen ist³⁹². Die valentinianischen Gruppen begannen offenbar in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, festere Formen von Ritualen zu entwickeln, und wiesen den Vollzug dieser Rituale in der Folgezeit vielleicht Funktionären zu, also in eben der Zeit, in der auch bei den anderen Christen die Entwicklung von Ämtern und „Sakramenten“ verstärkt wurde. Der Verzicht auf Strukturen und Ämter, wie er für die „sethianischen“ Gnostiker oder die eigentlichen „Gnostiker“ postuliert wird, könnte also entweder ein Relikt der älteren Gemeinschaftsformen sein oder aber ein Reflex auf den Ausschluss aus christlichen Gemeinden. Der Ausschluss aus den Gemeinden eines Irenäus, Hippolyt oder Tertullian gelang ja nicht zuletzt mit Hilfe der fortschreitenden Institutionalisierung. Wer durch institutionalisierte Amtsträger zurückgewiesen wurde, lehnt den Führungsanspruch dieser Amtsträger ab. Eine solche Überlegung stellt Simone Pétrement an. Sie vertritt die These, dass die „sethianischen“ Quellen in der heute zugänglichen Gestalt die Trennung von der Mehrheitskirche bereits voraussetzen. Daher sieht sie in den „Valentinianern“ nicht zuerst die Reformbewegung einer nicht mehr sicher greifbaren Frühform der Gnosis, sondern, im Gegenteil, die erste voll ausgebildete und in den Quellen greifbare Ausprägung der Gnosis.

Der wesentliche Unterschied zwischen Valentinianern und „Sethianern“ wird, wie bereits dargestellt wurde, üblicherweise darin gesehen, dass Erstere näher am „Christentum“ stünden, während im „sethianischen“ Mythos die meisten Elemente außerhalb der christlichen Tradition ihren Ursprung hätten. Vor allem das Auftreten von Erlöserfiguren, die nicht deutlich erkennbar mit Chri-

391 Vgl. Scott, *Churches or Books?*, 119,121.

392 Zur Entwicklung der kirchlichen Ämter vgl. Hübner, *Anfänge*. Vgl. Thomassen, *Spiritual Seed*, 500, Anm. 35: „In my opinion, caution is advised regarding a hypothesis of growing hierarchisation in the organisational structure of the Valentinians ... though a development from charismatic to institutional, routinised authority is, naturally, to be expected within every religious organisation“.

stus identifiziert werden, und insbesondere die vielen weiblichen Figuren des Mythos ließen erkennen, dass den „Sethianern“ ein anderer religionsgeschichtlicher Ort zuzuweisen sei³⁹³. Dass das figurenreiche sethianische System ein Widerhall der ältesten Erscheinungsformen gnostischer Lehren sein könnte, während die valentinianischen Mythen eine Domestizierung unter dem Einfluss des Christentums darstellen, ist eine Zusatzannahme, die auf der vorhandenen Quellengrundlage nicht unmittelbar abgeleitet werden kann. Die ältesten Erscheinungsformen müssen hypothetisch aus den vorhandenen Texten erschlossen werden, denn die Vertreter der These von einer ursprünglichen Gnostikergruppe, die spätere Christen oder Valentinianer beeinflusst hätten, können keinen „Gnostiker“-Text vorweisen, der im Vergleich mit den valentinianischen Texten notwendig als älter zu gelten hätte. Wer daher geneigt ist, die gnostischen Mythen insgesamt auf einen christlichen Kern zurückzuführen, wie Barbara Aland und Simone Pétremont dies tun, kann mit guten Gründen auch die umgekehrte Entwicklungslinie unterstellen, vom Valentinianismus hin zu den mythologisch verwilderten Spätformen der „sethianischen“ Texte. Aland weist darauf hin, dass es vielleicht kein Zufall ist, wenn beim älteren Irenäus, verglichen mit dem Jahrzehnte später schreibenden Hippolyt, die ‚christlicheren‘ Formen der „Gnostiker“ überwiegen³⁹⁴. Simone Pétremont hat zum „Apokryphon des Johannes“ dargelegt, dass auch Motive, die zunächst nicht Teil der christlichen Bilderwelt zu sein scheinen, dennoch mit dieser in Verbindung stehen können. Der Mythos aus dem „Apokryphon des Johannes“ ist, wie das von Irenäus in haer. I 29 nachgetragene Referat nahelegt, zumindest zeitgleich mit seinen valentinianischen Quellen entstanden, allerdings bietet Irenäus' Vorlage, verglichen mit den erhaltenen koptischen Fassungen des „Apokryphon“, eine einfachere Form des Mythos. Pétremonts Überlegungen stützen die Annahme, dass sowohl die valentinianischen und unbestritten christlichen Vorlagen der „großen Notiz“ in haer. I 1–9, als auch die des „Apokryphon“-Referats in haer. I 29 und ebenso das Referat in haer. I 30 aus christlichen Zusammenhängen kommen. Einige Beispiele mögen hierfür genügen. So weist Pétremont darauf hin, dass die prägnanten Figuren der vier „Erleuchter“ (ἡμφοστῆρ) nicht nur auf die alttestamentlichen vier „Wesen“

393 Vgl. King, *What Is Gnosticism?*, 159: „In Valentinian mythology the primary role of savior is played by Christ, whereas Sethian myth presents a number of saviors, including many female figures“.

394 Vgl. Aland, *Gnosis und Christentum*, 230; vgl. auch Pétremont, *Separate God*, 16–18; Markschies, *Die Gnosis*, 100f.; ders., *Einleitung zu: Gnosis und Christentum*, 20. Dass der „Sethianismus“ jünger als der Valentinianismus ist, nimmt auch Scholten, *Art. Set(h)ianismus*, 496 an: „... der Valentinianismus scheint dem Setianismus vorauszugehen“.

oder „Engel“ zurückgehen, welche nach Ez 1 den Thron Gottes umstehen (siehe oben 4.2.1.3), sondern auch mit der Idee verbunden sind, dass es der Erlöser ist, der sich in der Zeit vor seiner Inkarnation in Jesus seinen Propheten, so dem Ezechiel, gezeigt hat. Im „Apokryphon“ sind die vier Wesen zu den Begleitern des „Autogenes“ geworden, der unmittelbar mit dem auf Erden erschienenen Erlöser in Zusammenhang steht³⁹⁵. Auch im Valentinianer-Referat des Irenäus ist der „Erlöser“, der der erlösten Sophia begegnet, von „Lichtern“ (φῶτα) unbestimmter Anzahl umgeben³⁹⁶. Der Autogenes ist im „Apokryphon“ πε̅χρ̅ς oder πε̅χ̅ς, also der „Gesalbte“, vielleicht der „Gute“ oder eben „Christus“³⁹⁷, der „durch das Wort“ (ε̅τ̅β̅ε bzw. ζ̅ι̅τ̅ι̅μ̅ π̅ω̅δ̅α̅δ̅ε oder, in BG, ζ̅ι̅τ̅ι̅ π̅λ̅ο̅γ̅ο̅ς) das „All“ erschaffen hat. Er ist offenbar der „Sohn“ oder der „Monogenes“³⁹⁸. Die vielleicht zunächst ungewöhnlich erscheinende Bezeichnung des „Sohnes“ als αὐτογενής soll nach Pétrement nur unterstreichen, dass der Sohn dem Vater in gewisser Weise identisch zu denken ist, und damit erweise sich diese Bezeichnung als von einem christlichen Hintergrund abhängig³⁹⁹. Allerdings ist hier freilich einschränkend anzufügen, dass der Sohn dennoch ein minderere Gott ist, denn alle Fassungen des „Apokryphon“ stimmen darin überein, er sei dem ersten Gott „nicht gleich an Größe“⁴⁰⁰. Gerade diese Differenzierung ist für die

395 Nach AJ NHC III p. 11,15–17; BG 32,20–33,4; II p. 7,30–8,1; IV p. 11,2–4 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 46–49) treten sie aus „dem Licht, das der Gute/Christus ist, und der Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία“ bzw. τ̅ι̅μ̅ν̅τ̅α̅τ̅ε̅κ̅ο̅), „durch den göttlichen Geist“ oder „durch den Autogenes“ hervor.

396 Iren., haer. I 4,5 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 74,110–113,75,461–464). Vgl. Pétrement, *Separate God*, 403.

397 Vgl. AJ NHC III p. 10,21–23; BG p. 31,16–19; II p. 7,10f./IV p. 10,27–29 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 44f.). Weitere Stellen bei Pétrement, *Separate God*, 413. Der Zusammenhang von Christus und Selbsterzeugtem, „die Beschreibung der Salbung des Selbsterzeugten“ in NHC II p. 6,23–28 par. (Waldstein/Wisse 42f.) spricht nach Waldstein, Einleitung zu AJ (NHD 1), 98, gegen „die Hypothese einer vor- oder nichtchristlichen Schicht im Hauptteil des AJ“, da sie sich „literarisch kaum vom Kontext ablösen läßt“.

398 Auch nach Iren., haer. I 29,2 und I 29,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 360,362) sind Autogenes und Monogenes offenbar miteinander zu identifizieren. Dass der Sohn in AJ der „Einziggeborene“ (π̅μ̅ο̅ν̅ο̅γ̅ε̅ν̅η̅ς) ist, vgl. NHC III p. 9,15f.; BG p. 30,4f.; II p. 6,15par. (Waldstein/Wisse NHMS 33, 40f.).

399 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 418: „That the ‚begotten of himself‘ should be the second divine person can only be understood ultimately in Christianity. (...) Whereas the second is begotten by the Father, by God, but by a God who is the same essence as this person and who is therefore in one sense identical to him. The second divine being is therefore begotten, but begotten by himself.“

400 AJ NHC III p. 9,15; BG p. 30,3f.; II p. 6,14f. (Waldstein/Wisse NHMS 33, 40f.); in III,1 ist es

mutmaßliche Entstehungszeit des „Apokryphon“ wiederum durch die ‚subordinatianische‘ Theologie Justins des Märtyrers belegt.

Da Simone Pétrement die Erleuchter auf die Begleiter des Christus zurückführt, deutet sie auch deren Namen vor christlichem, näherhin christlich valentinianischem Hintergrund, nämlich den Eigenschaften, die dort dem himmlischen Erlöser zugewiesen werden⁴⁰¹. So meint sie, dass Daveithe auf den messianischen Davidsohn anspiele und der Erleuchter „Armozel“ mit Irenäus Notiz in haer. I 2,6 in Verbindung stehen könnte. Dort wird nämlich gesagt, dass die Äonen, nachdem die gefallene Sophia wieder ins Pleroma eingegliedert ist, gemeinsam ihre „Frucht“ Jesus hervorbringen, indem sie „passend“ (ἀρμοδῶς) „das Schönste und Blühendste“ jedes Äons zusammenfügen⁴⁰². Armozel drückt also das Moment der Wiedervereinigung aus. Mit dem Verweis auf eben diese Stelle sieht sie in Oroiael die „Früchte“ (τὰ ὠραία) des Pleroma, obwohl Jesus dort als „Frucht“ (κάρπος) bezeichnet ist. Sie gesteht zu, dass eine solche Erklärung der Namen notwendig spekulativ bleiben muss, und ist sich insbesondere im Fall von „Eleleth“ unsicher. Sie denkt an den Verlassenheitsruf des gekreuzigten Jesus in Mt 27,46par oder an den Gottesnamen „El elyon“⁴⁰³. Damit ist sie jedoch nicht zufrieden und trägt als weitere Erklärung nach, es könne auch die Form ἐλέληθη, ein Plusquamperfekt zu λανθάνω, im Hintergrund stehen so dass die Verborgenheit des Erlösers angedeutet wäre. Aus der Bezeichnung „Äonen“ für die Entfaltungen des valentinianischen Pleroma sei schließlich auch die Zeitalterspekulation, die Hans-Martin Schenke (siehe oben 2) mit den Erleuchtern in Verbindung bringt, entstanden, so dass „Äon“ (αἰών) zum einen räumlich, dann aber auch zeitlich verstanden werden könne. Insgesamt meint Pétrement, sei es leichter nachzuvollziehen, dass die oft so kryptischen sethianischen Anspielungen, wie etwa die auf verschiedene Heilsklassen unter den Menschen, die differenzierten valentinianischen Mythen voraussetzen, als umgekehrt⁴⁰⁴. Auch das „Apokryphon“ sei also aus den christlich-valentinianischen Spekulationen herausentwickelt wor-

unbestimmt, wessen „Größe“ der Sohn nicht gleich ist, in BG ist es die Größe der Mutter, in Π,1par die Größe des Vaters.

401 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 391–397.

402 Vgl. Iren., haer. I 2,6 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 46,94–48,103.47,232–48,243).

403 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 396f.

404 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 400: „Furthermore, it is not possible to draw Valentinian speculation on the distinction of the spirituals and the psychics – this rich speculation, so full of precise details, and which is so easily explained by the relations between Valentinians and the Church – it is not possible to draw it from the brief and barely explained allusion we find in the *Apocryphon*.“

den⁴⁰⁵. Dieser Gesamtdeutung des „Apokryphon“ kann man jenseits der Einzelnachweise durchaus zustimmen. Kann man doch auch im „Apokryphon“, wie in anderen „gnostischen“ oder „sethianischen“ Texten, die Trennung zwischen dem „oberen“ und einem „minderen“ Gott als den Versuch sehen, auf die durch die christliche Überlieferung aufgeworfene Frage zu antworten, warum und was der Erlöser erlösen muss⁴⁰⁶.

Neben den Überlegungen zu den Namen der Erleuchter macht Simone Pétrement auch einen Versuch, die im Grunde rätselhafte Bedeutung der Seth-Gestalt zu klären. Während man in der Sethianer-Forschung meist, wie beispielsweise Hans Friedrich Weiß, davon ausgeht, dass die Identifizierung von Seth und Christus eine sekundäre Deutung innerhalb eines christianisierten Sethianismus darstellt⁴⁰⁷, nimmt Pétrement umgekehrt an, Seth entstamme einer christologischen Deutung innerhalb der Gnostiker. Demnach hätten einige den neutestamentlichen „Menschensohn“-Titel Jesu in der Weise gedeutet, dass Jesu Vater wohl der himmlische „Mensch“ sei⁴⁰⁸. Die Valentinianer gaben allerdings den Namen „Mensch“ nicht dem Vater, sondern einem der Äonen, doch damit hätten sie, so Pétrement, den Namen „Mensch“ letztlich Christus gegeben, da alle männlichen Äonen des Pleroma als Namen Christi aufzufassen seien. Dieser Vater-Christus sei also der himmlische Adam, der Sohn des himmlischen Adam aber ist entlang der Genealogie der biblischen Genesis dann der himmlische Seth. Dieser Sohn sei der auf Erden erschienene Christus-Jesus⁴⁰⁹. Zwar finde man diese Spekulation nicht bei den Valentinianern, aber die Valentinianer könnten sie vorbereitet haben, indem sie den Titel „Menschensohn“ damit erklärten, dass sie Jesus zum Sohn des Äon „Mensch“

405 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 418: „I therefore think that the *Apocryphon of John* is Christian, not just Christianized ... linked with Valentinianism, not as its source but, on the contrary, as for the most part proceeding from it.“

406 Die zentrale Frage in AJ, meint demgegenüber Waldstein, Einleitung zu AJ (NHD 1), 98, sei nicht die Spannung zwischen „der Strafgerechtigkeit des Gottes Israels und dem Erbarmen des Gottes Jesu Christi“, sondern die zwischen der „Ausschließlichkeit des Gottes Israels“ und dem mittlplatonischen Gottesbild, wonach sich „das erste göttliche Prinzip neidlos verströmt“. Das aber sei „ein hellenistisch-jüdisches Problem, nicht ein spezifisch christliches“.

407 Vgl. Weiß, *Frühes Christentum*, 203.

408 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 105–107; 401.

409 Vgl. Pétrement, *Separate God*, 401: „It is this divine man, identical to Christ, whom a Gnostic author, keen on symbols drawn from the Old Testament, wished to describe as a transcendent Adam, whom he often calls Adamas in order to distinguish him from the earthly Adam. Jesus, the Son of this Man, thereby became Seth, but a divine Seth who is not the same as the Seth known in history.“

machten⁴¹⁰. Ein himmlischer Abel kam möglicherweise deshalb nicht in Frage, da nur der überlebende Seth, der nach Gen 5,3 Adams Sohn und „ihm gleich und nach seinem Bilde“ war, auch Ahnvater eines himmlischen Geschlechtes sein konnte⁴¹¹.

Jenseits der Entscheidung, ob man Simone Pétrement wirklich zustimmen will, wenn sie meint, das System des „Apokryphon“ sei „a Valentinianism that is beginning to degenerate“⁴¹², so ist doch deutlich, dass die These, der Valentinianismus hänge vom „Sethianismus“ als einem Exponenten älterer Gnosis ab, keineswegs die einzig plausible und möglicherweise auch nicht die wahrscheinlichere ist. Immerhin kennt Irenäus aber offenbar einen Vorläufer des „Apokryphon“, und seine Berichte geben keinen Anlass, anzunehmen, dass die Valentinianer den absoluten Beginn der gnostischen Deutung machten. Dennoch gehören die valentinianischen Texte und das Valentinianerreferat des Irenäus zu den ersten profilierten Zeugnissen der „Gnostiker“, wenn diese Bezeichnung in einem weiteren Sinne verstanden werden kann⁴¹³. Gnosis und Christentum, so legen diese Überlegungen zu „Valentinianern“ und „Sethianern“ jedenfalls nahe, sind nicht in der Weise zu unterscheiden, dass der Valentinianismus als ein drittes Phänomen beschrieben werden müsste, sei es als Reformgnosis oder als Reformchristentum.

410 Vgl., Iren., haer. I 12,4 (Rousseau/Doutreleau sc 264; 186.188).

411 Vgl. auch Pétrement, *Separate God*, 409 f.

412 Pétrement, *Separate God*, 406. Vgl. Marksches, *Einleitung zu: Gnosis und Christentum*, 20, der im Fall der figurenreichen Mythen von „Verwilderungen“ spricht; ähnlich ders., *Die Gnosis*, 100 f.; ders., *Religionsphilosophie*, 39.

413 Vielleicht zwingt der Nag-Hammadi-Fund doch nicht dazu, das Urteil von Puech, *Problem*, 323, grundlegend zu revidieren: „Der Valentinianismus z.B. verdankt nichts oder fast nichts den zweifelhaften Resten der gnostischen Systeme vor ihm, sondern von ihm haben die meisten Systeme ihr Bestes und Klarstes entlehnt“.

Die Taufe der Gnostiker/Sethianer

Keine „Lehrunterschiede“ und insbesondere nicht das jeweilige Verhältnis zur christlichen Überlieferung können eine so deutliche Trennung von Gnostikern, Valentinianern und den übrigen Christen begründen, wie sie in der Literatur gelegentlich vorausgesetzt wird. Nach dem bisher Dargelegten scheint es nicht notwendig zu sein, einen „Sethianismus“ ganz anderer Art neben eine „christliche Gnosis“ zu stellen. Allenfalls ein spezifisch gnostisches oder sethianisches Initiationsritual, so es fassbar wäre, ließe sich als Hinweis auf die Existenz von „Sethianern“ und auf eine größere Eigenständigkeit dieser Gruppen gegenüber den christlichen Gemeinden deuten. Wie die bisher berührten Problemkreise kann auch die Frage nach einem sethianischen Initiationsritual im Folgenden nicht hinreichend erörtert werden. Es genügt in diesem Zusammenhang aber wohl, die Grenzen wahrzunehmen, welche durch die zur Verfügung stehenden Quellen gesetzt sind. Auch bei der Frage des „sethianischen“ Taufrituals wird deutlich, in welchem Maß eine Antwort von Vorentscheidungen über die Natur des „Christlichen“ und der „Gnosis“ abhängig ist.

6.1 Zur Argumentation der Sethianer-Forschung

An der Frage einer spezifisch „sethianischen Taufe“ hängt ein Gutteil der Beweislast für die historische Existenz der „Sethianer“ und die Form dieser Existenz. So schreibt etwa Uwe-Karsten Plisch in seinem „Sethianismus“-Artikel für die neueste Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart“: „V. a. [Vor allem] aus der Analyse des Taufsakraments (Sevrin) ergibt sich, dass die Sethianer eine soziologisch fassbare Taufbewegung gewesen sind, nicht etwa nur eine Art lit. [literarisch] tätiger intellektueller Zirkel“¹. Der von Plisch erwähnte Jean-Marie Sevrin in seiner Untersuchung „Le Dossier baptismal Séthien“ von 1986 und John D. Turner in zahlreichen Studien zur sethianischen Taufe (1986, 1989–1990) haben die mehrfach in „sethianischen“ Texten erwähnten „fünf Siegel“ als ein Taufsakrament gedeutet und dessen rituellen Vollzug auf der Grundlage von Auszügen mehrerer „sethianischer“ Texte beschrieben². Diese Forschung

1 Plisch, Art. Sethianismus, 1237. Ähnlich Pearson, Jewish Elements, 160.

2 Vgl. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, 255: „... the allusions to the Five

zieht auch Hans-Martin Schenke in seinem Vortrag „Was ist Gnosis?“ (1993) heran und erklärt, dass Sevrin und Turner seine „Sethianismus-Theorie“ ausgebaut und maßgeblich weiter begründet hätten³. Der Hinweis auf die Taufe als einer besonderen Initiation neben der christlichen spielt in allen Darstellungen, die der Frage nach den Menschen hinter den Texten aus Nag Hammadi gewidmet sind, eine herausragende Rolle⁴. Nach John D. Turner rechtfertigt die Existenz eines Taufrituals die Annahme einer Kultgemeinde als Trägerin dieses Rituals⁵. Wenn Tuomas Rasimus in seiner Untersuchung zur Gnosis der Ophiten, die Schenkes „Sethianer“-Kategorie erweitern soll (siehe oben 3.3.2), darüber nachdenkt, ob hinter den Texten ‚wirkliche Gemeinden‘ („real communities“) als Träger zu vermuten sind, nennt auch er neben dem Gebrauch von Hymnen, Lesetexten und Amuletten zuallererst das Taufritual, das auf ‚praktizierende‘ Gläubige schließen lasse⁶. Dieser Linie folgen Augusto Cosentino in seiner Untersuchung „Il battesimo gnostico“ aus dem Jahr 2007 und David Brakke in „The Gnostics“ aus dem Jahr 2010. Brakke setzt an die Stelle der Schenkeschen „Sethianer“ mit Layton und Logan die mutmaßlich eigentlichen „Gnostiker“, die sich ihm zufolge durch ihre Taufpraxis als Gruppe konstituieren: „Baptism ... seems to have been the Gnostic's central and defining ritual“⁸. Auch Michael A. Williams sah insbesondere das Taufsakrament im „Ägypterevangelium“ als ‚bridge burning act‘ an, das auf eine besondere Identität der Nutzer

Seals are frequent enough to justify the thesis that there was a special sectarian ritual whose purpose and general procedure was recognizable without further explication by the earliest readers of these texts“.

3 Schenke, Was ist Gnosis?, 183.

4 Vgl. z. B. Gianotto, Construction, 469.

5 Vgl. Turner, Ritual in Gnosticism, 104: „Among the Sethians, Simonians, and especially the Valentinians the sacramental means of restoring the androgynous wholeness of the inner person through ritual acts centered on baptism presupposes a cultic community with a strong sense of corporate identity“.

6 Vgl. Rasimus, Paradise, 291.

7 Vgl. Cosentino, Battesimo, 107–127.

8 Brakke, The Gnostics, 77; vgl. ebd., 74: „... one of the most distinctive features of the sect appears to have been its ritual of baptism, which incorporated one into the seed of Seth or immovable race and facilitated ascent to contemplation of the divine“ (mit Verweisen auf Sevrin und Turner); ebd., 87 f.: „... that the Gnostic school of thought, at least at certain points in its history, consisted of a fairly well-defined community of persons for whom the group provided their primary mode of religious activity“, werde erkennbar in Anspielungen auf „a shared ritual“, in den Selbstbezeichnungen „with peculiar and distinctive terms“ (z. B. „Same des Seth“, „unerschütterliches Geschlecht“ u. a.) und in der Polemik gegen andere Gruppen, wie sie im EvJud (TC 3) und der ApcAd (NHC V,5) zu finden sind.

dieses Textes als Gemeinde schließen lasse (siehe oben 3.2.2)⁹. Wenn im „Ägypterevangelium“ von „Anrufung“ (ἐπικλησις) und „Absage“ (ἀποταξις bzw. ἀποταγή) die Rede ist¹⁰, so könne darin der Hinweis auf ein Initiationsritual gesehen werden, das deutlich eine Gemeinde von einer Außenwelt abgrenzt. Zwar ist Williams zurückhaltend, ob beispielsweise das Vorhandensein von Mission oder eine besondere Ethik notwendig auf das Vorhandensein einer organisierten Gemeinde schließen lassen. Der „possible evidence for communal ritual“¹¹ allerdings billigt auch er ein höheres Maß an Beweiskraft zu. Hinweise auf ein solches Taufsakrament findet Williams über das „Ägypterevangelium“ hinaus noch in der Langfassung des „Apokryphon des Johannes“¹². Zumindest für diese beiden Texte setzt er eine rituell und materiell mit Wasser vollzogene Taufe voraus, wohingegen in „Zostrianos“ die Taufe an wenigstens einer Stelle als „an internal, ‚mental‘ event“ gedacht sei¹³. Dort wird die „Taufe“ (ἄρκμη) mit „erkennen“ (εἶμε) verbunden:

Wenn er aber den Ursprung von diesen erkennt, (nämlich) wie sie alle offenbar sind in ein und demselben Haupt, und wie sie alle verbunden sind und sich doch trennen, und wie sie sich wieder verbinden die, die sich getrennt hatten, und wie sich die Teile mit dem Ganzen verbinden und die Arten mit den [Gattungen] – wenn einer dies erkennt, ist er getauft worden auf die verborgene Taufe (ἀρῆρκμη ἐπιῆρκμη ἢ ἕρκς [= καλυπτός])¹⁴.

Williams räumt ein, dass mit der Taufe in Zostrianos an dieser Stelle „the passage through stages in a mystical ascent, not literal washing“ gemeint sein könnte, grundsätzlich sei allerdings selbst für „Zostrianos“ ein Wasserritual („literal washing“) nicht ganz auszuschließen, wenn es auch nicht wahrscheinlich sei¹⁵.

9 Vgl. Williams, *Immoveable Race*, 192 f.

10 Ἄγῆν ΝΗC III p. 66,2 f. (Böhlig/Wisse NHS 4, 154). In ΝΗC IV p. 78,4 steht ἀποταγή.

11 Williams, *Immoveable Race*, 194.

12 AJ ΝΗC II/par.IV p. 31,22–25 (Übers. Waldstein NHD.St 121): „Ich richtete ihn auf und besiegelte ihn im Licht des Wassers mit fünf Siegeln, damit von diesem Tag an der Tod nicht mehr Macht über ihn habe.“

13 Williams, *Immoveable Race*, 192.

14 Zostr ΝΗC VIII p. 23,7–17 (Layton NHS 31, 70–72; Übers. Schenke, NHD.St 447 f.). Sieber versteht in seiner Übersetzung für NHS 31 ἕρκς als Eigenname: „the washing of Kalyptos“; ebenso Turner, *Baptismal Rite*, 970; Sevrin, *Le dossier*, 193: „bapt[ême du] Caché“.

15 Williams, *Immoveable Race*, 193; vgl. ebd.: „Although the possibility cannot be entirely

Gerade die Art und Weise, wie in der Literatur zum „Sethianismus“ diejenigen Stellen des „sethianischen“ Textkorpus behandelt werden, an welchen offensichtlich nur metaphorisch von „Taufe“ gesprochen wird, lassen erkennen, welche Bedeutung die These vom spezifisch „sethianischen“ Taufritual für die „Sethianer“-Forschung hat. Manche Autoren gehen für einige wenige Gemeinden von einer spezifischen „gnostischen“ Mystik aus, welche das Ritual ersetzt oder ergänzt habe. So denkt Tuomas Rasimus, wohl im Anschluss an Turner, an eine rituelle Vermittlung des „Aufstiegs“, also eine Art kultisch induzierte Himmelsreise, was auch immer man sich darunter vorzustellen hat¹⁶. David Brakke geht unabhängig von seiner Annahme „gnostischer“ Wassertaufrituale davon aus, dass die „Gnostiker“ in Verbindung mit der Taufe eine Art mystischen „Aufstiegs“ erfahren hätten¹⁷. Dieser Aufstieg sei einerseits „intellectual“, ähnlich dem Erkenntnisaufstieg des Philosophen in Platons Symposion, der durch „contemplation“ geschieht, er sei andererseits aber auch „cosmic“, das heißt, er führe ganz konkret durch die kosmischen Sphären der himmlischen Räume hindurch¹⁸. Dafür seien die Schriften „Zostrianos“ (NHC VIII,1), „Allogenes“ (NHC XI,3) und „Marsanes“ (NHC X) Beispiele¹⁹. Der rituellen Darstellung des Heilsweges kam in unterschiedlichen Gruppen also ein je unterschiedlicher Stellenwert zu. Selbst Hans-Martin Schenke hatte in der Frage, ob die Taufe der „Sethianer“ stets real mit Wasser vollzogen wurde oder gelegentlich als ein rein geistiger Akt zu denken ist, ein gewisses Maß an Variabilität zugelassen.

Now, many statements on earthly baptism in the Sethian texts are phrased such that it could be asked whether this baptism was actually performed,

ruled out that there were also literal washings which sacramentally imitated the stages in the mystical ascent, I see no reason to assume this to have been the case, based upon the text actually says“.

16 Vgl. Rasimus, Paradise, 291.

17 Vgl. Brakke, The Gnostics, 78f.

18 Vgl. Brakke, The Gnostics, 78.

19 Brakke, The Gnostics, 78–82; vgl. ebd.: „The combination of these two traditions – Platonism’s intellectual ascent through increasing abstraction and apocalyptic Judaism’s cosmic ascent through heavenly realms – is a distinctive feature of Gnostic mysticism.“ Auch in „Marsanes“ werde dieser Aufstieg durch Taufrituale begleitet: „References to ‚seals,‘ ‚washing,‘ and ‚cleansing‘ suggest here, too, that baptism facilitates ascent“ (ebd., 82). Neben dem Wassertaufritual spielten dort allerdings auch Astrologie und alphabetische Zeichen eine Rolle, so Mar NHC X p. 21,14–39,24. Das sei der Theurgie der Neuplatoniker (ebd., 82) vergleichbar.

in real water, i.e., whether the passages in question do not rather point to a spiritualized cultic act²⁰.

Doch Schenke scheint nicht mehr als ein erster Zweifel aus seiner Beobachtung rein metaphorischer Taufsprache erwachsen zu sein, denn gleich im Anschluss relativiert er diese Beobachtung als ein vielleicht nur vorläufiges Missverständnis der Texte²¹. Rituale, die ausschließlich in den als „sethianisch“ ausgewiesenen Texten vorkommen, legen es Schenke zufolge nahe, dass die „sethianischen“ Texte an eine alte, unabhängige und mutmaßlich vorchristliche Praxis der Wassertaufe anknüpfen, deren Ausläufer bis in die mandäische Taufrituale der Gegenwart reichen könnten²². In der Nachfolge Schenkes zeigen auch John D. Turners Überlegungen, in welchem Maß die Existenz der „Sethianer“ mit der These einer besonderen Initiation verknüpft ist. Die spiritualistischen Tendenzen sind ihm zufolge nämlich das Ergebnis einer Entwicklung, an deren Anfang notwendig ein spezifisch „sethianisches“ Ritual vorausgesetzt werden müsse²³. So sei vor allem für die seiner Ansicht nach späten Texte des dritten Jahrhunderts, die „Platonizing Sethian treatises“ mit einer zunehmenden Spiritualisierung der Taufe zu rechnen²⁴. Turner spricht im Zusammenhang der Nag-Hammadi-Schrift „Allogenes“ von: „the path of contemplative ascent“, der

20 Schenke, *Phenomenon*, 606 vgl. ebd.: „... for we must not suppose the entire Sethian community to have been completely homogenous and fixed“.

21 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 606: „But even the clearest regard does not compel us to such a conclusion“. Schenke verweist darauf, dass Kritik an der Taufe lediglich Kritik an der falschen Taufe, der Taufe der Mehrheitskirche sein könne. Er geht davon aus, dass wenigstens zwei Sakramente („two sacraments, two mysteries“) mehr oder weniger deutlich in den Quellen sichtbar werden: 1. die Taufe, „a more commonplace sacrament“, und 2. „higher in degree and repeatable“ das Ritual eines kultischen Aufstiegs, „a mystery of cultic ascension“ (ebd., 602).

22 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 606: „... the whole of Sethian statements on baptism, including the most sublimated and speculative ones, can (...) only be understood, I think, on the basis of a strong, deep-rooted, and obviously already traditional practice of water baptism“. Zur Mandäer-These vgl. auch Lahe, *Gnosis und Judentum*, 126–128.374–385, der in den Mandäern ebenfalls Nachfahren der frühesten Gnostiker sieht.

23 Vgl. Turner, *The Sethian Baptismal Rite*, 943: „Eventually the original water-based rite was transformed into the practice of visionary and contemplative ascent depicted in *Zostrianos* and *Marsanes*, where the baptismal imagery still prevails, or in *Allogenes*, where such imagery is entirely absent“.

24 Vgl. Turner, *Ritual in Gnosticism*, 89: „... later treatises portray a self-performable contemplative technique that could be enacted either by means of – or independently of – outward ritual actions“. Vgl. auch ders., *Ritual in Gnosticism*, 105.

dem Allogenes offenbart werde²⁵. Dieser Aufstieg sei für Allogenes, „a journey into his interior primordial self where knower and known have become completely assimilated to one another“²⁶. Auch die Taufe in „Protennoia“ und „Zostrianos“ sei „more as a symbol of spiritual transformation than a ritual procedure“²⁷ zu verstehen.

Die Annahme einer entwicklungsgeschichtlich oder geographisch bedingten Ausdifferenzierung innerhalb der „sethianischen“ Gruppen hinsichtlich ihrer Haltung zum Ritual stellt also lediglich eine vorsichtige Einschränkung der These vom „sethianischen“ Taufritual dar²⁸. Die These eines besonderen sethianischen Taufrituals gehört gewiss zu den stärksten Argumenten dafür, dass es sinnvoll ist, die durch Schenke und seine Nachfolger zusammengestellten Texte „sethianischen“ oder in einem engeren Sinn „gnostischen“ Gemeinschaften zuzuschreiben. Konstitutiver Bestandteil der These ist allerdings auch, dass das „sethianische“ Taufritual tatsächlich als „sethianisch“ oder „gnostisch“, das heißt als eine Tradition beschrieben werden kann, der eine gewisse Selbstständigkeit zukommt. Wenn also in einigen Texten eine rituelle Handlung als Sitz im Leben vermutet werden kann, müsste jeweils auch geklärt werden können, ob das angesprochene Ritual ein spezifisch „sethianisch“-„gnostisches“ Ritual ist und vom Ritual christlicher Gemeinden so deutlich unterschieden werden kann, wie Schenkes These es erfordern würde. Erneut steht man nun vor dem Problem, dass die Klärung dieser religionsgeschichtlichen Frage nach der Eigenart des „sethianischen“ Rituals eine Theorie religionsgeschichtlicher Innovation und Annahmen über die Grenzen des „Christlichen“ voraussetzt. Unabhängig davon ist nicht zu beantworten, ob die in den Texten erwähnte Taufe schlicht die auch in anderen christlichen Gemeinden übliche Taufe ist, ob also die „Sethianer“ ein mehr literarisches Phänomen einer Deutungstradition innerhalb des frühen christlichen Diskurses sind oder ob es Elemente im „sethianischen“ Ritual gibt, die der christlichen Deutung entge-

25 Turner, *Mystery*, 191; vgl. ebd., 195: „mystical ascent“.

26 Turner, *Mystery*, 194; vgl. ebd., 196–197; ders., *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 25.

27 Turner, *Baptismal Rite*, 946. Zu Zostrianos schreibt Turner (ebd., 972): „The baptismal rite has become entirely transcendental with no reference to the Five Seals or any form of earthly ritual“. Zu Zostr vgl. auch ders., *Ritual in Gnosticism*, 96–97.

28 Auch Cosentino, *Battesimo* 124, greift diese Argumentation Schenkes auf und schlägt ebenfalls im Zusammenhang des Problems, dass in verschiedenen Texten des „Sethianer“-Korpus eine je unterschiedliche Anzahl von Taufen vorausgesetzt zu werden scheint (in Zostr beispielsweise eine Vielzahl, in ÄgEv und Prot hingegen offenbar nur die 5 Siegel als Teile eines einzigen Rituals) vor, entweder verschiedene Gemeinden hinter den Texten anzunehmen oder verschiedene Phasen der Entwicklung des Rituals.

genstehen und die Annahme einer besonderen religiösen Gemeinschaft wahrscheinlich machen. Im Horizont dieser Fragen sollen die These vom „sethianischen“ Taufritual und ihre Komponenten im Folgenden umrissen werden.

6.2 Die These vom sethianischen Taufritual

Wenn es ein spezifisches Initiationssakrament der „Sethianer“ oder „Gnostiker“ gegeben hat, so bleibt es in den Texten – das müssen selbst seine Verteidiger eingestehen – relativ blass. Bereits Hans-Martin Schenke bemerkte: „... while we are well and extensively informed about Gnostic thought world, information about Gnostic practice is hard to come by“²⁹. Dass das Ritual im Großen und Ganzen nur aus Andeutungen zu erschließen ist, bedarf einer Begründung. John D. Turner will deshalb eine „sethianisch“-„gnostische“ Arkandisziplin voraussetzen, die eine explizitere Behandlung des Rituals in den Texten verhindert habe. Zusätzlich verweist er darauf, dass unabhängig davon das Genre des liturgischen Textes oder gar des Liturgiekommentars in der gesamten antiken christlichen Literatur – nicht nur bei den „Gnostikern“ – überaus selten ist³⁰. Unter diesen Umständen sei es also legitim, die verstreuten und verdeckten Hinweise innerhalb des „sethianischen“ Textkorpus zur Rekonstruktion eines Taufrituals zu bündeln.

Jean-Marie Sevrin hat aus sieben der insgesamt zwölf Texte, die Hans-Martin Schenke zum „sethianischen“ Korpus zusammengefügt hatte, mögliche Hinweise auf ein Taufritual zusammengestellt: (1) aus dem „Apokryphon des Johannes“ (AJ), (2) der „Dreigestaltigen Protennoia“ (Protennoia), (3) dem „heiligen Buch des großen und unsichtbaren Geistes“, das nach dem sekundären Kolophon NHC III p. 69 üblicherweise auch als „Ägypterevangelium“ zitiert wird (ÄgEv), (4) der „Apokalypse des Adam“ (ApcAd), (5) dem „Zostrianos“ (Zostr), (6) der Schrift „Melchisedek“ (Melch) und (7), außerhalb der Nag-Hammadi-Schriften, dem „unbekannten altgnostischen Werk“ im Codex Brucianus (Anon.)³¹. Von John D. Turner wurde diese Textgrundlage weitgehend

29 Schenke, *Phenomenon*, 602.

30 Vgl. Turner, *Baptismal Rite*, 941–942; ebd. 941 greift er einen Gedanken von J. O’Donell, *Augustine: Confessions*, 1992 auf: „Consider Augustine: until 25 April 387, he had never seen what virtually anyone may see today on television any Sunday and every Christmas Eve: the rituals of the Roman eucharistic liturgy.“ Zur gnostischen Arkandisziplin vgl. auch Kippenberg, *Erlösungsreligionen*, 393–398.

31 Sevrin, *Le dossier*, zieht im Einzelnen folgende Texte heran: aus AJ Texte zur Quelle des lebendigen Wassers in BG p. 26,14–27,6; NHC III p. 7,1–13; NHC II p. 4,18–28 par; zu den

übernommen und im Anhang seines Aufsatzes „The Sethian Baptismal Rite“ aus dem Jahr 2006 in englischer Übersetzung zusammengestellt³². Ein gemeinsames Motiv, das zumindest vier dieser Texte verbindet, sind die „Siegel“, die im Zusammenhang der Taufrituale stehen könnten, wenn es nicht ein eigenständiges Ritual darstellt³³. Neben dem ÄgEv und der Protennoia, welche für Sevrin eine Art sethianischer Taufgänge erkennen lassen, sind die „Siegel“ auch im sogenannten „Pronoiahymnus“ am Ende der Langversion des AJ und im Anonymus des Bruce-Kodex erwähnt³⁴. „Protennoia“ ist möglicherweise unmittelbar vom „Pronoiahymnus“ abhängig, da Erstere im Kern eine sekundäre Erweiterung des „Pronoiahymnus“ aus AJ sein könnte³⁵. Jean Marie Sevrin und John D. Turner deuten die fünf „Siegel“ mit Schenke als Umschreibung der Taufe oder zumindest von Teilen eines umfänglichen Initiationsrituals. Jenseits der vermuteten Verbindung mit dem Taufritual besteht allerdings unter den Kommentatoren der „sethianischen“ Texte keine Einigkeit darüber, was genau diese „Sie-

„fünf Siegel“ NHC II p. 31,11–27par; zur Salbung des Sohnes BG p. 30,14–31,5; NHC III p. 9,24–10,9; NHC II p. 6,23–33; aus Protennoia NHC XIII p. 36,4–27; 46,14–33; 36,33–37,3; zur Taufe im engeren Sinne p. 41,20–32; 45,12–20; 48,11–35; zu den fünf Siegeln p. 49,22–50,12; zur Salbung p. 37,20–38,4; aus dem ÄgEv NHC III p. 63,4–68,1par; aus ApcAd NHC V p. 83,4–85,31; aus Zostr NHC VIII p. 5,14–7,21; 15,4–12; 17,5–13; 18,5–8; 22,4–15; 23,2–20; 24,17–25,20; 53,15–54,1; 60,24; 61,22–23; 62,12–15; 129,6–16; 131,2–8; aus Brucianus Anon. Kap. 20 p. 50 (Schmidt TU 8; 263; Übers. Schmidt GCS 13; 362,3–8); aus Melch NHC IX p. 5,24–6,14; 14,13–18,7.

- 32 Vgl. Turner, Baptismal Rite, 979–992: „Synopsis of Ritual Passages in the Sethian Treatises“. Aus AJ, Protennoia und ÄgEv übernimmt Turner die Texte Sevrins weitgehend vollständig, mit Ausnahme der Texte zur „Salbung des Sohnes“ in AJ (bei Sevrin, Le dossier, 38–46). Es gibt auch geringfügige Abweichungen beim Zitat der anderen Texte: In Zostr nimmt Turner zur Auswahl Sevrins noch p. NHC VIII p. 4,20–5,13 hinzu (Sevrin beginnt mit p. 5,14); Sevrin zitiert zusätzlich aus der Rede, die „das Kind des Kindes: Ephesech“ an Zostrianus in NHC VIII richtet, die Taufen p. 15,4–12; 17,5–13; 18,5–8; 22,4–15; 23,2–20; 24,17–25,20. Bei Melch bezieht Sevrin noch NHC IX p. 14,13–16,6 ein; in Anon. beginnt Turner sein Exzerpt bereits p. 50,29 (bei Sevrin erst ab 50,36). Ebd., 945–949, referiert Turner dann Sevrins Thesen zum sethianischen Taufritual.
- 33 Vgl. Burns, Apocalypse, 132, der von „two more well-known Sethian rites, baptism and the ‚Five Seals‘“ spricht.
- 34 So in Protennoia NHC XIII p. 48,31; 49,27–28,29; 50,9–10; AJ, NHC II p. 31,24; parallel IV p. 49,4 (= Pronoiahymnus am Ende der Langversion); ÄgEv, NHC IV p. 56,25; 58,6,27–28; 59,27–28; III p. 55,12; parallel IV p. 66,24–25; III p. 63,3; parallel IV 74,16; III p. 66,3; parallel IV 78,4f.; Anon. p. 18,21–22; darüber hinaus möglicherweise auch Allog, NHC XI p. 69,14–19; vgl. Schenke, Phänomenon, 603. Vgl. auch die Liste der Stellen bei Turner, Baptismal Rite, 949, Anm. 13.
- 35 So Poirier, Introduction, 68–81.

gel“ bezeichnen könnten. „The meaning and implication of the five seals, what they are, what they consist of, is in the first instance an enigma, which gives rise to all sorts of speculation“³⁶. Der Fünffzahl zumindest scheint auch sonst in den Texten eine besondere Bedeutung zuzukommen, etwa wenn im ÄgEv, einer der mutmaßlichen Taufagenden Sevrins, fünfmal auf preisende Himmelswesen verwiesen wird, deren Doxologien, so sie nicht wörtlich zitiert werden, aus der mythischen Erzählung zu erschließen sind³⁷. Allerdings ist die erste dieser fünf Doxologien nur in der Textfassung aus NHC IV erhalten. Das Gebet nach der Taufe in ÄgEv NHC III p. 66,8–22 sei ebenfalls, so wird angenommen, durch die wiederholten Ausrufe $\alpha\lambda\eta\theta\omega\varsigma \alpha\lambda\eta\theta\omega\varsigma$ ³⁸ in fünf Abschnitte geteilt³⁹. In Protennoia, Sevrins anderer Taufagende, werden möglicherweise im Zusammenhang des Rituals fünf Triaden von Namen erwähnt, die dem „Einkleiden“ (\dagger $\sigma\tau\omicron\lambda\eta$), „Taufen“ ($\rho\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\epsilon$), „Inthronisieren“ (\dagger $\theta\rho\nu\omicron\varsigma$), „Glanz-Verleihen“ (\dagger $\epsilon\omicron\omicron\gamma$) und dem „Rauben“ oder „Entrücken“ ($\tau\omicron\omega\pi\tau$) verbunden sind⁴⁰. Auch in Zostr zählt der Protagonist fünf Taufen auf, die er im Namen des göttlichen Autogenes empfangen habe⁴¹. Zusätzlich wird eine „Fünffheit“ himmlischer Figuren immer wieder in den Zusammenhang der „fünf Siegel“ gestellt⁴². Sol-

-
- 36 Schenke, *Phenomenon*, 603. Die Situation hat sich bislang nicht wesentlich gegenüber diesem von Schenke formulierten Stand verändert; vgl. Brakke, *The Gnostics*, 75: „Although the five seals are the most distinctive feature of Gnostic baptism, scholars do not know what they were“. Ebenso Burns, *Apocalypse*, 133 f.
- 37 Vgl. Turner, *Baptismal Rite*, 949, Anm. 13; NHC IV p. 59,13–29; NHC III p. 49,22–50,9; p. 53,12–54,6; p. 55,16–56,3; p. 61,23–62,12. Die zu erschließende Doxologie sei sechsteilig, werde aber fünfmal wiederholt, vgl. ebd., 956.
- 38 NHC III p. 66,9,12,15,17,20; in der Parallele NHC IV p. 78,11–12,15–16.[–].17, in welcher die fünf Zäsuren auch aufgrund des schlechteren Erhaltungszustandes nicht auszumachen sind, steht $\omicron\gamma\mu\tilde{\iota}\tau\mu\epsilon \nu\alpha\mu\epsilon$ (Böhlig/Wisse NHC 4, 154–157).
- 39 Vgl. Turner, *Baptismal Rite*, 949, Anm. 13 und die Textgliederung in 984–985. Vgl. Sevrin, *Le dossier*, 118–119.
- 40 1. Jammon, Elasso, Amenai; 2. Micheus, Michar, Mnesinous; 3. Bariel, Nouthan, Sabenai; 4. Ariom, Elien, Phariel; 5. Kamaliel, [...]anen, Samblo; NHC XIII p. 48,15–16,18–20,21–22,24–25,27–28 (Turner NHC 28, 428); vgl. Turner, *Baptismal Rite*, 949, Anm. 13.
- 41 Vier Taufen werden in Zostr NHC VIII p. 6,7–7,22 aufgezählt und nummeriert: die erste in 6,7–10; die zweite in 7,1–4; die dritte in 7,10–12; die vierte in 7,16–18 (Sieber NHC 31, 40–45) und die fünfte Taufe (p. 53,15–18) in p. 53,15–55,25 (Sieber 124–129); vgl. Turner, *Baptismal Rite*, 949, Anm. 13.
- 42 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 603–604, der auf Böhlig und Wisse verweist, die in der Einleitung zu ihrer Ausgabe und Übers. des ÄgEv in NHC 4 (ebd., 27,50,174) die „fünf Siegel“ als die Dreiheit, d. h. Fünffheit des ‚dreimal männlichen Kindes‘ zusammen mit Youel und Esephech deuten; vgl. Turner, *Baptismal Rite*, 955–956. Schenke (ebd.) äußert zu dieser „Fünffheit“ sogar „that it is a divine ‚Qunity‘ of the Sethians (that is, five persons in one

che „Pentaden“ seien mit einer liturgischen Darstellung, etwa einem fünfmaligen Untertauchen des Täuflings, verbunden worden, wie Sevrin annimmt.⁴³

Bereits Hans-Martin Schenke hatte die fünf Siegel auf einzelne Riten innerhalb einer komplexen Liturgie bezogen⁴⁴. Im ÄgEv fand Sevrin dann eine Sequenz von „profession – épiclese – renonciation – immersion“⁴⁵, die seiner Ansicht nach auch im Hintergrund der anderen „sethianischen“ Tauftexte zu erkennen sei. Die „sethianische“ Taufe müsse man sich demnach als ein Ritual mit komplexer Struktur vorstellen. Am Anfang der Taufe habe (1) eine Art Taufbekenntnis gestanden, dem (2) eine Anrufung (ἐπίκλησις) der himmlischen Wesen folgte, die am Vollzug der Taufe mitwirken sollten. Danach habe der Täufling (3) sich von der dämonischen Welt abgewandt (ἀπόταξις) und sei dann (4) durch Untertauchen im Wasser getauft worden. Nachdem der Täufling (5) aus dem Taufbad heraufgestiegen sei und sich zum Leben in der Erkenntnis erhoben habe, folgte (6) ein Dankhymnus, der vielleicht (7) mit weiteren deutenden symbolischen Handlungen verbunden worden war, etwa der in Protennoia erwähnten Einkleidung oder Inthronisation. Wenn hier unter anderem auch an einen rituellen Handschlag gedacht wird, so verrät dies die Verbindung zur Taufe der Mandäer, die der spezifisch „gnostischen“ Taufe vor allem in der älteren Forschung gelegentlich unterstellt worden ist.⁴⁶ Eine entspre-

essence, parallel to the Christian Trinity)“. Ähnlich Schenke [Robinson], Protennoia, 125–127.134f., aufgrund ihrer Interpretation von Protennoia p. 49,26–34 (††ε ἡσφραγις ἡτε ἡσειραν ετε καὶ νε).

- 43 Vgl. Sevrin, Le dossier, 256–257 (auch ebd., 31–37), der aufgrund des ÄgEv und der fünf Taufen in Zostr an eine „quintuple baptême“ (ebd., 256) im Sinne eines fünfmaligen Untertauchens oder fünfmaligen Übergießens mit Wasser denken möchte. Kritisch dazu Turner, Baptismal Rite, 947, Anm. 10, der Sevrins Annahme für unnötig hält, da der Begriff „Siegel“ oder „Taufe“ nicht auf das Bad beschränkt werden müsse, sondern auch andere begleitende Handlungen meinen könne, etwa Salbung, Handauflegung oder gesprochene Formeln.
- 44 Vgl. Schenke, Phenomenon, 603: „... or designate only different procedures within one and the same act“, so z. B. in Zostr, p. 6,13–17.
- 45 Sevrin, Le dossier, 144.
- 46 Vgl. Turner, Baptismal Rite, 945–949; ebd., 947f. fasst er die Teile zusammen: (1) „... a prebaptismal profession of the names of various beings connected with the proper execution of the rite“; (2) „an invocation (ἐπίκλησις) of the principal spiritual powers active during the baptism“; (3) „a purificatory renunciation (ἀπόταξις) of the corrupting influence of the world“; (4) „baptism by immersion of the candidate in actual water, understood to symbolize the ‚living water‘ of gnosis“; (5) „a raising up of the candidate, understood primarily in spiritual terms“; (6) „the utterance of a post-baptismal hymn of thanksgiving“; (7) „perhaps other less well-attested rites, such as a ritual handshake, or the extension of

chende Interpretation der Taufe in ÄgEv und Protennoia wird auch von David Brakke geteilt. Beide Texte, so Brakke, enthielten „fairly extensive, albeit highly stylized and symbolic, depictions of this ritual“⁴⁷. Das in ÄgEv vorausgesetzte Ritual vergleicht Brakke sogar mit einer „Easter Vigil and its series of biblical readings that tell the history of salvation, interrupted by Psalms and canticles, and which culminate in baptism“⁴⁸. Aus Protennoia sei zu erschließen, dass auf die eigentlichen Rituale möglicherweise ein Antwortgesang, „a hymnic response“, folgte⁴⁹. In diesem Text sei zudem davon die Rede, dass „Protennoia“, der ‚erste Gedanke‘, also Barbelo, den Taufkandidaten vom Chaos entkleidet habe. Deshalb werde auch gesagt, dass der Mensch mit Licht bekleidet werden soll, bzw. mit einem „Kleid von Licht“. In der nämlichen Richtung sei vermutlich zu verstehen, wenn im ÄgEv der Sänger des Hymnus eine „[Rüstung der] Gnade und des [Lichtes]“ erhält. Auch diese Verse könne man als Hinweise auf eine Einkleidung des Täuflings deuten⁵⁰. In Protennoia übergibt die himmlische Protennoia den Menschen, den sie erlöst, an die himmlischen Wesen, „die Gewänder vergeben“. Brakke kommentiert nicht, dass erst im Anschluss daran davon die Rede ist, dass „die Täufer“ ihn „tauften“, und zwar „in der Quelle des Wassers des Lebens“. Wenn es sich hier um ein Wasserbad handeln würde, hätte man eigentlich eine vorausgehende Entkleidung erwartet. Brakke deutet des Weiteren die in Protennoia erwähnten „Throne“, den „Glanz“ und auch die „Entrückung“ als Hinweise auf rituelle Handlungen, die zusammen mit Einkleidung und Wassertaufe möglicherweise die „fünf Siegel“ gewesen seien. Es sei allerdings auch nicht auszuschließen, so räumt er ein, dass diese „Siegel“ ein fünfmaliges Untertauchen meinten⁵¹. Er rechnet zudem durchaus mit der Möglichkeit wiederholter Taufen, die unterschiedliche Stufen im Erkenntnisweg des Gnostikers repräsentieren könnten⁵². Alle hier angeführten Vorschläge bleiben in dem durch Schenke, Sevrin und Turner abgesteckten Rahmen. Die

one's arms in the form of a circle“. Vgl. auch Cosentino, *Battesimo*, 117. Zur Verbindung mit den Mandäern vgl. Turner, *Baptismal Rite*, 952–954.977; ders., *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 69, Anm. 6; ders., *Ritual*, 88, Anm. 5.

47 Brakke, *The Gnostics*, 74.

48 Brakke, *The Gnostics*, 76.

49 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 74, der auf Protennoia NHC XIII p. 48,1–49,6 verweist.

50 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 74–75, zu ÄgEv NHC IV p. 79,14–16; die Ergänzungen im Text von IV p. 79 sind an der Parallele III p. 67,2–3 orientiert.

51 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 75, zu Protennoia NHC XIII p. 48,1–49,6. Die nämlichen fünf Stufen findet Brakke in Protennoia p. 45,13–20, in einer abweichenden Reihenfolge, in der Verherrlichung (Glanz) und Inthronisation an den Anfang gestellt sind; vgl. ebd., 147, Anm. 38.

52 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 77f.; vgl. ebd., 77: „multiple times as a means to increasingly

Bandbreite der Möglichkeiten in diesem Rahmen ist auch bei David Brakke groß. Er erweitert diese Möglichkeiten sogar um die von Alastair H.B. Logan bedachte Deutung, dass es sich bei den „Siegel“ um ein Salbungsritual handeln könnte. Mit Logan stellt sich auch Brakke fünf Salbstellen vor, möglicherweise die beiden Augen, die beiden Ohren und den Mund⁵³. Wie oben (siehe 3.3.1) bereits dargestellt wurde, sieht Logan die Salbung als das zentrale Initiationsritual seiner „Gnostiker“ an, welche so die himmlische Salbung des auf Erden erschienenen Erlösers nachvollziehen und ihr Selbstverständnis als die wahren Christen zum Ausdruck bringen⁵⁴. Als wohl prominentesten Beleg für eine besondere Salbung im Initiationsritual verweist Logan auf das Ende des ÄgEv:

O Sohn! HC HC O E O Gestaltloser, der unter den Gestaltlosen wohnt, seiend, den Menschen erweckend, durch den du mich reinigen wirst zu deinem Leben gemäß deinem unvergänglichen Namen! Deshalb ist der Duft des Lebens in mir. Ich habe ihn mit Wasser vermischt als Muster aller Archonten, damit ich bei dir im Frieden der Heiligen lebe, du ewiglich Seiender!⁵⁵

Dass das zentrale gnostische Initiationsritual eine Salbung ist, kann Logan aus den Nag-Hammadi-Texten allein allerdings nicht entnehmen⁵⁶. Er verweist

higher knowledge of God“; Brakke verweist in diesem Zusammenhang auf *Zostr* p. 53,15–19.

- 53 Nach Logan, *Mystery*, 192, diejenigen Organe, „for which the souls can be assumed to possess equivalents“; die beobachtete Verbindung der fünf „Siegel“ mit einer Fünfheit von Namen komme möglicherweise deshalb zustande, da jede einzelne Salbung vielleicht mit der Anrufung eines himmlischen Wesens verbunden war (ebd., 193). Vgl. ders., *Gnostic Truth*, 38f.: „These five seals ... are best understood in terms of the sealing with chrisim of the five organs of sense“; vgl. ders., *The Gnostics*, 78. Brakke, *The Gnostics*, 75, übernimmt die These Logans; er erwägt zunächst auch andere Sinnesorgane, „eyes, ears, hands, mouth, nose“, nennt dann aber die von Logan vorgeschlagenen „five organs that correspond to faculties of the soul (two eyes, two ears, mouth)“. Logan hatte hier eine Idee von Yvonne Janssens, *La Prôtennoia Trimorphe* (NH XIII,1), *BCNH.T.4*, Québec 1978, 80, aufgegriffen.
- 54 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 78–79; ähnlich Brakke, *The Gnostics*, 77: „Baptism, then, seems to have been the Gnostic's central and defining ritual“.
- 55 NHC III p. 67,16f. (Böhlig/Wisse *NHS* 4, 160; Übers. Plisch *NHD.St* 237).
- 56 Logan, *Mystery*, 188–189, 191, erschließt das den eigentlich „gnostischen“ Gruppen gemeinsame Initiationsritual ebenfalls vor allem aus dem Pronoiahymnus in *AJ*, der *Protennoia* und dem ÄgEv. In dieselbe Richtung weisen ihm zufolge aber auch die „Grabinschrift der Flavia Sophie“ und die in der *Refutatio* überlieferten Texte der Naassenerpredigt und des

deshalb zusätzlich auf Irenäus' Bericht über diverse Tauf- und Salbungsriten seiner Gegner im ersten Buch von „Adversus haereses“⁵⁷ und auf die Reaktionen anderer Christen auf ein Salbungsritual wahrscheinlich gnostischer Gegner, welche er in 1Joh 2,20.27 sowie im Epheserbrief der Ignatianen findet. Dass außerhalb von gnostischen Kreisen eine Salbung in Syrien möglicherweise als Kopie der gnostischen Salbung vollzogen wurde, zeige des Weiteren das koptische Didache-Fragment mit einem Segensgebet über dem Myron, das in den „Apostolischen Constitutionen“ des vierten Jahrhunderts auf das Eucharistiegebet in Did 10 folgt⁵⁸. Auch die so genannte „Naassenerpredigt“ und der „Naassenerpsalm“ enthalten nach Logan Hinweise auf ein Salbungsritual, wobei im „Naassenerpsalm“ allein von „Siegel“ in den Händen des himmlischen Jesus die Rede ist, ohne dass diese „Siegel“ mit der Salbung verbunden wären⁵⁹. So würden Hippolyts Naassener auch für sich reklamieren, „die einzigen Christen“ zu sein, die das richtige „Salböl“ empfangen haben⁶⁰. Die dort erwähnte Salbung „aus dem Horn wie David“ (ἐκ κέρατος ὡς) Δαβίδ) muss freilich nicht notwendig mit einem Ritual der Predigtadressaten in Verbindung stehen, sondern kann metaphorisch gemeint sein. Abgesehen davon steht der wohl deutlichste Beleg für ein Salbungsritual, dem zugeschrieben wird, in besonderer und

Naassenerpsalms (ebd., 190–191). Zur Grabinschrift der Flavia Sophe vgl. zuletzt Snyder, *The Discovery*, 1–59.

- 57 Vgl. Iren., haer. 1 21,3–4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 298–304).
- 58 Vgl. Logan, *Mystery*, 193–199; ders., *Post-Baptismal Chrismation*, 93; ders., *The Gnostics*, 77–80. Ob allerdings für 1Joh 2,20.27 der Verweis auf ein Ritual vorauszusetzen ist, ist unsicher (in ders., *Post-Baptismal Chrismation* und ders., *The Gnostics* fehlt übrigens der Verweis auf 1Joh). Ign Eph 17 lässt aber vielleicht doch erkennen, „daß die Irrlehrer irgendeinen Salbungsritus praktiziert haben dürften“ (Lechner, *Ignatius*, 148; vgl. ebd., 147–148). Für das koptische Didachefragment mit dem Segen über dem Myron ist die Zugehörigkeit zum originalen Bestand der Didache ungeklärt. Vgl. auch Thomassen, *Spiritual Seed*, 376–377, mit Anm. 83.
- 59 Hipp., ref. v 7,19 (Wendland GCS 26 83; Marcovich, PTS 25 147): „Denn die Verheißungen (ἐπαγγελία) des Taufbades (τοῦ λουτροῦ) ist bei ihnen nichts anderes als die Einführung des bei ihnen in lebendigem Wasser Gewaschenen und mit unsagbarer (ἄλλω, nach der Korrektur von Miller aus ἄλλω) Salbe (χρίσμα) Gesalbten in die unverwelkliche Lust.“ Im Naassenerpsalm, Hipp., ref. v 10,1–2 (Wendland GCS 26 102–104; Marcovich, PTS 25 171–172) werden die „Siegel“ in 10,2 (W 103,18; M 172,24) erwähnt.
- 60 Hipp., ref. v 9,22 (Wendland GCS 26 102; Marcovich, PTS 25 170): „und wir sind von allen Menschen die einzigen Christen, welche am dritten Tor das Geheimnis vollenden und dort mit der Salbung aus dem Horn Davids gesalbt werden, nicht aus der tönernen Flasche, sagen sie, wie Saul, der mit dem bösen Dämon gemeinsame Sache gemacht hat, dem der fleischlichen Begierde“.

exklusiver Weise das Christ-Sein zu bewirken, im valentinianischen Philippusevangelium:

„Die Salbung ist der Taufe überlegen. Denn auf Grund der Salbung wurden wir ‚Christen‘ genannt, nicht wegen der Taufe. Auch Christus ist wegen der Salbung (so) genannt worden“. An anderer Stelle ist der, der die „Salbung mit dem [Balsam] der Kraft des Kreuzes“ empfangen hat, sogar nicht mehr nur „ein Christianus, sondern ein Christus“⁶¹.

Logan würde darin vermutlich ein Beispiel des „gnostischen“ Einflusses auf die Valentinianer sehen⁶². Insgesamt jedoch, das muss auch David Brakke eingestehen, der Logan weitgehend folgt, sind die Hinweise auf die Salbung von irdisch-menschlichen ‚Klienten‘, die auf einen rituellen Kontext anspielen könnten, relativ selten⁶³. „In the end, the precise nature of the baptismal five seals remains a mystery“⁶⁴.

Bei der Lektüre der Forschungsliteratur kann man gelegentlich den Eindruck gewinnen, als seien die Lücken in den vermeintlichen Verweisen auf das gnostisch-„sethianische“ Taufritual mit Material der christlichen Taufbeschreibungen des vierten Jahrhunderts aufgefüllt worden. Wenn Alastair B. Logan die Ausgestaltung der christlichen Taufe insbesondere in der Einführung einer postbaptismalen Salbung unter „gnostischen“ Einfluss stellt⁶⁵, wäre eine Nähe des „gnostischen“ und des „kirchlichen“ Taufrituals durch die Parallelität der Entwicklungen wenigstens notdürftig begründbar⁶⁶. Logan kann, da er die „Gnostiker“ als Träger eines alternativen Christentums beschreibt (siehe oben 3,3,1 und 4,3,3), das Ritual der „fünf Siegel“ entgegen Schenkes und Turners Annahme als eine Variante der ‚allgemein‘-christlichen Initiation begreifen⁶⁷. Er nimmt dabei an, dass das „christliche“ Ritual in den Gemeinden der „Gno-

61 EvPhil #95a NHC II p. 74,12–16 (Schenke TU 143, 58–59) und #67e p. 67,23–27 (Schenke 44–45); vgl. dazu Schmid, Eucharistie, 112–114.

62 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 102.

63 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, verweist auf HA in NHC II p. 96,33–97,4 und Zostr in NHC VIII p. 63,22.

64 Brakke, *The Gnostics*, 76.

65 Vgl. Logan, *Gnostic Truth*, 19,50 f.; ders., *Mystery*, 190. Vgl. auch ders., *Post-baptismal Christianity*, 106.

66 Vgl. Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 66: „... the Sethians, wherever they derived their original rite, must have developed it in close rapprochement with Christianity“.

67 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 50,57; ders., *Gnostic Truth*, 22,34 (gegen Turner).

stiker“ eine definierte Form annahm, welche sie als „cult movement“ von den restlichen Christen unterschieden habe. Das ist nicht auszuschließen. Doch vielleicht, so ist zugleich zu bedenken, liegt das, was in den „sethianischen“ Tauftexten heute als besonders erscheint, für viele Christen der ersten Jahrhunderte innerhalb der Grenzen des Erwartbaren. Das heißt, der Unterschied zwischen gnostischen und anderen christlichen Gemeinden war also nicht so groß, wie man auf den ersten Blick vermuten mag⁶⁸.

Entgegen dem oberflächlich christlichen Anschein der von ihm rekonstruierten Taufgände ist diese nach Sevrins Meinung in ihrem Kern nicht christlich, sondern eben „gnostisch“. Christliche Elemente seien bei den Ritualen wie in den mythologischen und lehrhaften Schilderungen der „sethianischen“ Texte relativ selten und als sekundäre Zutaten erkennbar⁶⁹. Ebenso rechnet

68 Dass die Träger der „sethianischen“ Tauftexte sich vielleicht schlicht als „Christen“ verstanden haben, kann plausibel werden, wenn man im frühen Christentum mit einer Bandbreite relativ unterschiedlicher Ausgestaltungen des Taufrituals rechnen darf. Einen möglichen Hinweis darauf, dass diese Annahme berechtigt ist, bietet ein von Eusebius überliefertes Brieffragment des Dionysios von Alexandrien. Nach Dion., ep. Ad Xystum, ap. Eusebius, h.e. VII 9,1–5 (Schwartz GCS 9,1; 646,16–648,13) kann noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts ein alexandrinischer Greis anlässlich einer Tauffeier, der er innerhalb seiner Bischofskirche beiwohnt, feststellen, dass dieses bischöfliche Taufritual wenig mit dem Ritual gemein hat, mit welchem er einst selbst in die christliche Gemeinde aufgenommen worden war. Der Greis berichtet dies dem alexandrinischen Bischof Dionysius. In dessen Reaktion auf die Selbstanzeige des Greises wird deutlich, dass für Dionysius unterschiedliche Formen des Taufrituals tolerabel und von untergeordneter Bedeutung sind. Er habe, so berichtet Dionysius nämlich seinem Briefpartner, dem römischen Amtsbruder Xystus, der Bitte des so anders getauften Greises, ihn erneut zu taufen, nicht entsprechen wollen, da der Bittsteller ja schon seit langem an der kirchlichen Eucharistiegemeinschaft teilgenommen habe, die durch eine erneute Taufe nun entwertet worden wäre. Dabei tut es nichts zur Sache, dass Dionysius das Ritual auf die „Fragen“ (ἐπερωτήσεις) und „Antworten“ (ἀποκρίσεις) konzentriert und die Taufe als eine „bei den Häretikern“ (παρὰ τοῖς αἱρετικοῖς) geschehene Taufe qualifiziert. Die Anwesenheit des so getauften Christen in der alexandrinischen Bischofskirche zeigt doch wohl, dass die Grenze zwischen „Häretikern“ und „Bischofskirche“ nicht immer und für jedermann deutlich und mancherorts noch durchlässig sein konnte. Wenn Dionys anfügt, er habe den Greis ermuntert, voll guten Mutes „zum Empfang des Heiligen heranzutreten“ (τῇ μετοχῇ τῶν ἁγίων προσιέναι), scheint er die fortgesetzte eucharistische Gemeinschaft als ausreichendes Kriterium der Kirchenzugehörigkeit anzusehen. In paulinischen Gemeinden und der Gemeinde des Hebr., auch lukianischen Gemeinden, stellt die Mahlgemeinschaft den eigentlichen Vollzug der Initiation dar (Weidemann, Taufe und Mahlgemeinschaft, 275 [zu Lk und Apg], 369 [zu Hebr.], [zu 1 Kor]; zusammenfassend 400–408).

69 Vgl. Sevrin, Le dossier, 78, zu Prot: „... ces traits chrétiens sont actuellement relativement

auch Turner zwar mit einem christlichen Einfluss in $\ddot{A}gEv$, allerdings sei das $\ddot{A}gEv$ nicht so sehr durch die Übernahme christlicher Elemente, als durch die polemische Reaktion auf die christliche Taufe charakterisiert, so etwa, wenn Jesus nicht als der auftritt, der erlöst, sondern als der, der erlöst wird⁷⁰. Brakke vermisst in den gnostisch-sethianischen Tauftexten insbesondere jeden Hinweis auf den Namen Jesu (so z. B. Apg 8,16) oder die matthäische ‚Taufformel‘ (Mt 28,19; Did 7,1–3)⁷¹. Den Nachweis, dass der Name Jesu oder die matthäische Taufformel von Anfang an und im gesamten zweiten Jahrhundert für die christlichen Taufen normierend gewesen wäre, kann auch er allerdings nicht führen. Abgesehen von solchen Einzelementen fällt die Abgrenzung der eigentlich „gnostischen“ von der nichtgnostisch christlichen Taufe zudem insofern schwer, als beide eine ähnliche soteriologische Relevanz besitzen: „Baptism brings Gnosis and total salvation“⁷². So lässt etwa Protennoia im Zusammenhang der Taufe Motive der Neuschöpfung oder Wiedergeburt anklingen, die auch andernorts⁷³ von Christen mit der Taufe verbunden werden: „Ich bin es, die als erste herabkam, wegen meines verlassenen Teiles, das der Geist ist, der in der Seele wohnt, der (von neuem) entstanden ist durch das Wasser des

superficiels et en tout cas discrets“. Die Tauftraditionen in Protennoia, so unter anderem die himmlischen „Täufer“ Micheus, Michar und Mnesinous sowie die fünf Siegel würden keinen engeren Kontakt mit christlichen Traditionen voraussetzen, „tout indique au contraire que le baptême leur est étranger“ (ebd., 78). Da es keine Anzeichen einer sekundären „déchristianisation“ gebe („puisque au contraire le Logos est identifié au Christ“), entstamme die Taufe in Protennoia offenbar einer anderen Tradition („... il est raisonnable de faire dériver ce baptême d’une autre tradition“; ebd., 78f.79). Ebd., 144, schreibt er zu $\ddot{A}gEv$: „... le rite lui-même, malgré la séquence possible profession – épiclesse – renonciation – immersion, diffère notablement du rite chrétien: chacune de ces étapes est marquée par une forme et un sens nettement gnostiques; surtout, la présence des « cinq sceaux » au baptême nous oriente vers une autre tradition“. Auch im $\ddot{A}gEv$ geht Sevrin von „christianisation seconde“ aus: „Le baptême de l’EvEg [= $\ddot{A}gEv$] est donc bien un baptême gnostique“ (Le dossier, 144). Vgl. auch Cosentino, *Battesimo*, 125: „La presenza di elementi cristiani in tali testi è del tutto secondaria e irrilevante, sia ai fini rituali sia a quelli dottrinali“.

70 Turner, *Ritual in Gnosticism*, 93; vgl. Cosentino, *Battesimo*, 125f.

71 Brakke, *The Gnostics*, 76; vgl. ebd.: „Gnostic baptism appears to have shared few features with the versions of baptism that one finds in other Christian sources“.

72 Schenke, *Phenomenon*, 604.

73 Vgl. Joh 3,3-5; Tit 3,5; Justin, 1 apol. 61,3 (Goodspeed 70); 61,10 (70–71); 66,1 (74); dial. 138,2 (Goodspeed 260); entsprechend 1 Petr 1,3,23; ActThom 132 (BONNET AAA II, 239); EvPhil #67b und #74 NHC II p. 67,12–14 und p. 69,4–8 (Schenke TU, 143 44f. und 48f.); vgl. Poppkes, *Art. Wiedergeburt*, 9–14. Die Übersetzung in der Richtung einer „Wiedergeburt“ liegt die Konjekturen p. 41,22–23 von Schenke [Robinson], Protennoia, c. 739.745 [vgl. Sevrin, *Le dossier*, 61, Anm. 36] zugrunde: ΝΤΑ(ΡΕ)ΥΩΩΠΕ.

Lebens und durch die Mysterientaufe⁷⁴. Deshalb ist ein wesentlicher Teil der These vom sethianisch-gnostischen Taufritual die Behauptung, dass sich in den „sethianischen“ Texten jenseits der Gemeinsamkeiten mit christlicher Tauftradition ein spezifisch „gnostischer“ Deutungskern aufzeigen lasse. Hans-Martin Schenke findet diesen Kern in einem Verständnis der Taufe als Ablegen der Leiblichkeit entsprechend der ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός in Kol 2,11–15, das insbesondere im ÄgEv bezeugt⁷⁵.

Somit ergeben sich für die Untersuchung der Frage einer sethianischen oder spezifisch „gnostischen“ Initiation zwei Fragen: Die erste Frage, welche im Zusammenhang einer rekonstruierten gnostischen Taufe zu stellen ist, ist die Frage, ob die Rekonstruktion so tragfähig ist, dass auf dieser Basis die Existenz einer besonderen, sethianischen Taufe angenommen werden kann. Wenn sich herausstellt, dass die Texte wohl tatsächlich auf ein besonderes Taufritual verweisen könnten, so ist weiter zu fragen, wie diese Taufe sich zur christlichen Taufe verhalten hat. Ist sie schlicht eine Variante der allgemein christlichen Taufe oder aber erkennbar ein ursprünglich unabhängiges Ritual, welches eine eigenständige Kultgemeinschaft neben der christlichen konstituiert und erst sekundär mit der christlichen Taufe in Zusammenhang gebracht worden ist? Vor diesem Fragehorizont ist es sinnvoll, die meist als Kronzeugen für das sethianische Taufritual aufgerufenen Texte nacheinander vorzustellen.

74 Protennoia ΝΗC XIII p. 41,20–24 (Turner NHS 28, 414; Übers. G. Schenke Robinson in NHD.St, 559 f.).

75 Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 604 f.; er verweist auf ÄgEv ΝΗC III p. 63,9.16 f.; par IV p. 74,24. 75,3. In ΝΗC III p. 63,9.16 steht jeweils πρῶτῳ ἡπκοσμῳ, also „Abtöten der Welt“; das wird durch p. 63,17 gestützt, wo von παποτασσε ἡπκοσμῳ („Absage an die Welt“) die Rede ist. In ΝΗC IV p. 74,24 ergänzen Böhlig/Wisse (NHS 4, 145) zwar ebenfalls πρῶτ[π] ἡπκοσμῳ, übersetzen aber „cosmic reconciliation“, also πρῶτ[β], entsprechend p. 75,3 οὐχῶτῳ ἡ[τ]ε οὐκοσμῳ. (vgl. Crum, *Coptic Dictionary*, 723: ἄφωτῳ = φονεύειν, ἀποκτείνειν ..., ἀναρπείν ...; 724 f.: ἄφωτῳ). Auf Kol 2,11–15 verweise auch ÄgEv ΝΗC III p. 64,3–5; par IV 75,17–20 (εβολ ριτοοῦτῳ auf ἐν ἀύτῳ aus Kol 2,15), wobei Schenke (ebd., 605) ἀφκρηρῳ aus III p. 64,4 f. von κωρῳ oder κωρε ableitet [Crum 118 „bring to naught“: κωρῳ = καταργεῖν], da es ΝΗC IV p. 75,19 ἀφωρῳ entsprechen müsse [von οὐωρῳ = ἀργεῖν, Crum, 492 f. „brought to naught“]; somit gehe es beide Male darum, dass die 13 Mächte untätig gemacht werden „durch es“ (εβολ ριτοοῦτῳ), also durch das [nicht genannte!] Kreuz, wie Schenke meint.

6.3 Die Texte zur gnostisch-sethianischen Taufe

Es genügt im Folgenden, die Kronzeugen für die sethianische Taufe aus dem NHC-Korpus heranzuziehen, da die möglichen Belege bei den Häresiologen in der Sekundärliteratur von dort her interpretiert werden. Die Textauswahl folgt der übersichtlichen „Synopsis of Ritual Passages in the Sethian Treatises“, die J.D. Turner seinem Aufsatz „The Sethian Baptismal Rite“ (2006) angefügt hat und die im Wesentlichen der Textauswahl von Jean Marie Sevrin entspricht⁷⁶.

6.3.1 *Das „Apokryphon des Johannes“*

Der zentrale Text der „Sethianer“- und „Gnostiker“-These, das vierfach überlieferte „Apokryphon des Johannes“ (AJ), enthält wenige Hinweise auf ein Taufritual. Dennoch wird dieser Text unter die wichtigsten Zeugen für die „sethianischen“ Siegel eingereiht, da die Andeutungen eines Taufrituals, die am Anfang und am Ende des Textes, also an exponierten Stellen zu finden sind, als besonders aussagekräftig angesehen werden⁷⁷. Ein möglicher Hinweis auf ein Taufritual findet sich in der ersten Offenbarung des Erlösers, die auf die Rahmenhandlung folgt. In der Rahmenhandlung wird berichtet, dass ein Pharisäer namens Arimanius den Johannes, der nach der Kreuzigung Jesu in den Tempel gekommen war, verspottet: Sein „Meister“ habe ihn verlassen und in die Irre geführt. Johannes wird darüber traurig, zieht sich auf „den“ Berg zurück, vielleicht den Ölberg, und denkt über den „Heiland“ nach. Da öffnet sich der Himmel und Johannes erblickt ein Kind im Licht. Bald sieht es wie ein alter Mann aus, dann wieder nach der Fassung in NHC II wie „ein Diener“ (οΥΧΔΑΛ), und es ändert seine Gestalt fortwährend. Der so aus dem Himmel gekommene Heiland tröstet Johannes und beginnt damit, ihn zunächst über den Ursprung von allem, nämlich den unsichtbaren Vater zu unterrichten. In der Form negativer Theologie entfaltet der Heiland, was dieser Vater nicht ist.

Denn niemand von uns erkannte die Attribute dieses Unermesslichen außer dem, der in ihm wohnte. Er hat es uns mitgeteilt. Er betrachtet sich selbst in seinem eigenen Licht, das ihn umgibt, nämlich die Quelle leben-

⁷⁶ Vgl. Turner, Baptismal Rite, 979–992.

⁷⁷ Vgl. Cosentino, Battesimo, 121, nimmt an, die Platzierung der Taufverweise an Anfang und Ende des „Apokryphon“ würden deren Bedeutung unterstreichen: „Non ci sono veri propri brani battesimali nell'opera, ma parecchie allusioni e riferimenti di natura sicuramente battesimale. Due passi in cui si fa riferimento all'acqua possiedono un evidente carattere battesimale. Essi si trovano all'inizio e alla fine del testo, in posizioni molto significative“.

digen Wassers, das Licht voll Reinheit. Die Quelle des Geistes strömte vom lebendigen Wasser des Lichtes. Er versorgte alle Äonen und Welten. In jeder Richtung betrachtete er sein eigenes Bild, indem er es im reinen Lichtwasser sah, das ihn umgibt⁷⁸.

Wenn man fragt, wer nun der ist, der sich hier im eigenen Licht betrachtet, der offenbar mit der „Quelle lebendigen Wassers“ identisch ist, und der die Äonen und Welten versorgt, wird man an den christlichen Erlöser zu denken haben. Der, der uns die Attribute des Unermesslichen mitgeteilt hat, dürfte der Erlöser sein, der nach den kanonischen Evangelien (Mt 11,27par; Joh 7,29; 10,15) allein den Vater kennt und vom Vater kommt (Joh 13,3). Ptolemäus bezeichnet im Brief an seine Schülerin Flora den Erlöser deshalb als den, „der (ihn [sc. den vollkommenen Gott]) allein kennt und bei seinem Kommen allein offenbart hat (ὄν μόνος ἐλθὼν ὁ μόνος εἰδὼς ἐφανέρωσε)“⁷⁹. Er könnte im AJ mit dem „Unermesslichen“ identisch, also der Vater selbst sein, der sich betrachtet und so „seinen Gedanken“ (τρεφεννοια) hervorbringt⁸⁰, der wiederum identisch ist mit „Barbelo“⁸¹. Das „lebendige Wasser des Lichtes“ ließe sich nun vielleicht als himmlischer Prototyp eines irdischen Taufwassers deuten. Solche Beziehungen von Urbild und Abbild werden in gnostischen Texten mehrfach vorausgesetzt. Im Zusammenhang sakramentaler Rituale verweist beispielsweise das valentinianische Philippusevangelium (EvPhil) gelegentlich auf solche Beziehungen. So salbt dort in #95a der „Vater“ den „Sohn“, „der Sohn aber salbte die Apostel“, und nach dem Vorbild dieser Salbung sind die vom Philippusevangelisten angesprochenen Christen durch die Apostel gesalbt worden⁸². Im „Apokryphon“ ist freilich nicht von einer prototypischen Taufe im Lichtwasser die

78 AJ BG p. 26,11–27,4 par. NHC III p. 6,24–7,12 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 28–31); kleine Varianten bietet NHC II p. 4,15–26 (NHD.St 81f.): „[Wir erkennen] nämlich nicht [die unaussprechlichen Dinge und] wir verstehen nicht die [unermeßlichen Dinge] außer dem, der [aus] ihm in Erscheinung trat, nämlich (aus) [dem] Vater. Er hat es uns [allein] mitgeteilt. Er betrachtet sich [selbst] in seinem Licht, das [ihn] umgibt, nämlich die Quelle des lebendigen Wassers. Er versorgt [alle] Äonen. In jeder Richtung [betrachtet] er sein Bild, indem er es in der Quelle des [Geistes] sah. Er legte sein Verlangen in das Licht[wasser], [das in der] Quelle des [reinen Licht]wassers ist, [das] ihn umgibt ...“; vgl. IV p. 6,16–24 (Übers. Waldstein StD. 81–82).

79 Ptolem., ad Flor 3,7 (Quispel SC 24bis, 54).

80 Vgl. AJ BG p. 27,4–6 parr (Waldstein/Wisse NHMS 33, 30f.).

81 Vgl. AJ BG p. 27,14 parr (Waldstein/Wisse NHMS 33, 32f.).

82 NHC II p. 74,16–18: ἀπειὼτ γὰρ τῶρεσ μπῶηρε. ἀπῶηρε δε τῶρεσ ἡἀποστολος. ἀναποστολος δε ταρεσῆ. (Schenke TU 143, 58f.).

Rede, sondern davon, dass der himmlische Vater sich selbst im Lichtwasser betrachtet. Das Motiv der Spiegelung immerhin kann im valentinianischen EvPhil auf ein rituelles Geschehen bezogen werden, wenn dort die Selbstbetrachtung im Wasserspiegel in den Kontext eines Tauf- und Salbungs-Rituals gestellt ist.

Niemand kann sich sehen, sei es im Wasser, sei es im Spiegel, ohne Licht. Andererseits kannst du auch nicht sehen im Licht ohne Wasser oder Spiegel. Deswegen ist es nötig, mit beidem zu taufen: mit dem Licht und (mit) dem Wasser. Das Licht aber ist die Salbung⁸³.

Im EvPhil steht diese Aussage in unmittelbarer Verbindung zu den weiteren Aussagen über sakramentale Rituale in #76abc, wo Taufe, Erlösung und Brautgemach zueinander in Beziehung gesetzt werden, was möglicherweise die Abfolge von Taufe, Salbung und Eucharistie meint⁸⁴. In AJ bietet der Kontext hingegen eine Offenbarung über den unbegreiflichen Gott, den „Einzigursprung“ (ΜΟΝΑΡΧΙΑ)⁸⁵ des Alls. Ein möglicher Zusammenhang mit dem Taufritual könnte aber dennoch durch das Bild vom „lebendigen“ Wasser (ΠΜΟΥ ΕΤΟΝΕ) nahegelegt werden, denn das „lebendige Wasser“ gehört zum Fachwortschatz der Wassertaufe. Erstmals begegnet es in der Didache in diesem Kontext. In Did 7 wird der Gemeinde geboten, ἐν ὕδατι ζῶντι zu taufen, womit der Didachist wohl ein bewegtes, also fließendes Wasser bezeichnet⁸⁶. Ein spiritueller Aspekt der Leben-spendenden Kraft des Taufrituals ist in EvPhil #101 gemeint, denn dort zieht der, der im „lebendigen Wasser“ (ΠΜΟΥ ΕΤΟΝΕ) der Taufe badet, „den lebendigen Menschen“ (ἄπρωμε ετονε) an⁸⁷. Ein „lebendiges Wasser“ im Himmel ist in den Thomasakten vorausgesetzt. Die Thomasakten überliefern eine Epiklese über dem Wasser, die ursprünglich ein Epiklesegebet über dem Taufwasser gewesen sein mag, in den Akten aber aufgrund seines nun als ungewöhnlich empfundenen Inhalts nachträglich in ein Heilungswunder eingebunden wurde. Thomas heilt die verdorrte Hand eines Jünglings mit Wasser, über dem er gebetet hat: „Kommt Wasser von den lebendigen

83 EvPhil #75 NHC II p. 69,8–14 (Schenke TU 143, 48f.). Zu EvPhil #75 vgl. auch Cosentino, *Battesimo*, 122, mit Anm. 68.

84 NHC II p. 69,14–25; 25–29; 29–70,1 (Schenke TU 143, 48f.); zum Ritualsystem des EvPhil, das in #74–76 vorausgesetzt ist, vgl. Schmid, *Eucharistie*, 90–128.

85 AJ BG p. 22,18 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 20).

86 Did 7,1–2 (Schöllgen FC I; 118,3–4).

87 NHC II p. 75,21–25 (Schenke TU 143, 60f.).

Wassern ...⁸⁸. Das Himmelswasser wird auch im Buch „Baruch“ des Gnostikers Justin im Unterschied vom Wasser unterhalb des Firmaments, des Wassers, das zur verderbten Schöpfung gehört, als „lebendes Wasser“ bezeichnet, in welchem sich die „pneumatisch lebenden Menschen“ abwaschen⁸⁹. Der Bezug des „lebendigen Wassers“ zu wirklichem Wasser und einem handelnd vollzogenen Taufritual ist nicht notwendig. Das „lebendige Wasser“ kann metaphorisch verstanden sein, wie das „lebendige Wasser“, das Jesus in Aussicht stellt, wenn er in Joh 4,10–14 der Samariterin am Brunnen einen Trank verheißt, der sie nie mehr dürsten lässt, und beim Passah in Jerusalem von Strömen lebendigen Wassers spricht, die aus seinem Inneren kommen. Solche Metaphorik ist außerhalb des Johannesevangeliums in weiteren frühchristlichen Schriften zu finden⁹⁰. Stephan Witetschek hat dargelegt, dass die johanneischen Verweise auf das „lebendige Wasser“ „Exponenten eines traditionsgeschichtlichen ‚Feldes‘ sind, in dem die im Alten Testament entwickelte Quell- und Wassermetaphorik auf Jesus bezogen wurde, der somit als die Quelle des verheißenen ‚Wassers‘ verstanden werden konnte“⁹¹. Eine Verbindung mit einem Taufritual ist kein integraler Bestandteil dieses „Feldes“. Ein korrespondierendes Taufritual ist somit auch in AJ nicht mehr als eine Möglichkeit⁹². Wenn nun tatsächlich eine Taufe im Hintergrund stehen sollte, so hindert nichts, darin die auch in anderen christlichen Gemeinden geübte Taufe zu sehen, die mit einer bekannten Metapher christologisch gedeutet worden ist.

Größere Nähe zu einem Ritual und vielleicht zu einem spezifisch „gnostischen“ Ritual besitzt die zweite von John D. Turner aus dem „Apokryphon“ angeführte Stelle vom Ende des Textes⁹³. Auch dort ist vom „Licht des Wassers“ die Rede, und zwar in Verbindung mit „fünf Siegeln“. Diese Stellen finden sich am Schluss des so genannten „Pronoiahymnus“, eines Textstücks, das nur in den Fassungen aus NHC II,1 und NHC IV,1 das „Apokryphon“ abschließt. In

88 ActThom. 51 (Bonnet AAA II, 168,15–21).

89 Hipp., haer. v 27,3 (Wendland GCS 26 133; Marcovich PTS 25 209).

90 Vgl. Witetschek, Quellen, 260–265; ders. Thomas und Johannes, 172–182, zum Vergleich mit der Rede von der „sprudelnden Quelle“ (πηγή) in EvTom log. 13 (NHC II,2 p. 35,4–7; Layton, NHS 20, 58) sowie (ebd., 266f.) den Belegen in Offb 21,6; 22,1f.17 und (ebd., 268–270) der 11. und 30. Ode Salomos (Lattke OBO 25/1a; 20; 46 und FC 19; 125; 184). Auch in Papyrus Oxyrhynchus 840 wird das „lebendige Wasser“ erwähnt; zur Diskussion, ob der Ausdruck dort johanneisch metaphorisch zu verstehen ist oder ob damit die Taufe gemeint ist, vgl. dazu auch Stewart-Sykes, Bathed in living waters, 284–285.

91 Witetschek, Quellen, 270; ders. Thomas und Johannes, 181f.

92 Vgl. auch Burns, Apocalypse, 135f.

93 Vgl. Turner, Baptismal Rite, 979. Es folgt unmittelbar das Ende der „Rahmenhandlung“.

diesem Monolog spricht eine weibliche oder mannweibliche himmlische Figur, Pronoia, die „Vorsehung“. Sie erklärt, dreimal in die niedere Schöpfung hinabgestiegen zu sein, und erweist sich so als himmlische „Erlöserin“ oder als der „Erlöser“⁹⁴.

... Ich bin die Vorsehung (Pronoia) des reinen Lichtes, ich bin das Denken des jungfräulichen Geistes, das dich zum geehrten Ort erhebt. Richte dich auf und erinnere dich daran, daß du der bist, der gehört hat, und folge deiner Wurzel, die ich bin, der Erbarmungsvolle, und hüte dich vor den Engeln der Armut und den Dämonen des Chaos und all denen, die dich fesseln, und hüte dich vor dem tiefen Schlaf und dem Umkreis des Inneren der Unterwelt. Ich richtete ihn auf und besiegelte ihn im Licht des Wassers mit fünf Siegeln, damit von diesem Tag an der Tod nicht mehr Macht über ihn habe⁹⁵.

George MacRae hält den „Pronoiahymnus“ für ein Gebet des Initiationsrituals⁹⁶. Vor allem die letzten Worte der Pronoia geben zu dieser Deutung Anlass. Dort sagt sie, sie habe „ihn im Licht des Wassers mit fünf Siegeln“ besiegelt; gemeint ist mit „ihn“ offenbar der Adressat ihrer Rede, „der ..., der gehört hat“, den die „Engel der Armut“, die „Dämonen des Chaos“ und die anderen Mächte „fesseln“, der bedroht ist vom „tiefen Schlaf und dem Umkreis des Innern der Unterwelt“. Wenig zuvor wird über den vom Schlaf erweckten „Hörer“, den sie zwischenzeitlich in der zweiten Person anspricht, gesagt, dass er im „Gefängnis des Leibes“ sitzt⁹⁷. Augusto Cosentino sieht vor allem im Schluss „damit der Tod ... nicht mehr Macht über ihn habe“ ein Motiv, das er als „tipicamente battesimale“ bezeichnet⁹⁸. Im Blick auf Röm 6 ist es tatsächlich naheliegend, hier an die Taufe zu denken. Das „Licht des Wassers“ wäre demnach als die dem Taufwasser innewohnende himmlische Kraft zu verstehen. Der „Tag“, an welchem der Tod seine Macht über den Angesprochenen verliert, wäre der Tag, an dem er sich dem Taufritual in der Gemeinde unterzogen hat. Das ist exakt die Erwartung, die auch von anderen Christen mit der Taufe verbunden wird.

94 In AJ NHC II p. 31,16 par kann sich Pronoia maskulin als „der Erbarmungsvolle“ (ΠΡΩΝΑΙ ΖΗΤΗΤΩ) bezeichnen. In BG und NHC III ist sie „die Vatermutter“, dort allerdings fehlt der Monolog, aus welchem die oben zitierte Aussage stammt.

95 NHC II p. 31,11–25 (Waldstein/Wisse NHMS 33, 173.175; Übers. Waldstein NHD.St 121).

96 Vgl. MacRae, *Sleep and Awakening*, 502: „a Gnostic liturgical fragment probably recited at a ceremony of initiation much in the manner of a Christian baptismal homily or hymn“.

97 Vgl. AJ NHC II p. 31,3–6 par (Waldstein/Wisse NHMS 33, 171).

98 Cosentino, *Battesimo*, 123, mit Verweis auf Sevrin, *Dossier*, 33.

Wenn tatsächlich eine Ritualhandlung gemeint ist, so besteht auch hier, abgesehen von der spezifischen Nennung der „fünf Siegel“, keine Notwendigkeit, ein spezifisch „gnostisches“, von anderen „christlichen“ Taufen zu unterscheiden – des Waschungs- oder Salbungsritual zu vermuten. Insgesamt bietet das „Apokryphon des Johannes“ somit nur wenig Anhaltspunkte für die Rekonstruktion einer gnostisch-sethianischen Taufe. Die Kerntexte dieser Rekonstruktion sind vielmehr die Schrift „Protennoia“ und das so genannte „Ägypterevangelium“.

6.3.2 „Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes“ – das „Ägypterevangelium“

Geht man von der Anzahl der Textfassungen im Korpus von Nag Hammadi aus, in welchem die meisten Texte nur in einer Fassung überliefert werden, so gehört das so genannte „Ägypterevangelium“, das in zwei Fassungen in NHC III und NHC IV jeweils an zweiter Stelle, jeweils unmittelbar nach dem mehrfach überlieferten „Apokryphon des Johannes“ erhalten ist, zu den wichtigeren Texten. Der hier der Kürze halber verwendete Titel „Ägypterevangelium“ (ÄgEv) ist möglicherweise irreführend, da der Text nur im sekundären Kolophon NHC III p. 69 als „das ägyptische Evangelium“ bezeichnet und heute häufig nach dem rekonstruierten Incipit als „das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes“ zitiert wird. Für die Erschließung des sethianisch-gnostischen Taufrituals dürfte das ÄgEv der wichtigste Text sein, da er die meisten Verweise auf das Wasser, die Taufe und die fünf Siegel vereint⁹⁹. Aufgrund der Kosmologie des ÄgEv, die sich in fünf Stadien gliedern lasse, denken John D. Turner und David Brakke sogar daran, dass eine fünfstufige Tauf liturgie von der Lesung des ÄgEv begleitet worden sein könnte. Der Mythos des ÄgEv sei im Ritual abgebildet worden¹⁰⁰. Selbst Michael Lütge scheint diese Deutung des ÄgEv angemessen

99 Vgl. Turner, *Ritual in Gnosticism*, 91: „The Sethian text most replete with data for the reconstruction of the ritual acts that comprise Sethian baptism“.

100 Turner, *Ritual in Gnosticism*, 92–93, spricht von „a fivefold or five-stage baptismal procedure“; auch für Prot schlägt er ebd., 95, eine Interpretation der „fünf Siegel“ „as a five-stage ritual of ascension“ vor. Ders., *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, 65 f., rechnet ÄgEv zusammen mit StelSeth, Nor und Melch zu im weitesten Sinne ‚liturgischen‘ Texten (während AJ, HypArch, ApAd, Zostr, Allog, Mar und Protennoia eher didaktische Funktion hatten; vgl. ebd., 88 f.). Auch Brakke, *The Gnostics*, 76, versteht das ÄgEv als kultischen Text, so zu: NHC IV p. 75,10–17: „... the *Holy Book* [= ÄgEv] closely connects the myth to a ritual that bestows salvation and communicates a religious disposition of heartfelt praise and gratitude“; vgl. ebd., 78: „... the *Holy Book* [= ÄgEv] makes the most sense as a work that would have been ritually performed“. Vgl. auch Cosentino, *Battesimo*, 123 f.: „Nei testi

sen¹⁰¹, obwohl er insgesamt zu den in Nag Hammadi überlieferten Texten die originelle und anschauliche Bemerkung gemacht hat:

Die gnostischen Texte [sc. aus NHC. HS] sind keine liturgischen Texte, wie-wohl sie solche teilweise zitierend aufgreifen. Man kann sie wegen ihrer Länge kaum vorlesen. Sie sind für den frommen Leser ‚im Schaukelstuhl‘ geschrieben, der sich um die Auffahrt seiner Seele im Schaukeln Gedanken macht¹⁰².

Tatsächlich ist das Ägypterevangelium ein Text, der Spuren liturgischer Rezitation zu tragen scheint, denn es gibt eine Reihe von kurzen Einschüben, die auf die Art des Vortrags bezogene „Rubriken“ sein könnten. So wird beispielsweise angewiesen, dass die Buchstabenfolge IEN IEN EA EA EA „dreimal (zu rezitieren)“ ist¹⁰³, oder an anderer Stelle, dass die vorangegangenen Anrufungen und magischen Buchstabenfolgen „im Herzen“ (EN PHHT in NHC III, bzw. EN [PHHT] in NHC IV), also vielleicht „in der Stille (zu rezitieren)“ sind¹⁰⁴. Die Funktion einer Regieanweisung liegt möglicherweise auch vor, wenn ein „mit anderer Stimme“ (EN KEMH)“ in den Text zwischen zwei Textabschnitte gesetzt wurde¹⁰⁵. Die Deutung als eingeschobene Rubriken ist zwar nicht die einzig mögliche¹⁰⁶, sie scheint aber den verständlichsten Text zu ergeben. Auch die im abschließen-

sethiani il battesimo avviene a livello mitico-celeste, ma ha un probabile rapporto con una prassi rituale.“

- 101 Vgl. Lütge, Iranische Spuren, 234: „Wenn die ‚5 Siegel‘ ursprünglich eine rituelle Fünfersequenz waren, hat die Kosmogonie vom *EvAg* als eine Tauf liturgie funktioniert: Jeder Teil wurde laut gelesen und der Täufling hat den Lobpreis wiederholt, der jeden Teil als Bestätigung des Empfangs der 5 Siegel beschließt.“
- 102 Lütge, Iranische Spuren, 19. Vgl. Wisse, Stalking, 575 f., der von „private meditation“ im Zusammenhang der Nag-Hammadi-Texte spricht; Kippenberg, Erlösungsreligionen, 394, verwendet den Begriff „Lesemysterien“, ebenso Burns, Apocalypse, 135.
- 103 NHC III p. 49,7 par (Böhlig/Wisse NHC 4, 90 f.).
- 104 NHC III p. 66,20 f. par (Böhlig/Wisse NHC 4, 156 f.).
- 105 NHC III p. 66,27 (Böhlig/Wisse NHC 4, 158). Im Sinne von Rezitationsanweisungen übersetzt jedenfalls Plisch, NHD.St 236, die Phrase. In NHC IV p. 79,11 f. ist die Rubrik ausführlicher: [EN KE] CMH MN OYCMOY (gegen Böhlig/Wisse, die ebd. [EN OY] CMH ergänzen). Plisch übersetzt: „[Mit anderer] Stimme und (zwar mit) Lobpreis (zu rezitieren)“.
- 106 Die Übersetzung von Böhlig/Wisse setzt offenbar nur in NHC III p. 49,7 par eine Rubrik voraus; in NHC III p. 66,20 f. übersetzen sie hingegen: „... IHA AIW in the heart, who exists ...“, ebenso in NHC IV p. 79,1: „... eternal who is in [the heart] ...“. Auch die „andere Stimme“ beziehen Böhlig/Wisse nicht auf die Rezitation; in NHC III p. 66,26 f. übersetzen sie: „For (γάρ) who will be able to comprehend (χωρεῖν) thee in another tongue?“, in

den Hymnus eingefügten Reihen vom Lauten und Vokalfolgen, wie z. B. „ IH IECY
 EW OY HW OYA (...) Wahrlich, wahrlich! O seiender \AA on! III HHH EEEE OOOO
 $\text{YYYY WWWW AAA}\{\text{A}\}$...“ könnten Teil der Rezitation sein¹⁰⁷. Andererseits ist
nicht auszuschließen, dass diese Vokale gar nicht durch Rezitation, sondern
ursprünglich graphisch, als magisches Buchstabenbild, wirken sollten¹⁰⁸.

Seth, der himmlische Offenbarer, hat gemäß der Offenbarung im $\text{\AA}gEv$ drei-
mal in das Weltgeschehen eingegriffen. Seine erste „Ankunft“ (PAROYCIA) sei
die Sintflut gewesen, welche mit dem griechischen Begriff κατακλυσμός aus
Gen 6f. LXX (Gen 6,17; 7,7.10.17) bezeichnet ist, seine zweite „der Brand“
(ΠΡΩΚῚ), womit vielleicht im Anschluss an die biblische Sintflut die Vernich-
tung von Sodom und Gomorrha gemeint ist¹⁰⁹. Die dritte „Ankunft“ Seths sei
dann „die Verurteilung der Mächte und Gewalten“ ($\text{ΠΡΕΠ ΝΝΑΡΧΩΝ ΜΝ ΝΕΖΟΥ-$

$\text{NHC IV p. 79,11 f.}$ ergänzen und übersetzen sie: „For ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) who comprehends [thee in] voice
and praise ([$\text{I}\bar{\text{N}} \text{OY}$] $\text{C}\bar{\text{M}}\bar{\text{H}} \bar{\text{M}}\bar{\text{N}} \text{OYCMOY}$)?“

107 $\text{\AA}gEv \text{NHC III p. 66,8–14par}$ (Böhlig/Wisse NHS 4, 154–157). Auch in Mar (NHC X), Zostr
(NHC VIII,1) und Protennoia (XIII,1) finden sich vergleichbare Vokalreihen, die Burns,
Apocalypse, als „Alphabet mysticism“ bezeichnet; vgl. ebd., 113–116.

108 Vgl. die graphische Anordnung von $\text{\AA}gEv \text{NHC III 66,15–20}$ (Böhlig/Wisse 156–157) durch
Plisch NHD.St 236 :

„O ewiglich ewig Seiender! Wahrlich, wahrhaftig!

\AA
 E E
 H H H
 I I I I
 Y Y Y Y Y Y
 W W W W W W W

O ewiglich Seiender! Wahrlich, wahrhaftig!“ In den Platz sparend beschriebenen Manu-
skripten NHC III und NHC IV findet sich die graphische Anordnung freilich nicht; vgl.
Facsimile Edition Codex III, 66; vgl. NHC IV, 78 in Facsimile Edition Codex IV, 86. Eine
entsprechende graphische Anordnung ist auf einem Oxyrhynchospapyrus in der Papyrus-
sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität Köln (Inv. 1982) zu finden. Es
handelt sich um eine exorzistische Anrufung an den Gott Sarapis, um eine gewisse Artemi-
dora von einem Dämon zu befreien; Transkription und Übersetzung bei Wortmann, Neue
magische Texte, 107 (für diesen Hinweis danke ich Clemens Scholten). Zwischen der Vier-
erreihe I und der Sechserreihe Y ist dort noch eine Fünferreihe O eingefügt, die Layton,
Gnostic Scriptures, 118, auch für das $\text{\AA}gEv$ vermutet.

109 Wenn die Identifizierung des „Brandes“ mit der Vernichtung Sodoms und Gomorrhas
zutrifft, ließe sich mit der zweiten Ankunft Seths vielleicht die Theophanie in der Ankunft
der drei Engel aus Gen 18 assoziieren. Im $\text{\AA}gEv$ gibt es keinen Verweis auf Gen 18, doch
 $\text{ApAd NHC V,5 p. 65,26–32}$ (MacRae NHS 11, 158) scheint auf diesen Genesisstext anzuspie-
len: „Denn ich sah drei Männer vor mir, deren Gestalten ich nicht erkennen konnte, denn

cia) gewesen¹¹⁰. Dabei kann man an die Kreuzigung Jesu denken, denn nur wenige Zeilen weiter heißt es von Seth: „Er nagelte an (αϞΩΩΤΤ) die Kräfte der dreizehn Äonen“¹¹¹. Ausdrücklich wird Jesu Kreuzigung einige Zeilen weiter im Text im Zusammenhang der vier „großen Lichter“ erwähnt. Dort heißt es über das Licht Oroiaël, dass es der „Ort des großen Seth und Jesu“ sei, Jesu, „der dem Leben gehört und (doch) kam und gekreuzigt wurde für den, der unter dem Gesetz ist“¹¹². Der „lebendige Jesus“, so wurde zuvor erklärt, ist der, „den der große Seth angezogen hatte“¹¹³, er ist also wohl die irdische Erscheinung des himmlischen Seth. Diese Ankünfte des Seth sind in der Absicht geschehen, „es“ (das Geschlecht), „das in die Irre geht“ (εΤΤΙΛΑΝΑ), zu „retten“ (ΝΟΥΖΕΜ). Es wird also ein Heilsplan entfaltet, der sich über die alttestamentliche Zeit hin bis zur christlichen Gegenwart erstreckt. Die durch Seth-Jesus bewirkte Rettung geschieht nun

durch das Abtöten der Welt und die Taufe (ΒΑΠΤΙΣΜΑ bzw. ΧΩΚΜ), (d. h.) durch einen logosgezeugten Leib, den sich der große Seth geheimnisvoll bereitet hat aus der Jungfrau, damit die Heiligen mittels des heiligen Geistes (wieder)geboren würden durch verborgene, unsichtbare Zeichen in einem Abtöten der Welt wider die Welt, durch die Absage an die Welt und den Gott der dreizehn Äonen und (durch) Anrufungen der Heiligen und der Unsagbaren und der Unvergänglichen (im) Schoß (des) großen Lichtes des Vaters, der zuvor entstanden war mit seiner Voraussicht (Pro-noia).¹¹⁴

Das „Abtöten der Welt“ und „die Taufe“ könnten hier auf Jesu Jordantaufe (Mt 3,13–17parr) und sein Fasten in der Wüste (Mt 4,1–11parr) anspielen, wie ja die gleich im Anschluss genannte „Jungfrau“, ungeachtet möglicher himmlischer Jungfrauen, an die Mutter Maria der Evangelien anknüpft und die wenig später erwähnte ‚Annagelung der Kräfte‘ die in den Evangelien bezeugte Kreuzigung meint. Jenseits der Evangelienreminiszenzen ist ein performativer Anteil, der an eine potentielle Taufgemeinde gerichtet ist, nicht auszuschließen. Das

sie gehörten nicht zu den Kräften des Gottes [der uns geschaffen] hatte“ (Übers. Beltz NHD.St 319).

110 ÄgEv NHC III p. 63,4–8; par. IV p. 74,17–22 (Böhlig/Wisse NHC 4, 142f.).

111 ÄgEv NHC III p. 64,3f.; par. IV p. 75,18f. (Böhlig/Wisse NHC 4, 146f.).

112 ÄgEv NHC III p. 65,17f. (Böhlig/Wisse NHC 4, 152).

113 ÄgEv NHC III p. 64,1–3 par (Böhlig/Wisse NHC 4, 146).

114 ÄgEv NHC III p. 63, 8–13; par IV p. 74,22–29 (Böhlig/Wisse NHC 4, 142–145; Übers. Plisch, NHD.St 232f.).

„Abtöten der Welt“ (πρωττι) bzw. „Abtöten der Welt wider die Welt“ (ουρωττι μηκοςμος μην κοςμος)¹¹⁵ scheint eine Vorbedingung der Taufe zu sein, die als bekannt vorausgesetzt ist. Hans-Martin Schenke hat in diesem Motiv, wie oben bereits erwähnt, eine Besonderheit der allein gnostischen Taufe sehen wollen¹¹⁶, wobei die Verbindung von Askese und Taufe den anderen Christen wohl kaum ganz abzusprechen ist. Auch die „Absage (παποτασσε) an die Welt und den Gott der dreizehn Äonen“ mag an die ἀπόταξις der christlichen Taufrituale denken lassen¹¹⁷. Die „Absage“ steht hier nicht beiläufig, sondern begegnet auch später im Taufzusammenhang, etwa wenn die Erwählten als die, „die würdig sind zu Anrufung (und) Absage (αποταξις bzw. αποταγη) (und) der fünf Siegel in der Quell-Taufe“ bezeichnet werden¹¹⁸. Schließlich ist auch die Vorstellung, dass die Taufe mit dem johanneischen Bild (Joh 3,5) ein „Geboren-Werden durch den heiligen Geist“ (ετρουχοπο ... ριτην πεπναι) für die Heiligen bedeutet, ebenso in anderen christlichen Äußerungen über die Taufe zu finden¹¹⁹. Dass es sich um eine nur oberflächlich christianisierte Taufe handelt, scheint nach dem Gesagten ganz unwahrscheinlich zu sein. Vom himmlischen Offenbarer Seth ist unmittelbar vor der Erklärung, dass Seth-Jesus „die Kräfte der dreizehn Äonen“ angenagelt habe, zudem ausdrücklich gesagt, er habe „die heilige den Himmel übertreffende Taufe“ eingesetzt „vermittels des unvergänglichen Logosgezeugten und (zwar) des lebendigen Jesus“. Das lässt an den Taufbefehl Jesu (Mt 28,19) in der neutestamentlichen Tradition denken¹²⁰.

Die Taufe ist im ÄgEv sicherlich in Ausdrücken wie „das lebendige Wasser“ (πμοου ετονη)¹²¹, die „wahre Quelle“ (τηγη μηνε)¹²², „die Tore der Wasser“ (μηπηλη μημογειο)¹²³ oder die „Quell-Taufe“ (νητηε νεφραγιε εμη πιβαπτισμα μηπηγη)¹²⁴ sehr präsent. Dennoch bleibt wie in den anderen der sethiani-

115 Böhlig/Wisse NHS 4, 144 übersetzen „reconciliation“ und „reconciliation of the world with the world“. „Versöhnung“ gibt Westendorf, Handwörterbuch, 399, tatsächlich für ρωττι an; vgl. auch Crum, Coptic Dictionary, 724. Plisch scheint in seiner Übersetzung ρωττ vorauszusetzen, nach Westendorf, 397: „Mord, Totschlag“, nach Crum, 723 f.: „slaughter, murder“.

116 Vgl. Schenke, Phenomenon, 604 f.

117 Vgl. Sevrin, Le dossier, 140.

118 NHC III p. 66,2–4 par (Böhlig/Wisse NHS 4, 154 f.).

119 Zur Wiedergeburt in der Taufe siehe oben s. 329, Anm. 73.

120 NHC III p. 63,23–64,3; par IV 75,11–17 (Böhlig/Wisse NHS 4, 146 f.; Übers. Plisch NHD.St 233). Vgl. auch Brakke, The Gnostics, 76, zu NHC III 67,22–24 (Böhlig/Wisse NHS 4, 160).

121 ÄgEv NHC III p. 64,11 f. par; 148 f. und III p. 66,11 par (Böhlig/Wisse NHS 4, 154).

122 ÄgEv NHC III p. 64,15 par (Böhlig/Wisse NHS 4, 148).

123 ÄgEv NHC III p. 64,19 par (Böhlig/Wisse NHS 4, 148).

124 ÄgEv NHC III p. 66,4 (Böhlig/Wisse NHS 4, 154).

schen Tauftexte auch in ÄgEv die Frage offen, wie diese Taufe rituell vollzogen wurde und ob sie jenseits der sprachlichen Bilder überhaupt als ein Wasserbad vorzustellen ist¹²⁵. Wenn die Hervorbringung oder Wiedergeburt „durch den heiligen Geist“ und „durch verborgene, unsichtbare Zeichen“ (ΖΗΤΗΝ ΧΕΝ-ΣΥΜΒΟΛΟΝ ΝΑΖΟΡΑΤΟΝ ΕΥΧΗΠ) geschieht¹²⁶, erinnert das unmittelbar an die Gegner des Irenäus in „Adversus haereses“ I 21,4, welche die dort zuvor geschilderten Taufrituale vollständig ablehnen mit dem Hinweis, „das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft“ dürfe „nicht durch sichtbare und vergängliche Dinge“ begangen werden¹²⁷. Auch der zweimal gebrauchte Ausdruck „die heilige, den Himmel übertreffende Taufe“¹²⁸ kann die Absicht zum Ausdruck bringen, sich von einer Taufe unterhalb des Himmels, einer Taufe, die der Sphäre der Archonten angehört, zu distanzieren. Eine entsprechende Unterscheidung trifft ja auch der Gnostiker Justin im Buch „Baruch“, die oben bereits im Zusammenhang des AJ zitiert worden ist. In „Baruch“ wird „Wasser von Wasser geschieden“, ein Wasser „unterhalb des Firmaments“ und eines „oberhalb des Firmaments“, wobei der Akzent auf dem himmlischen, „lebenden Wasser“ zu liegen scheint, das „die pneumatischen Menschen“ reinigt. Das „Wasser unterhalb des Firmaments ist das der verderbten Schöpfung, in dem die stofflichen und psychischen Menschen abgewaschen werden“¹²⁹. Darin, dass in Baruch zwischen „stofflicher“ und „psychischer“ Reinigung kein Unterschied gemacht wird, könnte eine Polemik gegen die „stoffliche“ Wassertaufe der kirchlichen Psychiker liegen. Die Unterscheidung einer himmlischen von einer irdischen Taufe, wie sie auch im ÄgEv begegnet, muss andererseits jedoch nicht zwingend ausschließen, diese himmlische Taufe in einem bestimmten privilegierten Taufritual repräsentiert zu sehen. Die im ÄgEv ange-deutete Doppelung der Taufe wertet Jean-Marie Sevrin sogar als deutlichen Hinweis auf ein konkretes Taufritual¹³⁰. Die Idee einer himmlischen Reali-

125 Vgl. auch Burns, *Apocalypse*, 133, zu den Anspielungen auf ein Taufritual im ÄgEv, dem Pronoia-Hymnus in der Langfassung des AJ und Protennoia: „... it is not clear whether the rite took place on earth or in heaven“, und insbesondere zum ÄgEv, ebd., 134: „One cannot exclude the possibility that physical water was used as a *typos* of celestial water, but the immaterial water of light was undoubtedly the focus of the rite.“

126 ÄgEv NHC III p. 63,14f. (Böhlig/Wisse NHS 4, 144).

127 Iren., *haer.* I 21,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 302,76f.303,930f.); vgl. dazu Schmid, *Eucharistie*, 78f.

128 ÄgEv NHC III p. 63,24f. und 65, 25 (Böhlig/Wisse NHS 4, 146.152).

129 Hipp., *ref.* v 27,3 (Wendland GCS 26 133; Marcovich PTS 25 209. Übers. Preysing BKV 40; 141).

130 Vgl. Sevrin, *Le dossier*, 141: „... d'une part le baptême est réalité transcendante, « saint et

tät der Taufe habe nämlich ihren Sitz im Leben wahrscheinlich darin, dass damit einer rituellen Taufe in der materiellen Welt Bedeutung gegeben werden soll¹³¹. Eine Doppelung der Taufe, „a baptism not only on earth but also in heaven“, hatte bereits Hans-Martin Schenke als ein besonderes Charakteristikum der sethianischen Tauftexte angesehen¹³². Wie im Buch „Baruch“ scheint der himmlischen Taufe auch ein himmlisches Wasser zugeordnet zu sein, das himmlischen Wesen unterstellt ist. So beginnt im ÄgEv der Textabschnitt, welchen Plisch in seiner Übersetzung mit der Überschrift „Das sethianische Taufbekenntnis“¹³³ versieht, mit einem Verweis auf die himmlischen Hüter der Taufe:

Ihnen offenbarte der große Beistand: (den) Jesseus-Mazareus-Jessedekeus, das lebendige Wasser und die großen Heerführer: Jakobus, den Großen, und Theopemptos und Isaouel, sowie die, die über die wahre Quelle gesetzt sind: Micheus und Michar und Mnesinous, sowie den, der über die Taufe der Lebendigen (gesetzt) ist, und die Reiniger und Sesengenpharanges und die, die über die Tore der Wasser (gesetzt) sind: Micheus und Michar, und die, die über die Auferstehung (gesetzt) sind ...¹³⁴.

Micheus, Michar und Mnesinous sind über die „wahre Quelle“ gesetzt, Micheus und Michar über die „Tore der Wasser“, die himmlischen Schleusen. Auch in anderen „sethianischen“ Texten, in der „Apokalypse des Adam“, in „Protennoia“ und in „Zostrianos“ sind Micheus und Michar, manchmal ergänzt durch Mne-

supracéleste», et coïncide avec l'accès à la gnose; d'autre part, c'est un événement rituel, impliquant des formules, des gestes, voire même des réalités matérielles comme l'eau“.

131 Vgl. Sevrin, *Le dossier*, 141 f.; ebd., 141: die himmlische Taufe sei „une projection au Plérôme du baptême rituel, sa spiritualisation“.

132 Schenke, *Phenomenon*, 602, mit Verweis auf *Protennoia*, NHC XIII p. 45,17 f.; 48,18–21; vgl. Cosentino, *Il battesimo gnostico*, 2007, 124: „È la dottrina propria su cui si basa l'ideologia battesimale sethiana: battesimo celeste e terreno sono in relazione, e l'uno ha valore e significato solo in quanto fa riferimento all'altro“. Cosentino verweist ebd., 124, mit Anm. 75, auf ÄgEv NHC III p. 65, 25 f., wonach am Ende steht, „getauft zu werden mit der heiligen den Himmel übertreffenden Taufe“, zudem auf das Buch „Baruch“ bei Hipp., ref. v 27,1–3.

133 Plisch NHD.St 233.

134 ÄgEv, NHC III p. 64,14–16.19 f.; par IV p. 76,2–4.8–10 (Böhlig/Wisse NHS 4, 148.149). Vgl. Schenke, *Phenomenon*, 602: „The water used for baptism on earth is thought of as being of celestial quality and has its source in heaven, where above all the two (or three) guardians Micheus and Michar (and also Mnesinous) watch over it“.

sinous, „über die Taufe“ gesetzt¹³⁵. An zumindest einer Stelle des ÄgEv könnte angedeutet sein, auf welche Weise die himmlische und die irdische Sphäre im Taufritual verbunden sind. Innerhalb der hymnischen Passage am Ende des ÄgEv¹³⁶, die oben im Zusammenhang von Logans Deutung der fünf „Siegel“ als ein Salbungsritual bereits zitiert wurde (siehe oben 6.2), scheint ein himmlisches Element dem irdischen Wasser verbunden zu werden. Wenn dort der Sänger des Hymnus sagt, „der Duft des Lebens (πνεστοει ἴππωνε)“ sei in ihm, er habe „ihn mit Wasser vermischt als Muster aller Archonten (εἰργυπος ἴππωνων τηπογ)“¹³⁷, so scheint der „Duft des Lebens“ einem anderen Bereich anzugehören als das „Wasser“. Dass irdisches Wasser gemeint ist, deutet vielleicht die rätselhafte Formulierung „als Muster“, so Plisch, oder „Typos der Archonten“ an, da die Archonten der materiellen Welt zugeordnet sind, die sie kontrollieren. Wenn nun in der letzten Aussage des Hymnus, an prominenter Stelle also, der „Duft“ ins irdische „Wasser“ gebracht wurde, so ist man versucht, an eine Art ‚Taufwasserweihe‘ zu denken, die die irdische sakramentale Materie mit himmlischer Kraft in Verbindung bringt, vergleichbar der oben ebenfalls bereits zitierten Epiklese der Thomasakten:

Kommt Wasser von den lebendigen Wassern (...) Kraft der Rettung, die von jener Kraft kommt, die das All besiegt und ihrem eigenen Willen unterordnet – komm und wohne in diesen Wassern, damit ihnen die Gabe des Heiligen Geistes vollkommen mitgeteilt werde!¹³⁸

Die Identität des im Hymnus aus ÄgEv sprechenden „ich“ ist ungewiss. Möglicherweise ist es der Gnostiker, der das in ihm wohnende himmlische Element mit dem irdischen Wasser mischt¹³⁹. Auch die Parallelfassung in NHC IV formuliert die Idee einer Wandlung des Taufwassers durch die Einmischung eines himmlischen Elements: „[... Deshalb existiert] ein [Duft des] Lebens darin, nachdem er gemischt wurde mit Tauf[wasser aller] Archonten, [auf dass ich]

135 Vgl. NHC V ApcAd p. 84,5–8; (MacRae NHS II, 190); NHC XIII Protennoia p. 48,19–21 (Turner NHS 28, 428); Zostr NHC VIII p. 6,9f.15f.; (Layton NHS 31, 40.42). Vgl. auch Anon., das „Unbekannte Altgnostische Werk“ im Codex Brucianus Kap. 20 [p. 51,15–21] (Schmidt TU 8; 276).

136 Vgl. ÄgEv NHC III p. 66,8–68,1 par (Böhlig/Wisse NHS 4, 154–161).

137 ÄgEv NHC III p. 67,22–68,1 par (Böhlig/Wisse NHS 4, 160f.).

138 ActThom. 51 (Bonnet AAA 168,15–21; Übers. Drijvers NTApO⁵ II, 325).

139 In EvPhil # 108 (NHC II p. 77,2–7; Schenke TU 143,62f.) ist es der heilige Mensch (πρωμε στογανν), der selbst „heilig“ ist und daher alles, was er „nimmt“ auch „heilig“ macht; vgl. Schmid, Eucharistie, 435–446.

bei dir im [Frieden der Heiligen lebe, o] Ewiger, [der wahrlich] in Wahrheit [existiert]¹⁴⁰. Mit hinreichender Gewissheit ist aber auch diese Stelle nicht auf ein irdisches Taufritual zu beziehen. Der zitierte Schlussabschnitt, sofern er wirklich eine Aussage über das irdische Taufwasser macht, steht im ÄgEv allein, die sonst erwähnten Wasser scheinen nämlich ebenso himmlischer Natur zu sein wie die himmlischen Wesen, denen sie unterstellt sind.

Desgleichen könnten die „fünf Siegel“ im ÄgEv als fünf himmlische ‚Figuren‘ vorgestellt sein. In einer Liste¹⁴¹ sind eine Reihe von Namen in Verbindung mit dem Wasser zusammengestellt, die vielleicht Teil magischer Anrufungen waren. Dort werden auch vier „große Lichter“ aufgeführt, die mit eben den Lichtern (in NHC IV p. 77,7f.: [ἵ]ϕΩCΤΗΡ) identisch sind, welche Hans-Martin Schenke als ein charakteristisches Motiv des sethianischen Mythos angesehen hatte:

... das große Licht Harmozel, den Ort des lebendigen Autogenes (...), das zweite (große Licht), Oroiaël, den Ort des großen Seth und Jesu, der dem Leben gehört und (doch) kam und gekreuzigt wurde für den, der unter dem Gesetz ist, das dritte (große Licht), Daveithe, den Ort der Kinder des großen Seth, das vierte (große Licht), Eleleth, den Ort, an dem die Seelen der Kinder sich ausruhen¹⁴².

In den anschließenden Zeilen ist in NHC III (in NHC IV verloren) noch von dem „fünften (ΠΜΕΞΤΙΟΥ), Joël“ die Rede, „der über den Namen desjenigen (gesetzt) ist, dem es gewährt werden wird, getauft zu werden mit der heiligen, den Himmel übertreffenden Taufe, dem (dann) unvergänglichen“¹⁴³. Da nur vier „Lichter“ aus den Vergleichstexten bekannt sind, aber im Anschluss in NHC III „fünf Siegel“ genannt werden¹⁴⁴, ergänzt Uwe-Karsten Plisch an dieser

140 ÄgEv NHC IV p. 80, 9–15 (Böhlig/Wisse NHS 4, 161; Übers. Plisch NHD.St 237).

141 Vgl. ÄgEv NHC III p. 64,9–65,26; par IV p. 75,24–77,20 (Böhlig/Wisse 148–153).

142 ÄgEv NHC III p. 65,12–22; par IV p. 77,7–18 (Böhlig/Wisse NHS 4, 52f.). Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 76: „... ,the five seals‘ refers also to divine beings in the eternal realm“; zu ÄgEv NHC IV p. 66,25–26 (Böhlig/Wisse NHS 4, 113): „[... die fünf Siegel], die [über die Zehntausenden] gesetzt sind“ (Plisch NHD.St 227); die Textrekonstruktion erfolgte durch NHC III p. 55, 11f. (Böhlig/Wisse 112): „... die fünf Siegel, die der Zehntausenden“.

143 ÄgEv NHC III p. 65,23–26 (Böhlig/Wisse NHS 4, 152). „Joel“, „Jaoel“, „Youel“ verweist wohl auf jüdischen Hintergrund, vgl. Burns, *Apocalypse*, 125.

144 ÄgEv NHC III p. 66,3 (Böhlig/Wisse NHS 4, 154). Die Fünffzahl findet sich allerdings nur in der Fassung aus NHC III, in NHC IV p. 78,4f. sind die Siegel nicht als „fünf Siegel“, sondern als „unaussprechliche Siegel“ (ΝΙCΦΡΑ[ΓΙC ἵ] ΝΑΤΩΔ.Δ.Ε) charakterisiert.

Stelle zu ΠΑΡΕΤΙΟΥ (ΣΦΡΑΓΙΣ) „das fünfte (Siegel)“. Es ist jedenfalls auffallend, dass die, die „würdig sind zu Anrufung (und) Absage (und) der fünf Siegel in der Quell-Taufe“, als Erkennende ausgewiesen werden. „Diese, wenn sie ihre Empfänger erkennen werden, wie sie über sie belehrt werden und sie von ihnen erkannt werden, werden sie den Tod nicht schmecken“¹⁴⁵. Es ist also auch für das ÄgEv möglich, dass „Siegel“ und „Wasser“ an einzelnen Stellen Chiffren für innere Erkenntnis-Vorgänge sind. Es besteht aufgrund der hymnischen Passagen und der offenbar zur Rezitation gedachten Textstücke eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass das ÄgEv im Kontext einer Art liturgischer Praxis zu sehen ist, deutliche Hinweise auf ein gnostisches Initiationssakrament bietet hingegen auch dieser Text nicht. Der Referenzpunkt, um welchen herum sich die mythologischen Ausschmückungen und magischen Namen angelagert haben, ist wohl auch im ÄgEv die christliche Taufe.

6.3.3 „Protennoia“

„Protennoia“ in NHC XIII ist derjenige Text, in dem vergleichbar häufig wie im ÄgEv die Schlüsselworte „Wasser“ und „Taufe“ begegnen. Im Zentrum steht die himmlische und offensichtlich mannweibliche¹⁴⁶ Figur des ‚ersten Gedankens‘, die „Protennoia“. Die Selbstvorstellung der Protennoia, die sich unter anderem als „Gedanke des Vaters“, als „Erstgeburt“, „Haupt des Alls“ oder auch „Ruf“ bezeichnet, ist der Selbstvorstellung der Pronoia am Ende der Langfassung des AJ vergleichbar. Wie die Pronoia im „Apokryphon“ erscheint auch Protennoia dreimal in der irdischen Welt. Das erste Mal kommt sie im „Ruf“, der über die Mysterien belehrt¹⁴⁷, das zweite Mal „in weiblicher Gestalt“, um über das Ende des bestehenden Äons und den Beginn des kommenden Äons zu belehren¹⁴⁸. Das dritte Mal offenbarte sich Protennoia als Logos, und zwar „in ihren Zelten“ (ΣΚΗΝΗ), das heißt in den Zelten der Menschen¹⁴⁹. Der Text ist im Manuskript in drei Teile gegliedert, die jeweils mit Titelunterschriften versehen sind: „Die

145 ÄgEv NHC III p. 66,2–8 par (Böhlig/Wisse NHS 4, 154 f.; Übers. Plisch NHD.St 235).

146 Vgl. Protennoia NHC XIII p. 46, 21 (Turner NHS 28, 424): „(Ich bin) ... männlich-jungfräulich“.

147 Protennoia NHC XIII p. 42,4 und p. 47, 5–11 (Turner NHS 28, 416.426).

148 Protennoia NHC XIII p. 42,17–21 (Turner NHS 28, 416); vgl. Schenke [Robinson], Protennoia, 131, mit Anm. 1, die meint, hier könnte Norea gemeint sein, wenn man Epiphan., haer. 26,1.4.7–9; HA NHC II p. 91,34 ff.; OdNor (NHC IX,2) vergleicht; vgl. auch Pearson, Figure of Norea, 143–152. In NHC XIII p. 47,11–13 (Turner 426) heißt es dagegen, dass Protennoia das zweite Mal in der Stimme des Rufes kam, um Ebenbildlichkeit zu verleihen.

149 Protennoia NHC XIII p. 47,13–16 (Turner NHS 28, 426); vgl. Joh 1,14: ἐσκήνωσεν; vgl. Schenke [Robinson], Protennoia, 150.

Rede von der Protennoia“, „die Rede von der Heimarmene“, „die Rede von der Epiphanie“¹⁵⁰. In allen drei Teilen spricht jedoch dieselbe himmlische Figur.

Am Anfang des Textes sagt Protennoia über sich, sie sei der, „der [herabstieg in die] Mitte der Unterwelt und leuchtend aufging [über der] Finsternis“ und der, „der das [Wasser] hervorsprudeln ließ“¹⁵¹. Damit scheint sie sich als der in der Welt erschienene Erlöser und das Wasser als Teil ihres Erlösungswerkes vorzustellen. Turner sieht in diesen Selbstaussagen den ältesten Teil von „Protennoia“, der bereits bis an den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückführe und kaum christliche Elemente aufweise¹⁵². Nach den einleitenden Ich-Worten in erster Person folgt ein Abschnitt in der dritten Person. Gesine Schenke Robinson erkennt in diesem Wechsel eine Art liturgischen Dialogs. Sie überschreibt den folgenden Abschnitt daher als „Antwort der Gemeinde“¹⁵³.

Wir allein sind [es, die du erlöst hast von] der sichtbaren [Welt]. Wir [sind errettet kraft des] verborgenen [Menschen in unserem] Herzen [durch den] (p. 37) unsagbaren und unermesslichen [Gedanken]. Ja, der in uns verborgene (Mensch) zahlt mit seinen Früchten die Steuern dem Wasser des Lebens¹⁵⁴.

Ähnlich den möglichen Rezitationstexten im ÄgEv verweist auch das „wir“ in Protennoia vielleicht auf die Anwesenheit einer Gemeinde¹⁵⁵. Das „Wasser des Lebens“ bleibt allerdings so unbestimmt, auch im gesamten Rest des Textes, wie in AJ und ÄgEv. Wie dort besteht aber grundsätzlich die Möglichkeit, den Ausdruck mit einem Taufritual in Verbindung zu bringen. Proten-

150 Protennoia ΝΗC XIII p. 35,1–42,2; p. 42,3: Π[ΛΟΓ]ΟC ΠΡΟΤΕΝΝΟΙΑ [Δ] (Turner NHS 28, 416); p. 42,4–46,3; p. 46,4: ΠΑΤΡΗΜΑ]ΡΜΕΝΗ[Β] (Turner 416–424); p. 46,5–50,20; p. 50,21: ΠΛΟΓΟC ΠΤΕΠΦΑΝΙΑ (Turner 424–432).

151 Protennoia ΝΗC XIII p. 36,4–6 (Turner NHS 28, 404; Übers. Schenke Robinson, NHD.St 554).

152 Vgl. Turner. *Mystery*, 165–166. Unmittelbare Parallelen habe diese Textstufe nicht nur im Pronoiahymnus aus AJ (ΝΗC II,1 und IV,1) und Joh 1, sondern auch in Bronte (ΝΗC VI,2) und in der jüdischen Weisheitsliteratur (Spr 8; Sir 4). Die diesen Texten gemeinsame Quelle sei „a fund of oriental speculation on the divine Word and Wisdom“. Zur Literarkritik von ΝΗC XIII ebd., 165–167.

153 Vgl. NHD.St 555; vgl. auch Turner, *Baptismal Rite*, 954, der von „some evidence of speaker/audience exchange“ und ebd., 975, von „traces of liturgical responses“ spricht.

154 Protennoia ΝΗC XIII p. 36,33–37,3 (Turner NHS 28, 404.406; Übers. Schenke Robinson, NHD.St 555 f.).

155 Vgl. Burns, *Apocalypse*, 136. Auch in Protennoia gibt es zudem mit ÄgEv vergleichbare Vokalreihen, so ΝΗC XIII p. 38,22–30.

noia ist nicht nur als Erlöser in der Welt erschienen, sie ist auch „Vater der Äonen“ und „Barbelo“¹⁵⁶. Sie manifestiert sich in der für die „sethianischen“ Texte typischen¹⁵⁷ himmlischen Trias von Vater, Mutter und Sohn¹⁵⁸. Diese himmlische Trias wird im Text durch drei „Quadrate“ chiffriert, durch „drei Himmelsräume“, in denen der „Ruf“, der von Protennoia ausgeht, „wohnt“ oder „existiert“ (ϩϩϩϩ).

Der Ruf aber, der aus meinen Gedanken kam, wohnt in drei (Himmels-) Räumen (ΜΟΝΗ) ()¹⁵⁹ (dem) des Vaters, (dem) der Mutter und (dem) des Sohnes. (Er hat) eine Stimme, die wahrnehmbar ist. Er trägt ein Wort in sich, voll von Herrlichkeit. Er hat auch drei Männlichkeiten, drei Kräfte und drei Namen {gestaltet wie drei Quadrate □□□}, verborgen im Schweigen des Unaussprechlichen. Diesen allein, der (so) entstanden ist, nämlich [den Logos], habe ich gesalbt mit der Herrlichkeit [des] unsichtbaren [Geistes] (und) mit [Güte] ...¹⁶⁰

Da im Zusammenhang des „Rufes“ nicht nur von „drei Männlichkeiten“ und „drei Kräften“ gesprochen wird, sondern auch von „drei Namen“, denkt Turner offenbar an einen Widerhall des matthäischen Taufbefehls (Mt 28,19), weshalb er den Text unter die Hinweise auf einen „Sethian Baptismal Rite“ aufnimmt¹⁶¹. Eine solche Verbindung ist nicht auszuschließen, sie ist allerdings nicht notwendig. Ein in der Gemeinde vollzogenes Ritual liegt nach Turner aber zumindest dann nahe, wenn Protennoia explizit vom „Wasser des Lebens“ (ΠΜΟΟΥ ΜΠΩΝΕ) und von der „Mysterientaufe“ (ΠΛΩΚΜ̄ ΝΜ̄ΜΥCΤΗΡΙΟΝ) spricht, durch welche der zu ihr gehörende „Geist“ im Innern der (menschlichen) Seele neu entstanden ist:

Ich [= Protennoia] bin es, der als erster herabkam, wegen meines verlassenen Teiles, das der Geist ist, der in der Seele wohnt, der (von neuem) entstanden ist durch das Wasser des Lebens und durch die Mysterien-

156 Protennoia NHC XIII p. 38, 7.9 (Turner NHS 28, 408). Die Nennung der „Barbelo“ geht nach Turner, *Mystery*, 166, auf die nächsträgliche Einarbeitung barbeloitischer Kosmogonie in „Protennoia“ zurück.

157 Vgl. z. B. Schenke, *System*, 166; Pearson, *Jewish Elements*, 153.

158 Auch der vielgestaltige Jesus in AJ NHC II/IV p. 2, 13–15; BG 2 p. 21,19–22,1 gibt sich als „der Vater“, „die Mutter“ und „der Sohn“ zu erkennen (Waldstein/Wisse NHMS 33, 18–19).

159 An diese Stelle fügt Schenke Robinson die drei Quadrate ein.

160 NHC XIII p. 37,20–33 (Turner NHS 28, 406; Übers. Schenke Robinson, NHD.St 556).

161 Vgl. Turner, *The Sethian Baptismal Rite*, 980 f.

taufe. Ich sprach zwar mit Archonten und Mächten in ihrer Sprache, denn ich stieg (durch ihre Regionen) zur Tiefe herab, doch meine Mysterien teilte ich nur den Meinen mit, (denn es ist ja) ein verborgenes Mysterium. (So) lösten sie die Fesseln und das von Ewigkeit her bestehende Vergessen. Und ich brachte in ihnen Frucht hervor, die da ist die Erinnerung an den unwandelbaren Äon, ja, an mein Haus und (das) ihres Vaters.

Ich kam herab [zu denen, die] mein sind von Anbeginn, und ich [machte die] früheren Schandtaten [wieder gut], die [an ihnen] begangen wurden. [Da] begann zu leuchten ein jeder, [der] in mir ist, und ich machte zu einer (einzigen) Gestalt die unaussprechlichen Lichter in mir. Amen¹⁶².

Auch hier wird Protennoia als Erlöserin vorgestellt, indem das bekannte Motiv vom unerkannten Abstieg des Erlösers durch die Sphären der die Welt beherrschenden Mächte aufgegriffen wird¹⁶³. Protennoia ist „zur Tiefe“ hinabgestiegen, um ihre „Mysterien“ mitzuteilen, wobei sie einschränkt: „Meine Mysterien teilte ich nur den Meinen mit“ (ΑΥΤΩ ΔΕΙΧΩ ΜΗΔΗΥΣΤΗΡΙΟΝ ΔΗΕΤΕ ΝΩΙ). Die zu Protennoia gehören, sind ihr „verlassener Teil“, also von ihrer Art, der Teil, „der Geist ist, der in der Seele wohnt“. Das „Wasser des Lebens“ und die „Mysterien-

162 Protennoia NHC XIII p. 41,20–42,2 (Turner NHS 28, 414; Übers. Schenke Robinson NHD.St 559f.).

163 Auf die Erzählung vom getarnten Abstieg des Erlösers spielen auch NHC XIII p. 47,13–23 (Turner NHS 28, 426) und (möglicherweise mit einer Polemik gegen die Mehrheitskirche verbunden) NHC XIII p. 49,6–22 (Turner 430) an. In p. 47, 13–23, spricht Protennoia von ihrer dritten Offenbarung unter den Menschen: „... zeigte ich mich (den Mächten) in ihrer Gestalt; ja, ich trug ihrer aller Kleidung. Ich verbarg mich unter ihnen, und [sie] erkannten nicht den, der (ihnen) Kraft gibt; (...) Ja, ich verbarg mich unter ihnen, bis ich mich meinen Brüdern offenbaren werde ...“ (Übers. Schenke Robinson NHD.St 566). In p. 49,6–22 wird erneut der Abstieg beschrieben: „[Die Archonten] dachten, [dass ich] ihr Christus wäre“; dass auch hier der Descensus gemeint ist, wird durch die folgenden Zeilen deutlich: „Unter den Engeln zeigte ich mich in ihrer Gestalt, und unter den Kräften, als ob ich einer von ihnen wäre, unter den Menschensöhnen aber, als ob ich ein Menschensohn wäre, obgleich ich (doch) der Vater eines jeden bin. Ich verbarg mich unter allen, bis ich mich meinen eigenen Gliedern offenbart haben werde“ (Übers. NHD.St 568f.). Diese zweite Stelle erinnert sehr stark an EvPhil #26a (NHC II p. 57,28–58,10; Schenke TU 143, 26f.), insbesondere auch durch die Dialektik von „verbergen“ (ϋοριτ) und „offenbaren“ (οϋονετ εβολ); zu EvPhil #26a und weiteren Belegstellen zum „unerkannten Abstieg“ des Erlösers vgl. Schmid, Eucharistie, 288–289, mit Anm. 479–482.

taufe“ können eine Ritualhandlung anklingen lassen, die der christlichen Taufe vergleichbar ist, zumal die gemeinte „Mysterientaufe“ offenbar ein „Entstehen“ (ϩΩΡϩ), also in gewissem Sinne eine „Geburt“ bewirkt. Insbesondere der koptische Begriff ϫΩΚΜ̄, der eine Übersetzung für βἀπτισμα aber auch für λουτρον sein kann¹⁶⁴, scheint auf ein reinigendes Bad zu verweisen¹⁶⁵. Andererseits könnte sich der Begriff hier von seiner buchstäblichen Bedeutung bereits gelöst haben. Wenn im Folgenden der rettende Akt der Protennoia darin besteht, dass sie die „Fesseln und das von Ewigkeit her bestehende Vergessen“ bei ihren Schützlingen löst, und ihr Geschenk in der „Erinnerung an den unwandelbaren Äon“, dann scheint die Rettung durch eine besondere „Erkenntnis“ bewirkt zu werden. Der Begriff ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ hat in „Protennoia“ zudem eine deutlich inhaltlich-intellektuelle Ausrichtung¹⁶⁶. Es ist somit ebenso denkbar, dass das rettende „Wasser“ und die rettende „Mysterientaufe“, in den christlichen Gemeinden gut eingeführte Begriffe, nur deshalb aufgegriffen werden, um diese Begriffe auf eine andere, bildliche Ebene zu heben und zu Metaphern der außerweltlichen Erkenntnis zu machen.

Eine weitere Selbstdarstellung der Protennoia kann dem oben zitierten Text an die Seite gestellt werden. Dort offenbart sie sich als der Logos und auch dort wird Protennoia-Logos ein „lebendiges Wasser“ zugeschrieben:

Es gibt nämlich ein Licht, verborgen in der Stille (CΙΤΗ); es trat in Erscheinung, während sie (sc. die Mutter) selbst jedoch schweigsam bleibt.

Ich allein bin der Logos, unaussprechlich, unberührt, unermesslich, undenkbar.

Ein verborgenes Licht ist es, das lebendige Frucht hervorbringt und lebendiges Wasser hervorquellen lässt aus der unsichtbaren, unberührten, unermesslichen Quelle.

Ich bin der Ruf der undeutbaren Herrlichkeit der Mutter, die Herrlichkeit der Zeugung Gottes, männlich-jungfräulich, aus einem verborgenen Verstand. Ich bin das Schweigen (ΤΗΝ̄ΤΚΑΡΩΣ), verborgen vor dem All und undeutbar, ein unermessliches Licht, die Quelle des Alls, die Wurzel des ganzen Äons, die Grundlage, die jede Bewegung der Äonen trägt, (und) die zu der starken Herrlichkeit gehört, die Grundlegung jeder Grundlage, der Odem der Kräfte, das Auge der drei Räume, erklingend als Ruf aus einem Gedanken, und ein Logos, (wahrnehmbar) durch die

164 Vgl. Crum, Coptic Dictionary, 763.

165 Vgl. Sevrin, Le dossier, 62–63, mit Anm. 38.

166 Vgl. Turner, Mystery, 164–165.

Stimme, der ausgesandt wurde, zu erleuchten die, die da wohnen in der Finsternis¹⁶⁷.

Als eingeschobene „Responsion“ bezeichnet Gesine Schenke Robinson den Satz: „Ein verborgenes Licht ist es, das lebendige Frucht hervorbringt und lebendiges Wasser hervorquellen lässt aus der unsichtbaren, unberührten, unermesslichen Quelle“¹⁶⁸. Auch hier scheint das „lebendige Wasser“ einen deutlicheren Bezug zu einer offenbarten Erkenntnis zu haben, denn zu einem Wasserritual. Am Ende des zitierten Abschnitts sagt Protennoia von sich, sie sei „erklingend als Ruf“ und „ein Logos, (wahrnehmbar) durch die Stimme“. Oben im Zusammenhang mit dem Pronoiahymnus aus AJ wurde bereits darauf hingewiesen, dass „Wasser“ und „Quelle“ Metaphern der Offenbarung sein können, welche der Erlöser gewährt, wie das Wasser, welches Jesus in Joh 4,10–14 der Samariterin am Brunnen und in Joh 7,37f. der Festgemeinde im Jerusalemer Tempel in Aussicht stellt. Auch im „Evangelium nach Thomas“ meint die „Quelle“, aus der Thomas getrunken hat, wohl die Offenbarung Jesu, die Jesus für Thomas „ausgemessen“, also begrenzt hat, um sie für ihn fassbar zu machen:

... Ich bin dein Lehrer. Denn du hast getrunken, du hast dich berauscht an der sprudelnden Quelle, die ich ausgemessen habe ...¹⁶⁹

Jean-Marie Sevrin zählt allerdings den ersten Teil der aus „Protennoia“ zitierten Passage p. 41,20–32, in welchem von der „Mysterientaufe“ (ΠΙΧΘΚΜ̄ Ν̄Μ̄ΗΥΣΤΗ-ΡΙΟΝ) gesprochen wird, zusammen mit p. 45,12–20 und p. 48,11–35 zu den „trois passages qui impliquent une référence plus explicite au baptême“¹⁷⁰. Im Zusammenhang des zweiten und des dritten Textstücks spricht Sevrin von „la liturgie céleste“¹⁷¹. Bei einer weiteren Selbstvorstellung durch eine Reihe von „Ich bin“-Worten wendet sich Protennoia dann an die, die sie „erkennen“¹⁷²:

167 Protennoia NHC XIII p. 46,11–32 (Turner NHS 28, 424; Übers. Schenke Robinson NHD.St 565).

168 Schenke Robinson NHD.St 565.

169 EvThom log. 13, NHC II p. 35,4–7 (Layton, NHS 20, 58). Zur Metapher vom „lebendigen Wasser“ in der frühchristlichen Literatur vgl. Witetschek, Quellen, 254–271; ders. Thomas und Johannes, 172–182.

170 Sevrin, Le dossier, 77.

171 Z. B. Sevrin, Le dossier, 64.66.77.78.

172 Vgl. Protennoia NHC XIII p. 45,11f. (Turner NHS 28, 422).

Ja, ich lade euch ein in das vollkommene, hehre Licht. Wenn ihr denn in dieses eingeht, werdet ihr Glanz empfangen von denen, die Glanz verleihen; und es werden euch Throne geben, die die Throne verleihen; ihr werdet Gewänder empfangen von denen, die Gewänder verleihen; und es werden euch taufen die Täufer; und ihr werdet voller Herrlichkeit sein. Dies (ist das Licht), in dem ihr zu Anfang wart, als ihr (noch) Licht wart¹⁷³.

Die verschiedenen Ereignisse, die den Angesprochenen an dieser Stelle verheißen werden, scheinen in der Endzeit zu geschehen. Die Rückkehr zum Ursprung, zu dem Licht, in welchem Protennoias Klienten am „Anfang“ waren, noch bevor sie in die irdische Welt kamen, ist wohl als Beschreibung der endzeitlichen Rettung zu verstehen. Was Protennoia erlöst, ist ein Teil von ihr, da sie „herabkam“ wegen ihres „verlassenen Teiles, das der Geist ist, der in der Seele wohnt, der (von neuem?) entstanden ist durch das Wasser des Lebens und durch die Mysterientaufe“¹⁷⁴. Dieser Teil soll „Glanz“ empfangen, „Throne“, „Gewänder“ und die „Taufe“. In einem weiteren Textstück werden dieselben Akte verheißen, allerdings in einer anderen zeitlichen Perspektive:

All dies zog ich an, ihm aber zog ich es aus und bekleidete ihn mit strahlendem Licht, das ist die Erkenntnis des Gedankens der Vaterschaft.

Und ich übergab ihn denen, die Gewänder vergeben: Jammon, Elasso, Amenai; und sie bekleideten ihn mit einem Gewand (von) den Gewändern des Lichtes. Und ich übergab ihn den Täufern (ἸΒΑΠΤΥΣΕ), und sie taufte ihn (ῤΒΑΠΤΥΣΕ): Micheus, Michar, Mnesinous; und zwar taufte (ΧΟΚἸ) sie ihn in der Quelle des Wassers des Lebens (ΤΠΗΓΗ ΜΠΜΟΥ ΜΠΩΝῤ). Und ich übergab ihn denen, die Throne [vergeben]: Bariel, Nouthan, Sabenai; sie [gaben] ihm einen Thron von dem Throne der Herrlichkeit. Und ich übergab ihn denen, die Glanz (ΕΟΟΥ) vergeben: Ariom, Elien, Phariel; sie gaben ihm Glanz vom Glanze der Vaterschaft. Und [wiederum] entrückten ihn die Entrücker: Kamliel, [...] anen, Samblo, die Diener (der) großen Erleuchter; sie versetzten ihn in den lichten Ort seiner Vaterschaft. Und [er empfing] die fünf Siegel durch [das Licht] der Mutter, der Protennoia; und sie [ließen] ihn empfangen von [dem Mysterium] der Erkenntnis. Und [er wurde zu Licht] im Lichte¹⁷⁵.

173 Protennoia NHC XIII p. 45,12–20 (Turner NHS 28, 422; Übers. Schenke Robinson NHD.St 563f.).

174 Protennoia NHC XIII p. 41,20–24 (Turner NHS 28, 414; Übers. Schenke Robinson NHD.St 560).

175 Protennoia NHC XIII p. 48,11–35 (Turner NHS 28, 428f.; Übers. Schenke Robinson NHD.St 567).

Wie diese rituellen Akte im Einzelnen vorzustellen sind, kann auch Lütge nicht angeben. Das „Siegel“ im letzten ‚Akt‘ mag man sich ebenso als „Siegelring“ wie als „Stirnzeichnung mit Sesamöl“ vorstellen¹⁸⁰. Beides hat im Text keinen Anhalt. Ein Wasserbad scheint Lütge in p. 48,15–35 jedenfalls nicht vorzusetzen. Am Ende sei mit dem Stichwort „entrücken“ (τῶπι)¹⁸¹ vielleicht eine im Kult induzierte Vision angedeutet. Verwunderlich in dieser Abfolge von Ritualhandlungen ist allerdings, dass man ein Anziehen von Gewändern allenfalls nach dem Taufbad erwarten würde, während es hier am Anfang steht. Jean-Marie Sevrin hat daher angenommen, dass es an dieser Stelle nicht um die Reihenfolge der zugrunde liegenden Taufliturgie gehen kann¹⁸². Auch in p. 45,12–20 ist die Reihenfolge ja variiert. Dass keine getreue Wiedergabe der Taufagende beabsichtigt ist, sondern allenfalls eine Deutung des Rituals, wird auch erkennbar, wenn das Licht, mit welchem der Logos den Menschen bekleidet, ausdrücklich der „Erkenntnis des Gedankens der Vaterschaft“ gleichgesetzt ist¹⁸³. Es ist nicht sicher zu entscheiden, ob die Erkenntnis durch die rituellen Akte bewirkt wird oder die rituellen Akte nur Bilder der zu erreichenden Stufen der Erkenntnis sind.

Die „fünf Siegel“, die schließlich ins Spiel gebracht werden, empfängt der Mensch offensichtlich am „lichten Ort seiner Vaterschaft“, dort wird er, wenn die Ergänzung zutreffend ist, „zu Licht im Lichte“. All das lässt an eschatologische Verheißungen denken, wie dies bei der ersten Erwähnung der kultisch anmutenden Ereignisse in p. 45,12–20 der Fall ist. Andernfalls hätte man sich mit Michael Lütge eine rituell induzierte „Entrückung“ vorzustellen. Die „fünf Siegel“ begegnen aber gleich im Anschluss noch einmal im Zusammenhang von Belehrung und Erkenntnis, und dort hat es den Anschein, als wären die „fünf Siegel“ etwas, das in dieser Welt empfangen werden muss. Der Kontext scheint der unerkannte Aufstieg der Gnostiker in die Lichtwelt zu sein:

Und ich belehrte sie über die unaussprechlichen Bestimmungen und über die Brüder. Sie sind aber (nur) unaussprechbar für jedwede Gewalt und

180 Vgl. Lütge, *Iranische Spuren*, 233.

181 Vgl. Lütge, *Iranische Spuren*, 235; in p. 48,15–35 würden „statt fünffaches Eintauchen im Lebendigen Wasser die 5 Siegel als fünfteiliges Aufstiegsritual der Seele interpretiert“. Grundsätzlich weist Lütge „der alten sethianischen Tradition der 5 Siegel“ einen „Taufritus“ zu, „der eine Vision involviert und kontemplative Übung des geistigen Aufstiegs. Er basiert auf einem Wasser-Taufritus, in dem Kultzelebrenten den Täufling fünfmal eintauchten, jedes Mal im Namen von verschiedenen göttlichen Wesen, deren Gegenwart während des Taufaktes angerufen wurde“.

182 Vgl. Sevrin, *Le dossier*, 69–70; Turner, *Baptismal Rite*, 952; ders., *Mystery*, 172, Anm. 22.

183 Protennoia NHC XIII p. 48,13f. (Turner NHS 28, 428f.).

jedwede archontische Macht, doch nicht für die Kinder des Lichtes, (denn es) sind ja die Bestimmungen des Vaters. Dies sind die Herrlichkeiten, erhabener als jede Herrlichkeit; sie, die da sind [die] fünf vollkommenen Siegel, (erkannt) durch den Verstand. Wer die fünf Siegel dieser Namen besitzt, der hat ausgezogen (die) Gewänder der Unwissenheit und hat angezogen strahlendes Licht; so wird er für niemand sichtbar sein, der zu den Mächten der Archonten gehört. In solchen (Menschen) wird sich die Finsternis auflösen, und wird die [Unwissenheit] sterben; und der in der Schöpfung [zerteilte] Gedanke [wird] (wieder) zu einer Einheit gestaltet sein; und [das finstere Chaos] wird aufgelöst werden¹⁸⁴.

Wenn der Gnostiker, der zu den „Kindern des Lichtes“ gehört, durch die „fünf Siegel“ mit „Licht“ bekleidet und so unsichtbar für die Archonten wird, die seine Rückkehr zum Licht behindern könnten, erinnert das an eine vergleichbare Aussage am Ende des valentinianischen „Philippusevangeliums“. Dort wird denen, die „Sohn des Brautgemaches“ werden, Ähnliches verheißen:

Wenn einer zum Sohn des Brautgemachs wird, wird er das Licht empfangen. Wenn er es nicht empfängt, solange er hier ist, kann er es an dem anderen Ort nicht empfangen. Wer jenes Licht empfangen wird, kann nicht gesehen, noch kann er festgehalten werden¹⁸⁵.

Das Brautgemach, das den Gnostiker im EvPhil für die Archonten unsichtbar macht, ist sehr wahrscheinlich eine Chiffre der Eucharistie oder aller drei Sakramente des EvPhil, Taufe, Salbung und Eucharistie¹⁸⁶. Es ist nicht auszuschließen, dass auch die „Siegel“, die in Protennoia bewirken, dass deren Träger für „niemand sichtbar“ ist, „der zu den Mächten der Archonten gehört“, auf ein Ritual bezogen werden. Da „der in der Schöpfung [zerteilte] Gedanke“ sich (wieder) „zu einer Einheit“ sammeln wird, wenn die Siegel wirken, wird man zwar an ein endzeitliches Geschehen zu denken haben, das aber grundsätzlich durch Rituale in der irdischen Welt vorbereitet worden sein könnte. Im Unterschied zum valentinianischen Philippusevangelium, in welchem eine Reihe von Aussagen zur ‚Materie‘ der Ritualhandlungen zu finden ist, zum Wasser der Taufe, zum Olivenöl der Salbung und zu Brot und Mischkelch der Eucha-

184 Protennoia NHC XIII p. 49,22–38 (Turner NHS 28, 430f.; Übers. Schenke Robinson NHD.St 568).

185 EvPhil #127a NHC II p. 86,4–9 (Schenke TU 143, 78f.).

186 Vgl. Schmid, Eucharistie, 247–250.

ristie¹⁸⁷, fehlen solche Hinweise in „Protennoia“ wie auch den anderen „sethianischen“ Taufertexten vollständig. Selbst wenn zugestanden werden kann, dass die durch den Erlöser offenbarten Siegel den Menschen bereits in dieser Welt vorbereiten, um nach seinem Tod erfolgreich in die Lichtwelt aufsteigen zu können, ähnlich wie dies die sakramentalen Rituale im EvPhil tun, ist damit noch nicht gesagt, ob auch die „fünf Siegel“ auf ein Ritual, gar ein Wassertaufritual, bezogen werden können. Da es erklärtermaßen „fünf Siegel dieser Namen“ sind, könnten die Siegel wie im ÄgEv auch auf himmlische Figuren zu beziehen sein¹⁸⁸.

Am Ende des Textes werden die „Siegel“ ein letztes Mal erwähnt als „Siegel“, welche der Erlöser seinen Brüdern „verkündigte“ (ΤΑΥΤΕ ΟΕΙΩ): „Ja, ich verkündigte ihnen die [fünf] Siegel, damit [ich] in ihnen sei, und auch sie in mir“¹⁸⁹. Gleichzeitig nimmt hier ganz am Ende des Textes der Erlöser Bezug auf die Kreuzigung Jesu und erklärt, Jesus „von dem verfluchten Holz“ in die „Wohnungen seines Vaters“, vielleicht in die mittlere Sphäre des Schöpfers gebracht zu haben. Die Seinen wird der Erlöser, so endet der Text, „überantworten dem lauterem Licht in unerreichbarem Schweigen (ΜΗΤΚΑΡΩΣ). Amen“¹⁹⁰. Die „fünf Siegel“ bleiben auch in „Protennoia“ unbestimmbar. Auch für „Protennoia“ gilt, was sich für alle anderen „sethianischen“ Taufertexte feststellen lässt: Unter der Voraussetzung, dass man von der Existenz besonderer „sethianischer“ Gemeinden ausgehen kann, gibt der Text Anhaltspunkte, welche dem Ritual einer

187 Z. B. in #92 (NHC II p. 73,15–19; Schenke TU 143, 56) das Öl vom Ölbaum, in #53 (p. 63,21–24; Schenke 36 f.) das gebrochene eucharistische Brot oder in #100 (p. 75,14–21; Schenke 60 f.) der Inhalt des Mischkelchs. Zur Auseinandersetzung des Philippusevangelisten mit den materiellen Bedingungen der Rituale vgl. Schmid, Eucharistie, 224–371.

188 Vgl. Schenke [Robinson], Protennoia, 155: „Es kommt nur darauf an zu erfassen, inwiefern die fünf Siegel sowohl fünf Wesen als auch fünf sakramentale Dinge sein können. Nach unserer Vermutung erklärt sich die Redeweise und Vorstellung von den fünf Siegeln am ehesten aus einem ganz bestimmten Taufritus der Sethianer, bei dem der Gnostiker getauft wird auf eine ‚Fünfeinigkeit‘ ... Man hätte sich etwa im einzelnen vorzustellen, daß der Täufling nach dem Tauchbad unter Aussprechen der Namen der fünf höchsten Gestalten des Sethianismus, die jeweils ein Geheimnis sind, jeweils (im Ganzen also fünfmal) mit einer σφραγίς, d. h. einer Bezeichnung (evtl. der Stirn) mit der Hand und unter Verwendung, sei es von Öl, sei es von Wasser, versehen würde. Dabei erst erführe der Gnostiker die fünf geheimnisvollen Namen, die er ‚Passworten‘ gleich, bei seinem Aufstieg durch die Machtbereiche der Archonten anrufen kann, um ungehindert hindurchzugelangen.“

189 Protennoia NHC XIII p. 50,6–12; im Zitat p. 50,11 f. (Turner NHS 28, 432 f.; Übers. Schenke Robinson NHD.St 569).

190 Protennoia NHC XIII p. 50,18–20 (Turner NHS 28, 432; Übers. Schenke Robinson NHD.St 569).

solchen Gemeinde Gestalt geben könnten. Man wird hingegen nicht sagen können, dass diese Anhaltspunkte die Existenz eines solchen Rituals ausreichend belegen, um daraus ein starkes Argument für die Existenz einer besonderen Ritualgemeinde neben den christlichen Gemeinden zu machen. Auch in „Protennoia“ könnte das im Hintergrund der Aussagen stehende Ritual eine christliche Taufe sein, die im Horizont eines gnostischen Mythos gedeutet werden soll.

6.3.4 Die anderen Tauftexte

Das „Apokryphon“, das so genannte „Ägypterevangelium“ und „Protennoia“ sind wohl die wichtigsten Zeugen für die „sethianische Taufe“. Die anderen vier Tauftexte, die „Apokalypse des Adam“, „Zostrianos“ und „Melchisedek“ aus der in Nag Hammadi entdeckten Sammlung und das „unbekannte altgnostische Werk“ aus dem Codex Brucianus bieten gegenüber den zuerst genannten keine neuen Argumente für die Existenz und Gestalt eines besonderen, vom christlichen Ritual unabhängigen sethianisch-gnostischen Taufrituals. Es reicht daher an dieser Stelle aus, einige wenige Anmerkungen zum bisher Gesagten zu ergänzen. Unter den Genannten ist vielleicht die „Apokalypse des Adam“ insofern herauszustellen, als sie doch häufig als „the gnostic text most consistently defined as non-Christian“¹⁹¹ gilt. Abgesehen davon jedoch, dass auch in diesem Text oftmals vom „Wasser“ die Rede ist, erlauben die Andeutungen kaum, ein Taufritual im Hintergrund von ApcAd zu erkennen. John D. Turner verweist für ApcAd zuerst auf eine lange Liste von insgesamt dreizehn Aussagen¹⁹², die dreizehn „Königreiche“ (ΜΝΤΡΟ) über die Herkunft des „Erleuchters der Gnosis“ (ΠΦΩΣΤΗΡ ΝΤΕ ΤΓΝΩΣΙΣ)¹⁹³ machen.

Jede der dreizehn Aussagen über den „Erleuchter“ endet stereotyp mit der Formel „und so kam er auf das Wasser“ (ΑΥΩ ΝΤΙΖΕ ΑΦΕΙ ΕΞ Ν ΠΜΟΟΥ). Beispielsweise heißt es vom zwölften und vom dreizehnten Königreich:

Das zwölfte Königreich sagt über ihn: ‚Er entstammt zwei Erleuchtern. Sie ernährten ihn dort. Er empfing Herrlichkeit und Kraft und so kam er auf das Wasser.‘

Das dreizehnte Königreich aber sagt über ihn: ‚Jedes Gebären ihres Archonten [ist] ein Logos. Und dieser Logos hat an jenem Ort einen Befehl erhalten. Er empfing Herrlichkeit und Kraft. Und so kam er auf das Wasser, damit die Begierde dieser Kräfte befriedigt würde‘¹⁹⁴.

191 Smith, *No Longer Jews*, 220.

192 ApcAd NHC v p. 77,27–83,4 (MacRae NHS II, 178–188); vgl. Turner, *Baptismal Rite*, 986.

193 ApcAd NHC v p. 76,9f. (MacRae NHS II, 174,176).

194 ApcAd NHC v p. 82,4–19 (MacRae NHS II, 186,188; Übers. Beltz NHD.St 323).

Dass der Erlöser, der „auf das Wasser“ kommt, eine Anspielung auf die Taufe Jesu enthält¹⁹⁵, hat bereits Jean-Marie Sevrin als unwahrscheinlich angesehen¹⁹⁶. Das Wasser steht bei allen diesen Königreichen nicht mit der Taufe in Verbindung, sondern meint wohl eher die Sphäre der Materie, in welche der Erlöser herabkommt, vergleichbar dem ‚Finsterniswasser‘ in ParSem und der „Paraphrase des Seth“ bei Hippolyt¹⁹⁷. Alle diese dreizehn Aussagen werden vom Verfasser der ApcAd offenkundig als unzureichend oder vielleicht sogar falsch eingeführt, denn erst die an vierzehnter Stelle folgende Aussage der „königlosen Generation“ (†ΓΕΝΕΑ Ν̄ΝΑΤῚ ῚΡΟ) scheint vollständig zutreffend zu sein:

Die königlose Generation aber sagt: ‚Gott hat ihn erwählt aus allen Äonen. Er hat ihm eine Gnosis vom Unbefleckten der Wahrheit entstehen lassen. Er, der große Erleuchter, sagte, dass er aus einem fremden Luftreich gekommen sei, [aus einem] großen Äon. Und [er ließ die] Generation jener Menschen erleuchten, die er sich erwählt hat, so dass sie den ganzen Äon erleuchten‘¹⁹⁸.

Die dreizehn vorangehenden Königreiche sind möglicherweise die zwölf Stämme Israels und an dreizehnter Stelle steht die christliche Mehrheitskirche (siehe oben 4.2.2.2d)¹⁹⁹. Das „königlose Geschlecht“ ist demgegenüber der Deckname der gnostischen Christen, welche ApcAd lesen und in Gebrauch haben. Gerade in diesem Geschlecht gibt es nun keine Nennung des „Wassers“ mehr.

Die Wendung „auf das Wasser“ (ΕΧ̄Μ̄ Π̄ΜΟΟΥ) in der Liste der dreizehn Königreiche könnte von der Wendung „auf dem Wasser“ (Ξ̄ΙΧ̄Μ̄ Π̄ΜΟΟΥ), die am Ende von ApcAd begegnet, noch einmal aufgenommen sein. Dort ist nämlich vom „Samen“ die Rede, der die „Kraft“ bekämpfen wird. Der „Same“, so wird erklärt, sind „diese, die seinen Namen auf dem Wasser annehmen werden und den von ihnen allen“ (ΜΗ ΕΤΝΑΧΙ ἩΠΕΡΑΝ Ξ̄ΙΧ̄Μ̄ Π̄ΜΟΟΥ ΑΥΩ Ν̄ΤΟΤΟΥ ΤΗΡΟΥ)²⁰⁰. Auch diese Wendung ist freilich dunkel, aber hier scheint sehr wohl

195 So Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 67.

196 Vgl. Sevrin, *Le dossier*, 181: „Les treize mentions de la venue sur l'eau d'un Sauveur ne doivent pas s'entendre comme une allusion au baptême de Jésus; il n'est même pas probable qu'elles aient une portée baptismale“.

197 Vgl. z. B. Hipp., ref. v 19,5; ParSem NHC VII p. 2,18f.23f.; 7,22; 9,17.

198 ApAd NHC v p. 82,19–83,4 (MacRae NHS 11, 188; Übers. Beltz NHD.St 323).

199 Vgl. Pearson, *Jewish Sources*, 473.

200 ApAd NHC v p. 83,5–7 (MacRae NHS 11, 188; Übers. Beltz 323).

ein Taufritual angesprochen zu sein, das auf den Namen von Seth-Christus geschieht²⁰¹. Im Folgenden wird dann durch die auch aus ÄgEv bekannten „Micheus, Michar und Mnesinous, die über die heilige Taufe und dem lebendigen Wasser eingesetzt sind“²⁰², die Taufe derjenigen kritisiert, die „das Wasser des Lebens besudelt“ haben²⁰³. Wodurch dieser Frevel genau geschah, ist nicht ganz deutlich. Möglicherweise ist es aber das Taufritual mit Wasser, das diese Kritik seitens der himmlischen Täufer provoziert hat. Die himmlischen Täufer werfen ihren Gegnern nämlich vor, „das Wasser des Lebens“ dadurch besudelt zu haben, dass sie es „unter den Willen der Kräfte (εΠΟΥΩΩ ΝΤΕ ΝΙΩΟΜ) gezogen“ hätten, in „deren Hände“ die Gegner gegeben seien, „um ihnen zu dienen“ (εΤΕΤΉΕΩΨΩΨΕ ΉΜΟΟΥ)²⁰⁴. Es ist naheliegend, dass die „Kräfte“, durch welche die Menschen geknechtet werden, die Kräfte der unteren Materiewelt sind, aus welcher der Erleuchter befreit. Das „Wasser des Lebens“ kann wohl nicht Teil der Materiewelt sein, denn an anderer Stelle heißt es ausdrücklich: „... alle Geschöpfe, die aus der toten Erde entstanden sind, werden unter die Macht des Todes kommen“²⁰⁵. Wenn es die Materialität der Taufen ist, die provoziert, dann gilt die Kritik vielleicht den anderen Christen. Das sind aus diesem gnostischen Blickwinkel diejenigen Christen, welche „das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft“ verunreinigen, indem sie es „durch sichtbare und vergängliche Dinge“ und „durch wahrnehmbare und körperliche (Dinge)“ begehen. So oder so ähnlich scheinen es jedenfalls die gnostischen Gegner des Irenäus formuliert zu haben, welche betonten, dass die „vollkommene Erlösung ... die Erkenntnis der unsagbaren Größe“ ist²⁰⁶. Dass auch in ApcAd „die heilige Taufe“ (ΠΙΧΩΚΉ ΕΤΟΥΛΑΒ) und „das lebendige Wasser“ (ΠΗΜΟΥ ΕΤΟΝΞ), über welche Micheus, Michar und Mnesinous gebieten (p. 84,5–8), möglicherweise kein in der Gemeinde vollzogenes Wasserritual meinen, legt schließlich das Ende der ApAd nahe, in welchem „die heilige Taufe (ΠΙΧΩΚΉ ΕΤΟΥΛΑΒ) derer, die die ewige Gnosis ... kennen“ und „die verborgene Gnosis (ΉΓΝΩΣΙΣ ΝΝΑΠΟΚΡΥΦΟΝ) Adams“ offenbar gleichgesetzt werden:

201 Vgl. die Anmerkung im Text MacRae NHS II, 189 zu ΔΥΩ ΝΤΟΤΟΥ ΤΗΡΟΥ: „and of them all; taken here to refer to the name (of Seth and of the Sethians)“.

202 ApcAd NHC v p. 84,5–8 (MacRae NHS II, 190); vgl. ÄgEv NHC III p. 64,15 f. par (Böhlig/Wisse NHS 4, 148 f.).

203 ApcAd NHC v p. 84,18 (MacRae NHS II, 192).

204 ApcAd NHC v p. 84,18–23 (MacRae NHS II, 192; Übers. Beltz NHD.St 324).

205 ApcAd NHC v p. 76,17–20 (MacRae NHS II, 176).

206 Iren., haer. I 21,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 302,76 f. 303930 f.).

Dies sind die Offenbarungen, welche Adam seinem Sohn Seth offenbart hat, (denn er weiß alle Dinge), und sein Sohn hat seinen Samen darüber unterrichtet: Das ist die verborgene Gnosis Adams, die er Seth gegeben hat, das ist die heilige Taufe derer, die die ewige Gnosis durch die Logosgeborenen und die unvergänglichen Erleuchter kennen, die hervorgegangen sind aus dem heiligen Samen, Jesseus, Mazareus, Jessedekeus, [das lebendige] Wasser. Die Apokalypse des Adam²⁰⁷.

Dass hier keine sethianische Ritualhandlung gemeint ist, ist freilich nur plausibel, wenn die oben vorgeschlagene Interpretation der Verschmutzung des Lebenswassers durch den Kontakt mit dem „Willen der Kräfte“ richtig ist. Da dies aber nicht ausreichend sicher zu beweisen ist, lässt sich erneut nicht ausschließen, dass in der Taufpolemik der ApcAd zwei unterschiedliche Taufrituale gegeneinander gestellt sein könnten und dass es in ApcAd ebenfalls ein Taufritual ist, das den Zugang zur geistigen Gnosis eröffnet²⁰⁸. David Brakke etwa meint, die Klage über das verunreinigte Taufwasser setze notwendig die Behauptung voraus, ein reines Taufwasser zu besitzen²⁰⁹. Auch Claudio Gianotto sieht gerade in der Existenz der verunreinigten Taufe einen Hinweis darauf, dass es eine reine Taufe in ApcAd gegeben haben müsse. Die Verunreinigung der Taufe ergebe sich in ApcAd nach Gianotto darin, dass der Ritus rein äußerlich praktiziert werde, ohne die Erkenntnis des wahren Gottes, und in der Knechtschaft der Archonten, welche dem Text zufolge in der „Begierde“ (ἐπιθυμία)²¹⁰ bestehe²¹¹. Da das Thema in ApcAd die „Apokalypse“ sei, erfahre man nur am Rande etwas über die Taufe, aber an wenigstens zwei Stellen werde deutlich, dass ein Ritual im Hintergrund vorauszusetzen sei. Das sei einmal der Empfang eines Namens „auf dem Wasser“ und zum anderen seien es die

207 ApAd NHC v p. 85,19–32 (MacRae NHS II, 194; Übers. Beltz NHD.St 324).

208 Vgl. Burns, *Apocalypse*, 133, zu ApcAd und Uw: „... it is not clear whether these passages indicate Sethian rejection of the validity of baptisms carried out by other Christians (including Gnostics) or a rejection of water baptism altogether in favor of the truly ‚living‘ water of the spirit ...“

209 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 78.

210 ApAd NHC v p. 83,16 (MacRae NHS II, 188).

211 Vgl. Gianotto, *Construction*, 467. Auch Lütge, *Iranische Spuren*, 232, will diese Stellen auf Täuflinge beziehen, welche durch ihre mangelnde Vorbereitung das Taufwasser verunreinigen, wobei er den Mangel nicht auf die fehlende Erkenntnis, sondern allein auf die sittliche Haltung bezieht: „In der wohl ältesten sethianischen Schrift ist Taufe mit dem lebendigen Wasser mit Buße gekoppelt, so daß ein weiter sündiges Leben das Taufwasser befleckt“.

zwei Formeln mit Triaden von Namen, nämlich die zitierten Triaden „Micheus, Michar und Mnesinous, die über die heilige Taufe und dem lebendigen Wasser eingesetzt sind“, und „Jesseus, Mazareus, Jessedekeus, [das lebendige] Wasser“²¹². Die beiden Formeln wertete bereits Jean-Marie Sevrin als ein starkes Indiz für eine rituelle Praxis im Hintergrund von ApcAd, obwohl die „Taufe“ im Schlussabschnitt in gewisser Weise als „spiritualisiert“ gedacht werden könne, wie er zugesteht²¹³.

Der nächste Tauftext aus NHC muss an dieser Stelle nur kurz behandelt werden. Obwohl in „Zostrianos“ (NHC VIII,1) häufig eine „Taufe“ genannt wird, spielt der Text in der Argumentation für die Existenz eines „sethianischen“ Taufrituals nur eine untergeordnete Rolle. John D. Turner, der „Zostrianos“ zusammen mit „Allogenes“ (NHC XI,3), den „drei Stelen des Seth“ (NHC VII,5) und „Marsanes“ (NHC X) zu den „Platonizing Sethian treatises“ des dritten Jahrhunderts zählt²¹⁴, schreibt zum Taufritual in Zostr: „The baptismal rite has become entirely transcendental with no reference to the Five Seals or any form of earthly ritual“²¹⁵. Insgesamt sind diese platonisierenden Texte, Turner zufolge, durch eine Abkehr von gemeinschaftlichen Ritualen hin zu „the more ethereal and individualistic practice of visionary ascent“ geprägt²¹⁶. Die Rede von der Taufe wird in diesem Kontext zur metaphorischen Beschreibung einer kontemplativen Erfahrung. Soweit der Text von „Zostrianos“ erhalten ist²¹⁷, sind dort kaum Aussagen zu finden, die einen Schluss auf eine rituelle Praxis zulassen. Die bereits eingangs [in 6.1] zitierte Stelle kann als repräsentativ für die Taufaussagen in Zostr angesehen werden:

212 ApcAd NHC v p. 84,5–8 und p. 85,30f. (MacRae NHS 11, 190.194). Vgl. Gianotto, Construction, 468; ebenso Sevrin, Le dossier, 181 (5).

213 Vgl. Sevrin, Le dossier, 181; er geht davon aus: „Ce baptême est spiritualisé, en ce sens qu’il est identifié à la gnose ...“

214 Vgl. Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, *passim*, ders., Sethian Gnosticism: A Literary History, 82–85; ders., Gnostic Sethians, 15.25. Auch in den Philosophenschulen des dritten Jahrhunderts wurden „spirituelle Techniken“ üblich; vgl. Kany, Art. Jünger, 271.

215 Turner, Baptismal Rite, 972. Vgl. Cosentino, Battesimo, 119, zu Zostr: „... le allusioni ad una prassi battesimale non sono esplicite“; ebd., 124, erwägt er, ob Zostr sich vielleicht ausschließlich auf „battesimi ultraterreni“, nicht auf „riti realmente avvenuti“ bezieht. Ebenso Burns, Apocalypse, 112.122: „celestial baptism“.

216 Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, 758.

217 Vgl. Lütge, Iranische Spuren, 32: Zostr müsse „mit einem hohen Maß an **Intuition** erschlossen werden“ (Hervorhebung durch Lütge).

Wenn er aber den Ursprung von diesen erkennt, (nämlich) wie sie alle offenbar sind in ein und demselben Haupt, und wie sie alle verbunden sind und sich doch trennen, und wie sich wieder verbinden die, die sich getrennt hatten, und wie sich die Teile mit dem Ganzen verbinden und die Arten mit den [Gattungen] – wenn einer dies erkennt, ist er getauft worden auf die verborgene Taufe²¹⁸.

Was hier von der Taufe gesagt ist, erinnert weniger an ein kirchliches Ritual als an die Art und Weise, in der „Taufe“ auch im Corpus Hermeticum erscheint. Wenn dort etwa in CH IV Hermes „die Erkenntnis des Geistes, Betrachtung des Göttlichen und das Begreifen Gottes“ metaphorisch mit dem Eintauchen in einen von Gott in die Welt gesandten Mischkrug verbindet, der mit Geist gefüllt ist, so antwortet Hermes' Schüler Tat: „Auch ich möchte getauft werden, Vater!“ Da die Stelle im Kontext der Mahnung, sich vom Körperlichen abzuwenden, und der Aufforderung, ‚den Körper zu hassen‘, steht, mag man nicht an ein körperliches Ritual denken²¹⁹. In Zostr könnte die Rede von der Taufe in ähnlicher Weise übertragen gemeint sein. Für CH IV wie für Zostrianos ist dabei eine materielle Taufe zwar nicht notwendig auszuschließen, aber sie ist doch zumindest weniger wahrscheinlich. Auch David Brakke erwägt angesichts der wiederholten Taufen in Zostrianos' Himmelsreise, deren letzte Zostrianos „göttlich“ werden lässt²²⁰, ob diese Taufen nicht vielleicht „primarily if not exclusively a metaphor for the acquisition of acquaintance with God and other divine beings“ sein könnten. „In this view, the Gnostics may not have observed a physical ritual of baptism at all, but instead promoted the *gnōsis* that they offered as the mystical equivalent of baptism“²²¹.

Auch der leider sehr fragmentarische Text „Melchisedek“ (NHC XI,1), der als weiterer möglicher Beleg einer besonderen Taufe angeführt wird, ermöglicht keinen Schritt über das bisher Gesagte hinaus. Zumindest eine Stelle könnte aber darauf hindeuten, dass die in Melch gesammelten Anrufungen ihren ursprünglichen Platz innerhalb eines Taufrituals hatten:

... habe ich mich und die Meinigen dir als O[pf]er dargebracht, dir, der du allein der Vater des Alls bist, zusammen mit denen, die du liebst, d[ie] aus

218 Zostr NHC VIII p. 23,7–17 (Layton NHS 31, 70–72; Übers. Schenke, NHD.St 447f.).

219 CH IV 4–6; insbes. 6 (Nock 50f.; Übers. Holzhausen, CH.D I, 49f.).

220 Vgl. Zostr NHC VIII p. 53,15–19 (Layton NHS 31, 124).

221 Brakke, *The Gnostics*, 78. Diese Möglichkeit erwägt Brakke zwar, weist sie jedoch zugunster der Annahme eines Rituals sogleich wieder zurück.

dir hervorgega[n]gen sind, den heilige[n und leben]digen. Und (nach) den vollkom[menen] Gesetzen werde ich [m]einen Namen aussprechen, indem ich die Ta[u]fe empfangе, [je]tzt und immerdar, (als Namen) unter den [leben]digen und heiligen Na[m]en], und (zwar) in den [Was]sern. Ame[n]²²².

Wie in ApcAd lässt die Verbindung von Taufe, Namen und Wasser an ein Taufritual denken, sehr wahrscheinlich an das Initiationsritual der christlichen Gemeinden, doch auch an dieser Stelle ließe sich die Rede von einer „Taufe“ rein metaphorisch verstehen. Der schlechte Erhaltungszustand des Textes erschwert die Beurteilung zusätzlich. Als letzter in der Reihe der Texte zum „sethianischen“ Taufritual bleibt nun noch der anonyme Text des Codex Brucianus, der in der Ausgabe von Carl Schmidt als „Unbekanntes altgnostisches Werk“ betitelt ist. An einer Stelle gegen Ende des Textes ist auch dort vom „Waschen“ und vom „lebendigen Wasser“ die Rede²²³, doch auch dort, ohne dass deutlich würde, ob dies allein ein himmlisches Geschehen ist und die Rede metaphorisch verstanden werden muss. Durch die gleichfalls erwähnten Protagonisten der Taufe „Michar und Michev“ erweist sich dieser Text immerhin als Teil derselben Tradition, welcher auch ÄgEv oder ApcAd angehören, wenn auch nach verbreitetem Urteil als ein relativ später Ausläufer²²⁴.

Sämtliche Texte, die zum Beleg der sethianisch-gnostischen Taufe herangezogen worden sind, so scheint es, können zwar so gelesen werden, dass sie auf eine Ritualhandlung verweisen, sie müssen aber nicht so gelesen werden. Abgesehen von einer Reihe fremdartiger Namen, die zudem manchmal, wie etwa im Falle von „Jesseus“, sehr wahrscheinlich nur Varianten der christli-

222 Melch NHC IX p. 16,7–16 (Pearson NHS 15, 70; Übers. Schenke NHD.St 480). Turner, Sethian Gnosticism and the Platonic tradition, 65, ordnet mit Schenke (z. B. ders., Phenomenon, 607; System, 169) Melch nur am Rande den „sethianischen“ Texten zu: „The farthest removed from the core interests of the Sethian group is *Melchisedek*, which is highly Christian in content, with only a thin Sethian veneer ...“

223 Anon. 20 [pp. 50–51] (Schmidt TU 8; 263; Übers. GCS 13; 361,29–362,15).

224 Vgl. Brakke, *The Body*, 197, datiert das Werk ohne Titel aus Brucianus zusammen mit UW (NHC II,5) in das vierte Jahrhundert; ebd., 201, aufgrund der Abhängigkeit von *Zostr* jedenfalls nach 280 n. Chr.; ebd., 204, verweist er auf „an environment that overlapped with sectors of the monastic movement“ und ebd., 212f. auf „aesthetics of literary and corporeal fragmentation found both in fourth- and fifth century Christian literature and in the growing cult of relics“. Zur späten Datierung auch Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 85, „around 350 C.E.“.

chen Tradition darstellen²²⁵, veranlasst nichts, in den „sethianischen“ Tauftexten eine vor- oder außerchristliche Taufpraxis vorauszusetzen.

6.4 Ritualkritik

Je nachdem, wie man die Geschichte der spätantiken Gnosis oder im Speziellen die Geschichte des „Sethianismus“ rekonstruieren möchte, wird die Deutung der „sethianischen“ Tauftexte anders ausfallen. Geht man von der Existenz einer außer- oder gar vorchristlichen Gnosis aus, so wird man geneigt sein, in den Textstücken ein originär „gnostisches“ Ritual zu finden, und mag Parallelen dieses Rituals zu christlichen Ritualen dem Einfluss der Gnostiker auf das frühe Christentum oder bestenfalls einem wechselseitigen Einfluss zuschreiben. Wenn man die antike Gnosis aber als ein Phänomen des frühen Christentums selbst ansieht, so lassen sich die Tauftexte auch als innerchristliche Replik auf ein sich entwickelndes kirchliches Taufritual verstehen. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu berühren, ob die in den zur Diskussion stehenden Texten des „Sethianer“-Korpus immer wiederkehrende Kritik an einer „wertlosen“ Taufe gegen die Taufe der Christen als die Taufe der ‚Anderen‘ gerichtet ist. In diesem Fall wäre davon auszugehen, dass die „Sethianer“ oder „Gnostiker“-Gruppen, die nach Ansicht Schenkes Erben einer von den christlichen Gemeinden unabhängigen Wassertauftradition sind, sich gegen die in ihren Augen unberechtigte Usurpation ihrer Rituale durch Christengemeinden zur Wehr setzen. Es ist allerdings ebenso denkbar, dass diese Kritik nicht eine ganz bestimmte andere Taufe zum Ziel hat, sondern von der vollständigen Wertlosigkeit aller Taufen und vielleicht auch aller anderen materiellen Rituale ausgeht. Dann aber könnten die „sethianischen“ Tauftexte vielleicht eine der Stimmen einer aus den christlichen Gemeinden erwachsenen Kritik an der rituellen Vermittlung des Heils sein. Den „klassischen“²²⁶ und wohl deutlichsten Beleg einer solchen antiritualistischen Haltung außerhalb des Schenke'schen „Sethianer“-Korpus überliefert Irenäus von Lyon:

225 Vgl. Turner, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, 66: „... Yesseus Mazareus Yessedekus, which seems very much like a version of the name of Jesus into which Christians were baptized, perhaps in a threefold way. Yet to adopt this name did not necessarily mean understanding oneself principally as a Christian ...“; ders., *Baptismal Rite*, 965: vielleicht „a barbarization of Jesus of Nazareth“.

226 Vgl. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1, 206–207, Anm. 2: die Stelle sei „*locus classicus* für die Begriffsbestimmung aller höheren Gnosis“.

Andere lehnen das alles ab und vertreten den Standpunkt, dass man das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft nicht durch sichtbare und vergängliche Dinge begehen darf und das der undenkbaren und körperlosen (Kräfte) (nicht) durch wahrnehmbare und körperliche (Dinge). Die vollkommene Erlösung ist eben die Erkenntnis der unsagbaren Größe.²²⁷

Gegen eine rituell materialisierte Taufe hätten diese gnostischen Christen, die sich von der Materie des Schöpfergottes möglichst fernhalten wollen, eine überweltliche, entmaterialisierte Taufe für sich reklamiert. Es könnte bei der gnostischen Rede von der „Taufe“ also ähnlich dem sein, was Tertullian über die Rede von der „Auferstehung im Fleisch“ im Mund von Valentinianern sagt. Man dürfe ihnen nicht glauben, sagt Tertullian, wenn sie von der „Auferstehung in diesem Fleisch“ sprächen, denn sie meinten etwas ganz anderes damit, nämlich, dass man die zur Erlösung nötigen Geheimnisse noch in diesem Leben erlangen müsse²²⁸. Wenn die „sethianischen“ Gnostiker also von „Taufe“ sprechen, meinen sie vielleicht ebenfalls etwas grundlegend anderes damit als die anderen Christen, von welchen sie sich unterscheiden wollen. Tatsächlich finden sich unter den zitierten Aussagen zur Taufe auch polemische Aussagen gegen die Taufe der „anderen“ Christen. Die Situation, in der solche Aussagen gemacht wurden, ist vielleicht die Situation gnostischer Christen, welche innerhalb der christlichen Gemeinden infolge der antihäretischen Polemik durch Irenäus und seine Kollegen keinen Stand mehr finden. Die Rede gegen die Taufe dient in diesem Kontext nicht der Propaganda eines eigenen Rituals, sondern ist vielleicht Teil eines innerchristlichen Diskurses über den

227 Iren., haer. 1 21,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 302,71–77.303,926–931). Aune, Antisacramentalism, 212, mag Recht haben, wenn er meint, dass eine Ablehnung des Rituals „remarkably rare in the broad early Christian movement“ gewesen wäre; vgl. auch Townsend, Sacrifice, 170. Dennoch gibt es über Irenäus hinaus weitere Hinweise auf eine solche kultkritische Haltung innerhalb christlicher Gemeinden, beispielsweise Tert., de bapt. 3,6 (Borleffs CChr.SL 1; 279,35–38) oder Or., or. v 1 (Koetschau GCS 3; 308,19–20); vgl. Schmid, Eucharistie, 78, mit Anm. 306.225–226. Noch Epiphanius berichtet haer. 40,2,6 (Holl GCS 3; 82,27) über die „Archontiker“ um den Einsiedler Petros und einen gewissen Eutaktos, dass sie das Taufbad verworfen hätten: ἀναθεματίζουσιν τε τὸ λουτρόν.

228 Vgl. Tert., Res. 19,6 (Borleffs CChr.SL 2; 944,19–945,25): „Hoc denique ingenio etiam in colloquiis saepe nostros decipere consueuerunt, quasi et ipsi resurrectionem carnis admittant: ‚Vae‘, inquit, ‚qui non in hac carne resurrexerit‘, ne statim illos percutiant, si resurrectionem statim abnuerint. Tacite autem secundum conscientiam suam hoc sentiunt: ‚Vae qui non, dum in hac carne est, cognouerit arcana haeretica‘; hoc est enim apud illos resurrectio.“

Wert von Ritualen. Vielleicht ist das „lebendige Wasser“, das einige „sethianische“ Texte preisen, gar kein flüssiges Wasser, sondern eine Chiffre, und die Taufe, die dort als „heilige Taufe“ bezeichnet wird, ist kein Tauchbad, sondern eine geistige Erfahrung, die durch keinen Kontakt mit den materiellen Dingen der irdischen Schöpfung kontaminiert ist. Vielleicht geht es diesen gnostischen Christen nicht um eine ‚Spiritualisierung‘ von Ritualen, sondern um eine radikale ‚Entmaterialisierung‘ der erstrebten Erlösung²²⁹. Die Belege für eine so fundamentale Zurückweisung jeglicher Rituale sind ebenso selten wie die Anmerkungen zum Taufritual, aber sie sind aussagekräftig. Am Ende dieser Überlegungen zur „sethianischen“ Taufe sollen sie im Folgenden kurz vorgestellt werden.

6.4.1 Die Tauftexte innerhalb von Schenkes „sethianischem“ Textkorpus

Die Polemik gegen die Taufe innerhalb der Texte des durch Schenke zusammengestellten „sethianischen“ Textkorpus wurde bereits oben im Zusammenhang der einzelnen Tauftexte dargelegt. Im so genannten „Ägypterevangelium“ (siehe oben 6.3.2) sollte das, was die Taufe bewirken soll, „durch verborgene, unsichtbare Zeichen“ (ΖΗΤῆΝ ρΕΝΕΥΜΒΟΛΟΝ ΝΑΖΟΡΑΤΟΝ ΕΥΖΗΠ) geschehen²³⁰, und man könnte folgern, dass die heilswirkenden Zeichen unsichtbar, also kein rituelles Schauspiel sind. Auch die Kritik im Schlussabschnitt der „Apokalypse des Adam“ (NHC V,5) wurde bereits vorgestellt (siehe oben 6.4). Der Verfasser der ApcAd polemisiert gegen diejenigen Christen, welche „das Wasser des Lebens besudelt“ haben, indem sie es „unter den Willen der Kräfte (ΕΠΟΥΩΩ) ΝΤΕ ΝΙΣΟΜ) gezogen“ hätten. Aus dem Kontext der Stelle heraus erscheint es wahrscheinlich, dass er auf diese Weise vielleicht jede Taufe mit Wasser, wie es in dieser von den „Kräften“ kontrollierten Welt zur Verfügung steht, zurückweisen will²³¹. Zu „Zostrianos“ ist noch eine Anmerkung zur Taufpolemik nachzutragen. Auch „Zostrianos“, für den die „Taufe“ wahrscheinlich ein rein innerli-

229 Burns, *Apocalypse*, 136 bezeichnet die „Platonizing Sethian texts“ als „manuals intended to teach individuals how to elicit visionary experience culminating in the Godhead“. Ebd., 137f., schreibt er diesen sethianischen Lesezirkeln eine Zurückweisung der Wassertaufe zu; an deren Stelle sei „a rigorous ascetic lifestyle involving celibacy and fasting“ getreten.

230 ÄgEv NHC III p. 63,14f. (Böhlig/Wisse NHS 4, 144).

231 ApcAd NHC V p. 84,18–23 (MacRae NHS 11, 192; Übers. Beltz NHD.St 324). Demgegenüber gesteht Brakke, *The Gnostics*, 77, zwar zu, dass in ApcAd p. 84,17f. gegen eine fremde Taufe polemisiert werde, aber allein zu dem Zweck, das eigene Ritual zu profilieren: „They did not present their rite as a more advanced or more mystical version of a more generally available baptism. It was their peculiarly distinctive rite and must have had its own developmental history“.

cher Vorgang ist, scheint an einer Stelle die Taufe, wie sie die anderen Christen vollziehen, grundsätzlich abzulehnen. Am Ende des Textes erklärt Zostrianos nämlich:

Viele Irrende aber weckte ich mit den Worten: ‚Kommt zur Erkenntnis, ihr Lebendigen und du heiliger Same des Seth! Sie sollen mir nicht ungehorsam sein! Weckt euren Gott für Gott! Und die arglose und erwählte Seele sollt ihr stärken! Und hütet euch vor der hiesigen Veränderlichkeit, aber sucht nach der unveränderlichen Ungeborenheit! [Der] Vater von allem lädt euch ein und wartet nun auf euch. Und wenn ihr Unrecht erleidet, wird er euch nicht verlassen. Taucht euch nicht unter im Tod, und übergebt euch nicht denen, die geringer sind als ihr, als wären es welche, die besser sind! ...‘²³²

Wenn Zostrianos die Seinen hier davor warnt, „im Tod“ (ἐν ὄψμοϋ) „unterzutauchen“ (ἄψκμ), so erinnert das unmittelbar an eine Taufaussage im valentinianischen Philippusevangelium: „Wie Jesus das Wasser der Taufe erfüllt hat, so hat er es vom Tod entleert. Deswegen (gilt): wir steigen zwar ins Wasser hinab; wir steigen aber nicht in den Tod hinab“²³³. Darin könnte eine Polemik gegen die in Röm 6,3–10 formulierte Vorstellung enthalten sein, in der Taufe Anteil am Tod Christi zu erlangen, um so auch Anteil an der Auferstehung zu haben²³⁴. Das Untertauchen im Tod, das der Verfasser von Zostr hier meint, dürfte dasselbe Taufbad sein, das auch der Philippusevangelist im Blick hat. Letzterer will allerdings die Taufe nicht grundsätzlich ablehnen, sondern lediglich eine in seiner Perspektive missverständliche Taufdeutung²³⁵. Demgegenüber stellt der Verfasser von Zostr „Erkenntnis“ und das Bad im „Tod“ einander gegenüber, um deutlich zu machen, dass das „Tauchbad“ wirkungslos ist. Die Zostrianos' Rede eröffnende Aufforderung, zur „Erkenntnis“ zu kommen, scheint allein entscheidend zu sein. Auffallend ist zudem die Verbindung des Bades mit „denen, die geringer sind als ihr“. Ihnen soll man sich nicht „in die Hände geben“ in der Meinung, sie wären „besser“. Hier ist man geneigt, daran zu denken, dass die Taufe stets durch einen anderen geschieht, der in den mehrheitskirchlichen Gemeinden schließlich meist ein Amtsträger ist. Möglicherweise polemisiert

232 Zostr NHC VIII p. 130,14–131,5 (Layton NHS 31, 222; Übers. Schenke NHD.St 465).

233 EvPhil #109a NHC II p. 77, 7–11 (Schenke TU 143, 64f.).

234 Schenke (TU 143, 474) lehnt diesen Bezug zur paulinischen Tauftheologie in seinem Kommentar zur Stelle jedoch ab.

235 Zur Taufe vgl. EvPhil ##74–76c NHC II p. 69,4–70,1 (Schenke TU 143, 48f.); vgl. Schmid, Eucharistie, 92–128.

der Verfasser von *Zostr* an dieser Stelle gegen die Erwartung, durch gespendete Sakramente befreit oder gerettet zu werden. Im Folgenden fordert er seine Hörer auf, sich selbst [aus der materiellen Welt] zu lösen und zu retten:

Entflieht der Unsinnigkeit und der Fessel der Weiblichkeit und erwählt euch die Erlösung der Männlichkeit! Ihr seid nicht gekommen, [um] zu leiden, sondern ihr seid gekommen, um eure Fessel (CNA&P²³⁶) zu lösen. Macht euch los, so wird sich der, der euch gebunden hat, auflösen! Rettet euch, damit jene gerettet wird! Der gütige Vater hat euch den Erlöser gesandt und euch die Kraft gegeben. Weshalb zögert ihr? Ihr sollt suchen, wenn ihr gesucht werdet! (Und) wenn ihr eingeladen werdet, sollt ihr annehmen!²³⁷

6.4.2 Die „Paraphrase des Sêem“

Das Bild der „Fessel“, das oben bereits in *AJ* und „*Protennoia*“ begegnet ist, findet sich auch in der Taufpolemik aus der „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1), einem Text, der möglicherweise aus dem Umfeld von wie auch immer garteten „Sethianern“ stammt. Die „Paraphrase des Sêem“ (ParSem) wurde oben im Zusammenhang der antiken Quellen für die Existenz der „Sethianer“ (siehe oben 3.1.3) und der mutmaßlich nichtchristlichen gnostischen (siehe oben 4.2.2.2a) Texte bereits vorgestellt. Der Anfang der ParSem entfaltet eine Kosmogonie, die Entsprechungen nicht nur zur Prinzipienlehre in *Iren.*, haer. I 30 hat, also zum Abschnitt unmittelbar im Anschluss an das dem „sethianischen“ Umfeld zugerechnete „Apokryphon-Referat“ haer. I 29, sondern auch zu der Lehre, die in der *Refutatio* ausdrücklich als Lehre der „Sethianer“ bezeichnet wird²³⁸. Zudem verweist Hippolyt diejenigen, die mehr über die von ihm präsentierten „Sethianer“ erfahren wollen, auf eine Quelle mit dem Titel „Die Paraphrase des Seth“. NHC VII,1 scheint dem erweiterten Umfeld des „sethianischen“ Korpus anzugehören, auch wenn er nichts spezifisch Sethianisches im Sinne des modernen „Sethianer“-Begriffs enthält. Zugleich ist der christliche Kontext von ParSem evident.

Auch ParSem enthält wie *ApcAd* und *Zostr* im letzten Drittel des Textes eine Polemik gegen die Taufe. Die Taufe, die dort ins Auge gefasst wird, geschieht

236 Nebenform zu CNA&P; vgl. Crum, *Coptic Dictionary*, 349a.

237 *Zostr* NHC VIII p. 131,5–19 (Layton NHS 31, 222; Übers. Schenke NHD.St 465).

238 Vgl. Hipp., ref. v 19,1 (Wendland GCS 26 116,17; Marcovich PTS 25 188,1): Ἰδόμεν οὖν τί λέγουσιν οἱ Σηθιανοί. Vgl. auch v 4 (W 77,10; M 140,9); 20,1 (W 121,4; M 193,2); 20,7.8.9.10 (W 122,10.14.21.123,2; M 195,35.39.46.52); 21,2 (W 123,7; M 196,4); 21,12 (W 124,24; M 197,50); 22,1 (W 124,27; M 198,1.4); X 11,1 (W 270,5; M 386,1); X 11,11 (W 272,16; M 389,65).

im Wasser, das in Zostr ja mit dem Tod, hier in ParSem – und übrigens auch dem „Sethianer“-Referat der Refutatio – mit der Finsternis assoziiert ist²³⁹. Ein schädlicher Wind bringt dieses Finsterniswasser, das die unterste, „schwerste“²⁴⁰ Sphäre des Alls darstellt, in Bewegung wie der Geist, der in Gen 1,2 über Finsternis und Urflut schwebt²⁴¹:

Viele aber werden, von den Winden und den Dämonen getrieben, zu den schädlichen Wassern hinabsteigen, die (nämlich) Fleisch tragen und (deswegen) in die Irre gehen; und sie sind (dann) mit dem Wasser gefesselt. Doch (sc. das Wasser) wird ihnen nur nutzlose Heilung gewähren. Es wird die Welt verführen und fesseln²⁴².

Das ‚Hinabsteigen‘ zu den ‚Wassern‘ kann in diesem Kontext auf den Abstieg der himmlischen Wesen oder Seelen in die dunkle körperliche Welt anspielen. Da aber die, die „hinabsteigen“, bereits „Fleisch tragen“, dürfte hier jedoch zugleich ein Taufritual gemeint sein, von dem die Täuflinge „Heilung“ erwarten. Diese Erwartung wird aber betrogen, denn sie werden „mit dem Wasser gefesselt“. Das gemeinte Taufritual ist, wenn die hier vorgeschlagene Einordnung der ParSem als christlicher Text richtig ist, wohl das christliche Taufritual, welches zum „Fleisch“ und der irdischen Welt gehört²⁴³. Der Vorwurf, der an

239 Vgl. ParSem NHC VII p. 2,18f. (Wisse NHMS 30, 28); Hipp., ref. v 19,5 (Wendland GCS 26 117,11; Marcovich PTS 25 189,24).

240 In ParSem NHC VII p. 48,11 (Wisse NHMS 30, 124) wird das Wasser als „das beschwert [oder schwer] ist“ (εἶπε βαρεῖσθαι) bezeichnet.

241 So z. B. in ParSem NHC VII p. 1,36–2,1 (Wisse NHMS 30, 26) u. ö.; Hipp., ref. v 19,13 (Wendland GCS 26 118,25f.; Marcovich PTS 25 190,65f.) u. ö.

242 ParSem NHC VII p. 36,25–31 (Wisse NHMS 30, 100; Übers.: Schenke NHD.St 394).

243 Vgl. Schenke, Einleitung zu ParSem NHD II, 548f., denkt an eine Täufergruppe, die sich direkt auf Johannes den Täufer bezieht, möglicherweise die Mandäer; auch Weiß, Frühes Christentum, 97, sieht die Polemik nicht gegen die christliche Kirche, sondern gegen jüdische Täufergruppen gerichtet. Ebenso Wisse, Redeemer, 136f.: „This curious polemic is much more easily explained as directed at a Jewish baptismal sect than at Christian baptism“. Vgl. aber Yamauchi, Issue of Pre-Christian Gnosticism, 84: „Several other Nag Hammadi tractates contain Gnostic polemic against mere water baptism, which is clearly indicated as the Church's rite. Why should the Polemic of the Paraphrase of Shem and of the Apocalypse of Adam, despite their veiled language, be any different and be understood as a polemic against a Jewish baptismal sect whose attestation is as murky as pre-Christian Gnosticism itself?“ Vgl. auch Fischer, Paraphrase, 261: Die Polemik in ParSem gilt nicht „den Johannesjüngern, die wohl kaum in dem Blickfeld dieser gnostischen Gruppe gelegen haben dürften, sondern denen, die nach wie vor die Wassertaufe proklamieren und das ist die Großkirche.“ Zur weiblichen Gestalt Rebouel, die nach NHC VII p. 40,12–31

dieser Stelle in ParSem gegen die Taufe erhoben wird, scheint gegen deren ‚Weltlichkeit‘ und Materialität gerichtet zu sein. Eine „Fessel“ bedeutet für ParSem nämlich nicht nur das Wasser, sondern auch der „Leib“ (ϞΩΜΑ), denn: „Die Fessel des Leibes (ΤῆΡΡΕ ΜῆΠϞΩΜΑ) aber ist hart“²⁴⁴. Dass das Wasser ein „Körper“ (ϞΩΜΑ) ist, und zwar ein „geringer Körper“, betont der Verfasser auch an anderer Stelle:

Es bedeutet aber Seligkeit, wenn es jemandem gegeben ist, seinen Sinn auf das Erhabene zu richten und die erhabene Zeit und die Fessel zu erkennen. Denn das Wasser ist ein ganz geringer Körper (ΠΜΟΥΥ ΓΑΡ ΟΥϞΩΜΑ ΝΕ ΝΕΛΑΧΙϞΤΟΝ). Und die Menschen kommen nicht los, weil sie mit dem Wasser gefesselt sind, wie seit dem Anfang das Licht des Geistes gefesselt ist, o Séem. Sie werden durch viele Gestalten der Dämonen verführt, dass sie denken, dass in der Taufe der Unreinheit mit einem Wasser, das ja finster, schwach, unnütz (und) zerstörerisch ist, (sc. dies Wasser) die Sünden wegnimmt, und nicht wissen, dass das, was aus dem Wasser kommt und zu dem Wasser führt, die Fessel ist, die Verwirrung, die Unreinheit, der Neid, der Mord, der Ehebruch, das falsche Zeugnis, Spaltungen, Diebstähle, Begierden, Prahlerei, Zorn, Bitterkeit, [Streit, ...]. Deshalb gibt es viele Todesnöte, solche, die ihr Denkvermögen belasten. Denn ich sage denen, die Verstand besitzen, vorher: Sie werden mit der unreinen Taufe aufhören; und solche, die Verstand aus dem Licht des Geistes besitzen, werden keinen Anteil an der unreinen Übung (ῚῚῚῚῚ ἢΑΚΑΘΑΡΤΟΝ) haben. Und ihr Verstand wird nicht schwinden. Sie werden nicht einmal (sc. die Bösen) verfluchen. Jedoch (dem) Wasser werden sie keinen Lobpreis geben ...²⁴⁵

Die Wassertaufe kann nur eine Verführung durch die „Dämonen“ und eine „Taufe der Unreinheit“ sein, weil sie „mit einem Wasser, das ja finster, schwach,

(Wisse NHMS 30, 108) wie der neutestamentliche Täufer enthauptet wird, merkt Fischer (ebd.) an: „Man möchte das am liebsten so entschlüsseln, daß die Rebouel die positive Seite des Täufers ist, die Zeugnis ablegt. Das heißt, daß der Täufer ambivalent gesehen wird. Negativ ist seine Taufstätigkeit mit Wasser, positiv sein Zeugnis für den Offenbarer.“

244 ParSem NHC VII p. 35,16f. (Wisse NHMS 30, 98; Übers. Schenke NHD.St 393).

245 ParSem NHC VII p. 37,10–38,13 (Wisse NHMS 30, 102.104; Übers.: Schenke, NHD.St 394). Das Personalpronomen der 3. Pl. communis, das Schenke durch „die Bösen“ ergänzt, wird durch Wisse (NHMS 30, 105) nicht auf ein weiteres Objekt bezogen und (ΟΥΔΕ in p. 38,12 in Verbindung mit ΟΥΔΕ in p. 38,11 gesetzt: „... nor (οὐδέ) will they curse, nor (οὐδέ) will they give honor to the water“.

unnütz (und) zerstörerisch ist“, vollzogen wird. Es scheint im Umfeld des Textes also Leute zu geben, welche sich an der Materialität des Rituals nicht stoßen und das Wasser sogar hoch schätzen. Das wird auch deutlich, wenn am Ende des oben gewählten Zitats über die Verständigen gesagt wird, dass sie im Unterschied zu solchen Leuten dem Wasser „keinen Lobpreis geben“. Auffallen mag zudem die Formulierung, dass die „die Verstand besitzen“ mit der Taufe „aufhören“ werden. Hier scheint also an Christen gedacht zu sein, die sich von einer bestehenden Taufpraxis abgewandt haben.

Bereits vor diesem ausführlichen Urteil über die ‚kirchliche‘ Wassertaufe wird die „unvollkommene Taufe“ (ΟΥΒΑΠΤΙΣΜΑ ΝΑΤ`ΧΩΚ ΕΒΟΛ) und die „Fessel von Wasser“ (ΟΥΤΡΡΕ ΜΟΟΥ) in den Kontext der in ParSem entfalteten Heilsgeschichte von Flut, Sodom und Kreuzigung eingeordnet:

Denn zu jener Zeit wird sich der andere Dämon an einem Fluss offenbaren, um mit einer unvollkommenen Taufe zu taufen (ΕΦΝΑΡΒΑΠΤΙΖΕ ΝΗΟΥΒΑΠΤΙΣΜΑ ΝΑΤ`ΧΩΚ ΕΒΟΛ), und die Welt mit einer Fessel von Wasser in Unruhe setzen. Was mich aber betrifft, so ist es notwendig, dass ich mich in den Gliedern des Denkvermögens des Glaubens offenbare, um das Große meiner Kraft zu enthüllen. Ich will dies Denkvermögen durch den Dämon, der Soldas heißt, ausbreiten²⁴⁶.

Die Taufe scheint mit der Taufe des Johannes in Verbindung gebracht zu werden. Der Offenbarer Derdekeas spricht dem Sêem von zwei „Dämonen“. Der „andere Dämon“, der sich „an einem Fluss offenbaren“ wird, ist offensichtlich Johannes der Täufer. Während Johannes ganz negativ gezeichnet ist als derjenige, welcher „die Welt mit einer Fessel von Wasser in Unruhe“ versetzt, ist der zweite „Dämon, der Soldas heißt“ ein Werkzeug des Offenbarers Derdekeas, der das „Denkvermögen des Glaubens“ durch Soldas „ausbreiten“ will. Soldas muss somit auch der „Dämon“ sein, den Derdekeas meint, wenn er wenig später sagt, er werde „durch den Dämon zu dem Wasser herabkommen“. Das durchweg negativ gezeichnete Wasser wehrt sich gegen diese Ankunft: „Und Wasserstrudel und Feuerflammen werden sich gegen mich erheben“. Der Erlöser aber wird „von dem Wasser (wieder) aufsteigen“²⁴⁷. Die Taufe Jesu durch Johannes, der kosmische Abstieg des Erlösers in die untere Welt und sein Wiederaufstieg sind hier überblendet. Der himmlische Erlöser nimmt nach ParSem in der aus den neutestamentlichen Taufperikopen (Mt 3,16par; Joh 1,32) bekannten Her-

246 ParSem NHC VII p. 30,21–33 (Wisse NHMS 30, 86.88; Übers. Schenke, NHD.St 391).

247 ParSem NHC VII p. 32,5–10 (Wisse NHMS 30, 90; Übers. Schenke NHD.St 392).

„Evangelium des Judas“ handelt, das bereits Irenäus von Lyon im Besitz seiner gnostischen Gegner vorgefunden hatte²⁵³. Der Kodex, dessen dritter Text das koptische EvJud ist, war in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zunächst im Antikenhandel bekannt geworden. Seit 2001 wird er wissenschaftlich bearbeitet, nachdem ihn Frau Nussberger-Tchacos, welche den Kodex zuletzt erworben hatte und nach welcher er heute zumeist „Codex Tchacos“ (CT) genannt wird, der Forschung zugänglich gemacht hat²⁵⁴.

Mit der „Paraphrase des Sêem“ hat das EvJud eine explizite Polemik gegen heilsvermittelnde Rituale gemeinsam. Im Unterschied zur ParSem und zu den Texten des „sethianischen“ Korpus richtet sich die Polemik des Judasevangelisten aber nicht vornehmlich gegen die Taufe, sondern gegen eine mit einem Brotmahl gefeierte Eucharistie. Der Text beginnt nach wenigen einleitenden Worten mit der Schilderung einer Szene, in der Jesus zu seinen Jüngern kommt, die sich „in Judäa“ versammelt haben. Sie sind wohl mit einem Gottesdienst beschäftigt²⁵⁵ und sagen „Dank“ (ᾤ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙ) „über dem Brot“ (ΕΞΗ ΠΑΡΤΟΣ).

253 Iren., haer. I 31,1f. (Rousseau/Doutreleau SC 264; 386); vgl. Wurst, Einleitung, 1222. Eine Reihe von Forschern ist gegenwärtig der Meinung, dass es sich bei Irenaeus' „Evangelium des Judas“ um einen ganz anderen Text handelt als das „Evangelium des Judas“ in CT 3, so u. a. Turner, Dating, 331. Die Diskussion kann hier nicht eingefangen werden, was aber wohl in diesem Zusammenhang auch nicht nötig ist. Eine abschließende Entscheidung in dieser Frage ist abgesehen davon auf der Grundlage der gegenwärtig zur Verfügung stehenden Quellen wohl prinzipiell unmöglich. Selbst halte ich jedoch die Indizien, welche dafür sprechen, den bei Irenäus erwähnten Text mit dem „Evangelium des Judas“ aus CT zu identifizieren, für sehr gewichtig. Bereits der Titel mit dem auffallenden, bei keinem anderen Evangelium begegnenden Genitiv „Evangelium *des* Judas“ in CT und bei Irenäus ist in dieser Richtung zu deuten. Van Oort, Irenaeus, 46, meint m. E. zu Recht, dass das „haec“ im Text des Irenäus eben das meint, was Judas dem Kurzreferat haer. I 31,1 zufolge gewusst haben soll, nämlich den Mythos der Sophia, also einen Mythos über die Trennung der himmlischen Wesen und die Entstehung der irdischen Welt, möglicherweise also eben einen solchen Mythos, wie er auch in CT 3 dem Judas offenbart wird; vgl. dazu ausführlicher Schmid, Eucharistie und Opfer, 99–102. Es erübrigt sich eigens zu sagen, dass der dem Irenäus bekannt gewordene Text bis zu der koptischen Übersetzung aus CT mehrere Bearbeitungen erfahren haben kann.

254 Zur Literatur und Einführung vgl. Wurst, Einleitung, 1220–1225.

255 Wörtlich im Text CT 3 p. 33,25 f. (Kasser/Wurst 185): sie „übten Göttlichkeit“ (ΕΥΨ ΓΥΜΝΑΖΕ ΕΤΗΨΤΟΥΤΕ). Nagel, Evangelium, 260 f. (vgl. ebd. 240, Anm. 72), versteht den Ausdruck als einen Disput über göttliche Dinge. Es könnte damit gemeint sein, dass die Jünger sich mit göttlichen Dingen beschäftigten, vielleicht einem Gottesdienst aus Lesungen und Predigt, wie er in Justins zeitgenössischer Schilderung 1 apol. 67 dem eucharistischen Mahl vorausgeht. Jenott, Gospel, 48, denkt an das Eucharistiegebet selbst: „... the phrase does appear to have ritual connotations. Its position in the partial chiasm ‚seated – gathered

Jesus beginnt zu lachen. Als die Jünger ihn fragen: „Meister, warum lachst du über unsere Eucharistie?“, und beteuern, sie täten doch nur, „was sich ziemt“, erklärt er ihnen, er lache nicht über sie. Jesus gibt ihnen zu verstehen, dass die Eucharistie ein Dienst an ‚ihrem Gott‘, einem niederen Gott sei, der jedoch nicht ‚sein Gott‘ sei²⁵⁶. Die bevorstehende Passion Jesu scheint in dieser Kritik der Eucharistie auffallenderweise keine Rolle zu spielen²⁵⁷. Das Vokabular und die Szenerie zeigen aber, dass es wohl die Eucharistiefeier der dem Judasevangelisten zeitgenössischen Kirche ist, die hier in Frage gestellt werden soll²⁵⁸. Es ist sehr wahrscheinlich das vorausgesetzte Eucharistiegebet der Kirche, welches einen Dank an Gott den Schöpfer enthält, welches Jesus im EvJud veranlasst, die Mahlfeier als Dienst an einem ihm fremden Gott abzulehnen²⁵⁹. Damit ist das EvJud der einzige dem „sethianischen“ Kreis zuzuschreibende oder doch zumindest nahestehende Text, welcher eine Auseinandersetzung mit der Eucharistie erkennen lässt. Im Folgenden wird deutlich, dass die Jünger Vertreter der Kirche sind, für welche Judas, der Protagonist des EvJud, ein

together – practicing godliness – gathered together – seated – giving thanks‘ (...) suggests that it is synonymous with, at least anticipates, the disciples’ eucharistic prayer“.

- 256 EvJud CT 3 p. 33,27–34,13 (Kasser/Wurst 185,187). Vgl. Painchaud, *Polemical Aspects*, 175: „The question posed by the disciples [sc. p. 34,4f. HS], and Jesus’ response, suggest that it was neither the rite nor the way in which it was conducted that caused the laughter, but rather the fact that it is the disciples’ god that is praised through this rite, and not the father of Jesus“; ähnlich ebd., 177,183. Vgl. auch Jenott, *Gospel*, 49; Van Os, *Stop Sacrificing*, 378: „... the *Gospel of Judas* opposes apostolic sacramental practices as sacrifices to a lower god“.
- 257 Vgl. Rouwhorst, *The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist*, 612–614, der überzeugend argumentiert, dass es nicht die Verbindung der Eucharistie mit dem Opfertod Christi mit seiner Passion sein kann, welche in der Polemik des Judasevangelisten adressiert wird. Die Quellen, die ein solches Verständnis der Eucharistie als wiederholende Erinnerung des ‚Kreuzopfers‘ voraussetzen, sind einer späteren Zeit zuzuschreiben, deutlich nach der mutmaßlichen Entstehung des EvJud etwa zu Beginn der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Im zweiten Jahrhundert stand die Verbindung der Eucharistie mit der Passion, also die paulinisch-synoptische Abendmahlstradition, nicht allein und vielleicht war sie nicht die dominierende Interpretation der Eucharistie. Ebd., 618–620 zeigt Rouwhorst, dass die das EvJud eröffnende Erzählung von der Eucharistie der Jünger, die Jesus verlacht, keine Hinweise auf eine Passionsdeutung der Eucharistie enthält. Hartenstein, *Literarische Gestalt*, 52f., vermutet hingegen, dass die erzählte Zeit vor der Passion Jesu auch eine Bedeutung hinsichtlich der eingangs geschilderten Mahlfeier besitzen müsse und „die Gestaltung der Rahmenerzählung im EvJud für eine Kritik am Abendmahl – einer bestimmten Praxis oder theologischen Deutung“ (ebd., 53) spricht.
- 258 Vgl. Rouwhorst, *Gospel*, 618–620; Schmid, *Judasevangelist*, 72–74.
- 259 Vgl. Schmid, *Eucharistie und Opfer*, 88–99.106f.

Verräter ist²⁶⁰. Weit entfernt davon der „Verräter“ zu sein erweist sich Judas im EvJud als der, der allein in der Lage ist, Jesus und sein Werk zu erkennen. Er steht den Zwölf als Identifikationsfigur der ‚wahren‘ Jünger gegenüber, als der Tradent der „Apophasis“ (CT 33,1), der wahren Offenbarung²⁶¹.

260 Nagel, *Erwägungen*, 101–115, hat kürzlich vorgeschlagen, den Text als Reaktion auf die für kleinasiatische Autoren, im Einzelnen bei Papias, im Martyrium Polycarpi und vielleicht bei Markus dem Magier, bezeugte „Abrechnung‘ mit Judas“ (ebd., 102) zu lesen oder aber darin „eine Reaktion auf Tendenzen“ zu sehen, „das in den Evangelien und in der Apostelgeschichte überlieferte Bild des Judas in Frage zu stellen“ (ebd., 111). Als Zutaten zu diesem Grundanliegen seien „in der literarischen Ausformung auch andere Ressentiments gegen die sich herausbildende katholische Kirche untergebracht“ worden (ebd., 110 f.). Einen vergleichbaren Kontext schlägt Piovanelli vor, der späte Apokryphen, die *Toledot Yeschu* (ders., *Rabbi Yehuda*, 225), die wohl auf das vierte oder fünfte Jahrhundert zurückgehen (wobei der überlieferte Text aber eine Fassung des neunten oder zehnten Jahrhunderts ist) und das äthiopische „Buch des Hahns“, ein Passionsevangelium des fünften Jahrhunderts (ebd., 226), untersucht. Beide Texte enthalten Piovanelli zufolge Material, das bis ins zweite Jahrhundert zurückreicht (ebd., 229). Die *Toledot Yeschu* zeigen ein besonderes Interesse an der Judas-Figur als einem Helden, der den Zauberer Jesus bezwingt, ihn an die jüdischen Autoritäten ausliefert und seinen Leichnam vor dem Diebstahl durch Jesu Anhänger bewahrt (ebd., 225 f.). Die im äthiopischen „Buch des Hahns“ bewahrten Traditionen seien Zeugnis einer Reaktion auf solche Polemik von jüdischer Seite. Vgl. ebd., 233 f.: „We can easily imagine that some Jewish Christians from Syria or Palestine, under the pressure of what they perceived as a threat from the emerging mainstream, rabbinic Judaism, responded in an extremely vibrant manner and chose to demonize, among others, Judas Iscariot, the hero of the anti-gospel of their adversaries“.

261 In der Forschung der vergangenen Jahre wurde intensiv diskutiert, ob der Judas des in CT 3 überlieferten EvJud tatsächlich der „Held“ dieses Textes sein könne. Einen Überblick über positive und negative Bewertungen der Judasgestalt in CT 3 gibt Marjanen, *Rehabilitate*, 210, Anm. 9 f. Die Frage ist wohl nach wie vor offen. Die bisher wiederholt vorgetragenen Argumente für eine negative Zeichnung der Judasgestalt scheinen mir allerdings weniger überzeugend zu sein zu sein, was hier nicht erneut auszuführen ist; vgl. dazu Schmid, *Judasevangelist*, 83–95; ders., *Eucharistie und Opfer*, 102–104. Dunderberg, *Judas' Anger*, versucht die „balance between positive and negative features“ zu finden; der Judas des *Judasevangeliums* sei „much more complex and ambiguous than was originally thought“ (ebd., 202). Er hat recht, dass die gegenwärtig geführte Diskussion Aspekte des Textes verstellen kann: „the bipolarized ‚either-a-good-guy-or-a-bad-guy‘ debate ... seems too far too dualistic“ (ebd., 219). Durch den dem Judas in einem eigentümlichen, an einen Psalm erinnernden Textstück zugeschriebenen „Zorn“/„anger“ (CT 3 p. 56, 21–24) werde er, meint Dunderberg, vor dem Hintergrund antiker Moralphilosophie (vgl. ebd., 203–211) – die auch in gnostischen Texten rezipiert sei, so in *LibThom* und dem *AJ* (vgl. ebd., 211–217) – als eine Person charakterisiert, die nicht als „vollkommen“ bezeichnet werden könne (vgl. ebd., 218 f.). Aufgrund dieser Beobachtung ist Judas im EvJud m. E. jedoch nicht abschlie-

Das EvJud gehört zu den Problemfällen der älteren Sethianer-Forschung. Tuomas Rasimus verweist in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der These von Hans-Martin Schenke ausdrücklich auf das jüngst entdeckte EvJud: „... Schenke's influential definition of Sethianism seems to be in need of some remodeling, if only due to the publication of the *Gospel of Judas*“²⁶². Von den ersten Tagen der Arbeit am „Codex Tchacos“ an wurde das EvJud zwar als ein Text gesehen, der entweder als „sethianische“ Schrift konzipiert war oder aber wenigstens dem „sethianischen“ Milieu nahestand²⁶³, dennoch konnte nicht

ßend als negative (oder *auch* negative) Figur zu beschreiben. Judas' Figur mag Elemente enthalten, die zeigen, dass er die Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, das ist aber, wie auch Dunderberg zutreffend feststellt, im Kontext eines Offenbarungsdialogs erwartbar: „A revelation dialogue between the Savior and a disciple who is already perfect would be a contradiction in terms because the perfect no longer needs instruction but knows the truth intuitively and acts accordingly“ (ebd., 212). Dunderberg verweist auf andere Offenbarungsempfänger in anderen gnostischen Schriften, die ähnlich wie Judas im EvJud mit vorübergehend negativen Anteilen gezeichnet sind, etwa Thomas in LibThom (NHC II,7)) oder Jakobus in der Ersten Apokalypse des Jakobus (NHC V,3 und TC 2), so ebd., 212.218f. Dass Dunderberg dann dennoch annimmt, auch der Judas des EvJud „indeed betrayed Jesus“ (ebd., 221), ist nach diesen Überlegungen weder schlüssig, noch nötig. Judas „verrät“ Jesus nicht, er „opfert“ vielmehr den, der Jesus „trägt“, also nicht Jesus selbst. Wenn Judas Jesus „opfern“ wird (EvJud CT 3 p. 56,19–21; Wurst/Kasser 231), so stellt ihn dieses Opfer nicht an die ‚dunkle‘ Seite der „opfernden“ Jünger, wie einige Interpreten glauben (offenbar zustimmend Dunderberg, a. a. O., 204). Judas' Opfer ist ein anderes Opfer als das der Jünger; dazu ausführlich Schmid, Eucharistie und Opfer, insbesondere 105–108. Ob des Weiteren Judas „in den letzten Tagen“ tatsächlich nicht „in die Höhe zu dem heiligen Geschlecht“ gehen kann (EvJud CT 3 p. 46,24–47,1; Kasser/Wurst 211), ist ebenfalls keineswegs klar (vgl. Marjanen, Rehabilitate, 222; Schmid, Eucharistie und Opfer, 104); vielleicht meinen die „letzten Tage“ gar nicht das Eschaton, sondern die letzten Tage, die der Erlöser auf der Welt verbringt. Zur Bezeichnung des Judas als „Dämon“ (p. 44,1; Kasser/Wurst 207) vgl. Petersen, Warum und inwiefern ist Judas ein Dämon?, 108–126; Schmid, Eucharistie und Opfer, 102f.; ders., Judasevangelist, 84f. Als im Ganzen positive Figur sehen den Judas des EvJud denn auch Dubois, Basilidian Thought, 122f. und Marjanen, a. a. O., 224. Hartenstein, Literarische Gestalt, 51f., hält Judas im EvJud zwar nicht für eine negativ gezeichnete Gestalt, sie sieht in ihm aber auch nicht den „Helden“ des Textes, sondern eine „offene Figur“ (ebd., 52); ähnlich Jenott, Gospel, 53–54, mit Anm. 42 (ebenfalls mit Hinweis auf Judas' Ambivalenz); vgl. auch Townsend, Sacrifice, 168–169. Die Rede von der Ambivalenz der Figur scheint mir in besonderer Weise in Gefahr zu sein, eine ‚moderne‘ literarische Perspektive in den antiken Text hineinzulesen. Im Großen und Ganzen gesehen ist Judas m. E. die positive Identifikationsfigur des EvJud.

262 Rasimus, *The Serpent*, 468f.

263 Vgl. Dubois, *Basilidian Thought*, 121.128.132, wobei er selbst eine Nähe des EvJud zur

übersehen werden, dass diese Schrift die Erwartungen an die Texte des im Sinne Schenkes sethianischen Korpus nicht erfüllt. Ist es doch kaum zu leugnen, dass das EvJud ein christlicher Text ist, in welchem Fragen der kirchlichen Organisation, der sakramentalen Rituale und des Umgangs mit der neutestamentlichen Überlieferung keine bloße Zutat, sondern integraler Bestandteil des Textes sind²⁶⁴. Das aber passt nicht zum „Sethianismus“ als einer mutmaßlich außerchristlichen Konzeption. Kürzlich hat auch April D. DeConick die Entdeckung des EvJud als eine Gelegenheit beschrieben, vorhandene Vorstellungen zu überprüfen. „It [sc. das EvJud. HS] provides us with a moment to pause and ask ourselves, ‚Have we got it right?‘“²⁶⁵ Es bestehe die Gefahr, sich das EvJud so zurechtzulegen, dass es in die bereits vorhandenen Vorstellungen passt²⁶⁶. Sie sieht sich durch ihre Lektüre des EvJud zu der Feststellung

Gedankenwelt der Basilidianer aufzeigt. Auf den grundsätzlich „sethianischen“ Charakter des im EvJud enthaltenen Mythos verweisen Turner, *The Place*, 196–223; ders., *The Sethian Myth*, 97–101; Dunderberg, *Judas' Anger*, 204; Thomassen, *Is Judas Really the Hero?*, 164. Der Mythos, den der Jesus des EvJud dem Judas abseits von den zwölf Jüngern exklusiv offenbart (p. 47,1–54,12), weist viele Elemente und Namen auf, die in anderen „sethianischen“ Texten belegt sind, so allen voran das ausgezeichnete „heilige Geschlecht“, Seths Geschlecht (EvJud p. 49,5 f.), und zudem, wenn die Rekonstruktion $\pi[\text{N}]\theta\sigma\text{N}\pi[\text{N}\Delta]$ $\text{N}\Delta\tilde{\xi}\theta\text{P}\Delta[\text{T}]\theta\text{N}$ zutreffend ist, der ganz jenseitige „große unsichtbare Geist“ (p. 47,8 f.), der ganz und gar nicht erkannt werden kann (p. 47,10–13). Diesem gegenüber entsteht eine „lichte Wolke“ (p. 47,14–16), aus der wiederum mit Willen des Geistes der Autogenes tritt (p. 47,16–21). Schließlich entstehen die vier „Erleuchter“, wobei sie hier jedoch lediglich als „Engel“ bezeichnet werden, als Beistand des Autogenes (p. 47,21–26). Vielleicht ist einer davon, der vierte Erleuchter Eleleth, sogar namentlich genannt, wenngleich an der Spitze von p. 51 nur $\tilde{\eta}\lambda$ zu lesen ist; dass sich hier „Eleleth“ ergänzen ließe (vgl. Brankaer/Bethge, *Codex Tchacos*, 355 und Turner, *The Sethian Myth*, 112), ist in der Abbildung der Originalseite in Kasser/Wurst, 220, nicht nachvollziehbar, da dort ein freier, unbeschriebener Raum hinter $\tilde{\eta}\lambda$ zu sein scheint. Neben Seth (und vielleicht Eleleth) tritt noch weiteres „sethianisches“ Personal auf, so Barbelo, der Autogenes, Adamas und die niederen Welterschöpfer Nebro, Saklas, Yaldabaoth, wenngleich teilweise in einer verglichen mit anderen Zeugnissen des „sethianischen“ Mythos modifizierten Weise; vgl. Turner, *The Sethian Myth*, 97 f.; ders., *The Place*, 196 f.; ders., *Dating*, 325 f.

264 Vgl. Plisch, *Judasevangelium und Judasgedicht*, 390 f., der ebenfalls urteilt, dass es im Falle des EvJud kaum möglich ist, einen christlichen Rahmen oder christliche Einschübe von einem mutmaßlich älteren, gnostischen Text abzuheben.

265 DeConick, *After the Gospel of Judas*, 627.

266 Vgl. DeConick, *After the Gospel of Judas*, 629. Wie wohl die meisten Bearbeiterinnen und Bearbeiter des EvJud geht auch DeConick vom „sethianischen“ Charakter des Textes aus. Mit Blick auf den Irenäus' Bericht über ein „Evangelium des Judas“ (Iren., haer. 1 31,1 f.) weist sie darauf hin, dass der dort erwähnte Kain, der von „der obersten Macht“

veranlasst: „... the Sethian tradition was more diverse and became more Christian than we have recognized previously“²⁶⁷. John D. Turner stellt fest, dass dem Mythos, welchen Jesus dem Judas im EvJud offenbart, im Vergleich zum bisher gängigen „sethianischen“ Mythos, wie Schenke ihn rekonstruiert hatte, einige Besonderheiten eigen sind²⁶⁸. Abgesehen von prominenten Figuren des „sethianischen“ Personals, die fehlen oder bestenfalls missverständlich angedeutet sind, erscheint Turner die mythologische Erzählung im EvJud insgesamt als auffallend wenig detailliert. So werde etwa die Paradiesgeschichte der Gene-

kommt, und die gleichfalls erwähnten „Sodomiten“ deutliche Hinweise auf den „sethianischen“ Charakter des Textes seien (ebd., 645). Irenäus habe mit dem Rahmen, in dem er den Titel „Evangelium des Judas“ erwähnt, zum Ausdruck gebracht, dass in diesem Text Judas ein Emissär des Jaldabaoth, bzw. Jaldabaoth selbst ist. Die Nachrichten bei Irenäus und Epiphanius über den ‚heilbringenden‘ Verrat des Judas beruhen DeConicks Ansicht nach auf dem (absichtlichen) Missverständnis des Epiphanius, der Irenäus und Ps.-Tertullian kombinierte, um so die Traditionen, die der Sethianer-Gruppe um das Judasevangelium angehörten, einer davon unabhängigen Kainiten-Gruppe unterzuschieben (vgl. ebd., 646–658). Mit der Entdeckung des EvJud sei aber nun klar, dass das EvJud „some type of Sethian Christian gospel, not a Cainite one“ sei. „Far from honoring Judas as an ancestral hero [sc. wie es wohl die Kainiten getan hätten. NS], the author of the Gospel of Judas perceives Judas as a demon, an opinion quite cogent with the New Testament gospels“ (ebd., 656 f.). De Conicks Einschätzung der Judasgestalt als einer negativen Figur erscheint mir falsch zu sein vgl. Schmid, Judasevangelist, 83–95; ders., Eucharistie und Opfer, 102–104 (siehe oben s. 374 f., Anm. 261).

267 DeConick, *After the Gospel of Judas*, 659.

268 Beispielsweise ist „Barbelo“, aus deren Aion nach dem Bekenntnis des Judas Jesus stammt (p. 35,15–21), nicht explizit als zweite Figur der himmlischen Trias genannt. Allerdings scheint die „lichte Wolke“ (οὐκλω[ο]λε ἡγοῖν) in p. 47,15 f. Barbelo zu vertreten. Die himmlische Trias aus Vater, Mutter, Sohn bzw. „unsichtbarem Geist“, Barbelo, Autogenes, ist damit zumindest angedeutet. Turner, *The Place*, 224, hingegen vermisst die Trias, da Barbelo in p. 35,18 „masculinized“ als „der Aion“, π-αιων, in Erscheinung trete; vgl. ders., *The Sethian Myth*, 105. Allerdings ist m. E. nicht Barbelo der Aion, der Aion wird lediglich der Barbelo zugeordnet, die selbst mit dem Femininartikel τ- bezeichnet ist: παιων ἡτβαρβηλω. Turner merkt weiter an, dass der Autogenes in p. 47,19 f. lediglich als „großer Engel“, οὐνος παγγελος, und in 20 f. als „Lichtgott“, πνογτε ἡπογοειν, bezeichnet werde. Mag das auch „completely unattested in other Sethian literature“ (*The Sethian Myth*, 106) sein, so ist aus dem Zusammenhang doch deutlich, dass die Stellung des Autogenes innerhalb der Trias ihn über die „Engel“ erhebt. Als „die Erleuchter“ werden in anderen Texten des „sethianischen Korpus“ die vier „Engel“ bezeichnet, die im EvJud Beistand (πραστασις) des Autogenes sind. Das EvJud hingegen kennt in p. 48,1–21 nur zwei, die explizit als „Erleuchter“ bezeichnet sind, nämlich „Sonne“ und „Mond“, die zwei Leuchten aus Gen 1,16, umgeben von den Sternen (vgl. ders., *The Sethian Myth*, 107 f. und ders., *Dating*, 323–326).

sis nur kurz angedeutet, obwohl doch andere „sethianische“ Texte einen ausführlichen Genesis-Midrasc böten. Es fehle auch die für den „Sethianismus“ so typische Geschichtsspekulation, derzufolge die Geschichte durch die himmlischen Interventionen in Phasen gegliedert wird²⁶⁹. John D. Turner und Gesine Schenke Robinson lösen die Inkonsistenzen, die sichtbar werden, wenn das EvJud am bisher etablierten „sethianischen“ Standard gemessen wird, indem sie davon ausgehen, dass das EvJud kein im engeren Sinne „sethianischer“ Text sei, sondern lediglich das Produkt der oberflächlichen „sethianischen“ Überarbeitung einer christlichen Apokryphe, wobei der Überarbeiter offensichtlich nur über eine lückenhafte und mäßige Kenntnis des „sethianischen“ Mythos verfügt habe. Dieser „sethianische“ Mythos sei vom Judasevangelisten zudem in einer Form übernommen worden, die Schenke Robinson als „already Christianized“ bezeichnet²⁷⁰. Nach der gängigen „Sethianismus“-These muss das EvJud also, gemessen an den Vorgaben der These, spät, frühestens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, entstanden sein²⁷¹. Gründe für die sekundäre „Sethianisierung“ des einst christlichen Textes können Turner und Schenke Robinson allerdings nicht angeben²⁷². Die literarkritischen Überlegungen, die Turner vorschlägt, um einen Einschub des „sethianischen“ Mythos in das EvJud (p. 47,1–54,12) zu erklären²⁷³, sind plausibel, aber nicht zwingend.

269 Vgl. Turner, *The Place*, 224f.; ders., *The Sethian Myth*, 98.

270 Schenke Robinson, *Relationship*, 78. Zwar hält Schenke Robinson den kosmogonischen Mythos in EvJud, den sie p. 47,1–53,4 abgrenzt (vgl. ebd., 75,92–95), für „sethianisch“, ebenso wie die Erwähnung der „Barbelo“ als Ursprung Jesu im Judasbekenntnis p. 35,14–21 (ebd., 76.87), beide Male handle es sich aber um Einschübe; zustimmend Nagel, *Erwägungen*, 112f. Nicht nur der Mythos und „Barbelo“ seien später eingeschoben, meint J.D. Turner, sondern auch die „Mysterien des Himmelreiches“ (ΜΥΣΤΗΡΙΑ ΤΟΥ ΟΥΡΑΝΟΥ) in p. 35,21–46,4, welche die Visionen der Zwölf und des Judas und deren Deutung enthalten; vgl. die graphische Darstellung Turner, *The Sethian Myth*, 129; ders., 327.330.

271 Vgl. Turner, *The Place*, 227: „In terms of my own theory of the development of the Sethian tradition, this is enough to locate the *Gospel of Judas* in the second half of the second century, near the peak of Sethian polemic against the christology and ritual practices of the so-called apostolic churches ...“; vgl. ebd. 229; ders., *The Sethian Myth*, 133. Schenke Robinson, *Relationship*, 80f., erwägt das Ende des zweiten bzw. den Anfang des dritten Jahrhunderts als Zeitraum, in welchem die „Sethianisierung“ stattgefunden haben könnte.

272 Schenke Robinson, *The Gospel of Judas in Light of the New Testament*, 106, meint, die sethianischen Einschübe seien im Verlauf der Textüberlieferung hinzugegetreten, um dem ursprünglichen Text mit Hilfe der „gravitas of the long-since established and well attested Sethian system“ Bedeutung zu verleihen (vgl. dies., *Relationship*, 80.82). Zur Kritik an Schenke Robinsons und Turners Einschätzung des EvJud vgl. Jenott, *Gospel*, 72–73.

273 Vgl. die Übersicht Turner, *The Sethian Myth*, 125.

Sie überzeugen nur unter der Voraussetzung, dass man die Annahme eines solchen Einschubs aufgrund religionsgeschichtlicher Vorentscheidungen für nötig hält.

Jenseits all dieser Besonderheiten wird das von Schenke her überkommene Bild des „Sethianismus“ nicht zuletzt auch dadurch gestört, dass im EvJud die Taufe der „fünf Siegel“ nicht nur unerwähnt bleibt, sondern dass der vorhandene Text, der Rituale nur als Ziel der Polemik präsentiert, gar keinen Platz für diese Taufe lässt²⁷⁴. Im erhaltenen EvJud gibt es nur einen einzigen expliziten Verweis auf die Taufe, der nicht nur kurz, sondern leider zudem unvollständig erhalten ist. Immerhin wurde der 2006 zugängliche Textbestand inzwischen noch einmal durch weitere Fragmente erweitert, welche im Jahr 2008 im Zusammenhang einer polizeilichen Durchsuchung bei dem Antiquitätenhändler Bruce Ferrini in Ohio aufgetaucht waren, in dessen Besitz der „Codex Tchacos“ zwischenzeitlich war. Zusammen mit dem neuen Fragment, das mit „Der Irdische“ beginnt, wird im EvJud das Folgende über die Taufe ausgesagt:

Judas aber sprach zu Jesus: ‚Was nun werden diejenigen tun, die in deinem Namen getauft worden sind?‘ Jesus sagte: ‚Wahrlich, ich sage [dir]: Diese Taufe (ΠΕΙΧΩΚΜ), die (?) [... in] meinem Namen (ἸΝ ΠΑΡΑΝ) [... ca. 3 Zeilen zerstört ...] er wird das ganze Geschlecht Adams (ΤΤΕΝΕΑ ΤΗΡḲ) austilgen.

Der Irdische (ΠΡΗΜΚΔḲ), der mich trägt (ΠΕΤΡ̄:ΦΟ[ΡΕΙ] ἸΜΟΙ), wird morgen gequält werden. Amen ich [sage] euch: Nicht [wird] eine Hand eines sterblichen Menschen sich an mir [vergehen]!²⁷⁵

Im weiteren Text, der dem Zitat auf derselben Papyrusseite folgt, ist von Opfern an den niedrigen und schlechten Weltgott Saklas die Rede, mit dem auch vorher in unmittelbarer Nähe zur fraglichen Textstelle schreckliche Taten verbunden worden waren²⁷⁶. Saklas aber dürfte der Gott sein, dem die zwölf Jünger

274 Vgl. Turner, *The Place*, 213; ders., *The Sethian Myth*, 98.130; ders., 323.

275 EvJud CT 3 p. 55,21–56,11 (Kasser/Wurst 229 und Krosney/Meyer Wurst, *Preliminary Report*, 292); Übers. nach Wurst, in: *Antike christliche Apokryphen* 1,2, 1233, mit Ausnahme einer Änderung: die Phrase ΠΡΗΜΚΔḲ, „der Irdische“, wird nicht, wie Wurst p. 56,6–8 übersetzt, als Apposition auf den voranstehenden „Adam“ bezogen; vgl. auch die Übersetzung von Krosney/Meyer/Wurst der 2009 in Ohio aufgetauchten zusätzlichen Fragmente des EvJud (*Preliminary Report*, 292); sie verstehen „irdisch“ und übersetzen p. 56,4–8: „[...] will destroy the entire generation of the earthly Adam. Tomorrow they will torment the one who bears me“; siehe im Folgenden. Grammatikalisch sind beide Übersetzungen möglich.

276 EvJud CT 3 p. 56,12–13 und 54,18–26 (Kasser/Wurst 231 und 227); vgl. Thomassen, *Is Judas*

durch ihre Eucharistie dienen. Vor dem Hintergrund, dass Jesus sich im EvJud über diese Eucharistie lustig macht, darf wohl kaum ein Zweifel darüber bestehen, was er dem Judas über „das Bad in meinem Namen“ zu sagen hat. Das Pronomen „er“ in der Wendung „er wird das ganze Geschlecht Adams austilgen“ (ϸΝΑϸΩΤΕ ΕΒΟΛ) könnte noch, über die freilich relativ große Lücke hinweg, „diese Taufe“ bzw. „dieses Bad“ (ΠΕΙΛΩΚῆ) in Jesu Namen meinen, dessen grammatikalisches Geschlecht im Koptischen ja ebenfalls maskulin ist, so dass man auch „sie (sc. die Taufe)/es (sc. das Bad) wird austilgen“ bzw. „wird zerstören“ übersetzen könnte. Die hier erwähnte Taufe wäre also wie die zu Eingang des EvJud geschilderte Mahlfeier das Ritual der Apostel-Kirche. Wenn nun Jesus unmittelbar nach dieser Aussage auf die Frage des bevorstehenden Leidens zu sprechen kommt, lässt sich möglicherweise wieder, wie auch in Zostr (p. 131) oder im EvPhil (#109a), die Verbindung von Taufe und Passion assoziieren, welche auf der Grundlage Röm 6,3–5 gezogen wird²⁷⁷. „Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?“ (Röm 6,3). Von seinem Leiden (und Sterben) sagt der Jesus des EvJud aber ausdrücklich, es sei vollständig irrelevant, da es ihn selbst nicht treffen könne. Er werde nämlich von den Versuchen, ihn zu quälen, ganz unberührt bleiben. Sollte die Assoziation von Taufe und Passion zutreffend sein, so wäre in der Passionsaussage implizit auch ein Urteil über die Taufe getroffen, das die oben vorgeschlagene Ergänzung der Lücke stützen könnte. Weshalb sollte man im Sinne von Röm 6,3–5 ein Leiden symbolisch mitvollziehen wollen, das nichts mit dem Erlöser zu tun hat? Gerettet wird, so mag man zwischen den Zeilen lesen, der, der erkennt, dass Jesus sich von dem, der ihn „trägt“, unterscheidet. Leider ist auch gleich im Anschluss der genaue Zusammenhang, in dem die „die dem Saklas Opfer darbringen“ (ΝΕΤ-ΤΑΛΕ ΘΥϸΙΑ ΕΞΡῆΙ ΝΣΑΚΛΑϸ)²⁷⁸, stehen, aufgrund der Lücken nicht zu klären, man wird aber vermuten können, dass es eben die sind, die aufgrund ihres Irrtums über die Passion des Erlösers taufen und die Eucharistie feiern. Es sind die Eucharistie und die Taufe einer sich auf die Tradition der zwölf Apostel berufenden Kirche, gegen welche der Judasevangelist seine Polemik richtet.

Grundsätzlich wäre es nicht ausgeschlossen, dass der Judasevangelist gegen die falschen Rituale die richtige Taufe (und die richtige Eucharistie) setzt. Von diesen richtigen Ritualen sind im EvJud allerdings keine Spuren zu finden.

Really the Hero?, 164: „... we cannot say exactly how Jesus characterizes the practice of baptism. It seems clear, however, that he likens this practice to the offering of bloody sacrifice, and that it is a sacrifice offered up to Saklas, the malevolent ruler of the cosmos.“

277 Das nimmt offenbar auch Turner, Dating, 328 an.

278 EvJud CT p. 56,12 f. (Kasser/Wurst 231).

Elaine Pagels hat bei der großen Judas-Tagung an der Rice University in Houston im März 2008 sogar vorgeschlagen, das EvJud als Werbung für die Taufe zu sehen. Zu diesem Zeitpunkt waren freilich die weiteren Fragmente aus Ohio, darunter das Fragment über die Passion Jesu, noch nicht veröffentlicht. Dass vom EvJud zumindest eine Anspielung auf ein besonderes Taufritual zu erwarten sei, erschien ihr offenbar insofern naheliegend, als sie den Text als Teil der sethianischen Tradition ansieht²⁷⁹ und mit Sevrin und Turner voraussetzt, dass die sethianische Tradition insbesondere durch eine Tauftheologie geprägt ist²⁸⁰. Sie räumt zwar ein, dass das Thema der Taufe dem Leser nicht unmittelbar an der Oberfläche des Textes dargeboten wird, und verweist deshalb gleich eingangs auf John D. Turner, der seine Überlegungen zum „Sethian Baptismal Rite“ mit der Feststellung begonnen hatte, dass explizite Beschreibungen antiken Kults, insbesondere der christlichen Liturgie, außerordentlich selten, und so auch in „sethianischen“ Mythen nur implizit enthalten seien²⁸¹. Wenn Jesus im EvJud den Jüngern offenbare, dass „kein Geschöpf dieses Äons“ zum „starken und heiligen Geschlecht“ gehören und kein „sterblich Geborener“ sich mit ihm verbinden kann²⁸², so wolle das der Judasevangelist nach Pagels als einen vorübergehenden Zustand verstanden wissen. Sie verweist auf die Beobachtung von Louis Painchaud, dass der Ausschluss der irdisch Geborenen vom heiligen Geschlecht an die Ausschlussklauseln im Nikodemus-Gespräch des Johannesevangeliums (Joh 3,3-5) erinnere²⁸³. Auch in Joh 3 werde eine unmögliche Forderung gestellt, um in das Reich Gottes zu kommen, nämlich die, ein weiteres Mal geboren zu werden (Joh 3,3-9). Aber auch im Johannesevangelium gehe es nicht um den dauerhaften Ausschluss vom Heil, sondern vielmehr darum, für die gegenwärtige kritische Situation zu sensibilisieren, um dann zu zeigen, wie diese Situation überwunden werden könne. Die Erkenntnis, die Jesus dem Judas im EvJud und allen Adressaten des Textes eröffnet, diene eben der Überwindung der gegenwärtigen kritischen Situation, der Befreiung aus der Gefangenschaft in der Welt. Diese Analyse des EvJud kann zutreffend sein, die Folgerung, die Elaine Pagels daraus für das Taufritual zieht, ist keineswegs

279 Vgl. Pagels, *Baptism*, 353.

280 Vgl. Pagels, *Baptism*, 357 f.

281 Vgl. Turner, *Sethian Baptismal Rite*, 941 f.; vgl. ebd., 942, bezogen auf die „sethianischen“ Mythen: „... beneath the mythical map there lies ritual territory“.

282 EvJud CT p. 36,24-37,8 (Kasser/Wurst 191.193; vgl. die Übers. Wurst, *Antike christliche Apokryphen* 1,2, 1227).

283 Vgl. Pagels, *Baptism*, 364, mit Verweis auf Painchaud, Louis, *A Tale of Two Kingdoms: Les mystères de la basileia dans l'Évangile de Judas*. Paper presented at the SBL Annual Meeting 2007.

zwingend und kann allenfalls als spekulativer Vorschlag verstanden werden. Pagels Vermutung, dass die beschädigte Aussage zur Taufe positiv gewesen sein müsse²⁸⁴, hat durch das inzwischen neu hinzugekommene Fragment über das bedeutungslose Leiden des Jesus-Trägers an Wahrscheinlichkeit verloren, zumindest, wenn man annimmt, dass die, die in Jesu „Namen getauft worden sind“, vielleicht eben dieselben sind, welche dem Passionsleiden eine Bedeutung zumessen und es im Sinne von Röm 6 im Taufbad nachvollziehen wollen.

Bei derselben Tagung in Houston hat Bas van Os bereits eine Gegenthese zur Auffassung von Elaine Pagels vorgestellt. Auch Bas van Os nimmt nämlich an, dass der Judasevangelist wahrscheinlich jegliche rituelle Heilsvermittlung ablehnt²⁸⁵. Ohne Kenntnis der noch unbekanntenen Fragmente aus Ohio stellt auch er die Abwertung des Passionsleidens im EvJud gegen die Verbindung, welche in Röm 6 zwischen Taufe und Passion gezogen wird²⁸⁶. Die Annahme, dass diese Verbindung durch den Judasevangelisten kritisiert worden sei, hat an Plausibilität gewonnen, seit p. 56,4–11 wieder zugänglich ist. Die Sakramentspolemik des Judasevangelisten ist, wie van Os annimmt, durch dessen „Christologie“ bestimmt:

I suggest that for those who see Jesus' role primarily as a spiritual being who reveals saving knowledge, the crucifixion and its sacramental re-enactment in this world are not required for salvation. This may explain why some authors seem to denounce a physical baptismal ritual altogether²⁸⁷.

Bas van Os macht zudem auf eine Stelle aufmerksam, an der der Erlöser von sich selbst in der dritten Person zu sprechen scheint und dem Judas mitteilt, er sei gekommen, „Gottes Paradies“ (ΠΑΡΑΔΕΙCOC ΠΙΠΝΟΥΤΕ) und „das Geschlecht, das bleibt“ (ΠΓΕΝOC ΕΤΝΑΜΟΥΝ ΕΒΟΛ), zu „wässern“ bzw. es zu „tränken“ (ΤCOC)²⁸⁸. Was die Interpretation der Stelle angeht, so kommt wohl alles darauf an, was unter „Gottes Paradies“ zu verstehen ist. Wenn es sich um die eschatologische Erfüllung handelt, worauf die Erwähnung des „Geschlechtes, das bleibt“, doch wohl schließen lässt, so ist damit möglicherweise gemeint, dass die eigentliche Verbindung mit Gott nicht von der rituellen Taufe in dieser Welt zu erwarten ist, wie das die Anhänger der „Zwölf“ versprechen, son-

284 Vgl. Pagels, *Baptism*, 365.

285 Vgl. Van Os, *Stop Sacrificing*, 384.

286 Vgl. Van Os, *Stop Sacrificing*, 379f.

287 Van Os, *Stop Sacrificing*, 384.

288 EvJud CT 3 p. 43,1–11 (Kasser/Wurst 205).

dern erst von der Befreiung aus dieser irdischen Welt²⁸⁹. Doch selbst wenn das „Paradies“ auf diese Welt bezogen werden könnte, berechtigt nichts dazu, das „Tränken“ auf eine Taufe zu beziehen, vielmehr scheint die auch im Johannesevangelium (Joh 4,10–14; 7,37–39) belegte Bildsprache im Hintergrund zu stehen, wonach der Erlöser mit der Quelle des Heils, im gnostischen Bereich der Quelle der Erkenntnis, identisch ist, aus welcher er den Durst der zu Erlösenden stillt²⁹⁰. Ebendiese Bildsprache scheint übrigens auch in einem weiteren, seit Kurzem zugänglichen, durch Bas van Os also noch nicht berücksichtigten Text aus dem ‚Ferrini-Bestand‘ belegt zu sein. Jesus richtet eine Reihe von Bildworten offensichtlich gegen die durch die Zwölf repräsentierte Kirche:

Nicht ist es möglich, [daß] Flüsse(?) [...]; noch ist es [möglich, dass] ein Brunnen [das Feuer] der ganzen Welt auslöscht; noch ist es [möglich], dass eine Quelle in einer [Stadt] alle Geschlechter [sättigt (?)], außer für das große (Geschlecht), das (dazu) bestimmt ist²⁹¹.

Jesus setzt seine Rede fort mit der Ankündigung, dass auch kein Leuchter alle Äonen erleuchten und kein Brotbäcker die ganze Schöpfung ernähren könne²⁹². Es ist verführerisch, in der Abfolge von Wasser und Brot Anspielungen auf Taufe und Eucharistie zu erkennen²⁹³, näher liegt es jedoch wohl auch

289 Vgl. Van Os, *Stop Sacrificing*, 384.

290 Anders Jenott, *Gospel*, 204: „It may refer to baptism in the name of Jesus, which is the the primary ritual of purification from demonic power assumed by the *Gospel of Judas* (55.23–56.6)“; ebenso Townsend, *Sacrifice*, 153, zur Stelle p. 43,6–11: „a possible reference to baptisms“. Zum johanneischen Bild vgl. Witetschek, *Quellen*, 254–271; ders. Thomas und Johannes, 172–182.

291 *EvJud CT 3* p. 41,14–21 (Krosney/Meyer/Wurst *EC 1*, 290; Übers. Wurst, *Antike christliche Apokryphen 1,2*, 1229).

292 Vgl. *EvJud CT 3* p. 41,21–42,1 (Krosney/Meyer/Wurst *EC 1*, 290).

293 Die Anspielung könnte sogar auf die Lampe erweitert werden, wenn man die Aussage über die Salbung im „Philippusevangelium“ *NHC II,3* p. 69,8–14 (Schenke *TU 143*, 48) heranziehen wollte, an deren Ende es heißt, dass „das Licht ... das Salböl (χρῖσμα)“ sei. Dann wäre an dieser Stelle des *EvJud* die Trias Taufe, Salbung, Eucharistie zu vermuten. Allerdings ist gerade vom „Salböl“ im *EvJud* nicht die Rede und zudem wäre die Taufe durch zwei Bilder, Brunnen und Quelle, vertreten. Das alles legt nahe, dass eine Anspielung auf Rituale an dieser Stelle des *EvJud* wohl nicht beabsichtigt ist. Jenott, *Gospel*, 203, schließt einen Verweis auf die Rituale nicht vollständig aus: „... fountain ... spring ... lamp ... baker (...) may represent the purification (probably by ritual baptism) ... along with intellectual illumination and eternal life“.

hier, mit Bas van Os an Metaphern der Erkenntnis zu denken, durch welche der Erlöser Jesus den Brand löscht, die Menschen trinkt, das All erleuchtet und die Welt nährt. Bas van Os hat darüber hinaus auf eine weitere Stelle im EvJud hingewiesen, welche als Kritik an der Taufe deutbar ist. Durch die zwölf Jünger, die in einer Traumvision als Menschen opfernde Priester auftreten²⁹⁴, könnte ebenfalls auf die Taufe angespielt sein, wenn Jesus im EvJud diese Opfer kritisiert. Auch in der Taufe würden die Täuflinge ja gewissermaßen dem Gott der Welt übereignet wie Opfertiere²⁹⁵.

Lance Jenott konnte im Unterschied zu Bas van Os in seine 2011 veröffentlichte Edition des EvJud mit Übersetzung, historischer Interpretation und Kommentar bereits die neuen Fragmente einbeziehen. Dennoch geht auch er wie Elaine Pagels von einer positiven Bewertung der Taufe im EvJud aus. Seiner Interpretation zufolge ist es sehr wahrscheinlich, dass der Judasevangelist ebenso wie Paulus in Röm 5–6 der Taufe die Kraft zuschreibt, am Kreuztod Jesu Anteil zu geben²⁹⁶. Jenott warnt mit guten Gründen davor, das EvJud allzu leichtfertig anhand gängiger „clichés“ über den so genannten „Doketismus“ der gnostischen Texte zu interpretieren²⁹⁷. Durchaus ist es möglich zu fragen, ob das gnostische „cliché“ von einer vermeintlich vollständigen Bedeutungslosigkeit der Kreuzigung Jesu auf das EvJud zutreffend ist. Bereits die Wahl des Protagonisten, welcher in den kanonischen Evangelien eine Schlüsselfigur der Passionserzählung ist, lässt ja erwarten, dass auch im EvJud der Kreuzigung eine Rolle im Erlösungs drama zugeschrieben ist. Jenott zufolge hat das EvJud sogar Anteil an dem im frühen Christentum verbreiteten Mythos vom Christus-Victor, der am Kreuz über die Weltengel triumphiert²⁹⁸. Seine Interpretation,

294 EvJud TC 3 p. 38,1–41,9 (Kasser/Wurst 195–201).

295 Vgl. Van Os, *Stop Sacrificing*, 379 f.; ähnlich Thomassen, *Is Judas Really the Hero?*, 165: „In light of the later passage (55,21–56,17), it seems plausible that the sacrificial acts denounced by Jesus in his interpretation of the disciples' dream early in the text really allude to baptism. That is, the polemic there is directed against the baptismal practice of the proto-orthodox Christian Church, which the author of the Gospel of Judas equates with human sacrifice, because that baptism hands the initiates over to the evil ruler of the material cosmos, the realm of corruption and death.“

296 Vgl. Jenott, *Gospel*, 30.

297 Vgl. Jenott, *Gospel*, 10.

298 Vgl. Jenott, *Gospel*, 8–11; ebd., 11: „Far from advocating a docetic denial of the passion, *Judas* assumes that the sacrificial death of Jesus' body precipitated the salvation of humanity according to the mythology of *Christus Victor*“. Jenott verweist ebd., 8–9, auf Aulén, Gustaf, *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, trans. A.G. Herbert, New York 1956, 4–15, und als Textbeispiel auf Hebr 2,14–15. Wie in anderen „sethianischen“ Texten werde eine „Two-Natures Christology“ (ebd. 17–22) gedacht;

dass auch im EvJud die Kreuzigung tatsächlich „the watershed of salvation“ ist²⁹⁹, trifft wohl tatsächlich insofern zu, als die Kreuzigung des Jesus-Avatars die Trennung von den Weltengeln vollendet³⁰⁰, die durch ihre menschlichen Diener (nur) denjenigen „quälen“ können, der Jesus „trägt“, und nicht wissen, dass keine „Hand eines sterblichen Menschen“ Jesus treffen kann³⁰¹. Wenn Judas schließlich nach der Prophezeiung Jesu: „Du wirst den Menschen, der mich trägt, opfern“³⁰², den körperlichen Avatar Jesu den Hohepriestern und Schriftgelehrten als den irdischen Agenten des Schöpfers Saklas und seiner Engel ausliefert, macht er damit deutlich, dass er die Lehre Jesu verstanden hat, weil er die Bedeutungslosigkeit dieser niederen Welt durchschaut und zeigt, dass Jesus nicht zu Saklas gehört, wie die Zwölf offenbar meinen, sondern über den niederen Mächten steht³⁰³.

Ob dies allerdings tatsächlich mit einer möglicherweise sogar positiven Bewertung von Jesu Körper³⁰⁴ und in der Folge auch des Taufrituals verbunden

-
- vgl. ebd., 22: „The Christology of *Judas* and other Sethian texts is wholly intelligible in terms of early Christian doctrine of the two natures (...) According to Sethian theories of incarnation, the heavenly savior – called Logos, Pronoia, Christ, or Seth – descended into a real earthly person, called the body, flesh, garment, tent, living Jesus, or in the Gospel of Judas, the ‚person who bears‘ Jesus“. Zur Christus-Victor-Soteriologie vgl. auch ebd., 25–29, 30, 36, 130–131, 218–219; zur Naturen-Christologie 36, 130, 218.
- 299 Jenott, Gospel, 11; vgl. Townsend, Sacrifice, 171.
- 300 Vgl. Schmid, Eucharistie und Opfer, 105–106. Vgl. Jenott, Gospel, 28: „The Gospel of Judas interpretation of the death of Jesus can be seen ... as the mythological victory over the demonic world ruler“.
- 301 EvJud CT 3 p. 56,7–11 (Krosney/Meyer Wurst, Preliminary Report, 292); vgl. den Kommentar Jenott, Gospel, 218, der für die Vorstellung des Körpers als Vehikel der Seele auf Belege bei Platon und Philo verweist.
- 302 EvJud CT 3 p. 56,19–21 (Wurst/Kasser 231; Übers. Wurst, Antike christliche Apokryphen 1,2, 1233).
- 303 Die besondere Rolle, welche Judas nach Kenntnis des Irenäus im „Evangelium des Judas“ innehat, hat er nicht deshalb, weil Jesus auf eine Tat des Judas zur Vollendung seines Werks ‚angewiesen‘ wäre; dennoch ist Judas eine Schlüsselfigur, welche an der Täuschung der Weltenherrscher mitwirkt, nachdem er von Jesus die Offenbarung über die wahre Beschaffenheit des Kosmos und die himmlische Welt erhalten hat. Zu unterschiedlichen Interpretationen der Judasgestalt vgl. Marjanen, Rehabilitate 210, Anm. 9f. (siehe oben s. 374 f., Anm. 261). Vgl. auch Van der Vliet, Judas and the Stars, 139 f., der ἀποφάσις in p. 33,1 („Das geheime (εἰρηνη) Wort (λογος) der Apophasis“) in einem eschatologischen Kontext deutet, weshalb das „Evangelium des Judas“ als ein Text eingeführt werde, der dem Judas „a decisive role in the gradual and systematic dissolution of an evil world, founded on the cosmological number twelve“ zuweise (ebd., 140).
- 304 Vgl. Jenott, Gospel, 18, zu EvJud p. 56,19–21: „... his description of the body as a vehicle, the

ist, ist ein anderes Problem. Eine solche positive Bewertung eines dann wohl spirituell verstandenen Körpers Jesu erscheint mir für das EvJud nicht nahezuliegen. Zu der oben zitierten, leider nur unvollständig überlieferten Aussage, die Jesus auf Judas' Frage nach denjenigen macht, die auf seinen „Namen getauft worden sind“, meint zwar auch Jenott, dass es eben diese Taufe in Jesu Namen sein könnte, welche „das ganze Geschlecht des irdischen Adam“ zerstöre, wobei er allerdings das koptische $\varphi\omega\tau\epsilon\ \epsilon\beta\omicron\lambda$ mit „to wipe out“ übersetzt³⁰⁵, also offenbar nicht in Richtung einer „Zerstörung“ versteht, sondern eines „Auslöschens“ oder „Beseitigens“ im Sinne der Beseitigung eines ‚Fehlers‘. Mit dem „Geschlecht des irdischen Adam“ seien nämlich nicht die Menschen als solche gemeint, sondern der „irdische Adam“ verweise auf den irdischen Körper, den der Täufling in der Taufe zurücklasse³⁰⁶. Insofern sei es auch im EvJud wie in anderen frühen christlichen Texten und auch in Röm 5–6 wahrscheinlich die Taufe, welche am heilbringenden Opfertod Jesu Anteil gebe. Jenotts etwas überraschende Interpretation der oben zitierten Passage p. 55,21–56,11 könnte eine gewisse Stütze darin finden, dass es nicht nur „Adam“, sondern seiner Übersetzung zufolge ausdrücklich der „irdische“ Adam ist, dessen „Geschlecht“ ausgelöscht werde. Diese Übersetzung ist jedoch nicht die einzig mögliche. Die Apposition $\pi\rho\mu\mu\kappa\lambda\bar{\zeta}$ muss nicht auf Adam zu beziehen sein, sondern kann auch an den Anfang der nächsten Phrase gestellt werden: (die Taufe?) „... wird das ganze Geschlecht Adams ($\tau\tau\epsilon\eta\epsilon\alpha\ \tau\eta\rho\bar{\zeta}$) austilgen. Der Irdische ($\pi\rho\mu\mu\kappa\lambda\bar{\zeta}$), der mich trägt ($\pi\epsilon\tau\bar{\rho}:\phi\omicron[\rho\epsilon\iota]\ \bar{\mu}\mu\omicron\iota$), wird morgen gequält werden“³⁰⁷. Dann aber wäre „Adam“ allein das Codewort für die irdischen und sterblichen Menschen und „irdisch“ allein ein Epitheton des Avatars (oder Scheinleibs) Jesu.

Die Versuche, eine positive Deutung der Taufe im EvJud plausibel zu machen, scheinen ganz offensichtlich durch die Kenntnis der anderen „sethianischen“ Texte und der These vom „sethianischen“ Taufritual beeinflusst zu sein. Auch für Jennott kann der Mythos, den Jesus dem Judas offenbart, als Beispiel einer „sethianischen“ Schöpfungsgeschichte gelten, dessen Eigenheiten im Vergleich zu anderen „sethianischen“ Schöpfungsgeschichten, wie etwa der im AJ, dem besonderen polemischen Interesse des Judasevangelisten am falschen

person who bears me; indicates a much more neutral, if not positive, appraisal of Jesus' body“.

305 Vgl. Jenott, Gospel, 183.

306 Vgl. Jenott, Gospel, 31–32.

307 EvJud $\sigma\tau\ 3$ p. 55,21–56,11 (Kasser/Wurst 229 und Krosney/Meyer Wurst, Preliminary Report, 292).

Gott der Zwölf zuzuschreiben sind³⁰⁸. In der Frage der Taufe sei das EvJud demnach mit „other Sethian, or so-called ‚classic Gnostic‘ texts“³⁰⁹ zu vergleichen. Teilt man die durch eine „sethianische“ Einordnung bedingte Erwartung einer positiven Tauftheologie im EvJud nicht, so gibt es keine deutlichen Anzeichen, dass der Judasevangelist der Taufe Heilswirksamkeit zugestanden hätte. Die Distanz, die zwischen Jesus und seinen körperlichen Avatar gelegt ist, könnte vielmehr gegen die Wertschätzung eines Taufrituals sprechen. Wenn die Qualen, welche „dem Irdischen“, der Jesus trägt, zugefügt werden, Jesus selbst nicht erreichen³¹⁰, warum sollte irgendein Ritual, das am menschlichen Körper vollzogen wird – sei es die Eucharistie, sei es die Taufe – den Kern des Menschen erreichen? Die Kreuzigung, die am Ende des EvJud in p. 58,9–26 angedeutet wird, ist nicht zuerst ein kosmisches Ereignis, sondern ausdrücklich die irdische Geschichte, in welcher der Hohepriester und die Schriftgelehrten der kanonischen Evangelien als die Handelnden erscheinen. Doch am Kreuz hängt nicht der Erlöser. Das Kreuz gehört nicht zum Schicksal des Erlösers und es gehört wohl auch nicht zum Schicksal der zu Erlösenden. Das Kreuz ist vielmehr ein Gegenstand der Erkenntnis für die, die zur Erkenntnis fähig sind, und so Anlass für deren endgültige Absage an den Schöpfer Saklas und seine Engel. Der Judasevangelist teilt offensichtlich mit dem Verfasser der „Paraphrase des Sêem“ (NHC VII,1) nicht nur die Polemik gegen die sakramentalen Rituale, sondern scheint wohl auch durch eine ähnliche Christologie und Schöpfungslehre motiviert zu sein.

Vielleicht also sind einige der „sethianischen“ Texte, unter welche die „Paraphrase des Sêem“ an dieser Stelle großzügig eingereiht werden soll, Zeugnisse von Christen, die bis in die Zeit des Irenäus zurückreichen, welche sämtliche als Heil-bewirkend verstandenen Rituale – vollständig oder doch zumindest in der Form als Tauf- oder Mahlritual, in der andere Christen solche Rituale gestalten – ablehnen. Unter den Gruppen von Christen, die die irdische Materie als

308 Vgl. Jenott, *Gospel*, 70–74; ebd., 73: „My analysis of the *Gospel of Judas's* myth, and its differences from other accounts, therefore assumes that its unique features reflect its author's specific aims and theological commitments rather than corruption of a ‚genuine‘ Sethian system. The author of *Judas* was a great polemicist, not a great theologian. (...) *Judas's* creation story provides the mythological context necessary to understand the origins of the false god worshipped by the twelve disciples, the polarization between the holy and human races, and the mortal predicament in which the human races exist“.

309 Jenott, *Gospel*, 4.

310 Vgl. Jenott, *Gospel*, 218: „The implied Christology in *Judas*“ sei „a variation of the two-natures-Christology popular among many early Christians who maintained that only Jesus' human body suffered“.

eine dem geistigen Menschen im Grunde feindliche Sphäre ansehen, könnten einige die durch Materie kontaminierten Rituale ganz abgelehnt haben. Es fällt auf, dass die von Schenke, Turner, Sevrin und Williams als „sethianisch“ ausgewiesenen Texte keine Hinweise auf eine Mahlfeier enthalten. Dieses für christliche Gemeinden zu Recht als charakteristisch angesehene Ritual ist in valentinianischen Texten relativ häufig bezeugt³¹¹. Der Judasevangelist verbindet demgegenüber seine Polemik gegen die Eucharistie explizit mit dem Vorwurf eines Dienstes an einem falschen Gott, dem Weltschöpfer. Da das Mahlritual der christlichen Gemeinden des zweiten Jahrhunderts weniger durch Abendmahlsgedächtnis im synoptisch-paulinischen Sinn, sondern – wohl aufgrund seiner Prägung durch jüdische Mahlrituale – vom Dank an den Schöpfergott bestimmt ist, konnten Christen, welche diesen Schöpfergott ablehnten, einem Ritual, das die Ernährung des Leibes, also das Geschenk der Lebenskraft durch die Nahrung zur Grundlage hat, nichts abgewinnen³¹².

311 Vgl. Logan, *The Gnostics*, 80: „What does seem conspicuously lacking is any reference or even allusion to anything approximately to a eucharist in the text from Nag Hammadi and related information primary and secondary“. Logan meint hier seine „Gnostiker“, die in etwa Schenkes „Sethianern“ entsprechen und denen er den Textfund von Nag Hammadi zuschreibt (vgl. ebd., 60.84).

312 Vgl. Schmid, *Judasevangelist*, 95–98; ders., *Eucharistie und Opfer*, 88–99.

Sethianer und Christen

7.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Hans-Martin Schenke und die Mitarbeiter des Berliner koptologischen Arbeitskreises können als Entdecker einer „sethianischen“ Textgruppe unter den Schriften aus Nag Hammadi gelten. Diese Textgruppe wird vornehmlich durch eine Reihe von Mythenmotiven, die in charakteristischen Kombinationen wiederkehren, gegen andere Texte abgegrenzt. Die Entdeckung der Textgruppe hatte Schenke zu der These geführt, dass die Texte auf eine konkrete, soziologisch beschreibbare Gruppe verweisen, für welche er aus der antiken häresiologischen Literatur den Namen „Sethianer“ aufgegriffen und deren erschlossene Lehre er als „Sethianismus“ bezeichnet hat¹. Das in mehreren der von Schenke zusammengefassten Texte so prominente Motiv einer ausgezeichneten Nachkommenschaft des Adamssohnes Seth, der „Same des Seth“ oder das „Geschlecht des Seth“, kann diese Namensgebung rechtfertigen (Abschnitt 2).

Der älteste häresiologische Zeuge Irenäus kennt allerdings weder „Sethianer“, noch kennt er ein herausgehobenes „Geschlecht des Seth“. Sein Schweigen darf vermutlich nicht zu hoch bewertet werden. Zwar weiß er wohl aus eigener Anschauung um die Verhältnisse in Kleinasien, Gallien und Rom, doch wäre es grundsätzlich denkbar, dass die „Sethianer“ in der Zeit des Irenäus auf andere, ihm unbekannt Gebiete beschränkt waren. Ebenso denkbar wäre es, dass die Wertschätzung des Seth in diesen Gruppen erst nach Irenäus einsetzte². Auch Tertullian erwähnt die „Sethianer“ nicht, und Hippolyt, der zeitlich nächste Häresiologe, kennt zwar „Sethianer“, berichtet aber nicht das, was Schenke aufgrund der Nag-Hammadi-Texte erwartet. Abgesehen von eher spärlichen Notizen bei Pseudo-Tertullian, Epiphanius und – wohl von Letzterem abhängig – Filastrius von Brescia tragen die Häresiologen insgesamt wenig zur Frage nach den „Sethianismus“ im Sinne Schenkes bei. Allein die Schriften des Fundes von Nag Hammadi könnten dessen Existenz plausibel erscheinen lassen (Abschnitt 3.1.).

1 Am Namen „Sethianismus“, so beteuert Schenke, *Phenomenon*, 590, sei nichts gelegen. Die Textgruppe könne grundsätzlich auch als „*Apocryphon of John* group“ oder „x-group“ bezeichnet werden.

2 So nimmt beispielsweise Logan, *Gnostic Truth*, 45, an, dass die Idee einer herausgehobenen Nachkommenschaft Seths von den Valentinianern übernommen worden sei.

Aus der Existenz des „Sethianismus“ wurde von Anfang an auch die Existenz von „sethianischen“ Gemeinden abgeleitet, die durch eine Art „sethianisches“ Bekenntnis oder wenigstens gemeinsame „sethianische“ Anschauungen zusammengehalten worden seien. Gegen diese These haben insbesondere Frederik Wisse, Michael A. Williams und Alan B. Scott berechnete Zweifel formuliert. Die These einer „Sethianer“-Gruppe – oder mehrerer Ableger dieser Gruppe – als Träger des „Sethianismus“ hat aber nach wie vor auch in der gegenwärtigen Diskussion ihren Platz, so vor allem in den Arbeiten von John D. Turner und Jean Marie Sevrin, aber auch bei Alastair H.B. Logan, David Brakke oder Tuomas Rasimus. Jenseits der soziologischen Fragestellung nach den „sethianischen“ Gemeinden ist der „Sethianismus“ als eine Art Arbeitsbegriff geläufig geworden, ein Begriff, der es erlaubt, parallele Mythenstrukturen und ähnliche Konstellationen mythischer Namen zusammenzufassen (Abschnitt 3.2.).

Über ein hilfreiches Arbeitsinstrument hinaus hat der Forschungsgegenstand „Sethianismus“ eine Bedeutung im Zusammenhang der Anfragen an den ‚großen‘ Begriff „Gnosis“ gewonnen. Der zu weit gesteckte und daher zu undeutliche Gnosisbegriff sollte zugunsten scheinbar eng begrenzter Gruppen wie derjenigen der Sethianer, Simonianer, Ophiten, Basilidianer, Valentinianer, Marcioniten und anderer aufgegeben werden. Nachdem die ersten Jahre der Nag-Hammadi-Forschung zu Tage gebracht hatten, wie verschieden die in diesem Fund enthaltenen Schriften sind, erschien es unter anderen Michael A. Williams nicht mehr sinnvoll, die Vielfalt in einem Sammelbegriff einzuebneten, weshalb er in „Rethinking Gnosticism“ riet, vom Begriff „Gnostizismus“ ganz Abstand zu nehmen. Es muss seiner Ansicht nach zum Missverständnis der einzelnen antiken Gruppen führen, wenn sie unter dem Begriff „Gnostiker“ als gleichartig zusammengefasst werden³. Parallel zu Williams wurden die „Sethianer“, deren Existenz auch Williams wenigstens für erwägenswert hält, insbesondere durch Bentley Layton, Alastair H.B. Logan und, ihnen folgend, auch David Brakke, als die eigentlichen Nachfahren der alten und mutmaßlich ursprünglichen „Gnostiker“ angesehen. Dieser neue „Gnostiker“-Begriff ist im Sinne von Williams als Abkehr vom einst breiteren Gnostizismus und als Versuch zu verstehen, einen präziseren und deutlicheren Begriff zu etablieren. Die Grenzen des „Sethianismus“, die Schenke abgemessen hatte, sind im Zuge

3 Vgl. Williams, *Rethinking*, XIII: „That is my fundamental point: Men and women whose conceptions and practices are discussed in what follows have in crucial respects been greatly misunderstood. And imaging them as the same religious species (‘the Gnostics’) has resulted from such misunderstanding and then further magnified it.“ Zu Williams vgl. Lahe, *Probleme*, 370–375.

dieser Umformung erheblich erweitert worden. Mittlerweile scheint die Ausweitung an einem Punkt angelangt zu sein, der dem Gnostizismus, bzw. der Gnosis der älteren Forschung durchaus nahegekommen ist. Im jüngsten Beitrag zu dieser Frage erklärt Tuomas Rasimus ausdrücklich, Schenkes Ansatz in Richtung auf ein Konzept weiterführen zu wollen, das flexibel genug ist, die Vielfalt der Nag-Hammadi-Texte zu beschreiben. Der „classic Gnostic myth“ in Rasimus' Sinne umfasst „Sethianer“, aber auch „Barbeloiten“, „Ophiten“ oder „Naassener“, die so wieder zu Spezialfällen einer umfassenden „gnostischen“ Bewegung werden. Die Valentinianer sind nun allerdings ausdrücklich von dieser Bewegung ausgeschlossen (Abschnitt 3.3.).

Der „Sethianismus“, so legt der Blick auf die Forschungsgeschichte nahe, war zunächst mit der Idee verbunden, in den „sethianischen“ Texten eine vor- oder doch zumindest nichtchristliche Gnosis fassen zu können, welcher man häufig die Herkunft aus einem nicht näher zu definierenden heterodoxen Judentum unterstellt hat. Der Versuch, einen allein innerjüdischen Ursprung der antiken Gnosis nachzuweisen, scheint aber wenig aussichtsreich zu sein (Abschnitte 4.1. und 4.2.). Gegen die These von der außerchristlichen Gnosis haben Simone Pétrement und Barbara Aland eingewandt, dass zunächst zu klären wäre, was man in diesem Zusammenhang unter „christlich“ verstehen will. Sie formulieren die berechtigte Frage, ob die gnostische Erlösung aus der Welt durch die Intervention des von jenseits der Welt gesandten Erlösers unabhängig vom Christentum überhaupt gedacht werden kann. Methodisch gibt es aufgrund der Quellenlage wohl keine Möglichkeit, die Annahme einer „Verchristlichung“ ursprünglich nichtchristlicher Ideen der Möglichkeit einer sekundären „Entchristlichung“ vorzuziehen. Je nach dem, zu welcher Lösung der Ursprungsfrage man aufgrund des Bildes neigt, das man sich vom frühen Christentum erworben hat, könnte man Texte mit nur wenigen christlichen Bezügen auch als Produkte einer Bereinigung von Christlichem deuten. Diese Bereinigung könnte im Blick auf ein dem Christentum gegenüber distanzierteres, „philosophischeres“ Publikum geschehen sein. Dass gerade der „Sethianismus“ als Zeuge einer ursprünglich vom Christentum unabhängigen ‚Religion‘ kaum brauchbar ist, hat Simone Pétrement zu Bewusstsein gebracht, indem sie zeigt, dass auch zentrale „sethianische“ Mythologumena auf ‚christliche‘ Traditionen zurückgeführt werden können (Abschnitt 4.3.).

Wie problematisch die Versuche sind, eine Gnosis im engeren Sinn von einer christlichen Gnosis zu unterscheiden, zeigt gerade die Abgrenzung zwischen „valentinianischen“ Modellen einerseits und „sethianischen“ respektive „gnostischen“ Modellen andererseits. Beiderlei Texte bedienen sich ohne Zweifel eines je eigenen Repertoires an mythischen Motiven und zeigen je besondere Eigentümlichkeiten, doch jeder Versuch, Valentinianer und Gnostiker („Sethia-

ner“) vollständig voneinander zu scheiden, lässt nur erkennen, wie fließend die vermeintlichen Grenzen sind. Irenäus jedenfalls unterscheidet die Valentinianer nicht grundsätzlich von den anderen Gruppen, die er mit der falschen Gnosis verbindet. Das in der modernen Diskussion entscheidende Element für die Trennung von Gnostikern und Valentinianern ist eine, allein Letzteren zugewiesene Affinität zum Christentum. Im Hintergrund steht also wiederum die These vom außerchristlichen Ursprung des eigentlichen Gnostizismus⁴. Auch der ‚breitere‘ Gnosis-Begriff auf der Grundlage von Schenkes „Sethianer“-These, wie er von Layton, Logan oder Rasimus vorgeschlagen wird, scheint die religionsgeschichtliche Zielsetzung des „Sethianer“-Modells weiterzutragen. Es geht in der Diskussion um den Valentinianismus offenbar darum, den Valentinianern und deren Kirchen-affinem, mehr monistisch ausgerichteten System eine möglichst ‚reine‘, deutlicher dualistische Form der Gnosis als eine eigenständige „Religion“ entgegenzustellen. Der Valentinianismus kann vor diesem Hintergrund nur ein Hybrid sein, sei es, dass er als gnostisch infiziertes Christentum, sei es, dass er als christlich kontaminierte Gnosis verstanden wird⁵. Diese Deutungsoptionen, so wurde argumentiert, sind aber in keiner Weise zwingend (Abschnitt 5.).

Das vielleicht stärkste Argument für die Existenz besonderer „sethianischer“ Gemeinden wäre der Nachweis, dass die Texte des „sethianischen“ Korpus ein besonderes Initiationsritual voraussetzen, das unabhängig vom frühen Christentum aus anderen Vorbildern heraus entstanden ist. Jean Marie Sevrin und John D. Turner haben in insgesamt sieben der zwölf von Schenke zusammengestellten Texte Hinweise auf ein spezifisch „sethianisches“ Taufritual gefunden, das in einigen Texten als die „fünf Siegel“ bezeichnet zu werden scheint. Eine Durchsicht der Stellen, die als besonders aussagekräftig angesehen werden, zeigt allerdings, dass die Existenz eines solchen Rituals zwar nicht sicher auszuschließen, jedoch auch nicht hinreichend zu belegen ist. Die einschlägigen Textpassagen sind mehrdeutig. Den erwähnten „Siegel“, der Rede vom „Lichtwasser“ oder vom „lebendigen Wasser“ lässt sich keine Ritualhandlung eindeutig zuordnen. Sowohl ein Wasserbad, eine Waschung, als auch eine Salbung mit Öl, vielleicht von Augen, Ohren und Mund, sind in der Sekundärliteratur in Betracht gezogen worden. In Protennoia ist eine Abfolge von fünf symbo-

4 Es gibt Ausnahmen, so z. B. T. Rasimus, der in *Paradise Reconsidered*, 284f., und A.H.B. Logan (siehe oben 4.3.3), die vom ursprünglich ‚christlichen‘ Charakter der gnostischen Deutung ausgehen.

5 Auch King, *Gnosticism*, beginnt ihre stattliche Liste von Unterschieden zwischen Sethianern und Valentinianern (ebd., 158–162) mit der Feststellung: „Valentinian myth and thought are more decidedly Christian than is Sethian mythology ...“

lischen Handlungen angedeutet: Einkleidung, Taufe, Inthronisation, Verherrlichung und Entrückung. Die Korrelation mit der Fünffzahl der „Siegel“ ist auffallend, wobei auch dieser Text keine Entscheidung erlaubt, ob diese Handlungen nur Metaphern der zu erwartenden himmlischen Vollendung der Seelen sind oder gleichzeitig auch als Verweise auf irdische Gemeinderituale verstanden werden dürfen. Eine plausible Ritualagende lässt sich aus Protennoia nicht ableiten. Zumindest das „heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes“, das so genannte „Ägypterevangelium“ enthält allerdings Phrasen, die vielleicht als Rubriken zu deuten sind und auf eine liturgische Rezitation verweisen könnten. Ob der fünfteilige Mythos in ÄgEv als liturgischer Begleittext einer fünfstufigen Initiation gedient haben könnte, wie Turner und Brakke vermuten, muss dennoch Spekulation bleiben (Abschnitt 6.1.–3.). Sollten Ritualhandlungen einzelnen Texten zugrunde liegen, so ist aus den erhaltenen Texten nicht zu entscheiden, ob diese Ritualhandlungen nicht lediglich als besondere Formen christlicher Rituale zu deuten sind. Auffallend ist allerdings, dass ein Teil der Texte des „sethianischen“ Korpus eine besonders scharfe Polemik gegen eine Heilungsvermittlung durch rituelle Handlungen enthält. Neben ÄgEv, der „Apokalypse des Adam“ und der Schrift „Zostrianos“ ist es vor allem die mit dem „sethianischen“ Korpus verbundene „Paraphrase des Sêem“, welche die Taufe als eine Verbindung mit der finsternen Welt ablehnt. Das zum „sethianischen“ Korpus neu hinzugekommene „Evangelium des Judas“ weist vielleicht nicht nur die Eucharistie der anderen Christen zurück, sondern auch deren Taufe. Nichts deutet darauf hin, dass der Judasevangelist gegen die falsche Taufe eine eigene, wirksame Taufe gesetzt hätte. (Abschnitt 6.4.).

7.2 Eine mögliche Konsequenz für den Begriff der „Gnosis“

Welches Bild ergibt sich aus diesen Überlegungen zur „Sethianismus“- , „Sethianer“- und Gnosis-Forschung? Gibt es „die“ Gnosis und ist vielleicht gar das Christentum selbst von einem ‚gnostischen Impuls‘⁶ abhängig? Oder ist Gnosis ein Phänomen des frühen Christentums, das lediglich eine bestimmte Form der frühen „Christentümer“ markiert? Die schwer datierbaren und teilweise wohl mehrfach überarbeiteten Quellen, die größtenteils zudem nur als Übersetzungstexte auf uns gekommen sind und in einem besonderen Maß der Rekonstruktion und Deutung bedürfen, setzen möglichen Antworten auf diese Fragen enge Grenzen. Jede moderne Rekonstruktion ist von den zeitgebunde-

6 Diese Formulierung verwendet Sloterdijk, *Die wahre Irrlehre*, 25 f. u. ö.

nen Interessen der Rekonstrukteure abhängig und deren daraus resultierenden Vorurteilen über die Entstehung des frühen Christentums und das ‚Klima‘ der spätantiken Geistesgeschichte. Diese Vorurteile färben notwendig die Deutung der Quellentexte⁷. Die Entdeckung des so großen Schriftfundes von Nag Hammadi hat sicherlich neue Gesichtspunkte zu den Fragen nach Ursprung und Eigenart der Gnosis eröffnet – eine Lösung dieser Fragen hat sie nicht bringen können. Pieter Sloterdijk, für den Gnosis nicht vorrangig eine Erscheinung des antiken Denkens ist, äußert zur modernen Gnosisforschung, das Thema der „Gnosis“ werde üblicherweise zum Anlass genommen, um vorrangig über die eigene Zeit und deren Befindlichkeit zu reflektieren. Zugespitzt formuliert er seine Skepsis gegen die Zuversicht der historischen Forschung, aus einer verbreiteten Textbasis einen präziseren Begriff der antiken Gnosis gewinnen zu können, in seinem 1991 veröffentlichten Essay:

Fast mag es scheinen, als sei das Verständnis von Gnosis etwas, das durch keinen noch so großen Beitrag der äußeren Archäologie vorangebracht werden kann. Die großen Gnosis-Deutungen der letzten hundertfünfzig Jahre entstanden unabhängig von den sensationellen Vorstößen zu den ‚Originalen‘, zumeist anhand indirekter Quellen, insbesondere der tendenziösen und doch präzisen Referate der Kirchenväter, und inspiriert durch die Versenkung der Autoren in das, was man den Geist der Zeit [sc. der Autoren eigene Zeit. HS] nennen mag.⁸

Die Gnosis, so meint er „wird nicht aus Urnen im Sand geborgen, sondern kann nur in radikalen Meditationen über die Strukturen des zeitgenössischen Daseins-Bewußtseins hervorgebracht werden“⁹. Man mag einen so weiten Gnosis-Begriff vielleicht nicht teilen, Sloterdijks Misstrauen gegenüber den Möglichkeiten einer Quellen-orientierten Klärung des Phänomens Gnosis dürfte jedoch nachvollziehbar sein. Die historische Fragestellung nach Eigenart und Gemeinsamkeit der antiken Gnostiker ist in der Tat wohl kaum zu beantworten. Es bleibt bislang im Dunkeln, ob der Vielfalt der Mythen in Nag Hammadi auch eine, mag sein etwas begrenztere, Vielfalt von Gruppen oder gar ‚Bekanntnissen‘ entsprochen hat. Es gibt in den bis heute zugänglichen Texten

⁷ Vgl. King, *The Origins*, 111f.: „... all analysis takes place within a framework or set of frameworks, involving a variety of theoretical presuppositions and preconceived (pre-imagined) models, which themselves must be continuously interrogated.“

⁸ Sloterdijk, *Die wahre Irrlehre*, 21; ebd. verweist er auf F.C. Baur's *Verwurzelung in der Philosophie Hegels und Jonas' in der Philosophie Heideggers*.

⁹ Sloterdijk, *Die wahre Irrlehre*, 22.

und Schriftfunden kaum eine Stelle, an welcher sich Gruppen deutlich gegeneinander absetzen würden¹⁰. Erkennbare Polemik richtet sich allenfalls gegen die Mehrheitskirche.

Angesichts dieser Situation ist nun aber die Frage berechtigt, ob die von Williams und anderen angestrebte Präzision bei der Beschreibung der Nag-Hammadi-Texte nicht wenigstens ebenso hinderlich sein kann wie die sicherlich unangemessene Vereinheitlichung von Divergentem in einem zu weit gesteckten Begriff „Gnosticism“. In dem Bemühen, „Gruppen“ von Texten aufgrund von gemeinsamen Elementen und Strukturen des dargebotenen Mythos zu unterscheiden, liegt die Gefahr, die so gewonnenen Kategorien zu objektivieren. Heuristisch sinnvolle Einordnungen können als historische Gegebenheiten missverstanden werden¹¹. So kommt es dazu, dass „Sethianer“ neben „Valentinianer“ gestellt werden, als hätten beide tatsächlich stets in sich geschlossene Gemeinschaften gebildet, was aufgrund der Quellen nicht mit Sicherheit zu sagen ist. Zumindest in der Zeit, als die Schriften von Nag Hammadi in Kodizes zusammengebunden wurden, spielten etwaige Schulunterschiede als Ordnungsraster keine Rolle mehr. Die antiken Sammler der Schriften stellten Texte zusammen, welche nach modernen Kategorien ganz unterschiedlichen Traditionen zugeschrieben werden mußten¹². Bereits in den ersten Jahren der Nag-Hammadi-Forschung hatte Kurt Rudolph den Eindruck geäußert, die „gnostische Bibliothek von Nag Hammadi“ lehre „uns übrigens, daß offensichtlich keine strenge Grenze zwischen den einzelnen gnostischen Richtungen herrschte“¹³. Für den Fund von Nag Hammadi und andere koptische Übersetzungen gnostischer Originale mehren sich die Hinweise, dass sie möglicherweise aus dem Besitz christlicher Asketen und Mönche stam-

10 Abgesehen von der berühmten, stark beschädigten Stelle in TestVer NHC IX p. 56,1–68,26. Vgl. King, *Gnosticism*, 9: „The hesitance to define Gnosticism is directly related to the paucity of sociological information ... We are left with little direct information about the identity of the individuals or groups that produced and read these texts“; ähnlich dies., *The Origins*, 107.

11 Vgl. King, *Gnosticism*, 17. Vgl. dies., *The Origins*, 112: „Definitions tend to produce static entities and hide the rhetorical and ideological interests of their fabricators. But despite these rather serious limitations, neither is it possible to give up definitions altogether“; ebenso dies., *What Is Gnosticism?*, 15.

12 Vgl. King, *Gnosticism*, 163: „Codex II, for example, contains works classified as Sethian, Valentinian, Thomas Christianity and two miscellaneous works – a fact which illustrates that ancient practices of collection (and hence ancient criteria for categorization) do not correlate with the categories delimited by late twentieth-century scholarship.“

13 Rudolph, *Randerscheinungen*, 153.

men¹⁴. Wie nah der Lebensstil gnostischer Häretiker und christlicher Asketen zumindest in der Zeit des Epiphanius sein konnte, zeigt beispielsweise der Fall des „Archontikers“ Petrus in Palästina, der einst Presbyter war und nach seinem Ausschluss wie ein Mönchsvater auftrat¹⁵. Dass die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi die Lektüre christlicher Asketen gewesen sein dürften und ihnen zur Einführung in eine tiefere Erkenntnis dienten, mag zumindest mittelbar für die Beurteilung des christlichen Charakters dieser Schriften von Bedeutung sein¹⁶.

Ein ‚weiter gefasster‘ Allgemeinbegriff „Gnosis“ kann gegenüber dem „Sethianismus“-nahen ‚engeren‘ Begriff der Gnosis den Vorteil haben, in seiner ‚Künstlichkeit‘ leichter durchschaubar zu sein, insofern nämlich, als er unübersehbar nie vollständig zum konkreten Quellenmaterial passt. Karen L. King etwa lehnt den gängigen modernen, „breiten“ Gnosis-Begriff als Fortschreibung der von Irenäus oder Tertullian etablierten antiken Unterscheidung von „Orthodoxie“ und „Häresie“ ab¹⁷. Demgegenüber billigt sie zwar dem Konzept des „Sethianismus“ im Unterschied zu dem des „Gnostizismus“ ein höheres Maß an Plausibilität zu¹⁸, unter der Überschrift „Rethinking Classifica-

-
- 14 Der wiedergefundene sehr wahrscheinlich originale Einband des Kodex Berolinensis gnosticus 8502 (vgl. Krutzsch/Poethke, Einband, 37.39) trägt „in der unteren rechten Hälfte“ den eingeritzten Besizervermerk ΖΑΧΑΡ ΑΡΤΙ ΑΒΒΑ (ebd., 39). Bei der Tagung der „Patristischen Arbeitsgemeinschaft“ zum Thema „Zugänge zur Gnosis“ in Berlin erklärte die Papyrologin Myriam Krutzsch am 3.1.2011 auf Nachfrage von Uwe-Karsten Plisch, dass dieser Besizervermerk wohl zur sekundären Verwendung des Ledereinbandes (dazu ebd., 37 f.), also zum gnostischen Inhalt des Kodex gehört.
- 15 Vgl. Epiph., haer. 40,1,3–7 (Holl GCS 31; 81); dazu Abramowski, *Audi ut dico*, 162; Lundhaug/Jenott, *Monastic Origins*, 67–69.
- 16 Vgl. Lundhaug/Jenott, *Monastic Origins*, 263–268; Jenott/Pagels, *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I*, 570–584. Jennot und Pagels zeigen, dass der Antonius der Briefe ebenso wie die Verfasser der in ΝΗC 1 gesammelten Schriften von alexandrinisch platonisierender Theologie abhängig (vgl. ebd., 570 f.) sind. Sowohl das frühe Mönchtum Ägyptens als auch die Schriften in ΝΗC 1 sind geprägt von der Idee einer christlichen Elite (vgl. ebd., 588). In dem zitierten Aufsatz untersuchen Jenott und Pagels insbesondere ΝΗC 1, erklären aber, dass vergleichbare Ergebnisse hinsichtlich der anderen Kodices zu erwarten wären (vgl. ebd., 589).
- 17 Vgl. King, *Gnosticism*, 2–4; dies., *Politics of Syncretism*, 466; dies., *Toward a Discussion*, 455; dies., *Which Early Christianity?*, 70 f. Das wird beispielsweise auch in der Frage nach dem Ursprung der Gnosis deutlich; vgl. dies., *Gnosticism*, 169–190.220–221.
- 18 Vgl. King, *Gnosticism*, 158; es sei zwar nicht geklärt, ob diese Kategorie tatsächlich auf eine historische Gruppe verweist (ebd.), sie begründet ihre Zustimmung zum Konzept des „Sethianismus“ aber damit, dass zum einen Schenke, Logan und Layton durch je eigene Untersuchung zu in etwa demselben Textkorpus gekommen sind, und zum anderen, dass

tion¹⁹ macht sie jedoch deutlich, dass auch die mittlerweile üblichen Kategorien „Valentinianismus“, „Sethianismus“, „hermetische Schriften“ und „Thomasschrentum“, mit deren Hilfe beispielsweise Bentley Layton seine Textsammlung der „Gnostic Scriptures“ gegliedert hat²⁰, einen notwendig provisorischen Werkzeugcharakter besitzen müssen²¹. Es ist sinnvoll, immer wieder neu den Werkzeugcharakter jeglicher Terminologie in der Spezialforschung, für welche diese terminologischen Werkzeuge alltäglich geworden sind, zu Bewusstsein zu bringen. Hilfreich ist hier auch David Brakkes Unterscheidung von zwei Sorten der Kategorie „Gnosticism“. Ein Begriff wie „Gnosticism“ kann nach Brakke einerseits „interpretive“ oder „heuristic“, also im Sinne von Karen L. King als Werkzeug verwendet werden, andererseits aber auch soziologisch, als „social category“. Beide Begriffsarten stehen in je anderen Argumentationszusammenhängen, die es auseinanderzuhalten gilt. Wie der Begriff „Christentum“, so wird auch „Gnosis“ meist als „hybrid“ aus den beiden Begriffsarten gebraucht²². Brakke, der abgesehen davon durchaus mit Bentley Layton und Alastair H.B. Logan von „Gnostikern“ als einer soziologisch fassbaren Gruppe der Antike ausgeht (siehe oben 3.3.1), schlägt aufgrund der unvermeidbaren Missverständnisse vor, den Begriff „Gnosticism“ als „interpretive or heuristic category“ aufzugeben und stattdessen von Christen mit bestimmten Interessen zu sprechen, beispielsweise von Christen mit einem besonderen Interesse an mystischer Erkenntnis der jenseitigen Welt²³. Wenn auch der Verortung im antiken Christentum im Kontext der hier vorgestellten Überlegungen zuzustimmen ist, so erscheint doch das Verdikt gegen den Begriff „gnostisch“ als Kategorie der Interpretation unnötig.

Nochmals ist Williams' Frage zu stellen: Wenn also ein „präziserer“ Begriff der antiken Gnostiker nicht zu erwarten ist, sollte man den in der Forschung eingeführten, aber oft unscharfen Begriff fortan vermeiden? Mir scheint, dass diese Frage zu verneinen ist. Abgesehen davon, dass eine solche terminologische Revolution zumindest übergangsweise zu weiterer Verwirrung beitrüge,

Valentinianismus und „Sethianismus“ deutlich voneinander unterscheidbar seien; vgl. ebd., 158–162.

19 King, *Gnosticism*, 154.

20 Vgl. Layton, *Gnostic Scriptures*, VIII–X.

21 Vgl. King, *Gnosticism*, 165: „Although categorization is an important hermeneutical tool, it is necessary to articulate clearly the purpose of such classification, and above all to note the provisional status of all categorization“.

22 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 16–18.

23 Vgl. Brakke, *The Gnostics*, 27, wobei er den Begriff „Gnosticism“ für eine konkrete, soziologisch beschreibbare Gruppe der „Gnostiker“ im Sinne Laytons reserviert (ebd., 27 f.).

ist es fraglich, ob ein solcher Verzicht überhaupt möglich wäre. Eine bestimmte Kategorie ist nicht bereits dadurch zur Beschreibung des frühen Christentums ungeeignet, weil sie keine soziologisch abgrenzbare Gruppe beschreibt, sondern *bloß* Werkzeugcharakter besitzt. Der Gnosis-Begriff ist zugegebenermaßen ein forschungsgeschichtlich belasteter Begriff, der Missverständnisse provoziert. Dennoch ließe sich, die berechtigte Kritik Karen L. Kings vorausgesetzt, unter der Voraussetzung der Transparenz grundsätzlich ein ‚weiter‘ gefasster Begriff „Gnosticism“ im Sinne einer „interpretive category“ denken²⁴. Auch Barbara Aland hat jüngst erklärt, dass ein ‚weiter‘ Oberbegriff unter der genannten Voraussetzung der Transparenz durchaus als sinnvoll angesehen werden kann²⁵. Die Differenzierung des Oberbegriffs muss dann in gegebenen Fragekontexten nachvollziehbar erfolgen. Ist man wie Barbara Aland von der christlichen Grundausrichtung der so genannten Gnosis überzeugt, so ist es sinnvoll, all diese Untergruppen als Varianten des pluriformen frühen Christentums zu begreifen²⁶ oder, vielleicht treffender, als Teil der im zweiten Jahrhundert intensivierten Versuche, die Botschaft von der Erlösung zu erfassen, das heißt als Teil christlicher Deutungsgeschichte²⁷. Die Häresiologen der Antike

-
- 24 King will freilich den Begriff ersetzt wissen, obwohl sie ihn vorläufig noch gebraucht. Vgl. King, *The Origins*, 118: „Determining more precisely why and for what purposes the term ‚Gnosticism‘ is used in any given case will help evaluate any given definition of Gnosticism in terms of the purpose it was designed to serve.“ Vgl. dies., *What Is Gnosticism?*, 16. King kritisiert am gängigen Gnosis-Begriff zu Recht, dass er in sich die Gefahr birgt, Zwischentöne oder fließende Übergänge zu verdecken; vgl. auch dies., *Toward a Discussion*, 445 f.454.455 f.464 f.
- 25 Vgl. Aland, *Der unverzichtbare Beitrag*, 26: „Eine allzu frühe Einteilung der gnostischen Texte halte ich nicht für förderlich“. Allerdings erläutert Aland an dieser Stelle das ‚gnostische Referenzsystem‘ nicht, anhand dessen sie beispielsweise entscheidet, dass ExAn (NHC II,6) „gnostisch“ ist; einzig, dass es „nicht aus einem Katalog verschiedener Theologumena und Ausdrucksformen“ zu gewinnen ist, erfährt man (39 f., mit Anm. 68). Vgl. Marjanen, ‚Gnosticism‘, 210 f., der dabei betont, „gnosticism“ dürfe nicht als ein „analytical tool“ missverstanden werden, das zur Beschreibung der Eigenart eines Textes ausreicht und so geeignet ist, Unterschiede zu verwischen. „Rather, it is to be seen as a means by which one can group ancient religious texts and thinkers for closer analysis and comparison“.
- 26 So auch King, *Gnosticism*, 164; Dunderberg, *Beyond Gnosticism*, 18.
- 27 Vgl. Aland, Rezension zu: Brakke, 525. Aland würdigt Brakkes Deutung, „dass Gnosis eine ‚Antwort‘ auf das Christusereignis ist, genauer der Versuch, es deutend zu erfassen“ (vgl. Brakke, *The Gnostics*, 89). Tatsächlich kann man sich aber mit Aland darüber wundern, warum Brakke und andere (etwa auch Logan oder Weiß; siehe oben 4.3.3) sich bemühen, „diese ‚gnostische‘ Deutung als ganz früh und vor allem ganz eigenständig und unabhängig

scheinen vor diesem Hintergrund einen durchaus brauchbaren Inhalt mit dem Begriff der „falschen Gnosis“ verbunden zu haben. Sie beschreiben mit diesem Begriff bekanntlich diejenigen christlichen Deutungen, die die Erlösung durch Christus nicht als Erlösung der Welt, sondern als Erlösung *von der Welt* voraussetzen.

7.3 Gnosis als Christentum in Gegnerschaft zum Schöpfergott

Der Bedeutungsumfang des Begriffs „Gnosis“ im geschichtswissenschaftlichen Kontext muss freilich, wie jeder brauchbare Begriff, Grenzen haben. Mit den Worten Heinrich Krafts: „Wenn man den Umfang des Begriffs Gnosis so ausdehnt, daß er die ganze spätantike Frömmigkeit, ja sogar das Selbstverständnis des spätantiken Menschen umfasst, verliert er seinen Inhalt“²⁸. Insbesondere der äußerst weite religionsgeschichtliche Gnosis-Begriff, der es erlaubt, gleicherweise von „jüdischer“, „hermetischer“, „iranischer“ oder „islamischer Gnosis“ zu sprechen, ist zumindest für die Belange der Kirchengeschichte zu weit gefasst, als dass er etwa zur Deutung des Fundes von Nag Hammadi oder zur Rekonstruktion der Frühgeschichte des Christentums hilfreich sein könnte. Wenn die Überlegungen dieser Arbeit zutreffend sind und eine außerchristliche Gnosis weder nachgewiesen werden kann, noch wahrscheinlich ist, so eröffnet die Bindung der Gnosis an das Christentum die Möglichkeit eines für historische Untersuchungen brauchbaren Gnosis-Begriffs. Wenn alle bekannten gnostischen Texte in einer christlichen Form vorliegen, ist es sinnvoll, die diesen Texten gemeinsame Gnosis als eine bestimmte Interpretation der christlichen Erlöser-Vorstellung zu beschreiben²⁹. Der Begriff der antiken Gnosis

zu erweisen“. „Hier scheint sich“, so fährt Aland fort, „in mir schwer verständlicher Weise eine Art irenäisch-großkirchliches Trauma bemerkbar zu machen, wonach Häresie immer aus der vorgehenden Orthodoxie entstanden sei, und die ‚gnostische‘ Schule dagegen endlich der Beweis einer frühen legitimen Andersartigkeit sei. Bedarf es dessen?“

28 Kraft, Zur Entstehung, 325.

29 Vgl. Puech, Problem, 329, spricht von „einem umfassenderen Verständnis der Gnosis“ in der religionsgeschichtlichen Forschung, demnach „der christliche Gnostizismus nur einen Spezialfall ausmache“. Man werde „zu diesem Akt der Generalisation“ insofern „gezwungen“, als man sonst nur die ausdrücklich von den Häresiologen als „Gnostiker“ bezeichneten kleinen Gruppen so nennen darf. „Niemand aber zieht die Berechtigung in Zweifel, diese Bezeichnung beispielsweise auch auf Basilides und Valentinus auszudehnen, und darin liegt schon die Anerkennung, daß eine gewisse allgemeine Bedeutung von Gnostizismus existiert“. Gegen Puech, der ebd., 334f., von einer außer- und vorchristli-

wird für die Rekonstruktion der Geschichte des antiken Christentums fruchtbar, wenn man ihn innerhalb dieses Christentums auffindet³⁰. Die christlichen Häresiologen zumindest fanden ihre gnostischen Gegner offenbar inmitten der eigenen Gemeinden vor. Auch sie kennen besondere Lehrer und eigentümliche Mythen, doch den Bezugspunkt, von dem ausgehend sich der Fächer ihrer häretischen Gegner entfaltet, finden sie stets in der durch das Bekenntnis zu Jesus aufgeworfenen Frage nach dem Gott der Genesis: Wenn der Zustand der Welt eine Intervention des Erlösers erforderlich macht, kann dann der Schöpfer dieser Welt Vater des Erlösers sein? Den Häresiologen zufolge verbindet die gnostischen Texte, dass dort der Erlöser nicht vom Schöpfer der Welt kommt, sondern über ihm steht und die Seinen *aus dessen Schöpfung*, der Welt, errettet. Die in dieser unspezifischen Weise gnostischen Interpretationen der christlichen Überlieferung stehen den anderen christlichen Interpretationen gegenüber, die im Erlöser den Gesandten des Schöpfers sehen, der gekommen ist, *dessen Schöpfung*, die Welt und die Menschen, zu retten. Die Trennung des Erlösers, bzw. seines „Vaters“, des guten Gottes, vom Gott der biblischen Genesis ist es, die Irenäus von Lyon veranlasst hat, fünf Bücher gegen die Häresien zu schreiben, wie er gleich in der Vorrede zum ersten Buch sagt:

chen Gnosis ausgeht, kann sich diese allgemeine Bedeutung m. E. nur auf die christliche Gnosis erstrecken.

- 30 An vielen Stellen der Diskussion um die antike Gnosis und das frühe Christentum wird sichtbar, dass die Annahme einer außerchristlichen Gnosis noch immer die Diskussion belastet. Wenn etwa Jenott, *Gospel*, 130, das Programm seiner Untersuchung zum „Evangelium des Judas“ als „Reading the Gospel of Judas as a Christian Gospel rather than a Gnostic Gospel“ beschreibt, so scheint er vorauszusetzen, dass ein „christliches“ Evangelium etwas anderes ist als ein gnostisches Evangelium, und dass eine bisher unterbliebene Lektüre in „christlichem“ Kontext neue Ergebnisse zu Tage fördern kann. Weshalb die Einschätzung des EvJud als gnostisches Evangelium die Wahrnehmung der Gemeinsamkeiten „with a wider range of Christian theologies, attitudes, and behaviors“ unmöglich machen sollte, ist nur erklärbar, wenn Gnosis und Christentum grundsätzlich voneinander zu unterscheiden sind. „Gnosis“ wird hier als ein antikes Phänomen mit kaum bestimmbarer Konturen, doch von eigener, gegenüber Christen- und Judentum unterscheidbarer Art verstanden. Ebd., 69, unterscheidet er hingegen nicht „Gnosis“ und „Christentum“, sondern „Gnosis“ und „Kirche“, wenn er zur Frage des Autors des EvJud schreibt: „Instead of understanding its author as a ‚Gnostic‘ who wrote from outside the Christian church, I understand him as someone intricately involved in the church socially and emotionally“. Mit Recht wendet er sich ebd., 131, gegen ein Verständnis der „Sethian writings as ‚Christianized‘ versions of originally non-Christian texts composed by Jewish sectarians“.

Es gibt Leute, die geben die Wahrheit aus der Hand und bringen falsche Lehren auf (...). Viele stürzen sie dadurch ins Verderben, daß sie sie unter Vortäuschung besonderer Erkenntnis (προφάσει γνώσεως) vom Schöpfer und Ordner des Alls abbringen, als ob sie ein höheres und größeres Wesen vorzeigen könnten, als den Gott, der Himmel und Erde und alles darin gemacht hat.³¹

In der Vorrede zum vierten Buch bezeichnet er es sogar als eine „regula“ seiner valentinianischen Gegner, „dass der Urheber und Schöpfer, der der einzige Gott ist, nach dem, was wir gezeigt haben, aus Fehltritt (de labe) oder Mangel (ex defectio) hervorgebracht ist ...“³². Im vierten Buch bringt Irenäus diesen Schöpfergott der Genesis dann explizit mit der Offenbarung durch den Sohn in Verbindung. Es gehe ihm, so schreibt er, in seinem Kampf gegen die Häresien darum, dass

„der Vater ..., der vom Sohn geoffenbart wird“, der „Schöpfer von Himmel und Erde“ ist und „eben nicht der falsche Vater, den Marcion oder Valentin, Basilides, Karpokrates oder Simon Magus oder die anderen fälschlich so genannten Gnostiker dazuerfunden haben“³³.

Wenn der Gott Jesu Christi und der Gott der Genesis auseinanderfallen, ist für Irenäus und seine Tradition der Punkt erreicht, an welchem eine Trennung vollzogen werden muss³⁴. Irenäus ist sich sicher, mit seinen Argumenten alle

31 Iren., haer. I Praef. 1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 18,1–12).

32 Iren., haer. IV Praef. 3 (Rousseau/Doutreleau SC 100; 384,26–29). Im Kampf „gegen die radikale Abwertung der sichtbaren, materiellen Welt und ihres Schöpfers“ erkennt auch Hengel, Ursprünge, 555, das Hauptanliegen des Irenäus.

33 Iren., haer. IV 6,3 f. (Rousseau/Doutreleau SC 100; 444,52–59; Übers. Brox FC 8,4; 48 f.).

34 Vgl. Skarsaune, *Shadow of the Temple*, 243, der auf Justin, *Dial.* 80,3–5 (Goodspeed 192) und Didasc. 23 (Übers. Achelis/Fleming TU N.F. 10; 121,17–20) verweist und von diesen beiden Stellen ausgehend urteilt: „It is fairly evident from the first two passages that for the early Christians the distinction between orthodoxy and heresy amounted to something very simple and basic: Do you confess faith in the God of the Old Testament as the one and only God, creator of heaven and earth, or do you not?“ Vgl. auch ebd., 256: „Heresy was a concept applied to anyone who claimed to be a Christian but denied the basic dogmas of the Old Testament, first and foremost by defaming creation and blaspheming the Creator, denying that the God of the Old Testament is the father of Jesus Christ“. Skarsaune bezeichnet ebd., 256 f., das „dogma of Old Testament revelation: belief in the Creator of heaven and earth ...“ als „guiding principle“ der frühen Auseinandersetzung von Orthodoxie und Häresie.

Falschlehrer zu treffen, denn die Falschlehrer sind stets solche, „welche auf ähnliche Weise das zerteilen, was uns zufolge eine Schöpfung des Vaters ist“³⁵. Barbara Aland hat mit guten Gründen dargelegt, dass in gnostischer Perspektive die Ablehnung der Welt und ihres Schöpfers notwendig aus der Offenbarung des gänzlich Neuen folgen musste, durch das der Erlöser die Wende der Weltgeschichte gebracht hat³⁶. Ob Irenäus in der Ablehnung des Schöpfers oder zuvörderst in der „überspitzten Offenbarungstheologie, aus der sich die Negativierung der Welt erst sekundär ergab“³⁷, seine Feindschaft begründet sieht, ist schwer zu entscheiden. Offenbarungs- und Schöpfungstheologie kann Irenäus in dieser Hinsicht wohl ebenso wenig wie seine Gegner trennen³⁸. Irenäus, das ist an dieser Stelle entscheidend, findet jedenfalls im Wesentlichen zwei Lager vor: Im einen Lager wird der Schöpfer der Welt auch als Vater des Erlösers angesehen, der gekommen ist, die gefallene Schöpfung wieder aufzurichten; im anderen verkündet der Erlöser einen fremden Gott, der relativ unberührt von der ihm fremden Schöpfung bleibt³⁹.

35 So z. B. Iren., haer. II 31,1 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 324,15–326,28; Zitat 324,15–17).

36 Die Neuheit der christlichen Lehren akzentuiert wohl Marcion am radikalsten. Für Baur, *Christliche Gnosis*, 111.240–241,245–248, besteht der wesentliche Unterschied zwischen Marcion und den anderen Gnostikern darin, dass Ersterer den Unterschied zwischen Christentum einerseits und Judentum (und „Heidentum“) andererseits schärfer fasst. Während andere Gnostiker insofern eine Kontinuität der vorchristlichen mit der christlichen Ära sehen, als der Erlöser die Welt auch vor der Erscheinung von Jesus Christus bereits erleuchtet hat, hat für Marcion erst Jesus die Wende gebracht, und er betrachtet „die ganze vorchristliche Welt als eine dunkle, noch von keinem Lichtstrahl erhellte Sphäre“ (ebd., 111).

37 Aland, *Was ist Gnosis?*, 254; vgl. Wucherpennig, *Was ist Gnosis?*, 255 zu Herakleon und dem EvVer: „In diesen Zeugnissen ist der Ausgangspunkt der Gnosis Freude über die Erlösung. Den Gnostiker bewegt nicht zuerst die Verzweiflung an der Welt. Die Distanz zum irdischen Dasein tritt erst als sekundäres Element in die Existenz des Gnostikers ein.“

38 Burns, *Providence*, macht den interessanten Vorschlag, die durch Gnostiker vorgenommene Teilung an einer „disjunction between divine care for humanity and divine care for the cosmos“ (ebd., 57) fest zu machen (vgl. ebd. 76): „the myth of a second, faulty creator-god implies that the world was created absent providential activity, but that God cared (προνοεῖν) when it came to the creation of human beings“ (ebd., 79). Der gnostische Anthropozentismus („gnostic anthropocentrism“) bedinge aus der angenommenen Sorge für den Menschen, die im Erlöser ihren Ausdruck findet, den Schluss zu ziehen, dass die irdische Welt angesichts des Übels in ihr nicht vom sorgenden Gott geschaffen sein könne.

39 Auch für Justin sind die „Lästerungen gegen den Schöpfer des Weltalls“, so Dial 35,5 (Übers. Haeuser BKV 33; 52), ein wesentliches Kriterium der Häresie; vgl. Brakke, *The Gnostics*, 108–110. Marksches, *Kerinth*, 50, äußert sich kritisch gegenüber der „Vorstellung exakt abgrenzbarer ‚Lager‘, ‚Richtungen‘ und ‚Parteien‘“. Es ist ihm zuzustimmen, wenn der

Eine Unterscheidung hinsichtlich schöpfungstheologischer Konsequenzen, die die ersten Generationen der Jesus-Gläubigen sehr wahrscheinlich aus der Erlösungsbotschaft gezogen haben, scheint eine fundamentale und sinnvolle Unterscheidung innerhalb der frühen christlichen Zeugnisse zu sein. Bipolare Modelle zur Beschreibung der Anfänge des Christentums sind zwar mit gutem Grund in Verruf geraten, da sie nämlich verdächtigt werden können, nur die häresiologische Struktur von „Orthodoxie“ versus „Häresie“ fortzuschreiben⁴⁰. Die polemische Färbung dieser Kategorien ist für die historische Analyse selbstverständlich unbrauchbar. Der Begriff „Gnosis“ und der Begriff „Gnosticism“ sind auch in der modernen kirchengeschichtlichen Diskussion um „Orthodoxie“ und „Häresie“ in einer Weise ideologisch aufgeladen worden, die es allein aufgrund dieser Vorbelastung vielen Forscherinnen und Forschern geraten sein lässt, den Begriff aufzugeben⁴¹. Scheinen doch auch, soweit die erhaltenen Texte es erkennen lassen, eine Vielzahl von Parallelentwicklungen, Gabelungen und Scheidewegen in unterschiedlichen Fragen eine viel komplexere Landkarte von Positionen zu ergeben, als die Polemik der Häresiologen glauben macht. Dennoch könnten grundsätzliche Weggabelungen am Anfang gestanden haben. Dieser „Anfang“ ist zugegebenermaßen nicht punktuell an einer Stelle, in einer „Ur-Häresie“, zu finden, sondern wohl eher in parallelen, voneinander unabhängigen Deutungen, die unter je besonderen Voraussetzungen inhaltlich vergleichbare Antworten formuliert haben. Dass sich eine solche Gabelung tatsächlich in der Antwort auf die Frage geöffnet haben könnte, welche Konsequenzen aus dem Glauben an die Erlösung für die Interpretation der Welt und des biblischen Schöpfergottes zu ziehen sind, ist auch aus den koptischen Quellen plausibel zu machen, wie im Voranstehenden wiederholt dargelegt wurde. Gerade auch der jüngste Textfund zur antiken Gnosis, das

Akzent auf die Versuche exakter Abgrenzung gelegt ist; grundlegende Unterscheidungen zu treffen, ist hingegen sowohl notwendig, als auch sinnvoll.

- 40 Vgl. King, *Which Early Christianity?*, 70 f. 79; Marjanen, ‚Gnosticism‘, 208; Brakke, *The Gnostics*, 133. Brakke wendet sich gegen den Versuch, eine Art Proto-Orthodoxie anzunehmen, und verweist (ebd.) dazu auf so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Irenäus und Origenes: „As much as an Irenaeus and an Origen shared, the striking differences in their theological visions and conceptions of authority complicate any attempt to place them on one side of any binary picture of the ‚proto-orthodox‘ arrayed against the Gnostics, the Valentinians, and so on“.
- 41 So erklärt beispielsweise Jenott, *Gospel*, 130, er wolle seiner Studie zum „Evangelium des Judas“ eine Geschichte des frühen Christentums zugrunde legen „without the misleading concepts of orthodoxy and Gnosticism“; vgl. ebd.: „I find that trying to understand highly complex ancient texts through such a naively binary model blinds one to the full range of interpretive possibilities available.“

eben wiederentdeckte EvJud, das einen der seltenen Einblicke in die unmittelbare Auseinandersetzung verschiedener früher Christentümer gewährt, zeigt eindrucksvoll, dass ein wesentlicher Grunddissens innerhalb der christlichen Deutungen des zweiten Jahrhunderts hinsichtlich der Bewertung des Schöpfergottes und seines Werkes bestand⁴².

Die Weggabelung, die sich aus der christlichen Erlösungsvorstellung für die Bewertung der alttestamentlichen Schöpfungstheologie ergibt, hat eine nicht-agnostische Vorgeschichte, die vermutlich in die erste Generation der Jesuanhänger zurückreicht. Es ist nicht zu leugnen, dass die hellenistische Philosophie, insbesondere die platonische auf die gnostische Abwertung der Materie wohl Einfluss genommen hat, doch die dem Platonismus fremde so schroffe Abkehr vom Schöpfer der irdischen Welt kann der platonische Einfluss ebenso wenig wie der anderer Philosophenschulen erklären⁴³. Der Dissens könnte sich in den Anfängen der christlichen Tradition bereits an der Frage konkretisiert haben, ob das Gesetz des Alten Bundes, insbesondere sein Gebot der Beschneidung und seine Speisevorschriften, für die Anhänger des auferstandenen Jesus ihre Geltung behalten sollen. Die ältesten Überlieferungen des Christentums, die Briefe des Paulus, lassen erkennen, dass vom Erlöser das schlechthin Neue, das Ende der alten Ordnung erwartet wurde. Wenn aber die Treue zum Alten Bund vollständig durch den Glauben an den Erlöser ersetzt werden kann, so wurde es für einige Christen in den Jahrzehnten nach Paulus offenbar auch möglich, daraus abzuleiten, dass der Gott und Gesetzgeber des Alten Bundes vielleicht gar nicht derselbe Gott ist, der den Erlöser gesandt hat. Andernfalls meinte man vielleicht, annehmen zu müssen, dass Gott sich revidiert hätte. Das Verhältnis zum Weltschöpfer war also möglicherweise zunächst nur eine Zuspitzung der in der ersten Jesusbewegung drängenden Frage, ob und in welcher Weise das Gesetz des Weltschöpfers zu halten ist. Dabei ist allerdings einzuschränken, dass Tendenzen, die innerhalb der neutestamentlichen Schriften

42 Vgl. EvJud CT 3 p. 50,11–14 (Kasser/Wurst 219) über die Engel und Äonen: „Die Menge jener Unsterblichen wird ‚Kosmos‘, das heißt ‚Verderben‘ genannt“ (Übers. Wurst, Antike christliche Apokryphen I,2, 1231). Jenott, Gospel, 131, findet im EvJud verglichen mit dem AJ zwar „much more positive stories of creation“, aber auch er erklärt (ebd.): „Judas’s author embraces a theology quite different from Christians who worshipped the God of Israel“.

43 Halfwassen, Gnosis als Pseudomorphose, 40, sieht es als erwiesen an, dass im Wesentlichen „Gnosis eine Form des Platonismus ist“, freilich eine pervertierte Form. „Die gnostische Pervertierung des Platonismus besteht aber darin, dass Transzendenzorientierung hier in radikale Weltverneinung umschlägt.“ Die Verbindung platonischer Philosophie mit der Offenbarung des christlichen Erlösers erscheint mir eine sehr plausible Motivation für eine solche Umdeutung des Platonismus zu sein.

sichtbar werden, bestenfalls den Boden bereitet haben. Vielleicht hat nicht zuletzt eine einseitige überspitzte Deutung der Briefe des Paulus, des „hæreticorum apostolus“, zu dem ihn dann Marcion nach der Meinung Tertullians gemacht hat, den Weg der radikalen gnostischen Deutung geöffnet⁴⁴. An der Wertschätzung des Schöpfers scheiden sich noch für den Paulus-kritischen Verfasser der „Pseudoklementinischen Homilien“ die Geister. In der Perspektive von dessen Christentum scheinen vor allem der Monotheismus und der Glaube an den guten Schöpfer der Welt auf dem Spiel zu stehen. So schreibt er dem Petrusgegner Simon die Lehre zu, „dass nicht der Gott, der die Welt erschaffen hat, der höchste sei“⁴⁵. Als einen der möglicherweise frühesten christlichen Theologen, welcher eine vollständige Trennung von Gott und Schöpfer vorgenommen hat, nennt Simone Pétrement den historisch kaum fassbaren Kerinth⁴⁶ – so es ihn gegeben hat und er tatsächlich an das Ende des ersten Jahrhunderts datiert werden kann⁴⁷. Die erste mit größerer Gewissheit fassbare Gestalt ist dann Marcion. Marcion und die nach ihm kommenden Gnostiker stehen sehr wahrscheinlich in einer engen Beziehung zueinander⁴⁸. Mögli-

-
- 44 Vgl. Tert., adv. Marc. III 5,4 (Kroymann CSEL; 513–514). Vgl. Grant, Gnosticism, 160: „Paul himself is moving in the direction of Gnosticism“.
- 45 Ps.Clem. Hom. 2,22,5 (Rehm GCS 42 44; Übers. Wehnert 73). Der Verfasser der Homilien wird nicht müde, als das Zentrum des von Petrus und Klemens verkündeten Glaubens zu betonen, dass nur ein Gott ist und dieser Gott die Welt erschaffen hat, z. B. Hom. 1,7,4; 1,10,9; 1,18,3; 2,12,3; 2,15,1; 2,16,1; u. ö.
- 46 Vgl. Pétrement, Separate God, 64.
- 47 Vgl. Marksches, Kerinth, 73: „Kerinth dürfte, wenn der Bericht des Irenæus an diesem Punkt zuträfe, zu den frühesten christlichen Theologen gehört haben, die innerhalb der Gotteslehre zwischen einem obersten Gott und einem Schöpfergott differenziert haben“; zum Problem der Historizität ebd., 51 f.; zur Datierung ebd., 70.
- 48 Vgl. Aland, Marcion, 300–304. Gegenüber den dort (so ebd., 304 f.) formulierten Unterschieden zwischen Marcion und den Gnostikern erklärt Aland, Einführung, 20, in den der Neuherausgabe zentraler Artikel zur Gnosis vorangestellten „Retraktationen“, sie „sehe heute eine noch größere Nähe zwischen Marcion und den Gnostikern“. Beide Marcion und die Gnostiker kommen in der „biblisch begründeten Überzeugung“ überein: „Der Mensch ist vor Gott ausschließlich bedürftig und muss selbst zum Empfangen noch befähigt werden“, so dies., Die Gnosis, 200; dennoch erklärt sie insbesondere aufgrund des bei Marcion fehlenden Mythos und der allein biblischen Ausrichtung ebd., 201: „Ich zähle Marcion daher nicht zu den Gnostikern“. Vgl. auch Räisänen, Marcion, 107; Janssen, Antithesen, 100 f. Hingegen benennt Skarsaune, Shadow of the Temple, 254, neben nicht zu übersehenden Gemeinsamkeiten zwischen Marcion und den Gnostikern als hervorstechende Unterschiede Marcions vollständige Zurückweisung des Alten Testaments, die Ablehnung spiritualisierender, allegorischer Exegese dieser Texte und sein Desinteresse an der Gestaltung eines alternativen Mythos; vgl. ebd., 255 f. Zu Unterschieden zwischen

cherweise enthält die berühmte Mahnung des ersten Timotheusbriefes, Timotheus solle die „Antithesen der fälschlich so genannten Gnosis“ meiden (1 Tim 6,20), eine Anspielung auf Marcions „Antithesen“. Somit hätte der Verfasser des ersten Timotheusbriefes nur wenige Zeit vor Irenäus geschrieben⁴⁹ und ebenfalls Marcion in die Nähe derjenigen Christen gestellt, die sich besonders oft, wie das auch Irenäus bezeugt, auf eine tiefere Erkenntnis Gottes und der Welt berufen haben⁵⁰. Auch Irenäus von Lyon ordnet in seiner Schrift „Gegen die Häresien“ Marcion auf derselben Linie an wie seinen Zeitgenossen Valentin ein, auf welcher dann beide lediglich zwei verschiedene Grade der Distanz zum Schöpfergott markieren:

Marcions Anhänger lästern den Schöpfer von vornherein mit der Aussage, er sei der Urheber des Bösen ... Valentins Anhänger verfahren bei der Verwendung von Namen schicklicher, wenn sie den Demiurgen als Vater, Herrn und Gott darstellen, vertreten aber einen Grundsatz beziehungsweise eine Richtung von noch blasphemischerem Charakter, da sie ihn nicht von einem der Äonen im Pleroma emanieren lassen, sondern aus dem Mangel, der aus dem Pleroma gestoßen war⁵¹.

Marcion wäre also ein erster systematischer Versuch, eine Trennung von Schöpfer und Erlöser zu denken, allerdings im Unterschied zu den Valentinianern wohl ohne den Rekurs auf die platonische Philosophie. „The Problem of discontinuity“⁵², der „Bruch“ in der Heilsgeschichte, der sich aus der Erlösungsbotschaft ergibt, wird in der später als „orthodox“ angesehenen Tradition dadurch erklärt, dass die stets gleiche Absicht Gottes in den Zeiten des Alten Bundes

Gnostikern und Marcioniten, so etwa auch dem Fehlen des ‚göttlichen Funkens‘ im Menschen bei Marcion, siehe auch Klauck, *Umwelt* 11, 159 f. Auch MacRae, *Jewish Background*, 99, sieht in der kritischen Genesisexegese den zentralen Anknüpfungspunkt der gnostischen Texte an die jüdische Tradition. Vgl. auch Smith, *No Longer Jews*, 145 f., mit weiteren Literaturverweisen (ebd., 145, Anm. 84).

49 Zur Datierung vgl. Hübner, *Überlegungen*, 57 f.; Janssen, *Antithesen*, 97.107–109, mit einem Literaturüberblick zur These einer antimarcionitischen Deutung von 1 Tim 6,20, ebd., 96–97, Anm. 4.

50 Vgl. Janssen, *Antithesen*, 108–109. Ebd., 99–107, setzt sie sich kritisch mit den Argumenten auseinander, die gegen eine antimarcionitische Deutung von 1 Tim 6,20 üblicherweise vorgebracht werden.

51 Iren., *haer.* III 12,12 (Rousseau/Doutreleau SC 211; 232,428–234,438.233,436–235,446). Zu Valentin und Marcion vgl. auch Iren., *haer.* II 28,6 (Rousseau/Doutreleau SC 294; 282,159), III 3,4; 12,5 (SC 211; 34.36.196,157); IV 6,4; 33,2 f. (SC 100; 444,56 f. 804.808).

52 Räisänen, *Marcion*, III.

lediglich verhüllt gewesen sei, nun aber mit der Ankunft des Erlösers offenbar geworden ist. Marcion von Sinope und den Gnostikern schien es nötig, diesen Bruch durch die Trennung von Schöpfergott einerseits und Erlösergott andererseits und durch die Absage an die Welt des Schöpfergottes konsequenter zum Ausdruck zu bringen⁵³. Beide, der in die Vor- oder Frühgeschichte der antiken Gnosis gehörende Marcion und die späteren gnostischen Christen, waren sich einig, dass die durch Christus eröffnete neue Situation das Festhalten und Fortschreiben des alttestamentlichen Erbes unmöglich machte. Sie mussten dieses daher entweder, wie Marcion, vollständig zurückweisen oder es zumindest reformulieren. Die meisten gnostischen Lehrer haben dann gegen die durch Marcion repräsentierte Tendenz den letzteren Weg eingeschlagen. Lehnt Marcion das Alte Testament vollständig ab, so suchen einige Gnostiker in der allegorischen Genesisauslegung nach dessen tieferer Bedeutung⁵⁴. Aus dem zeitgenössischen philosophischen Betrieb haben die gnostischen Lehrer jenseits von Marcion das Medium des Mythos übernommen, das es ihnen erlaubte, über die Jesusüberlieferung und die mit ihr verbundene biblische Tradition frei zu improvisieren. Die verschiedenen Mythen referieren in von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit neuen Varianten die stets gleichbleibenden Grundthemen, das Thema der je unterschiedlich motivierten Täuschung, die die erlösungsbedürftigen Menschen seitens des Schöpfergottes erleiden, und das der Errettung aus dieser Täuschung. Die Genesisexegese der Mythen kann dabei einmal gemäßigt, im andern Fall schroff sein, sie kann sogar bis zur völligen Ablehnung des biblischen Schöpfergottes gehen. Demnach stehen die in den Texten aus Nag Hammadi, den anderen Textfunden und den Referaten der Häresiologen sichtbaren Varianten nicht als Konzepte verschiedener Gemeinschaften gegeneinander, sondern sind vielleicht besser als unterschiedliche Positionen innerhalb eines Kontinuums beschreibbar.

53 Vgl. Räisänen, Marcion, 111–113.

54 Vgl. Räisänen, Marcion, 105, der darauf aufmerksam macht, dass auch die allegorische Auslegung Ausdruck von Kritik ist: „... the allegorical interpretation of biblical passages which were offensive, if taken literally, can be construed as an implicit criticism, ...“. In gewisser Weise lehnen auch gnostische Autoren die Allegorisierung ab, da sie Stellen der Genesis, an denen Gott unwissend gezeigt wird (etwa wenn er Adam suchen muss [so Gen 3,8f.] den Misserfolg der Schöpfung in der Sintflut eingesteht [so Gen 6,5–22] oder Sodom und Gomorrah vernichtet [so Gen 19,24f.]) durchaus wörtlich nehmen und daraus ableiten, dass hier nicht der eine Gott am Werk sein kann, sondern ein minderere Gott; vgl. Brakke, *The Gnostics*, 64; zum unterschiedlichen Umgang mit der Bibel bei Marcion und den Gnostikern ebd., 96.

Marcioniten und Valentinianer nehmen an demselben theologischen Diskurs über die Bedeutung der biblischen Genesis teil. Für Marcion steht Christi Vater über dem Weltschöpfer, dem „Kosmokrator“⁵⁵. Wie den Valentinianern und den anderen Gnostikern geht es ihm darum, das Neue der Offenbarung in Christus zu formulieren⁵⁶. Den Kosmokrator Marcions kennt Irenäus übrigens auch aus der Lehre der Valentinianer, der dort aber eigentümlich blass bleibt⁵⁷, möglicherweise weil Valentinianer an dieser Stelle die noch grobe marcionitische Position korrigieren oder verfeinern. Neben den marcionitischen Kosmokrator scheinen die Valentinianer den Demiurgen als einen Gott der Mitte zu stellen. Er steht dem vollkommenen Gott des Erlösers zwar deutlich näher als dem „Herrscher der Welt“ und seiner Materie, allerdings bleibt auch er weit genug vom wahren Gott entfernt, um die Ablehnung und Überwindung seiner Schöpfung zum Ziel der irdischen Existenz und zum Anliegen der Erlösung zu erklären. Christoph Marksches hat vor einigen Jahren erwogen, ob es nicht Marcion gewesen sein könnte, auf den „große gnostische Systeme ... mit ihren Lehrbildungen erst reagieren“ und gegen dessen schroff dualistisches Konzept sie mit einer „monistischen Grundrichtung christlicher Gnosis“ antworten⁵⁸. So erkennt etwa auch der Valentinianer Ptolemäus in der Frage nach dem Urheber der Welt und des Gesetzes, wie er in seinem Brief an die römische Christin Flora deutlich macht, die zentrale Frage der christlichen Deutung⁵⁹. Sein Modell, das den Schöpfergott des Alten Bundes als „gerechten“

55 Iren., haer. I 27,2 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 350,9–19); vgl. Löhr, Art. Markion, 156. Zu den zwei Göttern Marcions bei Irenäus siehe auch haer. II 1,4; 30,9 (SC 294; 30.32.318–322), III 11,2; 25,3 (SC 211; 144.146.482–485), IV 6,4; 33,2; 34,1 (SC 100; 444.446.804.806.846.848). Vgl. Löhr, ebd., 156–159.

56 Gegen Brakke, *The Gnostics*, 98. Brakke sieht m. E. zu Unrecht die Gnostiker in Kontinuität zur jüdischen Tradition: „The Gnostics maintained a conflicted engagement with Genesis and the sacred writings of the Jews, and their modes of teaching and writing drew openly on a long tradition of Jewish apocalypticism. (...) Marcion on the other hand, presented Christianity as something entirely new ...“. Der gnostische Umgang mit den vorgegebenen jüdischen Traditionen, den Brakke selbst (ebd., 117) als „rewriting ... in order to correct their meaning“ beschreibt und in dem er die Absicht erkennt „to replace Genesis“ (kursiv durch Brakke), zielt wohl ebenfalls darauf ab, das „Neue“ der christlichen Erlösung zu formulieren.

57 Iren., haer. I 5,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 84,69–80); vgl. Ter. adv. Val. 22,1–2 (Kroymann CChr.SL 2, 770): Er ist mit den „Geistern der Bosheit“ aus der Trauer der Sophia entstanden, er ist Geschöpf des Demiurgen, steht unter ihm und herrscht hier in der Welt.

58 Marksches, *Valentinianische Gnosis und Marcion*, 174; zum „monistischen“ Grundzug vor allem der valentinianischen Gnosis vgl. ebd., 169–171.

59 Für Ptolemäus und Markion sind der Weltschöpfer und der Schöpfer der Weltordnung,

Demiurgen in die Mitte zwischen den „vollkommenen Gott“ und den „Widersacher“ stellt, könnte gegen Marcion gerichtet sein, nicht im Sinne einer vollständigen Ablehnung von dessen Lehre zweier Götter, aber im Sinne einer Ausdifferenzierung⁶⁰. Im Unterschied zu Marcion beziehen sich die valentinianischen Lehrer in besonderer Weise auf platonische Schultradition, deren Akzente sie in christlicher Beleuchtung neu setzen. Gnostiker wie Ptolemäus haben platonische Denkmodelle aufgegriffen und sie gleichzeitig in Richtung einer größeren Distanz der immateriellen zur materiellen Welt verschärft⁶¹. Stellt man die Frage, was die gnostischen Lehrer dazu bringt, die platonischen Vorlagen hinsichtlich der Weltdistanz zu überbieten, so muss die Antwort wohl in deren christlichen Bindung an die neutestamentliche Tradition und damit in der Bindung an den Gott des Alten Testaments liegen⁶². Jenseits dieser Tradition hätte Ptolemäus Platoniker bleiben⁶³ und einfach einen zweiten Gott, den Sohn des ersten Gottes, als Schöpfer annehmen können. Beide würden zusammenwirken und dem Sohn bliebe die Aufgabe des Demiurgen, also der Umgang mit dem Größeren überlassen. Ihm hätte Ptolemäus das Gesetz zuschreiben können, nach dem ihn seine Schülerin Flora gefragt hatte. Die Idee der Kooperation der beiden Götter wird ihm aber unmöglich durch die Lehre vom neutestamentlichen Erlöser, der gekommen ist, die Welt radikal zu wenden und

also des jüdischen Gesetzes, identisch; vgl. Löhr, *Auslegung*, 83. Nur gelegentlich wird in der Theologie des zweiten und dritten Jahrhunderts der schlechte Urheber des jüdischen Gesetzes von einem guten Schöpfer unterschieden; vgl. ebd., 87,94. Vgl. auch Schmid, *Soter*, 254.

60 Vgl. Löhr, *Auslegung*, 84; Marksches, *Valentinianische Gnosis und Marcion*, 166. Rasimus, *Ptolemaeus*, 151–154, vermutet, Ptolemäus habe für seine Exegese Material des antimarcionitischen Diskurses in Rom übernommen.

61 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 194: „... the gnostics seemed willing to take thoughts of Middle Platonism to extremes where the philosophers were unwilling to go and to cross boundaries that they were unable to transgress“; vgl. ebd., 30 f. 190. Als Unterschiede der gnostischen von der platonisch-pythagoreischen Weltdistanz führt Armstrong, *Gnosis*, 95, folgende Punkte auf: 1. die Welt wird im platonisch-pythagoreischen Kontext im Grunde als gut angesehen, denn sie ist ein „Kosmos“, „a thing of beauty and order, and even in its degree divine“, „ruled by a good divine power or powers who are not responsible for the evil in it“; 2. „the existence of the cosmos is necessary (and often thought to be eternal)“.

62 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 194: „... the thought of the gnostics was also closely tied to the biblical God and seems to derive from a rejection of him as well as his demotion by equating him with the lowest gods of the Platonic schemes with one very significant difference: he is no longer a cooperative deity, but a rebellious and defiant deity who is ignorant of the highest God“.

63 Vgl. Marksches, *New Research*, 242; 253.

sogar einen Teil des Gesetzes, das der Schöpfer gegeben hat, aufzulösen⁶⁴. In der christlichen Perspektive des Ptolemäus muss das Schöpfungswerk relativiert werden⁶⁵.

Sogar außerhalb des christlichen Binnenraums konnte die Frage nach Gott und Schöpfer als eine gewisse Trennmarke innerhalb der Vielzahl christlicher Gemeinden und christlich philosophischer Schulzirkel wahrgenommen werden. So beteuert etwa Kelsos in seiner Streitschrift gegen die Christen: „Niemand soll meinen, ich wisse nicht, dass die einen unter ihnen darin übereinstimmten, ihr Gott sei derselbe wie jener der Juden, andere hingegen meinen, ihr Gott sei ein anderer – ein Gegner des Ersten –, und von dem sei der Sohn gekommen“⁶⁶. Im dritten Jahrhundert ist dann auch für Plotin und seinen Schüler Porphyrius das herausragende Kennzeichen der Gnostiker eben deren Haltung zum Weltschöpfer. Porphyrius beschreibt die Schrift seines Lehrers Plotin „gegen die Gnostiker“ als eine Schrift „gegen die, welche den Schöpfer des Weltalls und das Weltall für böse erklären“⁶⁷. Auch Plotin scheint also in seiner Streitschrift, ebenso wie die christlichen Häresiologen, unterschiedliche „Systeme“ seiner Gegner hinsichtlich ihres Verhältnisses zur materiellen Welt und deren Schöpfer zusammenzufassen⁶⁸. Porphyrius bringt Plotins gnostische Gegner in unmittelbare Nähe zu den Christen. Wahrscheinlich nimmt

64 Ptolem., ep. Ad Flor. ap. Epiphan., haer. 33,5,1.7 (Quispel, SC 24bis 60.62). Der Erlöser kann im Florabrief nicht identisch mit dem Demiurgen sein, wie Marksches, *New Research*, insbesondere aufgrund von 33,3,6 (Quispel 52) meint (vgl. ebd., 24; dagegen Schmid, Soter, 257–262); An Hand von 33,3.4.7; 5.1.3.5.6.7; 7,5.8 lässt sich zeigen, dass der Soter nach Ptolemäus von anderer Natur als der Demiurg ist, aber die selbe Natur wie der „vollkommene Gott“ hat; vgl. Schmid, Soter, 262–271. Gegen Schmid wiederum Marksches, *Individuality*, 427–430 allerdings ohne neue Argumente.

65 Vgl. Beatrice, *Greek Philosophy*, 199; „Unlike Heracleon, for Ptolemy there is no collaboration of the Logos-Soter with the Demiurge“. Segal, *Two Powers*, 255, bezeichnet „the bifurcation of the second figure into a gnostic savior and evil demiurge“ als „gnostic distortion of the original ‚two powers‘ tradition“, eine platonische Tradition, die auch rabbinische Deutungen beeinflusst habe. Diese Gabelung sei somit eine Antwort auf einerseits die rabbinische, andererseits die christlich orthodoxe Polemik (ebd.).

66 Or., Cels. v 61 (Borret SC 147; 164,1–4; Übers. Lona KfA.E 1; 310).

67 Porphyr., *Vita Plot.* 24 (Harder 60,56–58): Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας. Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 195. Zum Verhältnis Plotins zu den Gnostikern vgl. Armstrong, *Gnosis*, 109–123.

68 Iren., haer. 1 Praef. 1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 18,1–12) formuliert, es gehe seinen Gegnern darum, eine Lehre vom „höheren und größeren“ Wesen als es der Schöpfergott ist vorzustellen. Auch Armstrong, *Gnosis*, 111, sieht Plotin in dieser Hinsicht als mit Irenäus vergleichbar an.

nicht nur er sie so wahr, sondern sie verstanden sich wohl in der Mehrheit auch selbst als Christen⁶⁹. Dass Porphyrius und Plotin dennoch die christlichen Züge in der Lehre ihrer gnostischen Gegner nicht ausdrücklich herausstellen, verweist nicht notwendig auf deren außerchristlichen Ursprung. Es kann schlicht darauf zurückzuführen sein, dass Plotin und Porphyrius an der Motivation dieser für sie irrationalen Lehre vom „bösen“ Schöpfer nicht interessiert sind. Der Kontext der Schule Plotins, in dem die gnostischen Christen nun begegnen, könnte darauf hindeuten, dass die Polemik der Häresiologen inzwischen einen gewissen Erfolg zeigte und es gelungen war, mancherorts Gnostiker aus den Gemeinden hinauszudrängen. Die Folge mag gewesen sein, dass einige Gnostiker nun versuchten, sich nach und nach von ihren christlichen Wurzeln zu emanzipieren, die einerseits in der ‚philosophischen Szene‘ hinderlich⁷⁰ und andererseits in den ab der Mitte des dritten Jahrhunderts einsetzenden Verfolgungen auch gefährlich waren. Die Annahme einer zunehmenden Ablösung von den christlichen Gruppen könnte erklären, warum die Gegner Plotins 100 Jahre nach Marcion offenbar wieder eine recht schroffe Ablehnung des Demiurgen in die Diskussion einbrachten, obwohl valentinianische Theologen des zweiten Jahrhunderts mit ihrem Demiurgen als Gott der Mitte ein auch für die platonische Tradition weniger anstößiges Modell bereitgestellt hatten⁷¹.

69 Vgl. Porphyr., Vita Plot. 16 (Harder 34,1 f.): Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνεγμένοι ...

70 Vgl. Abramowski, Nicänismus, 561, für die Situation in Rom. Eine entsprechende Entwicklungslinie der in seinem Sinne „sethianischen“ Schriften rekonstruiert Turner, so ders., Time and History, 206 f. (vgl. ebd., 210 f.). Turner beschreibt mit Williams, Rethinking, 91–99, die Geschichte der sethianisch-gnostischen Bewegung als Kette von faszinierenden, aber verfehlten „Innovationen“. Die ursprünglich unabhängig vom Christentum entstandene sethianische Gnosis sei zunächst unter christlichen Einfluss geraten und habe ihre Erlösungsvorstellung vor diesem Hintergrund reformuliert. Als sie aus den christlichen Gemeinden ausgeschlossen worden war, habe sie sich den platonisch-philosophischen Lehrzirkeln zugewandt, was seiner Ansicht nach insbesondere die Traktate Zostrianos und Allogenes belegen. Ebenso wie von den sich formierenden christlichen Kirchen seien die sethianischen Gnostiker aber, wie das Beispiel Plotins zeigt, auch von den philosophischen Schulen zurückgewiesen worden. Zweifel daran, dass Zostr oder Allog als Annäherungen an die platonischen Schulzirkel zu verstehen seien, äußert gegen Turner Perkins, Christian Books, 720 f. 723. Ebd., 721, zu Zostr: „amateur adaption of philosophical models“.

71 Hierzu hat Williams, The Demonizing, 82, allerdings begründet dargelegt, dass man diese unterschiedlichen Bewertungen des Schöpfergottes nicht isoliert als Hinweise auf eine Entwicklung nehmen darf, sei es vom Dualismus zu einer gemäßigeren Haltung oder in umgekehrter Richtung: „If we were comparing these and other examples of Gnostic demiurge mythology phenomenologically, we might, in a very general way, plot them

Die Deutung der antiken Gnosis als ein Christentum in Gegnerschaft zum Schöpfergott berührt sich zumindest an einer Stelle mit der Gnosis-Deutung durch Carl B. Smith, der ansonsten die Anfänge der Gnosis im antiken Judentum findet. Auch Smith erkennt im ganz Welt-abgewandten Dualismus der Gnostiker deren Alleinstellungsmerkmal im Vergleich zu anderen verwandten Strömungen⁷². Er bezeichnet als die am meisten hervorstechende „Innovation“ der Gnostiker „a negative evaluation of the cosmos and its creator ... The extreme anticosmism of Gnosticism finds no parallel in the ancient world prior to the second century C.E.“⁷³. Da das Ziel der antichristlichen Polemik in gnostischen Texten zuerst der Schöpfergott des Alten Testaments ist, vermutet Smith die Hauptgefechtlinie zunächst nicht zwischen Gnostikern und Christen, sondern zwischen Gnostikern und Juden⁷⁴. Der Glaube an den Schöpfergott ist aber nicht nur Zentrum jüdischer Theologie, sondern auch wesentlicher Teil des jüdischen Erbes im frühen Christentum, und die Frage ist, was jüdische Gnostiker unberührt von christlichen Strömungen in Konflikt gebracht hätte mit dem Glauben an den Schöpfer. Eine mögliche Antwort auf die Frage nach der inhaltlichen Ursache dieses Konflikts könnte eben, wie erläutert, im gleichzeitigen Glauben an einen Erlöser liegen, der die Ordnung des Gesetzgeber-Gottes in Frage stellte. Wenn auch Smith dieser Annahme so formuliert widersprechen würde, so deutet er doch die Seltenheit antignostischer Polemik in der jüdischen Literatur als einen Hinweis darauf, dass die Gnostiker von jüdischer Seite vermutlich als Christen wahrgenommen worden seien⁷⁵. Auch der Argumentation von Michael A. Williams in „Rethinking Gnosticism“ steht der hier vorgeschlagene, relativ weite Gnosis-Begriff nicht grundsätzlich entgegen. Williams findet in den gnostischen Texten ein „Spektrum“ unterschiedlicher Bewertungen des Schöpfergottes und fasst diese unter dem Stichwort „biblical demiurgical“ zusammen. Er erklärt, darunter jene Traditionen zu verstehen,

along a spectrum ranging from relatively positive portraits of the demiurge to sharp vilification. But such a spectrum should not then be confused with stages in the actual historical development of Gnostic myth as though the latter were a single, essentially unilinear and unidirectional process“. Vgl. ebd., 83; „... the demonizing of the demiurge“ ist nicht als ein fortschreitender Entwicklungsprozess weg vom jüdischen Schöpfergott beschreibbar.

72 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, der die Abschnitte 13–18 unter die Überschrift stellt: „Anticomic Dualism: The Unique Feature of Gnosticism“; ebd., 19: „That anticomic dualism with its resultant biblical demiurge is the distinctive characteristic of Gnosticism“.

73 Smith, *No Longer Jews*, 116.

74 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 203: „Gnosticism's primary argument was with Judaism and its creator-archon God, and with Christianity only as it manifested Jewish traits“.

75 Vgl. Smith, *No Longer Jews*, 189.

„that ascribe the creation and management of the cosmos to some lower entity or entities, distinct from the highest God“⁷⁶. Diese Beschreibung trifft sich dann mit dem hier erwogenen Verständnis, was als „gnostisch“ zu bezeichnen ist, wenn diese niederen Schöpfungshelfer nicht nur von Gott unterschieden sind, sondern getrennt von ihm und manchmal sogar gegen ihn ihr Schöpfungswerk vollbringen, was dann zum Ausgangspunkt eines Erlösungsdramas wird⁷⁷. Dabei stellt „demiurgical“, verstanden als grundsätzliche Abwertung des Schöpfergottes, eine Grenze zur Tradition des Thora-treuen Judentums her, die Kategorie „biblical“ aber eine Grenze zu einer wenigstens stellenweise vergleichbaren Tendenz der Weltdistanz in philosophischen und hermetischen Kreisen der Zeit⁷⁸. Williams Kategorie des „biblical demiurgical“ hat jüngst Antti Marjanen aufgegriffen und eine ähnlich allgemeine Umschreibung der Gnostiker formuliert, eine Umschreibung, welche der Charakterisierung ihrer Gegner durch Irenäus und seine Mitstreiter korrespondiert. Ohne die Varianten und Unterschiede auszublenden, ist auch Marjanen der Überzeugung, dass sich die, aus der häresiologischen Tradition heraus als gnostisch bezeichneten Texte tatsächlich „under the same heading“ zusammenfassen lassen. Grundlegend sei, mit Williams, die Idee des oder der „evil or ignorant world creator(s) separate from the highest divinity“, die dann aber durch eine weitere Idee zu ergänzen sei, nämlich die Vorstellung, dass die menschliche Seele ihren

76 Williams, *Rethinking*, 51; vgl. ebd., 51 f.; ders., *Was There a Gnostic Religion?*, 77 f.

77 Die Kritik, die Brakke, *The Gnostics*, 22, an Williams „biblical demiurgical“ äußert, wäre unter diesen zusätzlichen Voraussetzungen wohl ungerechtfertigt. Brakke meint ebd.: „... it is hard to imagine a Jew or Christian of the first few centuries CE who would not belong to it. As we shall see, all Jews and Christians with any philosophical interests ascribed the creation of this world (in full or in part) to a deity lower than the highest God and also interpreted or adapted Jewish or Christian Scriptures“; vgl. ders., *Rezension zu: Williams*, 121. Er verweist *The Gnostics*, 22, zum Beleg auf das „Wort“ in Joh 1,3, das aber gerade nicht getrennt vom höchsten Gott, der es gesprochen hat, zu denken ist.

78 Die Abwendung von der Welt fällt in diesen Texten insgesamt gemäßiger aus, als in einigen gnostischen Texten. In der hermetischen Tradition wird beispielsweise CH IX 6 (Nock 98 f.; Übers. Holzhausen CHD 1; 88) der „Kosmos“ zwar als ein von Gott unterschiedener Schöpfer gesehen, vgl. CH IX 8 (N 99,17; H 89) und er ist „materieller Gott“, vgl. CH X 10 (N 118,6; H 105 f.), er ist nicht gut, da er veränderlich und im Werden begriffen ist, verglichen mit valentinianischen Texten drückt sich im CH insgesamt jedoch eine eher optimistische Einschätzung der sichtbaren Welt der Materie und ihres Schöpfers aus; vgl. Gott als Künstler in CH V 8 (N 63; H 60), seine Wirkkraft steht nach CH X 22 (N 124; H 111 f.) hinter allem. Anders urteilt Rudolph, *Gnosis*, 305, der eine „antikosmisch-gnostische Einstellung“ in der Hermetik findet.

Ursprung jenseits der Welt hat und zu diesem Ursprung zurückkehren kann⁷⁹. Dass die Seele in der Welt exiliert ist, kann nun aber als eine mögliche Deutung des Glaubens an den Erlöser verstanden werden. Der Mythos vom niederen Schöpfer und die zu erlösenden Seele bedingen einander in gewisser Weise⁸⁰. Eine vergleichbare Kurzbeschreibung der gnostischen Lehre gibt auch Einar Thomassen, fügt allerdings zur Schöpfungstheologie und zum anthropologischen Konzept vom göttlichen Kern im Menschen als drittes Charakteristikum die Soteriologie, nämlich die Erlösung durch die vom himmlischen Gesandten gebrachte Erkenntnis, hinzu⁸¹. Schöpfungstheologie, Anthropologie und die „Erlösung durch Erkenntnis“ lassen sich aber folgerichtig aus der Grundannahme ableiten, dass der Schöpfer dieser Welt nicht der durch Christus offenbarte Gott sein kann.

Begriffe setzen Unterscheidungen voraus und sind stets Vereinfachungen, die nicht auf alle Phänomene, auf die sie angewendet werden, in gleicher Weise passen. Das gilt – vielleicht in besonderer Weise – von geistesgeschichtlichen Begriffen in der Art des Begriffs der antiken Gnosis. Hier wird sicherlich schroff Schwarz von Weiß unterschieden. Holzschnittartige Darstellungen können als Werkzeuge aber hilfreich sein. Es ist an sich unnötig, darauf hinzuweisen, dass zwischen Weiß und Schwarz immer eine reiche Palette an Grautönen existiert. Der Aufruf, Vereinfachungen zu meiden, schließt häufig die Unterstellung ein, jede Vereinfachung erwachse aus einer Unfähigkeit zur Wahrnehmung der Komplexität. Tatsächlich ermöglicht jedoch eine Schwarz-Weiß-Unterscheidung erst die sinnvolle Beschreibung von Zwischentönen. Es liegt

79 Marjanen, ‚Gnosticism‘, 210; vgl. ebd.: ‚I suggest that the combination of these two features found together in or presupposed by numerous texts and myths creates the prerequisite for classifying these texts or myths under the same heading‘. Vgl. auch Burns, Providence, 77–79: ‚the dualism of God and creator, and the divine nature of humanity‘ (ebd., 78) sind in der gnostischen Reflexion über die Sorge Gottes für den Menschen verbunden.

80 Vgl. Marjanen, ‚Gnosticism‘, 211, der mit dem Verweis auf Marcion deutlich macht, dass die beiden Ideen verwandt sein mögen, doch nicht identisch sind: ‚Marcion, in turn, made a clear distinction between the true god God and the demiurge, but he did not accept the ‚gnostic‘ notion of the divine element within a human being; hence Marcion cannot be considered ‚gnostic‘.‘ Abgesehen davon, dass die Kenntnis marcionitischer Theologie aufgrund der Quellen begrenzt ist, ist die Idee des göttlichen Elements im Menschen eine mögliche Konsequenz auch der durch Marcion getroffenen Unterscheidung von Gott und Demiurg. Wenn Iren., haer. III 12,12 (Rousseau/Doutreleau SC 211; 232,428–234,432) Recht hat und Marcion tatsächlich lehrte, der Schöpfer sei Urheber des Bösen, kann er nicht gleichzeitig Urheber des Menschen oder der menschlichen Seele sein, die zu erlösen Jesus gekommen ist.

81 Vgl. Thomassen, Ursprung, 23 f.

allein daran, wie Karen King mit Recht betont hat, das Verfahren der Unterscheidung transparent zu machen⁸². Eine derart weit gefasste Gnosis als ein Christentum ohne den Schöpfergott scheint Marcion einschließen zu müssen⁸³. Will man die marcionitische Deutung von den Systemen, welche durch die so genannten koptisch-gnostischen Schriften und die antiken Häresiologen überliefert sind, unterscheiden, so kann man die mythologische Ausrichtung dieser Systeme, welche für die Lehre Marcions nicht bezeugt ist, hinzunehmen. Dann wäre Gnosis also eine Bezeichnung von unterschiedlichen Deutungen der Christusbotschaft mit den Mitteln der im zeitgenössischen Diskurs etablierten mythologischen Sprache, welchen aber gemeinsam ist, dass sie den Schöpfer dieser Welt und sein Werk als Ausdruck ihres Glaubens an den Erlöser zurückweisen⁸⁴. Auf der Grundlage des hier vorgeschlagenen Begriffs erscheint es nicht notwendig, Marcion von der antiken Gnosis scharf abzugrenzen.

Wenn aufgrund dieser Überlegungen nun der Eindruck entsteht, als solle gegen die jüngst erfolgte Dekonstruktion der Begriffe „Gnosis“ und „Gnostizismus“ eine uneingeschränkte Rekonstruktion des alten Gnosis-Begriffs der christlichen Häresiologen versucht werden, so wäre das jedoch ein Missverständnis. Der Vorschlag, den Begriff „Gnosis“ beizubehalten und den Begriffsumfang nicht allzu eng zu fassen, soll die Suche nach Traditionsträngen, die in vergleichbaren Strukturen und Motiven innerhalb der Texte von Nag Hammadi und in den häresiologischen Referaten sichtbar werden, keinesfalls ablösen. „Gnosis“ soll nicht als eine randscharf zu definierende eigenständige Größe verstanden werden, sondern lediglich eine bestimmte Grundausrichtung innerhalb des frühen Christentums beschreiben, eben jene Interpretation der christlichen Überlieferung, für welche die Annahme, dass ein Gott *über* dem defizitären Schöpfer der irdischen Welt steht, eine notwendige Konsequenz der Erlösungsbotschaft ist. Diese an den Rändern unscharfe Gnosis öffnet den Blick, die theologischen Fragestellungen, die die verschiedenen Texte verbinden, wahr-

82 Vgl. King, *Gnosticism*, S. 2–4. Vgl. auch die Kritik an M.A. Williams bei Lahe, *Probleme*, 372 f. 375. Zutreffend bemerkt Klauck, *Himmolisches Haus*, 33: „An den Begriffen liegt nicht viel, abgesehen davon, dass wir einige Allgemeinbegriffe brauchen, um Phänomene benennen und uns darüber verständigen zu können.“

83 Vgl. Burns, *Providence*, 78.

84 Vgl. demgegenüber Marksches, *Kerinth*, 73: „Mir scheint (...) das zentrale und unterscheidende Kriterium der Gnosis nicht die Tatsache der Trennung [sc. von oberstem Gott und Schöpfergott], sondern deren Durchführung zu sein. Im Unterschied zu anderen Richtungen [M. denkt hier möglicherweise auch an Juden, welche einen oder mehrere Schöpfungsmittler, d. h. Engel als Helfer Gottes annehmen] bewertete die Gnosis den vom obersten Gott abgetrennten Schöpfergott entweder als ethisch indifferent oder böse.“

zunehmen, ohne aus Unterschieden stets systematische Grenzen abzuleiten. Die vielfältigen Motive der gnostischen Mythen, welche sich zu Traditionen wie der so genannten „sethianischen“ Tradition zusammenfassen lassen, wären demnach die Oberflächen. Diese Oberflächen sind aus den Baukästen zusammengesetzt, die in den Motivarsenalen der antiken Kulte und Mythen bereitlagen. Die bunten Bausteine sollten aber nicht davon ablenken, dass die Mythen durch ein gewichtiges Grundproblem der frühen Christen verbunden sind – eben durch die Frage, in welcher Weise die Botschaft von der Erlösung mit dem Glauben an den einen Gott der Genesis zu vereinbaren ist. Das ‚Baukasten‘-Motiv verwendet übrigens auch Irenäus zur Beschreibung seiner gnostischen Gegner. Gleich im ersten Buch von „Adversus haereses“ wirft Irenäus ihnen vor, sie würden „die Glieder der Wahrheit“ (τὰ μέλη τῆς ἀληθείας) zerlegen und etwas ganz anderes daraus machen, etwa so, wie wenn man das Mosaik eines Königs in seine Steinchen zerlegte, um diese dann zur Darstellung eines Hundes oder Fuchses zusammenzusetzen⁸⁵. In I 9,4 wiederholt Irenäus dieses Beispiel und erweitert es durch den Vergleich mit einem Cento aus Homerversen:

Jeder arglose Mensch wird von solchen Versen hingerissen und glaubt, daß Homer sie in dieser Form auf das gestellte Thema gedichtet hat. Dem Homer-Experten sind dagegen die (einzelnen) Verse geläufig, aber nicht die Thematik, (...). Ganz genauso ergeht es dem, der am Kanon (der Regel) der Wahrheit unbeugsam festhält, den er durch die Taufe bekommen hat; ihm sind die biblischen Namen, Ausdrücke und Parabeln geläufig, die blasphemische Thematik dieser Leute aber nicht. Die (Mosaik-)Steinchen sind ihm zwar vertraut, er lässt aber den Fuchs nicht für das Bild des Königs gelten.⁸⁶

Vielleicht ist dieser irenäische Vergleich auch auf die uns heute besonders fremd erscheinenden Steinchen der gnostischen Mythen auszudehnen, auf die exotischen Namen und die umständlichen und überkomplex erscheinenden Geschichten himmlischer Wesen. Vielleicht ist das, was als Erfindung erscheint, nur die Fortsetzung der Neuordnung. Der Sethianismus könnte in diesem Sinne vielleicht nicht als besonders altes Relikt eines vor- oder außerchristlichen Gnostizismus angesehen werden, sondern vielleicht besser als ein relativ junges Produkt fortgeschrittener Neuordnung von im Lauf der

85 Vgl. Iren., haer. I 8,1 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 114,14–116,26.114,783–116,796).

86 Iren., haer. I 9,4 (Rousseau/Doutreleau SC 264; 148,101–150,114.149,1074–151,1088; Übers. Brox FC 8,1; 195,197).

Jahrzehnte angereicherten Elementen. Jenseits solcher Elemente ist ein Kontinuum zwischen Gnostikern und Christen der „Mehrheitskirche“ vorauszusetzen, das verschiedene Grade der Nähe und Distanz zum Schöpfer der irdischen Welt umfasst. Beide Größen, das „gnostische“ und das nichtgnostische Christentum, lassen sich an ihren Rändern nicht scharf voneinander trennen⁸⁷. Die Frage der Haltung gegenüber dem Schöpfergott scheint aber dennoch ein Kriterium zu sein, das eine hilfreiche Unterscheidung innerhalb des frühen Christentums ermöglicht.

87 Vgl. Marjanen, ‚Gnosticism‘, 216: „... various cultural phenomena do not generally have clearly definable beginnings; they are always part of a continuum – or actually continua, which meet and cross each other“.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzung der einzelnen Quellen wird im Quellenverzeichnis nach den Titeln in Klammern vermerkt. Die Abkürzung der Zeitschriften und Reihen folgt: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴, hg. von der Redaktion der RGG⁴, UTB 2868, Tübingen 2007.

Zusätzlich verwendete Abkürzung:

EC Early Christianity

Quellen

Texte aus Nag Hammadi

Die deutschen Übersetzungen der Nag-Hammadi-Texte stammen in der Regel aus:

Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe [NHD.St]. 2. überarbeitete Auflage, hg. v. Hans-Martin Schenke (†), Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser, unter Mitarb. v. Katharina Schwarz, Berlin/New York 2010.

NHC 1,1: Das Gebet des Apostels Paulus [PrecPl]:

hg. v. Dieter Mueller, CoptGnL1 = NHS 22, Leiden u. a. 1985, S. 5–11.

NHC 1,3: Das Evangelium Veritatis [EvVer]:

hg. v. Harold W. Attridge and George W. MacRae, CoptGnL 1 = NHS 22, Leiden u. a. 1985, S. 55–122.

NHC 1,4: „Der Brief an Rheginos“ („Die Abhandlung über die Auferstehung“) [Rheg]:

hg. v. Malcolm L. Peel, CoptGnL 1 = NHS 22, Leiden u. a. 1985, 123–157.

NHC 1,5: Der Tractatus Tripartitus [TractTrip]:

hg. v. Harold W. Attridge and Elaine H. Pagels, CoptGnL 1 = NHS 22, Leiden u. a. 1985, S. 159–337.

Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung), neu übersetzt von Peter Nagel, STAC 1, Tübingen 1998.

NHC II, 1/ III, 1/ IV, 1/ BG: Das Apokryphon des Johannes [AJ]:

Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2, hg. v. Michael Waldstein u. Frederik Wisse, CoptGnL 2 = NHMS 33, Leiden u. a. 1995.

NHC II,2: Das Evangelium nach Thomas [EvThom]:

hg. v. Bentley Layton. The Greek Fragments, hg. v. Harold W. Attridge, CoptGnL 2, Leiden u. a. 1989, 37–128.

NHC II,3: Das Evangelium nach Philippus [EvPhil]:

Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3). Neu herausgegeben übersetzt und erklärt v. H.-M. Schenke, TU 143, Berlin 1997.

NHC II,4: Die Hypostase der Archonten [HA]:

hg. v. Bentley Layton, CoptGnL 2 = NHS 20, Leiden u. a. 1989, 220–259.

NHC II,5: Vom Ursprung der Welt [UW]:

hg. v. Bentley Layton, CoptGnL 2 = NHS 21, Leiden u. a. 1989, 11–134.

NHC II,7: Das Buch des Thomas [LibThom]:

hg. v. Bentley Layton, übers. u. eingel. v. John D. Turner, CoptGnL 2 = NHS 21, Leiden u. a. 1989, 171–205.

NHC III,2/IV,2: Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (= „Ägypterevangelium“) [ÄgEv]:

hg. v. Alexander Böhlig, Frederik Wisse, in Zusammenarbeit mit Pahor Labib, CoptGnL 2 = NHS 4, Leiden 1975.

NHC III,3/V,1: Eugnostos [Eug]:

hg. v. Douglas M. Parrott, zusammen mit „Sophia Jesu Christi“, CoptGnL 3 = NHS 27, Leiden 1991.

NHC III,4/BG 3: Die Sophia Jesu Christi [SJC]:

hg. v. Douglas M. Parrott, zusammen mit „Eugnostos“, CoptGnL 3 = NHS 27, Leiden 1991.

NHC III,5: Der Dialog des Erlösers [Dial]:

hg. v. Stephen Emmel, CoptGnL 3 = NHS 26, Leiden 1984.

NHC V,5: Die Apokalypse des Adam [ApcAd]:

hg. v. George W. MacRae, CoptGnL 3 = NHS 11, Leiden 1979, 151–195.

NHC VI,1: Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel [ActPetr]:

hg. v. R. McL. Wilson, Douglas M. Parrott, CoptGnL 3 = NHS 11, Leiden u. a. 1979, 197–229.

NHC VI,4: Das Verständnis unserer großen Kraft [Noēma]:

hg. v. Frederik Wisse, Francis E. Williams, CoptGnL 3 = NHS 11, Leiden u. a. 1979, 291–323.

NHC VII,1: Die Paraphrase des Sēm [ParSem]:

hg. u. eingel. v. Frederik Wisse, CoptGnL 4 = NHMS 30, Leiden u. a. 1996, 15–127.

NHC VII,2: Der zweite Logos des großen Seth [2LogSeth]:

hg. u. eingel. v. Gregory Riley, CoptGnL 4 = NHMS 30, Leiden u. a. 1996, 129–199.

NHC VII,5: Die drei Stelen des Seth [StelSeth]:

hg. v. James M. Robinson, James E. Goehring, CoptGnL 4 = NHMS 30, Leiden u. a. 1996, 371–421.

NHC VIII,1: Zostrianos [Zostr]:

hg. v. Bentley Layton, übers. v. John H. Sieber, CoptGnL 4 = NHS 31, Leiden u. a. 1991, 7–225.

NHC VIII,2: Brief des Petrus an Philippus [EpPt]:

hg. u. übers. v. Frederik Wisse, eingel. v. Marvin W. Meyer, CoptGnL 4 = NHS 31, Leiden u. a. 1991, 227–251.

NHC IX,1: Melchisedek [Melch]:

hg. u. eingeleitet v. Søren Giversen/ Birger A. Pearson, CoptGnL 5 = NHS 15, Leiden u. a. 1981, 19–85.

NHC IX,3: Testimonium Veritatis [TestVer]:

hg. u. eingeleitet v. Søren Giversen/ Birger A. Pearson, CoptGnL 5 = NHS 15, Leiden u. a. 1981, 101–203.

NHC X,1: Marsanes [Mar]:

hg. u. eingeleitet v. Birger A. Pearson, CoptGnL 5 = NHS 15, Leiden u. a. 1981, 229–347.

NHC XI,1: Die Interpretation der Gnosis [Inter]:

hg. v. John D. Turner, CoptGnL 5 = NHS 28, Leiden u. a. 1990, 21–88.

NHC XI, 3: Allogenes [Allog]:

hg. v. John D. Turner with Orval S. Wintermute, CoptGnL 5 = NHS 28, Leiden u. a. 1990, 173–267.

NHC XIII,1: Protennoia [Protennoia]:

hg. v. John D. Turner, CoptGnL 5 = NHS 28, Leiden u. a. 1990, 371–454.

Weitere antike Literatur*Acta Johannis [ActJoh]:*

– Acta Iohannis. Praefatio – Textus, hg. v. Eric Junod, Jean-Daniel Kaestli, CChr.SA 1, Turnhout 1983.

Acta Thomae [ActThom]:

– Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae, hg. v. M. Bonnet = Acta Apostolorum Apocrypha. Post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet. Partis alterius. Volumen alterum. Hildesheim 1959, 99–291.

– Thomasakten, eingel. und übers. v. H.J.W. Drijvers, in: NTAp⁵, Bd. 2, Tübingen 1989, 289–367.

– Apocryphal Acts of the Apostles. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries with English Translations and Notes, hg. v. William Wright, Amsterdam 1968.

Alkinoos, Didaskalikos:

– Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen, hg. v. Orrin F. Summerell, Thomas Zimmer, Berlin/New York 2007.

Das Buch des Allogenes (CT 4) [Allog]:

– in: The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition, hg. v. Rodolphe Kasser, Gregor Wurst, eingel. u. übers. v. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, F. Gaudard, Washington D. C. 2007, 253–279.

Augustinus, De haeresibus [Aug., haer.]:

– Aurelii Augustini Opera, Pars XIII, 2, hg. v. R. Vander Plaetse, C. Beukers, CChr. SL 46, Turnhout 1969.

Barnabasbrief [*Barn*]:

- in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/ Karl Bilmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übers. u. hg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen, Tübingen 1992, 23–75.

Das Berliner „Koptische Buch“ (P 20915):

- Eine wiederhergestellte frühchristlich-theologische Abhandlung, hg. v. Gesine Schenke Robinson, unter Mitarbeit von H.-M. Schenke, U.-K. Plisch, CSC.O.C 49 [610] und CSC.O.C 50 [611], Louvain 2004.

Brief des Petrus an Philippus (CT 1) [*EpPt*]:

- in: The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition, hg. v. Rodolphe Kasser, Gregor Wurst, eingel. u. übers. v. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, F. Gaudard, Washington D.C. 2007, 79–109.

Clemens von Alexandrien, Excerpta ex Theodoto [*Clem. Alex., exc. Thdot.*]:

- Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, hg. v. F. Sagnard = SC 23 bis (Paris 1948).
- The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria, hg., eingel. und übers. von Robert Pierce CASEY = StD 1 (London 1934).

Clemens von Alexandrien, Paedagogus [*Clem. Alex., Paed.*]:

- Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue. Livre I, introduction et notes de Henri-Irénée Marrou, traduction de Marguerite Harl, SC 70, Paris 1960.
- Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, übers. von Otto Stählin, Bd. 1, BKV, 2. Reihe, 7, Kempten/München 1934.

Clemens von Alexandrien, Stromata [*Clem. Alex., strom.*]:

- Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I–VI, hg. v. Otto Stählin, GCS 15, Leipzig 1939.
- Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate II und VI, hg. v. Alain Le Boullouec, SC 38 und 428, Paris 1954 und 1997.

Erster Clemensbrief [1 *Clem*]:

- Clemens von Rom, Epistola ad Corinthos. Brief an die Korinther, übers. u. eingel. v. G. Schneider, FC 15, Freiburg u. a. 1994.

Corpus Hermeticum [*CH*]:

- Corpus Hermeticum, Teil I und II, hg. v. A.D. Nock, übers. v. A.-J. Festugière, 12. Auflage, Paris 1960.
- Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil I [CH.D I]: Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius‘, übers. u. eingel. v. Jens Holzhausen, Clavis Pansophiae 7,1, Stuttgart/Bad Cannstatt 1997.

Didache [*Did*]:

- übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen, in: Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung = FC 1, Freiburg u. a. 1991, 23–139.

Didaskalia Apostolorum [*Didasc.*]:

- Die syrische Didaskalia, übersetzt und erklärt von Hans Achelis, Johs. Flemming, TU N.F. 10,2, Leipzig 1904.

Epiphanius von Salamis, Panarion omnium haeresium [*Epiphan., haer.*]:

- Epiphanius, Bd. 1, Ancoratus und Panarion, Haer. 1–33 und Bd. 2, Panarion, Haer. 34–64, hg. v. Karl Holl, GCS 25 und 31, Leipzig 1915 und 1922.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1–46), Second Edition, Revised and Expanded, transl. by Frank Williams, NHMS 63, Leiden, Boston 2009.

Epistula Apostolorum [*EpApost.*]:

- Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein Katholisch-Apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, herausgegeben, übersetzt und untersucht v. Carl Schmidt, TU 43, Leipzig 1919.

Eusebius von Cäsarea, Historia ecclesiastica [*Euseb., h.e.*]:

- hg. v. Eduard Schwartz, GCS 9,1,2 (Leipzig 1908).
- Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, übers. v. Philipp Haeuser, hg. u. eingel. v. Heinrich Kraft, München ³1989.

Das Evangelium des Judas (CT 3) [*EvJud.*]:

- in: The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition, hg. v. Rodolphe Kasser, Gregor Wurst, eingel. u. übers. v. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, F. Gaudard, Washington D.C. 2007, 177–252.
- Edition der Ohio-Fragmente: Krosney, H., Meyer, M., Wurst, G., Preliminary Report on New Fragments of Codex Tchacos, EC 1 (2010), 282–294.
- Das Evangelium des Judas, übers. v. Gregor Wurst, in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Bd.: Evangelien und Verwandtes, Teilband 2, hg. v. Christoph Marksches, Jens Schröter, Tübingen 2012, 1220–1234.

Filastrius, Diuersarum haereseon liber [*Diuers. haeres.*]:

- Filastrii Episcopi Brixienis Diversarum haereseon liber, hg. v. F. Heylen, CChr.SL 9, Turnhout 1957, 207–324.

Flavius Josephus, Antiquitates [*Josephus, Ant.*]:

- Flavii Josephi Opera. Vol. I. Antiquitates Libri I–V, hg. v. Benedikt Niese, Berlin ²1955.

Henoch [*1 Hen.*]:

- Das äthiopische Henochbuch, übers. u. eingel. v. Siegbert Uhlig, JSRHZ 5,6, Gütersloh 1984.

Hippolyt von Rom, Refutatio omnium haeresium [*Hipp., ref.*]:

- hg. v. Paul Wendland = Hippolytus Werke Bd. 3, GCS 26 (Leipzig 1916).
- hg. v. Miroslav Marcovich, PTS 25, Berlin, New York 1986.
- Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena), übers. v. Konrad Preysing, BKV 40, Kempten 1922.

Ignatius von Antiochien, Briefe [*Ign., Eph.; Magn.; Philad.; Polyc.; Rom; Smyrn.; Trall.*]:

- in: Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage

der Ausgabe v. F.X. Funk/ K. Bilmeyer u. M. Whittaker m. Übersetzungen v. M. Dibelius u. D.-A. Koch, neu übers. u. hg. v. A. Lindemann, H. Paulsen, Tübingen 1992, 176–241.

Irenäus von Lyon, Adversus haereses, [Iren., haer.]:

- Irénée de Lyon, Contre le hérésies, Livre I–III, Tome II. Texte et traduction, hg. v. Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, SC 264.294.211, Paris 1979.1982.1974.
- Irénée de Lyon, Contre le hérésies, Livre IV, Tome II. Texte et traduction, hg. v. Adelin Rousseau, avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, Charles Mercier, SC 100, Paris 1965.
- Irénée de Lyon, Contre le hérésies, Livre V, Tome II. Texte et traduction, hg. v. Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier, SC 153, Paris 1969.
- Irenäus von Lyon, Epideixis. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Adversus haereses. Gegen die Häresien, Bd. I–V, übers. und eingel. v. Norbert Brox, FC 8/1–5, Freiburg u. a. 1993.1995.1997.2001.
- Irenäus, adv. Haer. I 11,1–12,3 (Auswahl), übers. v. Werner Foerster unter Mitwirkung von E. Haenchen u. M. Krause, in: ders., Die Gnosis. Band I. Die Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich 1995, überarbeiteter Nachdruck der Ausgabe von 1979, 254–259.

Justin, Apologien [Just., apol.]:

- Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, hg. v. Edgar J. Goodspeed, Göttingen 1984 (= Neudruck der 1. Auflage von 1914), 26–89.

Justin, Dialogus cum Tryphone [Just., dial.]:

- Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, hg. v. Edgar J. Goodspeed, Göttingen 1984 (= Neudruck der 1. Auflage von 1914), 90–265.

Kölner Mani Kodex:

- Über das Werden seines Leibes, hg. und übers. v. Ludwig Koenen und Cornelia Römer, PapyCol 14, Opladen 1988.

Lukian von Samosata, De morte Peregrini:

- übers. v. Dirk Uwe Hansen, in: Lukian, Der Tod des Peregrinus. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen, hg., übers. und mit Beiträgen versehen v. Peter Pilhofer, Manuel Baumbach, Jens Gerlach und Dirk Uwe Hansen, SAPERE 9, Darmstadt 2005.

Mischna, Traktat Chagiga [Chag.]:

- Talmūd jerušalmi, hg. v. Martin Hengel, Bd. 2, II. Hagiga, übers. v. Gerd A. Wewers, Tübingen 1983.
- Der Babylonische Talmud, Bd. 4, Megilla, Moed quatan, Hagiga, Jabmuth, übers. v. Lazarus Goldschmidt, Berlin 1931.

Oden Salomos [OdSal.]:

- Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangelä, hg. v. Michael Lattke, OBO 25/1a, Freiburg (CH)/Göttingen 1980.
- Oden Salomos, übers. u. eingel. v. Michael Lattke, FC 19, Freiburg i. Brsg. 1995.

Origenes, Contra Celsum [Or., Cels.]:

- Origène, Contre Celse. Tome I–IV (Livres I et II; III et IV; V et VI; VII et VIII), Introduction, Texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, SC 132.136.147.150 (Paris 1967–1969).

Origenes, De oratione [Or., or.]:

- Origenes, Die Schrift vom Gebet, in: Origenes Werke, Bd. 2, hg. v. Paul Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 295–403.

Origenes, Commentarius in Canticum [Or., Cant.]:

- Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Tome I (Livre I–II). Texte de la version latine de Rufin, Introduction, traduction et notes par Luc Brésard, Henri Crouzel, avec la collaboration de Marcel Borret, SC 375, Paris 1991.

Origenes, In epistulam ad Titum:

- J.-P. Migne, PG 14, 1303–1306.

Pistis Sophia:

- The Coptic Gnostic Library. Pistis Sophia, hg. v. Carl Schmidt, übers. u. mit Anmm. versehen v. Violet MacDermot = NHS 9, Leiden 1978.
- Koptisch-Gnostische Schriften. Bd. 1. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk, hg. v. Carl Schmidt, bearbeitet v. Walter Till = GCS 45. Koptisch-Gnostische Schriften 1, Berlin 1959, 1–254.

Platon, Politikos:

- hg. v. Auguste Diès, übers. v. Friedrich Schleiermacher, bearbeitet v. Peter Staudacher, Platon, Werke, Bd. 6, Darmstadt 1970, 403–576.

Platon, Timaios:

- Herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen v. Günter Zekl, PhB 444, Hamburg 1992.

Plotin, Enneaden II 9:

- Gegen die Gnostiker, hg. u. übers. v. Richard Harder, Plotins Schriften III a, Hamburg 1964, 104–161.

Plutarch, De Iside et Osiride:

- in: Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris, übers. u. hg. v. Herwig Görgemanns u. Mitarb. v. R. Feldmeier u. J. Assmann, Sammlung Tusculum, Düsseldorf/Zürich 2003, 135–273.

Porphyrios, Vita Plotini:

- Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften hg. v. Richard Harder, Plotins Schriften Vc. Anhang, Hamburg 1958.

Pseudoclementinische Homilien [Hom.]:

- Pseudoklementinen I. Homilien, hg. v. Bernhard Rehm (†), 3. verbesserte Auflage von Georg Strecker, GCS 42, Berlin 1992.
- Pseudoklementinische Homilien, eingef. und übers. von Jürgen Wehnert, Kommentare zur apokryphen Literatur 1/1, Göttingen 2010.

Pseudoclementinische Recognitionen [Recogn.]:

- Pseudoklementinen II. Recognitionen in Rufins Übersetzung, hg. v. Bernhard Rehm (†), GCS 51, Berlin 1965.
- Übers. v. Johannes Irmscher u. Georg Strecker, in NTApo⁵ II, Tübingen 1989, 439–488.

Pseudo-Tertullian, Adversus omnes haereses [Ps. Tert., haer.]:

- hg. v. E. Kroymann, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Catholica, CCh.SL 2, Turnhout 1954, 1399–1410.

Ptolemäus, Ad Floram [Ptolem., ad Flor.]:

- Ptolémée, Lettre à Flora, eingel., hg. und übers. v. Gilles Quispel, SC 24bis, Paris 1966.
- Der Brief des Ptolemäus an Flora, übers. v. Werner Foerster, unter Mitwirkung von E. Haenchen u. M. Krause, in: ders., Die Gnosis. Band 1. Die Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich 1995, überarbeiteter Nachdruck der Ausgabe von 1979, 204–213.

Serapion von Thmuis, Liber adversus Manichaeos:

- J.-P. Migne, PG 40, 899–924.

Seth-Gebet (P. Berol. 17207):

- W. Brashaer, Seth-Gebet, APF 42 (1996), 26–37.

Tertullian, Adversus Marcionem [Tert., adv. Marc.]:

- hg. v. E. Kroymann, in: Tertulliani Opera. Pars I. Opera Catholica, CCh.SL 1, Turnhout 1954, 437–726.

Tertullian, Adversus Valentinianos [Tert., adv. Val.]:

- hg. v. E. Kroymann, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Catholica, CCh.SL 2, Turnhout 1954, 751–778.

Tertullian, De anima [Tert., An.]:

- hg. v. J.H. Waszink, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Catholica, CCh.SL 2, Turnhout 1954, 779–869.

Tertullian, De baptismo [Tert., Bapt.]:

- hg. v. J.G.Ph. Borleffs, in: Tertulliani Opera. Pars I. Opera Catholica, CCh.SL 1, Turnhout 1954, 275–295.

Tertullian, De praescriptione haereticorum [Tert., praescr.]:

- hg. v. R.F. Refoulé, in: Tertulliani Opera. Pars I. Opera Catholica, CCh.SL 1, Turnhout 1954, 185–224.

Tertullian, De resurrectione mortuorum [Tert., Res.]:

- hg. v. J.G.Ph. Borleffs, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Montanistica = CChr.SL 2, Turnhout 1954, 919–1012.

Tertullian, Scorpiace [Tert., Scorp.]:

- hg. v. A. Reifferscheid, G. Wissowa, in: Tertulliani Opera. Pars II. Opera Catholica, CCh.SL 2, Turnhout 1954, 1067–1097.
- Scorpiace oder Arznei gegen den Skorpionstich, übers. v. A. Heinrich Kellner, in: Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften, übers. v. A. Heinrich Kellner, durchgesehen u. hg. v. Gerhard Esser, BKV² 24, Kempten 1915, 183–229.

Theodor bar Kōnī, Liber Scholiorum [*Theodor, schol.*]:

- hg. v. Addai Scher, CSCO.S 26 [69], Leuven 1954.
- Théodore bar Koni, Livre des scolies (recension de Séert), Bd. 2, Mimrè VI–XI, trad. par Robert Hespel, René Draguet (†), CSCO.S 188 [432], Leuven 1982.

Theodoret von Cyrus, Haereticorum fabularum compendium [*Theodoret, haer.*]:

- J.-P. Migne, PG 83, 335–556.

Das unbekannte altgnostische Werk im Codex Brucianus [*Anon.*]:

- Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, hg., übers. u. bearb. v. Carl Schmidt, TU 8, Leipzig 1892.
- Koptisch-Gnostische Schriften. Bd. 1. Pistis Sophia. Die beiden Bücger des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk, hg. v. Carl Schmidt, GCS 13, Leipzig 1905, 335–367.

Vita Adae et Evae [*VitAd*]:

- Das Leben Adams und Evas, eingel. u. übers. v. Otto Merk, Martin Meiser, JSHRZ II, Gütersloh 1973–1999, 737–870.

Sekundärliteratur

Abramowski, Luise, „Audi, ut dico“. Literarische Beobachtungen und chronologische Erwägungen zu Marius Victorinus und den „platonisierenden“ Nag Hammadi-Traktaten, in: ZKG 117 (2006), 145–168.

Abramowski, Luise, Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius: Der Fall des Marius Victorinus, in: ZAC 8 (2005), 513–566.

Abramowski, Luise, Nag Hammadi 8,1 „Zostrianus“, das Anonymum Brucianum, Plotin, Enn. 2,9 (33), in: Platonismus und Christentum, FS H. Dörrie, hg. v. H.D. Blume u. F. Mann, JbAC.E 10, Münster 1983, 1–10.

Abramowski, Luise, Notizen zur „Hypostase der Archonten“ (ed. Bullard), in: ZNW 67 (1976), 280–285.

Aland, Barbara, Die Gnosis, Stuttgart 2014.

Aland, Barbara, Rezension zu: Brakke, David, The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity, Cambridge Mass./London 2010, in: ZAC 18 (2014), 523–526.

Aland, Barbara, Einführung, in: dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 1–21.

Aland, Barbara, Der unverzichtbare Beitrag der sogenannten Gnosis zur Ausbildung der christlichen Theologie, in: dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 25–44.

Aland, Barbara, Gnosis und Philosophie, in: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20–25 1973, hg. v. Geo Widengren, Stock-

- holm 1977, 43–73 = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 45–90.
- Aland, Barbara, Die Apophasis Megale und die simonianische Gnosis. Bemerkungen zu J. Frickel, Die „Apophasis Magale“ in Hippolyt's Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons, in: ThPh 48 (1973), 410–418 = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 91–102.
- Aland, Barbara, Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie, in: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, FS Ulrich Wickert, hg. v. Dietmar Wyrwa, BZNW 85, Berlin/New York 1997, 1–24 = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 103–124.
- Aland, Barbara, Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: Gnosis, FS Hans Jonas, hg. v. Barbara Aland, Göttingen 1978, 158–215. = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 125–182.
- Aland, Barbara, Gnosis und Christentum, in: The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, Bd. 1, Valentinianism, hg. v. Bentley Layton, SHR 41, Leiden 1980, 319–353. = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 211–240.
- Aland, Barbara, Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition, in: Religionstheorie und politische Theologie, Bd. II: Gnosis und Politik, hg. v. J. Taubes, Paderborn 1984, 54–65 = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 241–255.
- Aland, Barbara, Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung, in: Nag Hammadi and Gnosis, hg. v. Robert McL. Wilson, NHS 14, Leiden 1978, 75–90 = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 259–273.
- Aland, Barbara, Gnostischer Polytheismus oder gnostischer Monotheismus? Zum Problem von polytheistischen Ausdrucksformen in der Gnosis, in: Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, hg. v. M. Krebernik, J. van Oorschot, AOAT 298, Münster 2002, 195–2008 = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 274–287.
- Aland, Barbara, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, in: ZThK 70 (1973), 420–447 = dies., Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen 2009, 291–317.

- Aland, Barbara, Apologetic Motives in Gnostic Texts, in: Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity, hg. v. Anders-Christian Jacobsen u. a., Early Christianity in the Context of Antiquity 4, Frankfurt a. M. u. a. 2009, 137–153.
- Alexander, Philip S., Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method, JJS 35 (1984), 1–18.
- Anderson, Charles A., Philo of Alexandria's Views of the Physical World, WUNT II 309, Tübingen 2011.
- Armstrong, Arthur H., Gnosis and Greek Philosophy, in: Gnosis, FS Hans Jonas, hg. v. Barbara Aland u. a., Göttingen 1978, 87–124.
- Asgeirsson, Jon Ma., Rezension zu: Alastair H.B. Logan, The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult, London 2006, in: RBL 09/2007, http://www.bookreviews.org/pdf/5710_6026.pdf.
- Auffarth, Christoph: Die frühen Christentümer als Lokale Religion, in: ZAC 7 (2003), 14–26.
- Aune, David E.: The Phenomenon of Early Christian „Antisacramentalism“, in: Studies in New Testament and Early Christian Literature, FS A.P. Wikgren, hg. v. D.E. Aune = NT.S 33, Leiden 1972, 194–214.
- Barnes, Timothy D., The Date of Ignatius, The Expository Times 120 (2008), 119–130.
- Bauer, Walter: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Zweite Auflage mit einem Nachwort von Georg Strecker, BHTh 10, Tübingen 1964 (= 1934).
- Baur, Ferdinand Christian, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852 = Hildesheim 1962.
- Baur, Ferdinand Christian, Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835 = Darmstadt 1967.
- Beatrice, Pier Franco, Greek Philosophy and Gnostic Soteriology in Heracleon's „Hypomnemata“, in Early Christianity 3 (2012), 188–214.
- Beltz, Walter, Einleitung zu ApcAd (NHC V,5), in: Nag Hammadi Deutsch, Bd. 2, hg. v. H.-M. Schenke (†), H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, GCS.NF 12, Berlin/New York 2003, 433–436.
- Beltz, Walter, Einleitung zu ApcAd (NHC V,5), in: Nag Hammadi Deutsch, Studienausgabe, hg. v. H.-M. Schenke (†), H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, unter Mitarbeit von Katharina Schwarz, Berlin 2010, 318 f.
- Bergmeier, Roland, „Königsglosigkeit“ als nachvalentinianisches Heilsprädikat, NT 24, 1982, 316–339.
- Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung, in: Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, 13–76.
- Bethge, Hans-Gebhard, Einleitung zu „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II,5), in: Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1, hg. v. H.-M. Schenke, H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, GCS.NF 8, Berlin/New York 2001, 235–242.

- Betz, Otto, Was am Anfang geschah. Das jüdische Erbe in den neugefundenen koptisch-
gnostischen Schriften, in: Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch
über die Bibel, FS Otto Michael, hg. v. Otto Betz, Arbeiten zur Geschichte des
Spätjudentums und Urchristentums 5, Leiden 1963, 24–43.
- Beyschlag, Karlmann, Simon Magus und die christliche Gnosis, WUNT 16, Tübingen
1974.
- Blumenberg, Hans, Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. ⁵1996.
- Böhlig, Alexander, Asmussen, Jes Peter, Die Gnosis III. Der Manichäismus, Texte einge-
leitet, übersetzt und erläutert, München/Zürich 1995 (Nachdruck der Ausg. v. 1980).
- Böhlig, Alexander, Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus, in: ders., Gnosis
und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, 1.
Teil, WUNT 48, Tübingen 1989, 54–70.
- Böhlig, Alexander, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Ham-
madi, in: ders., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken
Religionsgeschichte, 2. Teil, WUNT 48, Tübingen 1989, 414–453.
- Böhlig, Alexander, Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Tex-
ten von Nag Hammadi, in: Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13–
18 Aprile 1966. Testi e discussioni, hg. v. Ugo Bianchi, Supplements to Numen 12,
Leiden 1967, 109–140.
- Böhlig, Alexander, Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi,
in: Christentum und Gnosis, hg. v. Walter Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, 1–18.
- Bousset, Wilhelm, Art. Gnosis, PRE 7,2 (1912), 1502–1533.
- Bousset, Wilhelm, Hauptprobleme der Gnosis, FRLANT 10, Göttingen 1973 (Nachdruck
der 1. Auflage 1907).
- Bormann, Karl, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Ausein-
andersetzung mit H.A. Wolfson, Köln 1955.
- Bradshaw, Paul F., Redating the *Apostolic Tradition*. Some Preliminary Steps, in: Rule of
Prayer, Rule of Faith. Essays in Honour of Aidan Kavanagh, hg. v. Nathan Mitchell,
Collegville/Minn. 1996, 3–17.
- Brakke, David, The Gnostics, Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity, Cam-
bridge, Mass./London 2010.
- Brakke, David, The Body as/at the Boundary of Gnosis, JECSt 17 (2009), 195–214.
- Brakke, David, Rezension zu: Williams, Michael A., Rethinking „Gnosticism“: An Argu-
ment for Dismantling a Dubious Category, Princeton 1996, in: ChH 67 (1998), 119–
121.
- Brandenburger, Egon: Die Auferstehung der Glaubenden, in: WuD NF 9 (1967), 16–33.
- Brankaer, Johanna, Rezension zu: Aland, Barbara, Was ist Gnosis? Studien zum frühen
Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie, WUNT 239, Tübingen
2009, in: ZKG 122 (2011), 329–331.
- Brankaer, Johanna, Die Gnosis. Texte und Kommentar, Wiesbaden 2010.

- Brankaer, Johanna, Bethge, Hans-Gebhard (Hgg.), *Codex Tchacos. Texte und Analysen*, TU 161, Berlin/New York 2007.
- Brashaer, William, Seth-Gebet, *APF* 42 (1996) 26–34.
- Brox, Norbert, Γνωστικοί als häresiologischer Terminus, in: *ZNW* 57 (1966), 105–114.
- Burkert, Walter, Kritiken, Rettung und unterschwellige Lebendigkeit griechischer Mythen zur Zeit des frühen Christentums, in: *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, hg. v. Raban von Haehling, Darmstadt 2005, 173–193.
- Burkert, Walter, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, dritte, durchgesehene Auflage München 1994.
- Burns, Dylan M., Providence, Creation, and Gnosticism According to the Gnostics, in: *JECSt* 24 (2016), 55–79.
- Burns, Dylan M., *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism = Divinations: Rereading Late Ancient Religion* (o. Bd.), Philadelphia/Pennsylvania 2014.
- Burns, Dylan M., Cosmic Eschatology and Christian Platonism in the Sethian Gnostic Apocalypses *Marsanes*, *Zostrianos* and *Allogenes*, in: *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau*, hg. v. Christoph Marksches, Johannes van Oort, Leuven/Walpole, MA 2013, 169–189.
- Campenhausen, Hans Frhr. v., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, BHTh 14, Tübingen 1953.
- Caroll, Scott T., The Apocalypse of Adam and Pre-Christian Gnosticism, in: *VigChr* 44 (1990), 263–279.
- Charlesworth, James H./Mueller, James R., Die „Schrift des Sem“. Einführung, Text und Übersetzung, *ANRW* II 20,2, Berlin/New York 1987, 951–987.
- Chiapparini, Giuliano, Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century, in: *ZAC* 18 (2014), 95–119.
- Colpe, Carsten, *Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi*, Münster 2011.
- Colpe, Carsten, Art. Gnosis II (Gnostizismus), in *RAC* II (1981), 537–659.
- Colpe, Carsten, Sethian and Zoroastrian Ages of the World, in: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*, Bd. 2, Sethian Gnosticism, hg. v. Bentley Layton, SHR 41, Leiden 1981, 540–552.
- Colpe, Carsten, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II, *JbAC* 16 (1973), 106–126.
- Colpe, Carsten, Vorschläge für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft zum Thema des Colloquiums, in: *Christentum und Gnosis*, hg. v. Walter Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, 129–132.
- Colpe, Carsten, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, FRLANT 78 = NF 60, Göttingen 1961.

- Cosentino, Augusto, *Il battesimo gnostico. Dottrine, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo*, Cosenza 2007.
- Dassmann, Ernst, *Gnosis: Weltanschauung oder Konkurrenzkirche? – Offene Fragen*, in: *Institutionalität und Symbolisierung, Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Im Auftrag des SFB 537, hg. v. Gert Melville, Köln u. a. 2001, 281–290.
- Dassmann, Ernst, Art. Hesekei, *RAC* 14 (1988) 1132–1191.
- DeConick, April D., *After the Gospel of Judas. Reassessing what we have known to be true about Cain and Judas*, in: *„In Search of Truth“*. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism, FS Johannes van Oort, hg. v. Jacob Albert van den Berg u. a., *NHMS* 74, Leiden/Boston 2011, 627–661.
- Dexinger, Ferdinand, *Die Sektenproblematik im Judentum*, *Kairos* 21 (1979), 273–287.
- Documento finale. Deutsche Fassung. Vorschlag für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft zum Thema des Colloquiums, übers. v. Carsten Colpe, in: *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni*, hg. v. Ugo Bianchi, *Supplements to Numen* 12, Leiden 1967, xxix–xxxii.
- Dörrie, Heinrich, Art. Peregrinus 2., *Der kleine Pauly* 5, München 1979, 625.
- Doresse, Jean, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London 1960.
- Drijvers, Han J.W., *Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker*, in: *Gnosis und Politik. Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 2, hg. v. Jacob Taubes, München 1984, 109–120.
- Dubois, Jean-Daniel, *The Gospel of Judas and Basilidian Thought*, in: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, hg. v. Enno Edzard Popkes und Gregor Wurst, *WUNT* 297, Tübingen 2012, 121–132.
- Dümler, Bärbel, Art. Filastrius, *LACL*³ (2002), 267.
- Dunderberg, Ismo, *Valentinian Theories on Classes of Humankind*, in: *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau*, hg. v. Christoph Marksches, Johannes van Oort, Leuven/Walpole, MA 2013, 113–128.
- Dunderberg, Ismo, *Judas' Anger and the Perfect Human*, in: A.D. DeConick (Hg.), *The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008*, *NHMS* 71, Leiden/Boston 2009, 201–221.
- Dunderberg, Ismo, Rezension zu: Weiß, Hans Friedrich, *Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*, *WUNT* 225, Tübingen 2008, in: *RBL* 04/2011, http://www.bookreviews.org/pdf/7365_8026.pdf.
- Dunderberg, Ismo, *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York 2008.
- Dunderberg, Ismo, *The School of Valentinus*, in: *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*, hg. v. Antti Marjanen, Petri Luomanen, *SVigChr* 76, Leiden/Boston 2008, 64–99.

- Dunn, James, *Boundary Markers in Early Christianity*, in: *Gruppenreligionen im römischen Reich*, hg. v. Jörg Rüpke, *STAC* 43, Tübingen 2007, 49–68.
- Edwards, Mark J., Rezension zu: Weiß, Hans Friedrich, *Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*, *WUNT* 225, Tübingen 2008, in: *JEH* 61 (2010), 347 f.
- Edwards, Mark J., *Gnostics and Valentinians in the Church Fathers*, in: *JThS* 40 (1989), 26–47.
- Edwards, Robert G.T., *Clement of Alexandria's Anti-Valentinian Interpretation of Gen 1:26–27*, in: *ZAC* 18 (2014), 365–389.
- Fischer, Karl Martin, *Adam und Christus. Überlegungen zu einem religionsgeschichtlichen Problem*, in: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, hg. v. Karl-Wolfgang Tröger, Berlin 1980, 283–298.
- Fischer, Karl Martin, *Die Paraphrase des Sëem*, in: *Essays on the Nag Hammadi Texts: in Honour of Pahor Labib*, hg. v. Martin Krause, *NHS* 6, Leiden 1975, 255–267.
- Förster, Niclas, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, *WUNT* 114, Tübingen 1999.
- Förster, Werner, *Vom Ursprung der Gnosis*, in: *Christentum am Nil*, hg. v. K. Wessel, Recklinghausen 1964, 124–130.
- Fossum, Jarl E., *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origins of Gnosticism*, *WUNT* 36, Tübingen 1985.
- Frankfurter, David, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.
- Frickel, J.H., *Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis?*, in: *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni*, hg. v. Ugo Bianchi, *Supplements to Numen* 12, Leiden 1967, 197–202.
- Gaffron, Hans-Georg, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Bonn 1969.
- Gianotto, Claudio, *La construction de l'identité chez les gnostiques „Séthiens“*, in: *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain „paganismes“, „judäismes“, „christianismes“*, hg. v. N. Belayche, C. Mimouni, *Collection de la Revue des Études juives*, Louvain 2009, 459–469.
- Görg, Manfred, *Art. Set*, in: *NBL* 3 (2001), 577 f.
- Graetz, Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Bd. 4, *Vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluss des Talmud*, Vierte vermehrte verbesserte Auflage, Leipzig 1908 = Darmstadt 1998.
- Grant, Robert M., *Gnosticism and Early Christianity*, London/New York 21966.
- Green, Henry A., *Paraphrase of Shem (NHC VII,1)*, in: *The Coptic Encyclopedia* 6 (1991), 1901–1902.

- Greschat, Katharina, Rezension zu: Brakke, David, *The Gnostics, Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, Mass./London 2010, in: *TLZ* 136 (2011), 1195–1197.
- Gressmann, Hugo, Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion, *ZKG* 40 (1921) 178–191 und *ZKG* 41 (1922), 154–180.
- Gruenwald, Ithamar, Knowledge and Vision. Towards a clarification of the two „gnostic“ concepts in the light of their alleged origins, in: *Israel Oriental Studies* 3 (1973), 63–107.
- Haar, Stephen, *Simon Magus: The first Gnostic?*, BZNW 119, Berlin/New York 2003.
- Haardt, Robert, Bemerkungen zu den Methoden der Ursprungsbestimmung von Gnosis, in: *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni*, hg. v. Ugo Bianchi, *Supplements to Numen* 12, Leiden 1967, 161–173.
- Haenchen, Ernst, Neutestamentliche und gnostische Evangelien, in: *Christentum und Gnosis*, hg. v. Walter Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, 18–45.
- Haenchen, Ernst, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, in: *ZThK* 49 (1952) 316–349 = ders., *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze 1*, Tübingen 1965, 265–298.
- Hafner, Johann Ev., *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg i. Brsg. 2003.
- Halfwassen, Jens, Gnosis als Pseudomorphose des Platonismus: Plotins Gnosiskritik, in: *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau*, hg. v. Christoph Marksches, Johannes van Oort, Leuven/Walpole, MA 2013, 24–42.
- Harnack, Adolf v., *Dogmengeschichte*, Tübingen 1991. unveränd. Nachdruck der 7. Auflage 1931.
- Harnack, Adolf v., *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 1983 = Nachdruck der 4. Aufl. Tübingen 1909.
- Hartenstein, Judith, Die literarische Gestalt des Judasevangeliums, in: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, hg. v. Enno Edzard Popkes und Gregor Wurst, *WUNT* 297, Tübingen 2012, 37–54.
- Hartenstein, Judith, Einleitung zu „Eugnostos“ (NHC III,3; v,1) und die Weisheit Jesu Christi (NHC III,4; BG 3), in: *Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1*, hg. v. H.-M. Schenke, H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, *GCS.NF* 8, Berlin/New York 2001, 323–333.
- Hartenstein, Judith, Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmen-erzählungen frühchristlicher Dialoge, *TU* 146, Berlin 2000.
- Hengel, Martin, Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: ders., *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften*, hg. v. Claus-Jürgen Thornton, *WUNT* 234, Tübingen 2008, 549–593.
- Herrmann, Klaus, Jüdische Gnosis? Dualismus und „gnostische“ Motive in der frühen jüdischen Mystik, in: *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen*

- Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau, hg. v. Christoph Markschies, Johannes van Oort, Leuven/Walpole, MA 2013, 43–90.
- Herzer, Jens, Was ist falsch an der „fälschlich so genannten Gnosis“? Zur Paulusrezeption des Ersten Timotheusbriefes im Kontext seiner Gegnerpolemik, in: *EC* 5 (2014), 68–96.
- Hilgenfeld, Adolf, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Urkundlich dargestellt, Hildesheim 1966 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1884).
- Holzhausen, Jens, Art. Valentinus and Valentinians, in: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, hg. v. Wouter J. Hanegraaff, Leiden 2006, 1144–1159.
- Holzhausen, Jens, Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie, in: *JbAC* 44 (2001), 58–74.
- Holzhausen, Jens, Einleitungen zu den einzelnen Traktaten, in: *Das Corpus Hermeticum Deutsch. Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius‘*, übers. u. eingel. v. J. Holzhausen, *Clavis Pansophiae* 7,1, Stuttgart/Bad Cannstatt 1997.
- Hübner, Reinhard M., Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks „katholische Kirche“ (καθολικὴ ἐκκλησία) bei den frühen Kirchenvätern, in: *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. FS Hermann Josef Sieben, Paderborn/München 2004, 31–79.
- Hübner, Reinhard M., Die Ignatianen und Noet von Smyrna, in: ders., *Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent*, *SVigChr* 50, Leiden/Boston/Köln 1999, 131–206.
- Hübner, Reinhard M., Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: *ZAC* 1 (1997), 44–72.
- Hübner, Reinhard M., Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: *Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat*, hg. v. Albert Rauch, Paul Imhof = *Koin.* 4, Aschaffenburg 1987, 45–89.
- Hübner, Reinhard M., Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen‘ Erlösungslehre, *PP* 2, Leiden 1974.
- Isenberg, W.W.: *The Coptic Gospel According to Philip*, Ph.D. Dissertation, University of Chicago, Chicago 1968.
- Iwersen, Julia, *Gnosis*, Zur Einführung Bd. 240, Hamburg 2001.
- Jackson, Howard M., Geradamas, the Celestial Stranger, in: *NTS* 27 (1981), 385–394.
- Janssen, Martina, „Wider die Antithesen der fälschlich so genannten Gnosis“. 1 Tim 6,20 und die Antithesen Markions, in: *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule*. FS Gerd Lüdemann, hg. v. Martina Janßen, F. Stanley Jones, Jürgen Wehnert = *NTOA* 95, Göttingen 2011, 99–109.
- Jenott, Lance, *The Gospel of Judas*. Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the ‚Betrayers‘ Gospel‘, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 64, Tübingen 2011.

- Jenott, Lance/Pagels, Elaine, Antony's Letters and Nag Hammadi Codex 1.: Sources of Religious Conflict in Forth-Century Egypt, in: JECSt 18 (2010), 557–589.
- Jenott, Lance, *The Gospel of Judas* 45,6–7 and Enoch's Heavenly Temple, in: *The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008*, hg. v. April D. DeConick, NHMS 71, Leiden/Boston 2009, 471–477.
- Jonas, Hans, Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical, in: *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni*, hg. v. Ugo Bianchi, *Supplements to Numen* 12, Leiden 1967, 90–108.
- Jonas, Hans: *Gnosis und spätantiker Geist. 1. Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen ³1964.
- Käsemann, Ernst, Neutestamentliche Fragen von heute. Friedrich Gogarten zum 70. Geburtstag am 13. Januar 1957, in: *ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2*, Göttingen ³1970, 11–31.
- Käsemann, Ernst, Die Anfänge christlicher Theologie, in: *ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2*, Göttingen ³1970, 82–104.
- Kalvesmaki, Joel, The Original Sequence of Irenaeus, *Against Heresies* 1: Another Suggestion, in: JECSt 15 (2007), 407–417.
- Kany, Roland, Hinführung zur historischen Theologie, in: *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, hg. v. Konrad Hilpert, Stephan Leimgruber, Freiburg i. Brsg. 2008, 64–69.
- Kany, Roland, Art. Lehrer, RAC 22 (2008), 1091–1132.
- Kany, Roland, Art. Jünger, RAC 19 (2001), 258–346.
- King, Karen L.; Toward a Discussion of the Category „Gnosis/Gnosticism“: The Case of the Epistle of Peter to Philip, in: *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, hg. v. Jörg Frey, Jens Schröter, unter Mitarbeit von Jakob Späth, WUNT 254, Tübingen 2010, 445–465.
- King, Karen L., Which Early Christianity?, in: *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, hg. v. Susan Ashbrook Harvey, David G. Hunter, Oxford u.a. 2009, 66–84.
- King, Karen L., The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity, in: *Was There a Gnostic Religion?*, hg. v. A. Marjanen, *Publications of the Finnish Exegetical Society* 87, Helsinki/Göttingen 2005, 103–120.
- King, Karen L.: *What is Gnosticism?*, Cambridge, Mass., London 2003.
- King, Karen L.: *The Politics of Syncretism and the Problem of Defining Gnosticism, in: Retrofitting Syncretism?*, hg. v. William Cassidy = *Historical Reflections* 27 (2001), 461–479.
- Kippenberg, Hans Gerhard, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen* 1988, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 917, Frankfurt a. M. 1991.
- Kippenberg, Hans Gerhard, *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Unter-*

- suchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode, RGVV 30, Berlin/New York 1971.
- Kippenberg, Hans G., Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, in: *Numen* 17 (1970), 211–231.
- Klauck, Hans-Josef, Himmlisches Haus und irdische Bleibe: Eschatologische Metaphorik in Antike und Christentum, in: *NTS* 50 (2004), 5–35.
- Klauck, Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,2, Stuttgart u. a. 1996.
- Klijn, Albertus Frederik Johannes, Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature, *NT.S* 46, Leiden 1977.
- Koffmane, G[ustav], Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. 12 Thesen, in: *Gnosis und Gnostizismus*, hg. v. Kurt Rudolph, WdF 262, Darmstadt 1975 (Nachdruck der Ausgabe Breslau 1881), 120–141.
- Koschorke, Klaus, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3), *NHS* 12, Leiden 1978.
- Koschorke, Klaus: Die „Namen“ im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, in: *ZNW* 64 (1973), 307–322.
- Kraft, Heinrich, Zur Entstehung der Gnosis, in: *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, FS Peter Meinhold, hg. v. Lorenz Hein, *VIEG* 85, Wiesbaden 1977, 325–338.
- Krause, Martin, Einleitung zu *ApcAd* (NHC V,5), in: *Die Gnosis*, hg. v. Werner Foerster, Bd. 2, Koptische und mandäische Quellen, eingel., übers. und erl. v. Martin Krause, Kurt Rudolph, Zürich 1995, 17–20.
- Krause, Martin, The Christianization of Gnostic Texts, in: *The New Testament and Gnosis*, FS R. McL. Wilson, hg. v. A.H.B. Logan, Edinburgh 1983, 187–194.
- Krause, Martin, Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts, in: *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm August 20–25 1973, hg. v. Geo Widengren, Stockholm 1977, 101–110.
- Krause, Martin, Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum, in: *Mullus*. FS Theodor Klauser, hg. v. Alfred Stuiber u. a., *JbAC.E* 1 (1964), 215–223.
- Krutzsch, Myriam/Poethke, Günter, Der Einband des koptisch-gnostischen Kodex Papyrus Berolinensis 8502, *Forschungen und Berichte* 24, *Archäologische Beiträge* (1984), 37–40 mit Tafeln 5 und 6.
- Krosney, Herbert, Meyer, Marvin, Wurst, Gregor, Preliminary Report on New Fragments of Codex Tchacos, *EC* 1 (2010), 282–294.
- Lahe, Jaan, Probleme und Tendenzen in der Gnosis-Forschung im Zeitraum 1980–2000. Ein Literatur- und Forschungsbericht, in: *ThR* 77 (2012), 365–392. 426–467.

- Lahe, Jaan, *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*, NHMS 75, Leiden, Boston 2012.
- Lahe, Jaan, Ist die Gnosis aus dem Christentum ableitbar? Eine kritische Auseinandersetzung mit einem Ursprungsmodell der Gnosis, in: *Trames* 10 (2006), 220–231.
- Lampe, Geoffrey William H., *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London 21967.
- 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. v. Hermann Dörries*, AAWG.PH 69, Göttingen 1967, 38–82.
- Layton, Bentley, Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism, in: *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, hg. v. L.M. White, O.L. Yarbrough, Minneapolis 1995, 334–350.
- Layton, Bentley, *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, Garden City, New York 1987.
- Lechner, Thomas, Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien, *SVigChr* 47, Leiden/Boston/Köln 1999.
- Leeper, Elizabeth A., From Alexandria to Rome. The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite, in: *VigChr* 44, 1990, 6–24.
- Leicht, Reimund, Art. Jewish Influences I. Antiquity, in: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, hg. v. Wouter J. Hanegraaff, Leiden 2006, 633–637.
- Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, Kröners Taschenausgabe 32, Stuttgart 1985 (erstmalig Leipzig 1924).
- Létourneau, Pierre, *The Dialogue of the Savior as a Witness to the Late Valentinian Tradition*, in: *VigChr* 65 (2011) 74–98.
- Lietzmann, Hans, *Geschichte der Alten Kirche I–IV. Mit einem Vorwort von Christoph Marksches*, Berlin/New York 1999 (Nachdruck der Auflagen 1936–1944).
- Lietzmann, Hans, Ein Beitrag zur Mandäerfrage, (erstmalig in: *SPAW.PH* 1930, 596–608), neu abgedruckt in: *Der Mandäismus*, hg. v. Geo Widengren, WdF 167, Darmstadt 1982, 93–109.
- Lips, Hermann v., Die Timotheus- und Titusakten und die Leidensthematik in den Pastoralbriefen. Aspekte zur Entstehungszeit und Intention der Pastoralbriefe, *EC* 2 (2011), 219–241.
- Lipsius, Richard Adelbert, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*, Leipzig 1875.
- Löhr, Winrich A., Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, in: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, hg. v. Jörg Frey, Jens Schröter, 2. durchgesehene und mit einer neuen Einleitung versehene Auflage, Tübingen 2012 (1. Auflage 2003), 545–574.

- Löhr, Winrich A., Art. Markion, in: *RAC* 24 (2012), 147–173.
- Löhr, Winrich A., The Continuing Construction of Heresy: Hippolyt's Refutatio in Context, in: *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la « Réfutation des toutes les hérésies »*, Genève, 13–14 juin 2008, hg. v. Gabriella Aragone, Enrico Norelli, Prahins 2011, 25–42.
- Löhr, Winrich A., Art. Sethians, in: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, hg. v. Wouter J. Hanegraaff, Leiden 2006, 1063–1069.
- Löhr, Winrich A., Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern, in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, FS Ernst Dassmann, hg. v. Georg Schöllgen, Clemens Scholten, *JbAC.E* 23, Münster 1996, 77–95.
- Löhr, Winrich A., Epiphanes' Schrift „Περὶ δικαιοσύνης“ (= Clemens Alexandrinus, Str. III,6,1–9,3), in: *Logos. FS Luise Abramowski*, hg. v. H.Ch. Brennecke, E.L. Grasmück, Ch. Marksches, Berlin, New York 1993, 12–29.
- Logan, Alastair H.B., *The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult*, London 2006.
- Logan, Alastair H.B., Art. Gnosis/Gnostizismus. III. Philosophisch 1. Antike, in: *RGG* 3 (2000), Sp. 1053–1055.
- Logan, Alastair H.B., Post-baptismal Chrismation in Syria: The Evidence of Ignatius, the Didache and the Apostolic Constitutions, in: *JThS.NS* 49 (1998), 92–108.
- Logan, Alastair H.B., The Mystery of the Five Seals. Gnostic Initiation Reconsidered, in: *VigChr* 51 (1997), 188–206.
- Logan, Alastair H.B., *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh 1996.
- Lona, Horacio E., Die „Wahre Lehre“ des Kelsos, übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona, *KfA.E* 1, Freiburg u. a. 2005.
- Lüdemann, Gerd, Did Gnosticism Ever Exist?, in: *Was There a Gnostic Religion?*, hg. v. A. Marjanen, *Publications of the Finnish Exegetical Society* 87, Helsinki/Göttingen 2005, 121–132.
- Lütge, Michael, Iranische Spuren im Zostrianos von Nag Hammadi. Persische Einflüsse auf Gnosis und Christentum = *ARGU* 16, Frankfurt a. M. 2010.
- Lundhaug, Hugo/Jenott, Lance, The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices, *STAC* 97, Tübingen 2015.
- Luttikhuisen, Gerard P., Sethianer?, *ZAC* 13 (2009), 76–86.
- Luttikhuisen, Gerard P., Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions, *NHMS* 58, Leiden/Boston 2006.
- MacRae, George W., Einleitung zu *ApcAd* (HC V,5), in: *CoptGnL* 3 = *NHS* 11, Leiden 1979, 151–153.
- MacRae, George W., The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth, *NT* 12 (1970), 86–101.
- MacRae, George, Sleep and Awakening in Gnostic Texts, in: *Le origini dello Gnosti-*

- cismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni, hg. v. Ugo Bianchi, Supplements to Numen 12, Leiden 1967, 496–507.
- Maier, Johann, Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?, in: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, hg. v. Karl-Wolfgang Tröger, Berlin 1980, 239–258.
- Marjanen, Antti, Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Books, in: Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty, hg. v. Ch.H. Bull u.a., NHMS 76, Leiden 2012, 87–106.
- Marjanen, Antti, Does the *Gospel of Judas* Rehabilitate Judas Iscariot?, in: Gelitten, gestorben, auferstanden. Passions- und Ostertradition im antiken Christentum, hg. v. Tobias Nicklas u. a., WUNT 2. Reihe 273, Tübingen 2010, 209–224.
- Marjanen, Antti, ‚Gnosticism‘, in: Oxford Handbook of Early Christian Studies, hg. v. Susan Ashbrook Harvey, David G. Hunter, Oxford u. a. 2009, 203–220.
- Marjanen, Antti, What is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph, in: Was There a Gnostic Religion?, hg. v. A. Marjanen, Publications of the Finnish Exegetical Society 87, Helsinki/Göttingen 2005, 1–53.
- Markschies, Christoph, Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellung in der Antike, München 2016.
- Markschies, Christoph, Individuality in Some Gnostic Authors. With a few Remarks on the Interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram, in ZAC 15 (2011), 411–430.
- Markschies, Christoph, Einleitung zu: ders., Gnosis und Christentum, Berlin 2009, 9–21.
- Markschies, Christoph, Welche Funktion hat der Mythos in gnostischen Systemen? Oder: ein gescheiterter Denkversuch zum Thema „Heil und Geschichte“, in: ders., Gnosis und Christentum, Berlin 2009, 83–112.
- Markschies, Christoph, Der religiöse Pluralismus und das antike Christentum – eine neue Deutung der Gnosis, (erstmalig in: Querdenker, Visionäre und Außenseiter in Philosophie und Theologie, hg. v. M. Knapp, Th. Kobusch, Darmstadt 2005, 36–49), neuabgedruckt in: ders., Gnosis und Christentum, Berlin 2009, 53–82.
- Markschies, Christoph, Hans Leisegang und die moderne Gnosisforschung, (erstmalig in: Philosophie eines Unangepaßten, hg. v. K.-M. Kodalle, Würzburg 2003, 15–25), neuabgedruckt in: ders., Gnosis und Christentum, Berlin 2009, 161–178.
- Markschies, Christoph, Die valentinianische Gnosis und Marcion – einige neue Perspektiven, in: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and his Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz, hg. v. Gerhard May, Katharina Greschat, TU 150, Berlin/New York 2002, 159–175.
- Markschies, Christoph, Die Gnosis, München 2001.
- Markschies, Christoph, Neue Forschungen zur sogenannten „Traditio Apostolica“, in: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948), Acts of the

- International Congress, Rome, 25–29 September 1998, hg. v. Robert F. Taft, Gabriele Winkler = OCA 265, Rom 2001, 583–598.
- Markschies, Christoph, New Research on Ptolemaeus Gnosticus, in: ZAC 4 (2000), 225–254.
- Markschies, Christoph, Art. Gnosis/Gnostizismus. II Christentum, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1045–1053.
- Markschies, Christoph, Christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion: Was ist Gnosis?, (erstmalig in: Glaube-Erkenntnis-Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Albert Franz, Paderborn u. a. 1999, 47–69), neu abgedruckt in: ders., Gnosis und Christentum, Berlin 2009, 23–52.
- Markschies, Christoph, Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: W. Kinzig, Ch. Marschies, M. Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ = AKG 74, Berlin/New York 1999, 1–74.
- Markschies, Christoph, Kerinth: Wer war er und was lehrte er?, in: JbAC 41 (1998), 48–76.
- Markschies, Christoph, Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenaeus, haer. I 30,15 und Tertullian, Val. 4,2, VigChr 51 (1997), 179–187.
- Markschies, Christoph, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins = WUNT 65, Tübingen 1992.
- Markschies, Christoph, Art. Gnosis/Gnostizismus, in: NBL 1 (1991), Sp. 868–871.
- McGowan, Andrew Brian, „Is There a Liturgical Text in This Gospel?“ The Institution Narratives and Their Early Interpretive Communities, in: JBL 118 (1999), 73–87.
- Meyer, Marvin, Introduction zu: A Book of Allogenes, in: The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition, hg. v. Rodolphe Kasser, Gregor Wurst, eingel. u. übers. v. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, F. Gaudard, Washington D.C. 2007, 253–258.
- Mosheim, Johann Lorenz, Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte. Erster Band, hg. u. eingel. v. Martin Muslow, Hildesheim/Zürich/New York 1998 (= Nachdruck der Ausgabe Helmstedt 1746).
- Muslow, Martin, Einleitung, in: Mosheim, Johann Lorenz, Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte. Erster Band, hg. u. eingel. v. M. Muslow, Hildesheim/Zürich/New York 1998 (= Nachdruck der Ausgabe Helmstedt 1746), 5–11.
- Nagel, Peter, Erwägungen zur Herkunft des Judasevangeliums, in: ZNW 101 (2010), 93–118.
- Nagel, Peter, Das Evangelium des Judas, in: ZNW 98 (2007), 213–276.
- Nagel, Peter, Die Auslegung der Paradieseserzählung in der Gnosis, in: Altes Testa-

- ment – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, hg. v. Karl-Wolfgang Tröger, Berlin 1980, 49–70.
- Nagel, Titus, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vornizänischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2, Leipzig 2000.
- Nock, Arthur Darby, Rezension zu: Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist 1, in: Gnomon 3 (1936), 605–612 = Gnosis und Gnostizismus, hg. v. Kurt Rudolph, WdF 262, Darmstadt 1975, 374–386.
- Pagels, Elaine, Baptism in the *Gospel of Judas*. A Preliminary Inquiry, in: The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008, hg. v. April D. DeConick, NHMS 71, Leiden/Boston 2009, 353–366.
- Painchaud, Louis, Polemical Aspects of the Gospel of Judas, in: The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006, hg. v. Madeleine Scopello, NHMS 62, Leiden/Boston 2008, 171–186.
- Painchaud, Louis, JANZ, Timothy, The „Kingless Generation“ and the Polemical Rewriting of Certain Nag Hammadi Texts, in: The Nag Hammadi Library After Fifty Years, hg. v. J.D. Turner, A. McGuire, NHMS 44, Leiden 1997, 439–460.
- Parrott, Douglas M., Introduction, zu: ders., (Hg.), Nag Hammadi Codices 111,3–4 and v,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ, CoptGnL 3 = NHS 27, Leiden 1991, 1–30.
- Parrott, Douglas M., Eugnostos and „all the Philosophers“, in: Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig, hg. v. Manfred Görg, ÄAT 14, Wiesbaden 1988, 153–167.
- Pearson, Birger A., Basilides the Gnostic, in: A Companion to Second-Century Christian ‚Heretics‘, hg. v. Antti Marjanen, Petri Luomanen, SVigChr 76, Leiden/Boston 2008, 1–31.
- Pearson, Birger A., Gnosticism as a Religion, in: Was There a Gnostic Religion?, hg. v. Antti Marjanen, Publications of the Finnish Exegetical Society 87, Helsinki/Göttingen 2005, 81–101.
- Pearson, Birger A., Jewish Haggadaic Traditions in *The Testimony of Truth* From Nag Hammadi (CG IX,3), in: ders., Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Studies in Antiquity & Christianity [o. Bd.], Minneapolis 1990, 39–51.
- Pearson, Birger A., The Figure of Seth in Gnostic Literature, in: ders., Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Studies in Antiquity & Christianity [o. Bd.], Minneapolis 1990, 52–83.
- Pearson, Birger A., The Problem of „Jewish Gnostic“ Literature, in: Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity, hg. v. Charles W. Hedrick, Robert Jr. Hodgson, Peabody, Mass. 1986, 15–35.

- Pearson, Birger A., Jewish Sources in Gnostic Literature, in: Jewish Writings of the Second-Temple Period, hg. v. Michael Stone, CRI 2, Assen 1984, 443–481.
- Pearson, Birger A., Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition, in: Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 1. The Shaping of Christianity in the second and third centuries, Philadelphia 1980, 151–160.
- Pearson, Birger A., The Figure of Norea in Gnostic Literature, in: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism Stockholm August 20–25 1973, Stockholm 1977, 143–152.
- Perkins, PHEME, Christian Books and Sethian Revelations, in: *Coptica-Gnostica-Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, hg. v. L. Painchaud, P.H. Poirier, BCNH.E 7, Québec u. a. 2006, 697–730.
- Pellegrini, Silvia, Einleitung zu 2LogSeth (NHC VII,2), in: Nag Hammadi Deutsch, Bd. 2, hg. v. H.-M. Schenke (†), H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, GCS.NF 12, Berlin/New York 2003, 569–580.
- Petersen, Silke, Warum und inwiefern ist Judas ein „Daimon“? Überlegungen zum Evangelium des Judas (Codex Tchacos 44,21), in: ZAC 13 (2009), 108–126.
- Pétrément, Simone, A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism, Übers. v. C. Harrison, New York 1990.
- Pilhofer, Peter, Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians Peregrinos, in: Lukian, Der Tod des Peregrinus. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen, hg. übers. und mit Beiträgen versehen v. Peter Pilhofer, Manuel Baumbach, Jens Gerlach und Dirk Uwe Hansen, SAPERE 9, Darmstadt 2005, 97–110.
- Piovanelli, Pierluigi, Rabbi Yehuda versus Judas Iscariot. The *Gospel of Judas* and Apocryphal Passion Stories, in: The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008, hg. v. April D. DeConick, NHMS 71, Leiden/Boston 2009, 223–239.
- Plisch, Uwe-Karsten, Judasevangelium und Judasgedicht, in: Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen, hg. v. Jörg Frey, Jens Schröter, unter Mitarbeit von Jakob Späth, WUNT 254, Tübingen 2010, 387–396.
- Plisch, Uwe-Karsten, Art. Sethianismus, in: RGG⁴ 7 (2004), 1236–1238.
- Poirier, Paul-Hubert, Introduction, in: La pensée première à la Triple forme (NH XIII,1), Texte établi, traduit et présenté par P.-H. Poirier, BCNH.T 32, Québec/Louvain 2006, 1–122.
- Poppkes, Wiard, Art. Wiedergeburt II. Neues Testament, in: TRE 36 (2004), 9–14.
- Puech, Henri-Charles, Art. Audianer, in: RAC 1 (1950), 910–915.
- Puech, Henri-Charles, Das Problem des Gnostizismus, dt. Übersetzung der Erstveröffentlichung (Où en est le problème du Gnosticisme?, Revue de l'Université de Bruxelles 19 [1933/34], 137–158) durch Günter Mayer, in: Gnosis und Gnostizismus, hg. v. Kurt Rudolph, WdF 262, Darmstadt 1975, 306–351.

- Quispel, Gilles, Valentinus and the Gnostikoi, in: *VigChr* 50 (1996), 1–4.
- Quispel, Gilles, Anthropos and Sophia, in: *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig*, hg. v. Manfred Görg, *ÄAT* 14, Wiesbaden 1988, 168–185.
- Quispel, Gilles, The Origins of the Gnostic Demiurge, in: *Kyriakon. FS Johannes Quasten*, hg. v. P. Granfield, J.A. Jungmann, Bd. 1, Münster/Westfalen 1970, 271–276.
- Quispel, Gilles, Makarius und das Lied von der Perle, in: *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina. 13–18 Aprile 1966. Testi e discussioni*, hg. v. Ugo Bianchi, *Supplements to Numen* 12, Leiden 1967, 625–644.
- Quispel, Gilles, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, übers. v. Hermann Keller, in: *EvTh* 14 (1954), 474–484.
- Quispel, Gilles, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951.
- Rasimus, Tuomas, Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue, in: *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, hg. v. T. Rasimus, *NT.S* 132, Leiden 2010, 145–171.
- Rasimus, Tuomas, Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence, *NHMS* 68, Leiden, Boston 2009.
- Rasimus, Tuomas, The Serpent in Gnostic and Related Texts, in: *Colloque International „L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi“*, Québec, 29–31 mai 2003, hg. v. Louis Painchaud, Paul Hubert Poirier, *BCNH.E* 8, Québec u.a. 2007, 417–471.
- Rasimus, Tuomas, Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library, in: *VigChr* 59 (2005), 235–263.
- Räsänen, Heikki, Marcion, in: *A Companion to Second-Century Christian ‚Heretics‘*, hg. v. Antti Marjanen, Petri Luomanen, *SVigChr* 76, Leiden/Boston 2008, 100–124.
- Reitzenstein, Richard, Iranischer Erlösungsglaube, in: *ZNW* 20 (1921), 1–23 = Gnosis und Gnostizismus, hg. v. Kurt Rudolph, *WdF* 262, Darmstadt 1975, 280–305.
- Roberge, Michel, The Paraphrase of Shem (*NH* VII, 1). Introduction, Translation and Commentary, *NHMS* 72, Leiden/Boston 2010.
- Roberge, Michel, The Paraphrase of Shem (*NH* VII,1) as an Ascent Apocalypse, in: *Muséon* 113 (2000), 25–54.
- Roberge, Michel, La Paraphrase de Sem (*NH* VII, 1). Texte établi et présenté par Michel Roberge, *BCNH.T* 25, Québec u.a. 2000.
- Robinson, James M., The Nag Hammadi Story, Volume 1, The Discovery and Monopoly, *NHMS* 86, Leiden/Boston 2014.
- Robinson, James M., Nag Hammadi: The First Fifty Years, in: *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*, hg. v. John D. Turner, Anne Mc Guire, *NHMS* 44, Leiden 1997, 3–33.
- Roukema, Riemer, Rezension zu: Weiß, Hans Friedrich, Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie, *WUNT* 225, Tübingen 2008, in: *ZAC* 15 (2011), 356–357.

- Rousseau, Adelin, Doutreleau, Louis, Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. Livre 1. Tome 1. Introduction, notes justificatives, tables, SC 263, Paris 1979.
- Rousseau, Adelin, Doutreleau, Louis, Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. Livre 11. Tome 1. Introduction, notes justificatives, tables, SC 293, Paris 1982.
- Rouwhorst, Gerard, *The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist*, in: 'In Search of Truth'. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism, FS Johannes van Oort, hg. v. Jacob Albert van den Berg u. a., NHMS 74, Leiden/Boston 2011, 611–625.
- Rudolph, Kurt, Art. Gnosis, Gnostiker, in: DNP 4 (1998), 1117–1125.
- Rudolph, Kurt, Randerscheinungen des frühen Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, in: ders., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze, NHMS 42, Leiden u. a. 1996, 144–169.
- Rudolph, Kurt, Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum“, in: ders., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze, NHMS 42, Leiden u. a. 1996, 170–189.
- Rudolph, Kurt, „Christlich“ und „Christentum“ in der Auseinandersetzung zwischen „Kirche“ und „Gnosis“. Gedanken zur Terminologie und zum Verhältnis von „Selbstverständnis“ und „Fremdverständnis“, in: ders., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze, NHMS 42, Leiden u. a. 1996, 256–277.
- Rudolph, Kurt, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 3. durchgesehene und ergänzte Auflage, Göttingen 1990.
- Rudolph, Kurt, Loyalitätskonflikte in der Gnosis, in: ders., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze, NHMS 42, Leiden u. a. 1996, 210–219.
- Rudolph, Kurt, Die „sethianische“ Gnosis – eine häresiologische Fiktion?, in: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*, Bd. 2, Sethian Gnosticism, hg. v. Bentley Layton, SHR 41, Leiden 1981, 577–578.
- Ryen, Jon Olav, Baptism in Jordan – for Christians and Gnostics: Remarkable Similarities between Old Syrian baptismal liturgies and the Mandaean *masbuta*, in: ZAC 13 (2009), 282–315.
- Schäfer, Peter, *Die Ursprünge der christlichen Mystik, aus dem Amerikanischen von Claus-Jürgen Thornton*, Berlin 2011.
- Schenk, Wolfgang, Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis, in: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, hg. v. Karl-Wolfgang Tröger, Berlin 1980, 299–313.
- Schenke, Hans-Martin, Einleitung zu ParSem (NHC VII,1), in: *Nag Hammadi Deutsch*, Bd. 2, hg. v. H.-M. Schenke (†), H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, GCS.NF 12, Berlin/New York 2003, 543–568.
- Schenke, Hans-Martin, Einleitung zu StelSeth (NHC VII,5), in: *Nag Hammadi Deutsch*, Bd. 2, hg. v. H.-M. Schenke (†), H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, GCS.NF 12, Berlin/New York 2003, 625–628.

- Schenke, Hans-Martin, Einführung, in: Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1, hg. v. H.-M. Schenke, H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, GCS.NF 8, Berlin/New York 2001, 1–6 (= ders., Einführung, in: Nag Hammadi Deutsch Studienausgabe, Berlin/New York 2007, 1–6).
- Schenke, Hans-Martin, Das Berliner „Koptische Buch“ (P. 20915) und seine Geheimnisse, in: ZÄS 126 (1999), 61–70.
- Schenke, Hans-Martin, Rezension zu: Parrott, Douglas M. (Hg.), Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ, NHS 27, Leiden 1991, in: JbAC 38 (1995), 177–181.
- Schenke, Hans-Martin, Was ist Gnosis? Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Gnosis, in: Gnosis. Steirischer Herbst 1993, hg. v. Johannes B. Bauer, Hannes D. Galter, GrTS 16, Graz 1994, 179–207.
- Schenke, Hans-Martin, Gnosis: Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik, in: VuF 32 (1987), 2–21.
- Schenke, Hans-Martin, The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism, in: The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, Bd. 2, Sethian Gnosticism, hg. v. Bentley Layton, SHR 41, Leiden 1981, 588–616.
- Schenke, Hans-Martin, Vorwort zur vierten Auflage von Koptisch-Gnostische Schriften I, hg. v. Carl Schmidt, 4., um das Vorwort erweiterte Auflage, hg. v. H.-M. Schenke, Berlin 1981, IV–VIII.
- Schenke, Hans Martin, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis, in: Gnosis. Festschrift für Hans Jonas, hg. v. Barbara Aland u. a., Göttingen 1978, 351–372.
- Schenke, Hans-Martin, Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften, in: Studia Coptica, hg. v. Peter Nagel, BBA 45, 1974, 165–173.
- Schenke, Hans-Martin, Hauptprobleme der Gnosis. Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des Gesamtphänomens, in: Kairos 7 (1965), 114–123.
- Schenke, Hans-Martin, Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?, in: Kairos 7 (1965), 124–133.
- Schenke Robinson, Gesine, An Update on the *Gospel of Judas* (after additional fragments resurfaced), in: ZNW 102 (2011), 110–129.
- Schenke Robinson, Gesine, The *Gospel of Judas* in Light of the New Testament and Early Christianity, in: ZAC 13 (2009), 98–107.
- Schenke Robinson, Gesine, The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism. Appended by a new English Translation of the *Gospel of Judas*, Journal of Coptic Studies 10 (2008), 63–98.
- Schenke Robinson, Gesine, Einleitung zu: Das Berliner „Koptische Buch“ (P 20915). Eine wiederhergestellte frühchristlich-theologische Abhandlung, hg. v. Gesine Schenke Robinson, unter Mitarbeit von H.-M. Schenke, U.-K. Plisch, CSCO 611, Scriptores Coptici 49, Louvain 2004, VII–XV.

- Schenke Robinson, Gesine, Einleitung zu Protennoia (NHC XIII,1), in: Nag Hammadi Deutsch, Bd. 2, hg. v. H.-M. Schenke (†), H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, GCS.NF 12, Berlin/New York 2003, 808–815.
- Schenke Robinson, Gesine, Sethianism and the Doctrine of Creation in a Partially Restored Coptic Codex (Papyrus Berolinensis 20 915), in: *Le Muséon* 113 (2000), 239–262.
- Schenke [Robinson], Gesine, Die dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII), hg., übers. u. komm. v. G. Schenke, TU 132, Berlin 1984.
- Schmid, Herbert, Eucharistie und Opfer. Das „Evangelium des Judas“ im Kontext von Eucharistiedeutungen des zweiten Jahrhunderts, in: *Early Christianity* 3 (2012), 85–108.
- Schmid, Herbert, Was hat der Judasevangelist eigentlich gegen die Eucharistie?, in: *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftsammlung*, hg. v. Enno Edzard Popkes und Gregor Wurst, *WUNT* 297, Tübingen 2012, 71–98.
- Schmid, Herbert, Ist der Soter in Ptolemäus' Epistula ad Floram der Demiurg? Zu einer These von Christoph Marksches, in: *ZAC* 15 (2011), 249–271.
- Schmid, Herbert, Zur Funktion der Jesusüberlieferung im so genannten Philippusevangelium, in: *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, hg. v. Jörg Frey, Jens Schröter, *WUNT* 254, Tübingen 2010, 293–314.
- Schmid, Herbert, Die Eucharistie ist Jesus. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II 3), *SVigChr* 88, Leiden/Boston 2007.
- Schmidt, Christiane, Art. Zephyrinus von Rom, *LACL*³ (2002), 731.
- Schmithals, Walter †, Zu Ignatius von Antiochien, *ZAC* 13 (2009), 181–203.
- Scholem, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1996.
- Scholten, Clemens, Die Funktion der Häresienabwehr in der Alten Kirche, in: *VigChr* 66 (2012), 229–268.
- Scholten, Clemens, Autor, Anliegen und Publikum der Refutatio, in: *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies » Genève, 13–14 juin 2008*, hg. v. Gabriella Aragione, Enrico Norelli, Prahins 2011, 135–166.
- Scholten, Clemens, Astrologisches bei den Valentinianern, in: *Volksglaube im antiken Christentum*, FS Theofried Baumeister, hg. v. Heike Grieser, Andreas Merkt, Darmstadt 2009, 379–392.
- Scholten, Clemens, Art. Set, Setiten, Set(h)ianer. II. Set(h)ianer, in: *LThK*³ 9 (2000), 496–497.
- Scholten, Clemens, Probleme der Gnosisforschung: alte Fragen – neue Zugänge, in: *IKaZ* 26 (1997), 481–501.

- Scholten, Clemens, Art. Gnosis, Gnostizismus, II. Alte Kirche, in: *LThK*³ 4 (1995) 803–809.
- Scholten, Clemens, Art. Hippolytos II (von Rom), in: *RAC* 15 (1991), 492–551.
- Scholten, Clemens, Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?, in: *ZNW* 79 (1988), 244–261.
- Scholten, Clemens, Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi, *JbAC.E* 14, Münster 1987.
- Schottroff, Luise, *Animae naturaliter salvandae*. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers, in: *Christentum und Gnosis*, hg. v. W. Eltester, *BZNW* 37, Berlin 1969, 65–97.
- Schorch, Stefan, Art. Sem, in: *NBL* 3 (2001), 565f.
- Schubert, Kurt, Problem und Wesen der jüdischen Gnosis, in: *Kairos* 3 (1961), 2–15.
- Schulz, Regine, Rezension zu: Morard, Françoise, *L'Apocalypse d'Adam* (*NH* v,5), *Texte établi et présenté*, *BCNH.T* 15, Québec 1985, in: *OrChr* 71 (1987), 238–240.
- Scott, Alan B., Churches or Books? Sethian Social Organization, in: *JECSt* 3 (1995), 109–122.
- Segal, Alan F., *Two Powers in Heaven*. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism, *Studies in Late Antiquity* 25, Leiden 1977.
- Sevrin, Jean Marie, *Le Dossier baptismal Séthian: Études sur le sacramentaire gnostique*, *BCNH.E* 2, Québec 1986.
- Shellrude, Glen M., *The Apocalypse of Adam: Evidence for a Christian Gnostic Provenance*, in: *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd–8th 1979), hg. v. Martin Krause, *NHS* 17, Leiden 1981, 82–91.
- Siegert, Folker, *Nag-Hammadi-Register*. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi, *WUNT* 26, Tübingen 1982.
- Siegert, Folker, *Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag-Hammadi-Texten*, in: *ZNW* 71 (1980), 129–132.
- Skarsaune, Oskar, *In the Shadow of the Temple*. Jewish influences on early Christianity, Leicester (u. a.) 2002.
- Sloterdijk, Peter, *Die wahre Irrlehre*. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit, in: ders., Thomas H. Macho (Hgg.), *Weltrevolution der Seele*. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, Bd. 1, Gütersloh 1991, 17–54.
- Smith, Carl B. II, *No Longer Jews*. The Search for Gnostic Origins, Peabody, Mass. 2004.
- Smith, Morton, *The History of the Term Gnostikos*, in: *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, Bd. 2, *Sethian Gnosticism*, hg. v. Bentley Layton, *SHR* 41, Leiden 1981, 796–807.
- Snyder, H. Gregory, *The Discovery and Interpretation of the Flavia Sophe Inscription: New Results*, in: *VigChr* 68 (2014), 1–59.

- Stark, Rodney, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, Weinheim 1997.
- Stark, Rodney, Bainbridge William Sims, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkely/Los Angeles/London 1985.
- Stead, G.C., *The Valentinian Myth of Sophia*, in: *JThS N.F.* 20 (1969), 15–104.
- Stewart-Sykes, Alistair, *Bathed in living waters. Papyrus Oxyrhynchus 840 and Christian baptism reconsidered*, in: *ZNW* 100 (2009), 278–286.
- Strecker, Georg, *Judenchristentum und Gnosis*, in: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, hg. v. Karl-Wolfgang Tröger, Berlin 1980, 261–282.
- Stroumsa, Guy Gedaljahu, *Jewish and Gnostic Traditions among the Audians*, in: *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land. First–Fifth Century CE*, hg. v. Arieh Kofsky, Guy G. Stroumsa, Jerusalem 1998, 97–108.
- Stroumsa, Guy Gedaljahu, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, *NHS* 24, Leiden 1984.
- Stroumsa, Guy Gedaljahu, *Aher: A Gnostic*, in: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, Bd. 2, Sethian Gnosticism*, hg. v. Bentley Layton, *SHR* 41, Leiden 1981, 808–818.
- Strutwolf, Holger, *Theologische Gnosis bei Clemens Alexandrinus und Origenes, in: Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau*, hg. v. Christoph Marksches, Johannes van Oort, Leuven/Walpole, *MA* 2013, 91–112.
- Theissen, Gerd, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh³ 2003.
- Thomassen, Einar, *Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism*, in: *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.–05.01.2011 in Berlin-Spandau*, hg. v. Christoph Marksches, Johannes van Oort, Leuven/Walpole, *MA* 2013, 129–149.
- Thomassen, Einar, *Der Ursprung des Ketzerbegriffs und die ersten Ketzer*, in: *Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums*, hg. v. Tomas Hägg, aus dem Norwegischen übers. v. F. Zuber, Köln/Weimar/Wien 2010, 15–39.
- Thomassen, Einar, *Is Judas Really the Hero of the Gospel of Judas?*, in: *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006*, hg. v. Madeleine Scopello, *NHMS* 62, Leiden/Boston 2008, 157–170.
- Thomassen, Einar, *From Wisdom to Gnosis*, in: *Colloque International, L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi*. Québec 29–31 mai 2003, hg. v. Louis Painchaud, Paul Hubert Poirier, *BCNH.E* 8, Québec u. a. 2007, 585–598.
- Thomassen, Einar, *The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians“*, *NHMS* 60, Leiden u. a. 2006.

- Townsend, Philippa, Sacrifice in the *Gospel of Judas*, in: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, hg. v. Enno Edzard Popkes und Gregor Wurst, WUNT 297, Tübingen 2012, 147–172.
- Tripp, David H., The Original Sequence of Irenaeus' „Adversus Haereses“ I: A Suggestion, in: *SecCent 8* (1991), 157–162.
- Tröger, Karl-Wolfgang, Gnosis und Judentum, in: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, hg. v. Karl-Wolfgang Tröger, Berlin 1980, 155–168.
- Turner, John D., Dating the *Gospel of Judas*, in: *Judasevangelium und Codex Tchacos*, hg. v. Enno Edzard Popkes und Gregor Wurst, WUNT 297, Tübingen 2012, 321–332.
- Turner, John D., I Tell You a Mystery. From Hidden to Revealed in Sethian Revelation, Ritual, and Protology, in: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, hg. v. Ch.H. Bull u. a., NHMS 76, Leiden 2012, 161–201.
- Turner, John D., The Sethian Myth in the *Gospel of Judas*: Soteriology or Demonology?, in: *The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008*, hg. v. April D. DeConick, NHMS 71, Leiden/Boston 2009, 95–133.
- Turner, John D., The Place of the *Gospel of Judas* in Sethian Tradition, in: *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006*, hg. v. Madeleine Scopello, NHMS 62, Leiden/Boston 2008, 187–237.
- Turner, John D., The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the Timaeus and Parmenides, in: *VigChr 60* (2006), 9–64.
- Turner, John D., Time and History in Sethian Gnosticism, in: *For the Children the Perfect Instruction. In Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften's Thirteenth Year*, hg. v. H.G. Bethge u. a., NHMS 54, Leiden u. a. 2002, 203–214.
- Turner, John D., The Sethian Baptismal Rite, in: *Coptica-Gnostica-Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, hg. v. L. Painchaud, P.H. Poirier, BCNHE 7, Québec u. a. 2006, 941–992.
- Turner, John D., Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition, BCNHE 6, Québec u. a. 2001.
- Turner, John D., Ritual in Gnosticism, in: *Gnosticism and Later Platonism*, hg. v. John D. Turner, Ruth Majercik, *SBL Symposium Series 12*, Atlanta 2000, 83–139.
- Turner, John D., Sethian Gnosticism: A Literary History, in: *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, hg. v. C.W. Hedrick, R. Hodgson, Peabody, Mass. 1986, 55–86.
- Ullmann, Wolfgang, Apokalyptik und Magie, in: *Tröger, Altes Testament, Frühjudentum und Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, Berlin 1980, 169–194.

- Van den Broek, Roloef, Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology. Eugnostus, Philo, Valentinus, and Origen, in: *The Roots of Egyptian Christianity*, hg. v. Birger A. Pearson, James E. Goehring, Philadelphia 1992, 190–203.
- Van der Vliet, Jacques, Judas and the Stars. Philological Notes on the Newly Published Gospel of Judas (*GosJud*, Codex Gnosticus Maghâgha 3), in: *The Journal of Juristic Papyrology* 36 (2006), 137–152.
- Van Oort, Johannes, Irenaeus on the Gospel of Judas. An Analysis of the Evidence in Context, in: *The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008*, hg. v. April D. DeConick, NHMS 71, Leiden/Boston 2009, 43–56.
- Van Os, Bas, Stop Sacrificing! The metaphor of sacrifice in the *Gospel of Judas*, in: *The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008*, hg. v. April D. DeConick, NHMS 71, Leiden/Boston 2009, 367–386.
- Van Unnik, Willem Cornelis, Gnosis und Judentum, in: *Gnosis*, FS Hans Jonas, hg. v. Barbara Aland u. a., Göttingen 1978, 65–86.
- Van Unnik, Willem Cornelis, Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, in: *VigChr* 15 (1961), 65–82 = *Gnosis und Gnostizismus*, hg. v. Kurt Rudolph, WdF 262, Darmstadt 1975, 476–494.
- Van Unnik, Willem Cornelis, *Evangelien aus dem Wüstensand*, mit Beiträgen von J.B. Bauer und W.C. Till, Frankfurt a. M. 1960.
- Vouga, François: *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen, Basel 1994.
- Waldstein, Michael, Wisse, Frederik, Introduction, zu: *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*, hg. v. Michael Waldstein and Frederik Wisse, CoptGnL 2, NHMS 33, Leiden u. a. 1995, 1–8.
- Waldstein, Michael, Einleitung zu AJ, in: *Nag Hammadi Deutsch*, Bd. 1, hg. v. H.-M. Schenke (†), H.-G. Bethge, U.U. Kaiser, GCS.NF 12, Berlin/New York 2003, 95–101.
- Wegenast, Klaus, Art. Gnosis, Gnostiker, in: *Der kleine Pauly*, Bd. 2, München 1975, 830–839.
- Wehnert, Jürgen, *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung, Kommentare zur apokryphen Literatur 1/1*, Göttingen 2010.
- Weidemann, Hans-Ulrich, *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie*, WUNT 338, Tübingen 2014.
- Weiß, Hans Friedrich, *Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*, WUNT 225, Tübingen 2008.
- Weiß, Hans Friedrich, *Paulus und die Häretiker. Zum Paulusverständnis in der Gnosis*, in: *Christentum und Gnosis*, hg. v. Walter Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, 116–128.
- Williams, Michael A., *Sethianism*, in: *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, hg. v. Antti Marjanen, Petri Luomanen, SVigChr 76, Leiden/Boston 2008, 32–63.

- Williams, Michael A., Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clearer Analysis, in: Was There a Gnostic Religion?, hg. v. Antti Marjanen, Publications of the Finnish Exegetical Society 87, Helsinki/Göttingen 2005, 55–79.
- Williams, Michael A., Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a Dubious Category, Princeton 1996.
- Williams, Michael A., The Demonizing of the Demiurge. The Innovation of Gnostic Myth, in: Innovation in Religious Traditions, hg. v. Michael A. Williams, RS 31, Berlin/New York 1992, 73–107.
- Williams, Michael A., Rezension zu: Pétrement, Simone, A Separate God. The Origins of Gnosticism, San Francisco 1990, in: Critical Review of Books in Religion 5 (1992), 300–303.
- Williams, Michael A., The Immoveable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity, NBS 29, Leiden 1985.
- Wilson, R. McL., The Gnostics and the Old Testament, in: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20–25 1973, hg. v. Geo Widengren, Stockholm 1977, 164–168.
- Wink, Walter, Cracking the Gnostic Code. The Powers in Gnosticism, SBLMS 46, Atlanta 1993.
- Wisse, Frederik, Indirect Textual Evidence for the History of Early Christianity and Gnosticism, in: For the Children the Perfect Instruction. In Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften's Thirteenth Year, hg. v. H.G. Bethge u. a., NHMS 54, Leiden u. a. 2002, 214–230.
- Wisse, Frederik, Introduction to NHC VII,1: *The Paraphrase of Shem*, in: CoptGnL 4 = NHMS 30, Leiden u. a. 1996, 15–23.
- Wisse, Frederik, Stalking those Elusive Sethians, in: The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, Bd. 2, Sethian Gnosticism, hg. v. Bentley Layton, SHR 41, Leiden 1981, 563–576.
- Wisse, Frederik, The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem, in: NT 12 (1970), 130–140.
- Witetschek, Stephan, Thomas und Johannes – Johannes und Thomas. Das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium, herders Biblische Studie 79, Freiburg/Basel/Wien 2015.
- Witetschek, Stephan, Quellen lebendigen Wassers. Zur Frage nach einem „johanneischen“ Motiv in EvThom 13, in: ZNW 103 (2012), 254–271.
- Wortmann, Dierk, Neue magische Texte, in: BoJ 168 (1968), 56–111.
- Wucherpfennig, Ansgar, Was ist Gnosis?, in: ThPh 87 (2012), 251–261.
- Wucherpfennig, Ansgar, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert = WUNT 142, Tübingen 2002.

- Wurst, Gregor, Einleitung zu: Das Judasevangelium (CT 3), in: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 1. Bd.: Evangelien und Verwandtes, Teilband 2, hg. v. Christoph Marksches, Jens Schröter, Tübingen 2012, 1220–1225.
- Wurst, Gregor, Das Problem der Datierung der Sophia Jesu Christi und des Eugenosbriefes, in: Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen, hg. v. Jörg Frey, Jens Schröter, unter Mitarbeit von Jakob Späth, WUNT 254, Tübingen 2010, 373–386.
- Yamauchi, Edwin M., The Issue of the Pre-Christian Gnosticism Reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts, in: The Nag Hammadi Library After Fifty Years, hg. v. J.D. Turner, A. McGuire, NHMS 44, Leiden 1997, 72–88.
- Zwierlein, Otto, Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage, UALG 96, zweite durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin/New York 2010.

Wörterbücher

- Brockelmann, Karl, Lexicon Syriacum, Hildesheim/Zürich/New York 1995 = unveränderter Nachdruck der 2. Auflage, Halle 1928.
- Crum, A Coptic Dictionary, with a new Foreword by James M. Robinson, Oregon 2005 (= Nachdruck der Ausgabe Oxford 1939).
- Dalman, Gustav H., Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Hildesheim/Zürich/New York 2007.
- Köhler, Ludwig, Baumgartner, Walter, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden/Boston 2004.
- Liddell, H.G., Scott, R., A Greek-English Lexicon, Oxford 1968.
- Payne Smith, Robert, A Compendious Syriac Dictionary, hg. v. Jessie Payne Smith, Eugene/Oregon 1999 = unveränderter Nachdruck der Ausgabe Oxford 1902.
- Westendorf, Wolfhart, Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg, Heidelberg 1965/1977.

Autorenindex

- Abramowski, Luise 118, 188 f., 196, 396, 411
Aland, Barbara 7, 9, 48, 52 f., 107, 127,
131, 133–136, 157–159, 179, 182–187,
191, 195–204, 206, 212, 215–217, 225,
230, 266, 268, 270–272, 277–284,
290, 293, 298, 309, 391, 398 f., 402,
405
Alexander, Philip S. 113, 117, 124, 147
Anderson, Charles A. 152–154
Armstrong, Arthur H. 185, 270, 276, 410
Arnold, Gottfried 2 f.
Asgeirsson, Jon Ma. 208, 266
Auffarth, Christoph 182
Aulén, Gustaf 384 f.
Aune, David E. 364
- Bainbridge, William Sims 70–72, 255
Barnes, Timothy D. 84
Bauer, Walter 147, 207
Baur, Ferdinand Christian 1, 3, 154, 185, 214,
247, 402
Beatrice, Pier Franco 181, 191, 410
Beltz, Walter 136
Bergmeier, Roland 293 f.
Berliner Arbeitskreis 52, 371
Bethge, Hans-Gebhard 282, 376
Betz, Otto 122, 160, 178
Beyschlag, Karlmann 158 f.
Bianchi, Ugo 96
Blumenberg, Hans 185
Böhlig, Alexander 14, 97, 109, 111, 114, 117, 119,
121, 131, 146, 154, 162, 175, 177, 185 f., 194,
198, 280, 322
Bousset, Wilhelm 4, 95
Bormann, Karl 152
Bradshaw, Paul F. 303
Brakke, David 8, 18, 76, 82 f., 105, 164, 182,
203, 206, 210 f., 230, 232, 242, 254, 263–
265, 277, 300, 305, 315, 317, 322, 324 f.,
327, 329, 336, 359, 361 f., 390, 396–398,
402, 407 f., 413
Brandenburger, Egon 179
Brankaer, Johanna 186, 376
Brashaer, William 36 f.
Brox, Norbert 24, 77, 221–223, 228 f., 231–233,
244
- Burkert, Walter 32, 107, 121, 151, 156, 180,
183 f., 225, 275, 286
Burns, Dylan M. 9 f., 12, 19, 37 f., 108 f., 110, 113,
146, 150, 174, 181, 183 f., 254, 321 f., 334,
341, 346, 360, 402, 414 f.
- Campanhausen, Hans Frhr. v. 191
Caroll, Scott T. 139
Charlesworth, James H. 42
Chiapparini, Giuliano 321
Colpe, Carsten 4 f., 40, 101, 121, 136, 147, 190,
202, 211, 213, 218, 276
Cosentino, Augusto 40, 315, 319, 324, 329,
331, 333, 335–337, 342, 360
- Dassmann, Ernst 2, 114
DeConick, April D. 376 f.
Dexinger, Ferdinand 146, 148
Dörrie, Heinrich 38
Doresse, Jean 14, 41, 73, 256
Doutreleau, Louis 223, 226 f., 237
Drijvers, Han J.W. 281
Dubois, Jean-Daniel 375 f.
Dümmler, Bärbel 27
Dunderberg, Ismo 13, 22, 78, 90 f., 107, 181,
247, 254, 259, 264, 266, 273 f., 277 f., 280,
284, 286, 289, 293, 296, 374, 376
Dunn, James 146, 175, 213
- Edwards, Mark J. 214, 221, 224, 230, 233,
236 f., 243, 247–255, 258, 263, 267, 277 f.,
279, 284, 305 f.
- Fischer, Karl Martin 46, 48, 127, 146, 180,
368 f.
Förster, Niclas 298
Förster, Werner 183, 202, 222, 233
Fossum, Jarl E. 160
Frankfurter, David 111
Freddouille, Jean Claude 242
Frickel, J.H. 159
- Gaffron, Hans-Georg 300
Gerlach, Luther P. 61 f.
Gianotto, Claudio 140, 315, 359
Görg, Manfred 110

- Graetz, Heinrich 217–219
 Grant, Robert M. 148, 161, 163, 167, 267
 Green, Henry A. 131
 Greschat, Katharina 83
 Gressmann, Hugo 5, 148
 Gruenwald, Ithamar 113, 149, 164, 177, 270

 Haar, Stephen 156 f., 159
 Haardt, Robert 94, 145, 147, 164
 Haenchen, Ernst 4, 155, 157 f., 268
 Hafner, Johann Ev. 182
 Halfwassen, Jens 11, 269, 276, 404
 Harnack, Adolf v. 2 f., 28, 95 f., 182, 196, 220, 247 f.
 Hartenstein, Judith 132–134, 371, 375
 Hengel, Martin 95, 98, 136, 144, 148–150, 167, 177 f., 188, 202, 204, 230 f.
 Herrmann, Klaus 105, 123 f., 174 f.
 Herzer, Jens 231
 Hilgenfeld, Adolf 99, 154, 222
 Hine, Virginia 61 f.
 Holzhausen, Jens 22, 24, 55 f., 77 f., 226–229, 233, 239, 241, 243, 253, 269, 272, 274, 276 s.
 Hübner, Reinhard M. 84, 179 f., 222, 231, 308

 Isenberg, W.W. 127
 Iwersen, Julia 102, 144

 Jackson, Howard M. 38 f., 58
 Janssen, Martina 180, 231, 405
 Janssens, Yvonne 325
 Janz, Timothy 265, 294
 Jenott, Lance 14, 73, 181, 372 f., 375, 383–387, 396, 400, 403 f.
 Jonas, Hans 4 f., 96–98, 162, 164, 172, 175, 181, 184 f., 198, 202, 217, 252, 268, 272, 277, 279, 302, 363

 Käsemann, Ernst 148, 179, 186, 213
 Kalvesmaki, Joel 225, 227 f., 236, 298
 Kany, Roland 12, 271, 360
 King, Karen L. 57, 79 f., 81, 93, 95, 145, 148, 175, 181 f., 203, 214, 247, 254, 257–261, 265, 267, 277, 284, 291, 309, 392, 395–398, 403, 415
 Kippenberg, Hans Gerhard 5, 96, 151, 157, 163, 165, 320, 337
 Klauck, Hans-Josef 96, 145, 230, 415

 Klijn, Albertus Frederik Johannes 25, 27, 41, 43, 45, 59, 108, 110 f., 292
 Koffmane, Gustav 1 f., 5
 Koschorke, Klaus 5, 304
 Kraft, Heinrich 98, 145, 173, 200, 225, 399
 Krause, Martin 52 f., 132, 134 f., 137
 Krutzsch, Myriam 396
 Krosney, Herbert 379, 383, 385 f.

 Lahe, Jaan 18, 94, 96, 99, 101–103, 105, 108, 117, 120, 125, 131, 143 f., 152, 162, 165, 176 f., 267, 283, 285, 318
 Lampe, Geoffrey William H. 261
 Lampe, Peter 296
 Langerbeck, Hermann 293
 Layton, Bentley 8, 15, 19, 66, 75–85, 92, 221, 226, 228, 237, 249, 253, 264 f., 279, 294, 305–307, 325, 338, 390, 392, 396 f.
 Lechner, Thomas 84, 301, 326
 Leeper, Elizabeth A. 303 f.
 Leicht, Reimund 121 f., 125, 143, 147, 160, 170
 Leisegang, Hans 23, 94, 117, 222
 LeBoullouec, Alain 28
 Létourneau, Pierre 22, 282
 Lietzmann, Hans 95, 144
 Lips, Hermann 230 f.
 Lipsius, Richard Adelbert 76, 85, 220, 234 f., 242, 245 f., 248
 Löhr, Winrich A. 24, 27 f., 37, 40, 53, 99, 115, 165, 175, 217, 244, 408 f.
 Logan, Alastair H.B. 8, 14, 64, 73, 76, 81, 83–85, 89 f., 111, 117, 141, 174, 203, 207–210, 221, 226, 254–267, 277, 279, 284 f., 292 f., 296 f., 298–306, 315, 325–327, 388 f., 390, 392, 396–398
 Lona, Horacio E. 239 f.
 Lüdemann, Gerd 190
 Lütge, Michael 72, 111, 118, 144, 336 f., 352 f., 359 f.
 Lundhaug, Hugo 14, 73, 396
 Luttikhuisen, Gerard P. 37, 58, 154, 187, 192, 203–206, 208 f.

 MacRae, George W. 107, 137, 150 f., 189, 192, 217, 272, 280, 286 f., 335, 358
 Maier, Johann 108, 116–122, 143, 148, 170, 177
 Marjanen, Antti 1 f., 13, 77, 88, 95, 98, 135, 179, 181, 204, 221, 230, 232, 242 f., 283, 374 f., 398, 403, 413 f., 417

- Markschies, Christoph 9, 11, 22, 56, 95 f., 112, 116, 136, 154, 159, 175, 178 f., 182–187, 194, 196, 209, 212, 215–217, 223, 227, 243, 249, 267, 277, 281, 302 f., 313, 402, 405, 408–410, 415
- McGowan, Andrew Brian 301
- Meyer, Marvin 39, 379, 383, 385 f.
- Mosheim, Johann Lorenz 2 f.
- Mueller, James R. 42
- Muslow, Martin 3
- Nagel, Peter 29, 138, 372, 374, 378
- Nagel, Titus 191
- Nock, Arthur Darby 95, 252
- Pagels, Elaine 181, 381 f., 384, 396
- Painchaud, Louis 265, 294 f., 373, 381
- Parrott, Douglas M. 132–134
- Pearson, Birger A. 5, 17, 25, 37, 41, 104 f., 109–111, 117, 119, 131 f., 135, 137 f., 140, 142 f., 146 f., 162 f., 165 f., 169, 177, 189, 347, 357
- Perkins, Pheme 79, 89, 139, 179, 196, 411
- Pellegrini, Silvia 36
- Petersen, Silke 127, 375
- Pétrément, Simone 9, 35, 69, 75, 78, 110, 114 f., 122, 133 f., 136, 186–195, 202, 206, 208 f., 214–216, 225 f., 232, 241 f., 266, 287 f., 290, 292 f., 306, 308–313, 391
- Pilhofer, Peter 32
- Piovanelli, Pierluigi 374
- Plisch, Uwe-Karsten 29, 314, 342–345, 376
- Poethke, Günter 396
- Poirier, Paul-Hubert 321
- Poppkes, Wiard 329
- Puech, Henri-Charles 7, 13, 37, 94–96, 115, 144, 173, 194, 225, 313, 399
- Quispel, Gilles 84, 97, 112, 116, 121, 144, 154, 160, 162, 176, 221, 223, 243, 281
- Rasimus, Tuomas 8, 17, 24, 29, 54, 56, 76, 79, 84–88, 128, 254, 264–267, 277, 282 f., 285, 295, 315, 317, 375, 390 f., 392
- Räisänen, Heikki 405–407
- Reitzenstein, Richard 4 f., 144
- Roberge, Michel 40–42, 44–46, 48, 51, 54, 56 f., 126–131, 371
- Roberts, Alexander 242
- Robinson, James M. 14, 101 f.
- Roukema, Riemer 212
- Rousseau, Adelin 222, 226 f., 237
- Rouwhorst, Gerard 373
- Rudolph, Kurt 2, 13, 21, 93, 96–98, 100 f., 104 f., 107 f., 112, 135, 143–147, 149, 162 f., 181 f., 190, 192, 209, 256, 296 f., 413
- Ryen, Jon Olav 144
- Schäfer, Peter 113, 123 f., 152
- Schenk, Wolfgang 130, 179, 189
- Schenke, Hans-Martin 8, 14–21, 24 f., 28–31, 35, 37, 43, 53 f., 57, 60 f., 68, 73, 76, 79–86, 88, 93, 98–104, 107, 114, 132 f., 135, 145, 147–149, 164 f., 188, 208, 210, 237, 282–284, 291, 306, 315, 317 f., 320, 322 f., 327, 329 f., 340, 342, 347, 362, 366, 368, 375, 388 f., 391, 396
- Schenke Robinson, Gesine 28, 31, 87, 103, 141 f., 345–347, 350, 352, 355, 378
- Schmid, Herbert 33, 50, 56, 130, 138, 165, 180 f., 210, 251, 260 f., 263, 275, 280, 289, 293, 296 f., 298–304, 327, 333, 341, 343, 348, 354 f., 364, 366, 372–374, 385, 388, 409 f.
- Schmidt, Christiane 24
- Schmithals, Walter 84
- Scholem, Gershom 112 f., 118, 122
- Scholten, Clemens 17, 21, 23, 32, 36, 40, 51, 53, 58, 166, 175, 187, 232, 244, 269, 290, 296, 333
- Schottroff, Luise 180, 293
- Schorch, Stefan 42
- Schubert, Kurt 121, 149 f., 160
- Schulz, Regine 137
- Scott, Alan B. 8, 70–74, 83, 253, 255, 305, 307 f., 390
- Segal, Alan F. 98, 113, 124, 131, 136, 151 f., 154, 160 f., 165, 167–169, 410
- Sevrin, Jean Marie 19, 74, 100, 137, 314–316, 320–323, 328 f., 331, 340–342, 349 f., 353, 357, 360, 381, 388, 390, 392
- Shellrude, Glen M. 136, 139–141
- Siegert, Folker 32 f., 114
- Skarsaune, Oskar 106, 173, 401, 405
- Sloterdijk, Peter 393 f.

- Smith, Carl B. II 17, 58, 94, 96, 104, 111, 124,
137, 142, 146, 151, 156, 158, 162 f., 165 f.,
168–170, 173 f., 176, 187, 203, 206 f., 214,
216, 225, 230, 233, 241, 254, 269, 275 f.,
356, 409 f., 411 f.
- Smith, Morton 76, 78, 249
- Snyder, H. Gregory 296, 300, 326
- Stark, Rodney 70–72, 218, 255
- Stead, G.C. 106, 286 f.
- Stewart-Sykes, Alistair 334
- Strecker, Georg 95, 217
- Stroumsa, Guy Gedaljahu 37 f., 44, 115 f., 124,
131, 140, 171
- Strutwolf, Holger 230, 237
- Theißen, Gerd 95 f., 202, 267, 269
- Thomassen, Einar 22, 105, 180, 210, 288 f.,
293, 296–298, 305, 307 f., 326, 376, 379 f.,
384, 414
- Townsend, Philippa 364, 375, 383, 385
- Tripp, David H. 228, 298
- Tröger, Karl-Wolfgang 97, 147, 165, 170
- Turner, John D. 6, 10 f., 16–19, 37 f., 68, 79, 85,
88 f., 93, 97, 100 f., 103, 105 f., 109, 111, 141,
144, 151, 178, 189, 194, 196, 217, 270, 276,
282 f., 285, 314–324, 327, 329, 331, 334,
336, 346 f., 349, 356 f., 360, 362 f., 372,
376, 378–381, 388, 390, 392, 411
- Ullmann, Wolfgang 99
- Van den Broek, Roloef 114, 132, 152
- Van der Vliet, Jacques 385
- Van Oort, Johannes 372
- Van Os, Bas 373, 382–384
- Van Unnik, Willem Cornelis 19, 99, 108, 146,
150, 165, 172, 176 f., 267, 275, 286
- Vouga, François 182
- Waldstein, Michael 282, 312
- Weber, Max 165
- Wegenast, Klaus 94, 160, 162
- Wehnert, Jürgen 155 f.
- Weidemann, Hans-Ulrich 262, 328
- Weiß, Hans Friedrich 32, 35, 53, 78, 96, 99,
103, 131 f., 135 f., 137, 143 f., 156 f., 162, 189 f.,
191, 203, 211–215, 220, 225, 229 f., 233–
235, 239, 246, 268 f., 271, 282, 292, 312,
368, 398
- Williams, Michael A. 8, 13, 38, 61–70, 73 f.,
75 f., 79 f., 83, 89, 146, 148, 167, 170 f., 214–
216, 247, 264, 276, 283, 315 f., 388, 390,
397, 411–413, 415
- Wilson, R. McL. 114, 120
- Wink, Walter 278
- Wisse, Frederik 8, 21, 41, 48, 52, 54, 58–61,
70, 73 f., 117 f., 127, 129, 131, 322, 337, 368,
390
- Witetschek, Stephan 334, 350, 383
- Wortmann, Dierk 338
- Wright, William 273
- Wucherpfennig, Ansgar 132, 187, 191, 200,
202, 206, 230, 271, 402
- Wurst, Gregor 132 f., 189, 372, 379, 383, 385 f.
- Yamauchi, Edwin M. 142, 170, 187, 368
- Zwierlein, Otto 84, 156, 225

Stellenindex

Bibel

Altes Testament

Genesis

1	162
1,1–3	128
1,2	23, 56
1,16	377
1,26	29, 116, 153
1,26–28	154
2–6	16
3,8 f.	402
4,25	6, 35, 38, 59, 110
4,25 f.	23 f.
4,26	37, 59
5,3	110, 313
6,5–22	407
6,17	338
7,7.10.17	338
9,18	41
10,1.21.31	41
11,10	41
18	338
19,24 f.	407
26,3	42
30,6	42

Exodus

19	124
----	-----

Deuteronomium

6,4	146
-----	-----

1 Chronik

28,18	112
-------	-----

Neues Testament

Evangelium nach Matthäus

1,14	179
3,13–17 parr	339
3,16 par	370
4,1–11 parr	339
4,8–10	181
11,27 par	332
13 par	244
13,24–30	98

Psalmen

Ps. 37	108
Ps. 49	108
Ps. 73	108

Sprichwörter

8	346
---	-----

Weisheit

9,9.18 f.	105
17,20–20,1	108

Jesus Sirach

4	346
49,16	42
49,8	112

Jesaja

66,15	112
-------	-----

Ezechiel

1	123, 310
1,5–21.26	112
1,26–28	114
10,1–21	112
16,23–26	114
40–48	123

Habakuk

3,8	112
-----	-----

22,1–14	300
---------	-----

24,24	138
-------	-----

27,46 par	311
-----------	-----

28,19	329, 340, 347
-------	---------------

Evangelium nach Markus

13,22	138
-------	-----

Evangelium nach Lukas		8,1	229 f., 274
3,36	43	13,4	230
		13,13	275
Evangelium nach Johannes		15,22	180
1	346		
1,3	413	Zweiter Brief an die Korinther	
1,10 f.	235	4,4	180
1,14	142	12,12	138
1,32	370		
3,3	329	Brief an die Galater	
3,5	329, 340	4,3-9	181
3,3-9	381		
4,10-14	334, 383	Brief an die Epheser	
4,48	138	2,2	181
7,29	332	3,9	288
7,37 f.	350	5,14	272
7,37-39	383	8,14	272
8,31-36	181		
8,32	275	Brief an die Philipper	
10,15	332	2,7	50
12,31	181		
13,13	332	Brief an die Kolosser	
14,30	181	1,26	288
16,11	181	2,11-15	330
		2,15	330
Apostelgeschichte			
2,19.22.43	138	Zweiter Brief an die Thessalonicher	
4,30	138	2,9	138
6,8	138		
7,36	138	Erster Brief an Timotheus	
8	101, 159	1,4	180, 235
8,9-24	155, 225	2,4	180, 291
8,10	157	2,11	180
8,16	329	4,3-7	180
11,26	208	6,20	180, 237. 406
15,12	138	6,20 f.	78, 230
Brief an die Römer		Zweiter Brief an Timotheus	
5-6	384, 386	2,17 f.	180
6	335	2,18	179
6,3-5	380		
6,3-10	366	Brief an Titus	
15,19	138	3,5	329
16,25	288		
		Brief an die Hebräer	
Erster Brief an die Korinther		2,4	138
1,23	218	2,14-15	384
2,6-8	181, 288		
4,8	295		

Erster Brief des Petrus		Offenbarung des Johannes	
1,3,23	329	4,6–8	116
		21,6	334
Zweiter Brief des Petrus		22,1f.	334
2,3,19	180	22,17	443
Erster Brief des Johannes			
2,20,27	326		
<i>Nag Hammadi</i>			
NHC 1,1: Das Gebet des Apostels Paulus [PrecPl]		II p. 15,14–23	185
A 3–6	291	II p. 15,23–19,10	186
		II p. 19,6–10	79
NHC 1,3: Das Evangelium Veritatis [EvVer]		II p. 23,26–31	273
p. 17,4–15	280	II p. 24,36–25,1	34
p. 17,10–27	268, 271	II p. 25,1	37
p. 18,7–11	268	II p. 27,21–30	65
p. 21,28–30	274	II p. 31,3–6	273, 335
p. 21,28–31	78	II p. 31,11–25	335
p. 22,2–4	78, 268	II p. 31,11–27	321
p. 22,2–9	273	II p. 31,16	335
p. 22,2–12	274	II p. 31,22–25	62, 316
p. 22,13–15	274	II p. 31,24	100, 321
p. 24,28–32	268	II p. 31,30	65
NHC 1,4: Der Brief an Rheginos [Rheg]		III p. 6,24–7,12	332
p. 49,13–16,25–31	178	III p. 7,1–13	320
		III p. 7,24–8,1	209
NHC 1,5: Der Tractatus Tripartitus [Tract- Trip]		III p. 9,14,15f.	310
p. 100,3–14	294	III p. 9,24–10,9	321
p. 113,34–115,10	199	III p. 10, 21–23	310
		III p. 11,14–19	115
NHC II, 1/ III, 1/ IV, 1/ BG: Das Apokryphon des Johannes [AJ]		III p. 11,15–17	310
II p. 3,19–24	67	III p. 12,20 f.	115
II p. 4,15–26	332	III p. 13,12f.	282
II p. 4,18–28	320	III p. 13,21	33
II p. 5,7f.	209	III p. 13,19–14,11	33
II p. 6,14,15	310	III p. 14,1–16	282
II p. 6,23–33	321	III p. 15,16–16,1	114
II p. 7, 10f.	310	III p. 16,19–17,5	185, 302
II p. 7,30–8,1	310	III p. 22,19–23,6	185, 302
II p. 8,23	115	III p. 30,14–19	273
II p. 9,14–16	33	III p. 32,7f.	34
II p. 9,15	33	III p. 32,8	37
II p. 10,28–11,3	185, 302	III p. 33,3	34
II p. 12,33–13,5	282	III p. 38,2	34
		III p. 39,18	34
		IV p. 6,16–24	332
		IV p. 7,22	209
		IV p. 10,27–29	310

NHC III,2/IV,2: Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (= Ägypterevangelium) [ÄgEv]

III p. 49,7	337
III p. 49,22–50,9	322
III p. 53,12–54,6	322
III p. 54,8–11	33
III p. 55,11f.	344
III p. 55,16–56,3	322
III p. 55,12	321
III p. 56,3–22	33
III p. 57	114
III p. 59,13–15	34
III p. 59,25–60,10	33
III p. 60,9–18	47
III p. 61,23–62,12	322
III p. 62,12f.	33
III p. 63,3	100, 321
III p. 63,4–8	339
III p. 63,4–68,1	321
III p. 63,8–13	339
III p. 63,9,16f.	330
III p. 63,13–15	62
III p. 63,14	365
III p. 63,23–64,3	340
III p. 63,24f.	341
III p. 64,1–4	339
III p. 64,3–5	330
III p. 64,9–65,26	344
III p. 64,11f.	340
III p. 64,14–16,19f.	342
III p. 64,15	340
III p. 64,18	118
III p. 64,19	340
III p. 65,20	33
III p. 65,25	341
III p. 65,25f.	342
III pp. 66–68	62
III p. 66,2	316
III p. 66,2f.	62
III p. 66,2–4	340
III p. 66,2–8	345
III p. 66,3	100, 321, 344
III p. 66,4	340
III p. 66,8–14	338
III p. 66,8–22	322
III p. 66, 11	340
III p. 66,15–20	338
III p. 66,9,12,15,17,20	322

III p. 66,20f.	337
III p. 66,26,27	337
III p. 67,2f.	324
III p. 67,16f.	325
III p. 68,10–69,5	45
IV p. 56,25	100, 321
IV p. 58,6,27f.	100, 321
IV p. 59,13–29	322
IV p. 59,27	100
IV p. 59,27f.	321
IV p. 65,27–30	33
IV p. 66,24f.	100, 321
IV p. 66,25f.	344
IV p. 71, 18–30	47
IV p. 74,16	100, 321
IV p. 74,17–22	339
IV p. 74, 22–29	339
IV p. 74,24	330
IV p. 74,29–75,2	62
IV p. 75,3	330
IV p. 75,10–17	336
IV p. 75,11–17	340
IV p. 75,17–20	330
IV p. 75,18f.	339
IV p. 75,24–77,20	344
IV p. 76,2–4,8–10	342
IV p. 76,7	118
IV p. 77,7–18	344
IV pp. 78–80	62
IV p. 78,4	62, 316, 321
IV p. 78,4f.	100, 344
IV p. 78,11–12,15–17	322
IV p. 79,1	337
IV p. 79,11f.	337f.
IV p. 79,14–16	324
IV p. 80,9–15	344

NHC III,3/V,1: Eugnostos [Eug]

III p. 73,2–16	133
III p. 75,16–19	293
III p. 76,14–24	114
III p. 78,3–15	133
III p. 83,2–10	133
III p. 85,11–14	134
III p. 87,9–88,20	114
V p. 13,9–11	134

NHC III,4/BG 3: Die Sophia Jesu Christi [sJC]

III p. 99,17–22	293
-----------------	-----

III p. 112,11–17	114	NHC VII,1: Die Paraphrase des Sêem	
BG p. 114,3–8	114	[ParSem]	
BG p. 118–121,3	134	p. 1,1	40
NHC III,5: Der Dialog des Erlösers [Dial]		p. 1,4–6	47
p. 134,1–25	269	p. 1,2–6	44
NHC V,5: Die Apokalypse des Adam [ApcAd]		p. 1,7–17	44
p. 64,2–8	109	p. 1,9	42
p. 65,4f.8	33	p. 1,14–16	46
p. 65,26–32	338	p. 1,18f.	44
p. 66,4–8	33	p. 1,20f.	44
p. 66,8–68,1	343	p. 1,25–28	48
p. 72,17	43	p. 1,36–2,1	48, 368
p. 73,1–15	43, 283	p. 2,18f.	49, 357, 368
p. 73,25–74,7	43, 283	p. 2, 23f.	357
p. 76,8–77,18	137	p. 2,25	50
p. 76,9f.	356	p. 4,2f.	51
p. 76,17–20	358	p. 4,22–32	49
p. 77,18–82,28	44	p. 5,16–19	49
p. 77,27–83,4	140, 356	p. 7,22	357
p. 82,4–19	356	p. 8,36–9,6	51
p. 82,13–15,19–20	140	p. 9,17	357
p. 82,19–83,4	357	p. 19,13b–26a	42
p. 83,4–7	140	p. 19,23–27	50
p. 83,4–85,31	321	p. 19,32–35	51
p. 83,5–7	357	p. 19,36–20,20	51
p. 83,16	359	p. 24,2–4	49
p. 83,25–27	137	p. 24,29–30,4	128
p. 84,5–8	343, 358, 360	p. 25,7–26,10	41
p. 84,17f.	365	p. 25,11–15	46
p. 84,17–23	140	p. 26,1–8	46
p. 84,18–23	358, 365	p. 26,17–19	45
p. 85,19–22	44	p. 26,22–25	46
p. 85,19–32	359	p. 26,28	42
p. 85,21f.22–31	140	p. 28,12–25	47
p. 85,22	33	p. 28,20–22	46
p. 85,30f.	360	p. 28,24–29,3	46
NHC VI,1: Die Taten des Petrus und der zwölf		p. 30,21–33	370
Apostel [ActPetr]		p. 30,21b–31,4a	128
p. 3,7,10f.	38	p. 30,22–27	52
p. 5,11	38	p. 30, 29	129
p. 8,24	38	p. 30,31–33	129
NHC VI,4: Das Verständnis unserer großen		p. 30,33f.	130
Kraft [Noëma]		p. 30,36–31,4	45
p. 45,14f.	138	p. 32,5–10	370
		p. 32,5–13	129
		p. 32,9b–18	128
		p. 32,19–24	48
		p. 32,27	45, 48
		p. 32,28b–45,8a	126

NHC VII,1: Die Paraphrase des Sëem**[ParSem] (cont.)**

p. 34,9-13	50
p. 34,17-19	46
p. 34,20	47
p. 34,24 f.31-33	45
p. 35,7	46
p. 35,16 f.	369
p. 36,2.16	129
p. 36,25-31	368
p. 37,10-38,13	369
p. 39,28-40,6	129, 371
p. 40,12-31	368 f.
p. 41,13-15	44, 47
p. 41,23b-25a	46
p. 43,28-31	130
p. 45,8b-45,31	126
p. 45,31-46,3	45
p. 47,7-11	45
p. 47,32-48,30a	126
p. 48,8-11	371
p. 48,11	368
p. 68,20-22	46

NHC VII,2: Der zweite Logos des großen Seth**[2LogSeth]**

p. 52,14-16	138
p. 62,27-64,17	164

NHC VII,5: Die drei Stelen des Seth [StelS-**eth]**

p. 118,12 f.	34
p. 118,25-119,15	36
p. 119,34	33
p. 120,10-13	38
p. 121,12-14	64
p. 127,21-24	270
p. 130,16 f.	33

NHC VIII,1: Zostrianos [Zostr]

p. 4,14-17	64
p. 4,20-5,13	321
p. 5,14-7,21	321
p. 6,7-7,22	322
p. 6,9 f.15 f.	343
p. 6,12	118
p. 6,13-17	100, 323
p. 6,25-27	34
p. 7,10-12	322

p. 7,16-18	322
p. 15,4-12	321
p. 17,5-13	321
p. 18,5-8	321
p. 22,4-15	321
p. 23,2-20	321
p. 23,7-17	63, 316, 361
p. 24,17-25,20	321
p. 30,13	33
p. 47,10	33
p. 51,14-16	34
p. 53,15-18	322
p. 53, 15-19	325, 361
p. 53,15-54,1	321
p. 53,15-55,25	322
p. 60,24	321
p. 62,12-15	321
p. 129,6-16	321
p. 130,14-25	64
p. 130,14-131,5	366
p. 130,14-132,5	63
p. 130,16 f.	33
p. 131,2-8	321
p. 131,5-19	367
p. 131,16 f.	65
p. 134,20-135,2	268

NHC VIII,2: Brief des Petrus an Philippus**[EpPt]**

p. 132, 18 f.	181
p. 134,20-135,2	268

NHC IX,1: Melchisedek [Melch]

p. 5,19 f.	33
p. 5,24-6,14	321
p. 14,13-18,7	321
p. 16,7-16	362
p. 6,2-5	115

NHC IX,3: Testimonium Veritatis [TestVer]

p. 47,4	118
p. 48,27-49,12	59
pp. 55-58	281
p. 55,7-10	259
p. 56,1-60,4	259
p. 56,1-68,26	395
p. 56,4 f.	32
p. 57,6 f.	32
p. 58,2 f.	32

NHC X,1: Marsanes [Mar]		p. 48, 24 f. 27 f.	322
p. 21,14–39,24	317	p. 48,31	100, 321
p. 29,7–13	64	p. 48,35–49,22	142
p. 41,14–17	64	p. 49,6–22	348
p. 41,30–42,11	283	p. 49,8,13	142
		p. 49,22–38	354
NHC XI,1: Die Interpretation der Gnosis [Inter]		p. 49,22–50,12	321
p. 13,22–27	130	p. 49, 26–34	323
		p. 49,27 f.	100
		p. 49,27–29	321
NHC XI, 3: Allogenes [Allog]		p. 50,6–12	355
p. 62,28–63,7	67	p. 50,9 f.	100, 321
p. 68,16–20	64	p. 50,12–15	141
p. 69,14–19	100, 321	p. 50,18–20	355
NHC XIII,1: Protennoia [Protennoia]			
p. 35,32 f.	272		
p. 35,1–42,2,3	346		
p. 36,4–6	346		
p. 36,4–27	321		
p. 36,14	272 f.		
p. 36,33–37,3	321, 346		
p. 37,20–38,4	321		
p. 38,7–9	347		
p. 38,16–18	142		
p. 41,20–24	330, 351		
p. 41,20–32	321, 350		
p. 41,20–42,2	348		
p. 42,4	345		
p. 42,4–46,3,4	346		
p. 42,17–21	345		
p. 45,12–20	321, 350 f., 353		
p. 46,5–50,20,21	346		
p. 46,21	345		
p. 45,17 f.	342		
p. 46,11–32	350		
p. 46,14–33	321		
p. 47,5–11	345		
p. 47,11–13,13–16	345		
p. 47,13–16	142		
p. 47,13–23	348		
p. 48,2–49,6	324		
p. 48,5–9	352		
p. 48,7	352		
p. 48,11–35	321, 350 f.		
p. 48,13 f.	353		
p. 48,15–16	322		
p. 48,15–35	353		
p. 48,18–20,21 f.	322		
		<i>Weitere antike Literatur</i>	
		Acta Johannis [ActJoh]	
		101	129
		Acta Thomae [ActThom]	
		51	334, 343
		107–113	38
		110	273
		111	273
		132	329
		Alkinoos, Didaskalikos	
		IX 1–2	49
		Das Buch des Allogenes (CT 4) [Allog]	
		p. 59,27	39
		p. 60,14,20	39
		p. 61,6,16	39
		p. 62,19	39
		p. 63,16	39
		p. 64,15	39
		p. 65,24	39
		p. 66,17	39
		Augustinus, De haeresibus [Aug., haer.]	
		19	41
		Barnabasbrief [Barn]	
		14,6 f.	269
		Das Berliner "Koptische Buch" (P 20915)	
		128,10 f.	29
		132,12–15	28

Brief des Petrus an Philippus (CT 1) [EpPt]		XIII 6.7.12.15	276
p. 1,1f.	181	XIII 9	269
		XIII 11f.	184
Clemens von Alexandrien, Excerpta ex Theodoto [Clem. Alex., exc. Thdot.]		XIII 17.19.21	276
3,1	273	Didache [Did]	
54,1	30	7,1-2	333
54,1-3	292	7,1-3	329
78,2	269, 271	9,3	230, 237
82,2	303	9,5	262
83	303	10	326
		10,2	230
Clemens von Alexandrien, Paedagogus [Clem. Alex., Paed.]		Didaskalia Apostolorum [Didasc.]	
I 31,2	230	23	401
I 52,2	77	Epiphanius von Salamis, Panarion omnium haeresium [Epiphan., haer.]	
Clemens von Alexandrien, Stromata [Clem. Alex., strom.]		21,2,5	227
II 20,114	304	24,5,5	166
II 20,116,3-117,3	304	25,2,2	227
II 117,5	77	26	245
III 4,30,1	244	26,1.4.7	345
III 10,1	299	26,4-5	299
VII 17,106	191	26,13,2	268
Erster Clemensbrief [1 Clem]		28,5,1-6,6	159
Proöm	38	31	245
38,3	269	31,1,5	246
Corpus Hermeticum [CH]		31,2,3	265
I 9	276	31,3,6,4-6	246
I 21	269	37	245
I 27	272	39	245
I 28	272	39,1,1.3	26
IV 4-6	361	39,2,1-4	26
V 8	272, 413	39,2,1,5	25
V 10	276	39,2,7	26
VI 4	276	39,3,2,5	26
VII 1,3	276	39,4,2	25 f.
VIII 1.2.5	276	39,5,1	37
IX 4 f.	276	39,10,1,3-4	26
IX 5	291	40	245
IX 6	413	40,2,5	364
IX 8	276, 413	40,7,2.4	26, 37
X 6	276	50 7,4	79
X 10	276, 413	40,7,5	37
X 22	413	Epistula Apostolorum [EpApost]	
XIII 2,3-16	184	1 (12) äthiop.	159

Eusebius von Cäsarea, Historia ecclesiastica [Euseb., h.e.]		Flavius Josephus, Antiquitates [Josephus, Ant.]	
II 13,3	156	I 69–71	108f.
IV 22,4–6	172		
IV 22,7	173	Henoch [1 Hen.]	
V 7,1	231	40,2,9f.	112
VII 9,1–5	328	71,9–13	112
Das Evangelium des Judas (CT 3) [EvJud]		Heraklit, Allegoriae Homericae [All.]	
p. 3,2–10	268	43–51	107
p. 33,6–9	138		
p. 33,22–34,22	301	Hesiod, Theogonia	
p. 33,25f.	372	927–929	107
p. 33,27–34,13	373		
p. 34,11–14	142	Hippolyt von Rom, Refutatio omnium haeresium [Hipp., ref.]	
p. 35,15–21	377	V 2	77, 83, 244
p. 36,24–37,8	381	V 4	23, 367
p. 38,1–41,9	384	V 6,4	83, 244
p. 41,14–42,1	383	V 6,6	192
p. 43,1–11	382	V 7,2–9,9	293
p. 43,6–11	383	V 7,19	326
p. 46,24–47,1	375	V 7,30	128
p. 47,1–54,12	378f.	V 7,30–31	250
p. 47,8–26	376	V 8,29	83
p. 47,19f.	377	V 9, 22	326
p. 48,1–21	377	V 10,1–2	326
p. 48,26–49,17	34	V 10,2	271
p. 49,5f.	34	V 11	244
p. 50,11–14	404	V 11,1	77, 83
p. 51,1	376	V 12–18	77
p. 55,21–56,11	386	V 19	47
p. 55,21–56,13	379	V 19,5	357
p. 55,23–56,6	383	V 19–22	77
p. 54,18–26	379	V 19,1	23, 367
p. 56,4–11	382	V 19,2f.	23, 48
p. 56,7–11	385	V 19,5	23, 49, 368
p. 56,19–21	385f.	V 19,7	52
p. 56,12f.	380	V 19,10	49
p. 56,19–21	130, 375	V 19,13	48, 368
p. 56,21–24	374	V 19,13–15	49
p. 57,22–58,6	130	V 19,13–16,18	23
p. 58,9–26	387	V 19,15,18f.20	50
Filastrius, Diuersarum haereseon liber [Diuers. haeres.]		V 19,21	52
3,1–3	27	V 20,1	23, 367
		V 20,2	24, 43
		V 20,7–10	23, 367
		V 22	24
		V 21,2	23, 367

Hippolyt von Rom, Refutatio omnium		11–8(9)	22, 183, 308
haeresium [Hipp., ref.] (cont.)		12,6	311
V 21,12	23, 267	14,5	310
V 22	40	15,1–6	259
V 22,1	23, 367	15,4	251, 408
V 22,3	77	15,5	260
V 26,1–3	55	16,1	274
V 26,1–27,5	143, 161	16,1–2	260
V 26,14–18	283	16,3	281
V 26,14–17.19–21	55	17,1	33, 142, 283
V 26,21–37	55	17,5	30, 283, 292
V 26,23 f.25,31	55	18,1	94, 416
V 27,1–3	342	18,2	130
V 27,3	334, 341	19,4	416
VI 6,3–9,21	143	11,1	77, 81, 89, 221 f., 225, 229, 232, 238, 251, 254, 285
VI 9,4	157		232 f.
VI 9,4–18,7	143	11,5	242, 313
VI 13 f.	161	12,4	233
VI 14,4–5	157	13,1	298
VI 17,2	157	13,2	33
VI 18,2–4	107	13,6	297, 326
VI 18,2–7	157	12,1,3–4	268, 341, 358, 363 f.
VI 18,3	157	12,4	297
VI 18,6	158	12,5	236
VI 19,6	158	122–31	228
VI 29,1	243	122,1	155
VI 55,1.3	243	123–25	228
VII 35,1	243	123–28	99
VIII 16	243	123–30	298
X 11,1	23, 367	123–31	155
X 11,11	23, 367	123,1–4	157
X 13,1.4	243	123,2–3	225
X 23,1	243	123,2.4	156
Ignatius von Antiochien, Briefe [Ign., Eph.;		123,5	157
Magn.; Philad.; Polyc.; Rom; Smyrn.; Trall.]		124,4	138
Eph. 5,1–3	301	124,6	166, 169
Eph. 17	326	125,6	77, 83, 231, 244
Magn. 4,1	301	126,1	159
Trall. 7,1–2	301	127,2	408
Philad. 3,1–4,1	301	129	18, 24, 30, 75, 78, 80, 85, 88, 135, 208, 226, 227, 229, 236, 247, 249, 285, 309
Smyrn. 7,1	301		77 f., 227 f.
Irenäus von Lyon, Adversus haereses, [Iren.,			310
haer.]			
I Praef. 1	401, 410		
I Praef. 2	22, 67, 238		
I 1,1	252, 279, 285	I 29,1	
I 1–5	221	I 29,2	

I 29,4	250, 310	V 6–10	251
I 29–31	83, 228	IV 6,3 f.	401
I 30	24, 25, 30, 54, 75, 85 f., 88, 223, 226, 227, 229, 236 f., 247, 249, 285, 309	V 8,1 V 8,29 V 23,3 V 26,2 V 28	244 244 244 231, 234, 246 245
I 30,1	56, 223	VI 52,1	244
I 30,1,5	29	VII 36,2	244 f.
I 30,1–5	250		
I 30,5	251	Justin, Apologien [Just., 1 apol.]	
I 30,9	30	26,1–2	156, 225
I 30,11–14	56	61,3	329
I 30, 15	89, 223	66,1	329
I 31	223, 226		
I 31,1 f.	372	Justin, Dialogus cum Tryphone [Just., dial.]	
I 31,3	89, 223 f., 227, 285	36,4	129
	228, 231, 236	35,5	402
II Praef. 1		35,6	21
II 1,4	408	62,3	154
II 13,2	133	67	372
II 13,8	224, 235, 285	80,3–5	401
II 13,10	224 f., 231, 252	138,2	329
II 14,2	99		
II 14,6	298	Kölner Mani Kodex	
II 28,5	133	p. 50,8–52,7	108 f.
II 28,6	406	p. 55,10–58,4	42 f.
II 30,9	408		
II 31,1	233, 235, 402	Lukian von Samosata, De morte Peregrini	
II 35,2	235	§ 1	38
III Praef.	237	§ 14	32
III 3,3	225		
III 3,4	406	Mischna, Traktat Chagiga [Chag]	
III 11,2	235, 408	2,1 (vgl. b Chag 11b)	112, 123
III 12,5	406	b Chag 15a	124
III 12,12	406, 414		
III 25,3	408	Oden Salomos [OdSal]	
IV Praef. 2–4	237	11	334
IV Praef. 3	401	30	334
IV 6,4	231, 235, 408		
IV 16,4	406	Origenes, Contra Celsum [Or., Cels.]	
IV 18,4	279	IV 48	171
IV 33,1	234	V 61	77 f., 239 f., 410
IV 33,2	408	V 62	72, 99
IV 33,2 f.	406	VI 24–38	86 f.
IV 33,3	234	VI 28,30	99
IV 34,1	408	VI 30	113
IV 35,1	231, 234		
v Praef.	237		

- | | | | |
|--|----------|--|-------------------------|
| Origenes, De oratione [Or., or.] | | II 9,10 | 250 f. |
| V 1 | 364 | II 9,14,37-43 | 67 |
| | | II 9,16 | 179 |
| Origenes, Commentarius in Canticum [Or., Cant.] | | II 9,9,55-59 | 64 |
| Praef. 7 | 112, 123 | II 9,11 | 276 |
| | | II 9,14,13-21 | 64 |
| Origenes, In epistulam ad Titum | | Plutarch, De Iside et Osiride | |
| PG 14, 1303D | 28 | 46; 369D | 55 |
| Papyrus Oxyrhynchos 840 | 334 | Porphyrius, De abstinentia | |
| | | I 27,1 | 271 |
| Papyrus Oxyrhynchos, Universität Köln, Inv. 1982 | 338 | Porphyrios, Vita Plotini | |
| | | 16 | 37, 64, 67, 78, 83, 411 |
| Philo, Quis divinarum rerum heres sit [Philo, Her.] | | 24 | 410 |
| 160 | 153 | | |
| Philo, Legum allegoriae [Philo, Leg. all.] | | Pseudoclementinische Homilien [Hom.] | |
| 2,5-6 | 107 | 1,7,4 | 405 |
| 3,78 | 152 | 1,10,9 | 405 |
| | | 1,18,3 | 405 |
| Philo, De mutatione nominum [Philo, Mut.] | | 2,12,3 | 405 |
| 27-31 | 152 | 2,15,1 | 405 |
| | | 2,16,1 | 405 |
| Philo, De opificio mundi [Philo, Op.] | | 2,22,5 | 156, 405 |
| I 34 f. | 152 | 2,25,2 | 156 |
| | | 2,24 | 102 |
| Philo, De specialibus legibus [Philo, Spec.] | | 17,2,1-5,6 | 156 |
| 4,187 | 152 | 17,13-20 | 155 |
| | | 18,12,1 | 156 |
| | | 18,12,1 | 156 |
| Pistis Sophia | | Pseudoclementinische Recognitionen [Recogn.] | |
| 147 | 299 | II 8 | 102 |
| Platon, Politikos | | Pseudo-Tertullian, Adversus omnes haereses [Ps.Tert., haer.] | |
| 258de | 76 | 11,1 | 86 |
| 259e | 76 | 11,7 | 24 |
| 46; 369D | 55 | 11,7-9 | 25 |
| | | 11,9 | 41 |
| Platon, Timaios | | Ptolemäus, Ad Floram [Ptolem., ad Flor., ap. Epiphani., haer. 33] | |
| 27c-d | 182 | 3-7 | 409 |
| 29c-30c | 201 | 3,6 | 409 |
| 42d | 153 | 5,13,5-7 | 409 |
| Plotin, Enneaden II 9 | | | |
| II 9,6,43-53,55 f. | 64 | | |
| II 9 | 249 | | |
| II 9,9,7-11 | 64 | | |

- | | | | |
|---|----------|--|------------|
| 7,1-9 | 251, 257 | Tertullian, De resurrectione mortuorum | |
| 7,5-8 | 409 | [Tert., Res.] | |
| 7,3f. | 56 | 19,6 | 178, 364 |
| Serapion von Thmuis, Liber adversus Manichaeos | | Tertullian, Scorpiace [Tert., Scorp.] | |
| 3 | 22 | 1,5 | 241 |
| Das Seth-Gebet (P. Berol. 17207) | | Theodor bar Kōnī, Liber Scholiorum | |
| Z. 6.15f. | 36 | [Theodor, schol.] | |
| | | 11,63 | 38, 115f. |
| Tertullian, Adversus Marcionem [Tert., adv. Marc.] | | Theodoret von Cyrus, Haereticorum fabularum compendium [Theodoret, haer.] | |
| III 5,4 | 191, 405 | 1,14 | 25, 54, 86 |
| | | 11,7 | 24 |
| Tertullian, Adversus Valentinianos [Tert., adv. Val.] | | Traditio Apostolica [TA] | |
| 4,1.2 | 243 | 19-22 | 210 |
| 22,1-2 | 259, 408 | Unbekanntes altgnostisches Werk im Codex Brucianus [Anon.] | |
| 29,1-3 | 292 | p. 18,21f. | 100, 321 |
| 39,2 | 241 | pp. 50f. | 362 |
| Tertullian, De anima [Tert., An.] | | p. 50 | 321 |
| 18,4 | 241 | p. 51 | 118 |
| Tertullian, De baptismo [Tert., Bapt.] | | p. 51,15-21 | 343 |
| 3,6 | 364 | Vita Adae et Evae [VitAd] | |
| Tertullian, De praescriptione haereticorum [Tert., praescr.] | | 25 | 109 |
| 31,1-3 | 98 | 25,3 | 112 |
| 42 | 307 | 25-51 | 23 |
| | | 29,2f. | 109 |
| | | 50,1f. | 109 |

Sachen- und Namenindex

- Adam 23 f., 26, 33 f., 39, 42 f., 44, 86, 90–92, 108–112, 121, 137, 140, 144, 160, 164, 185 f., 272 f., 292, 312 f., 359, 379 f., 386, 407
- Adamas 34, 36–39, 312, 376
- Aher 38, 123 f.
- Allegorie/Allegorese 107, 130, 152 f., 162, 167, 171, 183, 256, 405–407
- Allogenes (Figur) 10, 37, 39, 59, 124, 310, 318 f.
- Apokalyptik 17, 91 f., 113, 122 f., 148–150, 160, 164, 167, 178, 182, 218, 270, 317, 408
- Apokryphon des Johannes 16–18, 24, 27, 31, 56, 61 f., 67, 78–80, 82, 84, 87, 89, 119, 125, 163 f., 185, 195 f., 203–205, 208, 249, 254, 282, 285, 309, 316, 320, 331–336
- Archonten 16, 18, 29, 38, 86, 142, 294, 325, 341, 343, 348, 354–357, 359
- Archontiker 26, 80, 275, 364, 396
- Askese 63, 65, 69 f., 74, 171 f., 180 f., 256, 259, 280 f., 339 f., 395 f.
- Audianer 37, 80, 115 f.
- Autogenes 16 f., 57, 88, 114 f., 310, 322, 344, 377
- Ascensus/Aufstieg 11, 17, 62 f., 67, 91, 261, 268, 317–319, 353–355, 370
- Barbelo 17 f., 27, 31, 56, 78, 117, 209, 226–228, 324, 332, 347, 376–378
- Barbelognostiker 18, 25, 27, 80, 84 f., 87–89, 91, 196, 226–228, 264 f., 347, 391
- Basilides 28, 97, 166–169, 194, 198, 200 f., 224–226, 235, 245–247, 268, 279, 304, 399 f., 401
- Basilidianer 21, 28, 155, 167, 169, 172, 224, 235, 259, 375, 390
- Bild 34, 49, 110, 116, 130, 282, 299, 303, 313, 332 f.
- Brautgemach 22, 32 f., 261, 297, 299 f., 333, 303, 354
- Dämon/Dämonen 41, 64, 128 f., 139, 181, 183, 185, 263, 302–304, 335, 338, 368–371, 375, 377
- Demiurg 16 f., 26, 43 f., 56, 128, 140, 142, 146 f., 153–156, 161, 165, 168, 171, 205, 221, 250–252, 258 f., 275–284, 293 f., 301, 306, 406, 408 f., 410–414
- Descensus 50 f., 129, 131, 348, 352
- Dualismus 97, 108, 122, 148–151, 160–162, 164, 175, 178, 206 f., 212, 217, 249–251, 253 f., 258 f., 276–278, 280–282, 286, 290, 304–307, 348, 411 f., 414
- Doketismus 181, 217, 384
- Dositheos 102, 172
- Dreizehn 44, 329, 339 f., 356 f.
- Engel 25–27, 42, 55, 112–114, 123, 139, 153–156, 160, 168, 183–185, 194, 263, 292, 299, 302, 310, 376 f., 384 f., 387, 404, 415
- Epiklese 333, 343
- Erleuchter (sg./pl.) 16 f., 34, 57, 88, 114 f., 137–159 (sg.!), 292 f., 309–312, 356 (sg.!), 358 f. (sg.!), 376 f.
- Erlöser 1, 3 f., 11, 16 f., 38, 44–46, 50 f., 56, 59, 68, 88, 110 f., 128–131, 134–141, 157 f., 174, 179–181, 193, 199 f., 202 f., 207, 209 f., 212, 217 f., 256, 258, 268, 271–273, 275 f., 289–291, 301, 307 f., 310–312, 325, 329, 331 f., 335, 346–348, 350, 352, 355, 357, 367, 370 f., 380, 382–384, 387, 391, 399, 400, 402, 404, 406–410, 412 f., 415
- Erlösung 4, 22, 31, 55, 83, 110, 130, 143, 149, 162, 165, 178–181, 195, 197–199, 201 f., 211 f., 217, 238, 246, 259 f., 267–275, 279, 291, 293, 297, 306, 324, 333, 346, 351, 358, 364 f., 367, 383 f., 391, 398 f., 402–404, 406, 408, 411, 413–416
- Eschatologie 33, 126, 149 f., 178–180, 182, 300, 353, 382 f., 385
- Eucharistie 230, 237, 256, 260, 262–264, 267, 280, 295–302, 304, 326, 328, 333, 354 f., 372–375, 380, 383, 387 f., 393
- Eva 33, 37, 86, 107, 118 f., 121, 206, 237, 273
- Exorzismus 139, 256, 260, 263, 302–304, 338
- Flavia Sophe 296, 300, 325 f.
- Fremde 26, 32, 37–39, 124, 174
- Gebet 62, 69, 230, 237, 291, 296, 299–301, 322, 326, 333–335, 372 f.
- Genesisexegese 23, 29, 40 f., 56, 85 f., 89, 90 f., 106, 112, 118, 120 f., 128, 135, 151, 176, 151, 195, 205, 209, 254, 264 f., 285, 291, 306 f., 377 f., 406–408, 416

- Häresie 4, 6, 21, 72, 81, 94, 96, 98, 101 f., 156 f., 182, 204, 207, 211, 225, 229, 237, 244, 247, 328, 398 f., 401, 403
- Hermetismus 81, 91, 125, 161, 198, 269 f., 272, 397, 399, 413
- Himmelsreise 10 f., 45, 91, 126, 317, 361
- Jaldabaoth/Yaldabaoth 17, 29, 30, 34, 57, 86, 113 f., 117, 134, 164, 254, 259, 278, 282 f., 376, 377
- Johannesevangelium 142, 190 f., 193, 202, 204, 206, 208 f., 254, 256, 334, 381, 383
- Kain (und Abel) 23–25, 30, 43, 41, 43, 110 f., 158, 292, 376 f.
- Kainiten 25, 377
- Kanon 139, 188, 257, 416
- Karpokratianer 172, 231–233, 240, 244–246, 253
- Kleid/Einkleidung 52, 322–324, 351–354, 393
- König 43–44, 140, 264 f., 293–295, 356 f.
- Kosmokrator 251 f., 259, 408
- Kreuz/Kreuzigung 40, 55, 129 f., 135, 138, 141 f., 178, 191 f., 199–202, 217 f., 289, 291, 300–302, 311, 327, 330 f., 339, 344, 355, 370–373, 384 f., 387
- Passion/Leiden 199, 262 f., 269, 291, 301 f., 373 f., 380–382, 384
- Magie 62–64, 113, 117 f., 139, 186, 337 f., 344 f.
- Mandäer/Mandäismus 4, 14, 143 f., 187, 272, 318, 323 f., 368
- Manichäer/Manichäismus 4, 14, 21 f., 42 f., 72, 97, 108 f., 137, 159 (Mani), 187
- Marcellina 23, 231, 240
- Marcion 13, 97, 191, 198, 205, 235, 401 f., 405–409, 414 f.
- Marcioniten 14, 28, 124, 156, 180, 191, 220, 239, 246, 277, 390, 406, 408 f., 414 f.
- Markus der Magier 233, 261, 278, 280, 298, 374
- Meditation 60, 211, 337
- Menschen-/Heilsklassen 65, 126, 189, 239, 260, 264, 291–295, 311 f., 341
- Merkaba 112–116, 123, 147, 149
- Messinakonferenz 11, 75, 80, 89, 93, 175, 187, 249, 253, 254, 278
- Metatron 123
- Mission 63–65, 69, 73, 95, 133, 182 f., 316
- Monogenes 310
- Mythos/Mythen 60 f., 77, 85–89, 121, 182–186, 193 f., 197–201, 309, 356, 378, 386, 389, 395, 405, 407, 415 f.
- Mystik, Mysterien 330, 338, 347–349, 361, 364, 397
- Mysterienkulte 4, 32, 200, 202, 213
- „Lesemysterien“ 10, 60, 337, 365
- („Lesezirkel“)
- Nag Hammadi 14 f., 73, 102, 104 f., 256, 394–396
- Noah 41–43, 138 f., 283
- Opfer 130, 373, 375, 379 f., 384–386
- Ophiten 3, 84–91, 113, 245 f., 264 f., 280, 285, 287, 315, 390 f.
- Paradies 50, 85 f., 89 f., 109, 137, 158, 273, 275, 377 f., 382 f.
- Paulus 90, 153, 155, 166 f., 177, 190 f., 193, 204, 206, 208, 212, 229 f., 237, 252, 254, 256, 274 f., 288, 291, 299, 328, 366, 384, 404 f.
- Philo 106 f., 151–154, 164, 385
- Platon/Platonismus 10 f., 49, 54, 77 f., 90 f., 106, 121, 127, 151–153, 164, 167, 169–171, 174, 182–186, 196, 201, 205–209, 241, 243 f., 247–254, 260, 263, 265, 269–271, 275–277, 279 f., 317, 396, 404, 409–411
- Pleroma 179, 199, 221, 250, 260, 263, 277, 288, 294 f., 302, 311 f., 406
- Pneuma 23, 31, 48, 50, 52, 54–57, 221, 260
- Pneumatiker/pneumatisch 26, 30, 32, 65, 77, 126, 180 f., 204, 230, 234, 239 f., 260, 264, 274, 292–294, 334, 341
- Prinzipienlehre 23, 43, 48, 53–57, 128, 157, (182), (184), 217, 278 f., 367
- Prodicus 230–232, 244 f.
- Pronoia 273, 335, 339, 385
- Pronoiahymnus 100, 141, 194, 273, 321, 325, 334 f., 341, 345 f., 350
- Protetestexegese 162, 256
- Ptolemäus 56, 193 f., 205, 245 f., 250 f., 256 f., 286, 307, 332, 408–410
- ptolemäisch 183, 200, 221, 223, 226, 274, 278 f., 281, 286 f., 297, 307

- Ritual 61 f., 69, 74, 91, 100, 144, 180, 209 f.,
255 f., 260–265, 267 f., 279 f., 295–305,
308, 314–388, 392 f.
- Ruf 63 f., 179 f., 202, 217, 272 f., 274, 345, 347,
349 f.
- Saklas 43 f., 113, 117, 142, 283, 376, 379 f., 385,
387
- Salbung 209, 261 f., 265, 280, 285, 296 f., 310,
321, 323, 325–327, 333, 336, 343, 354 f.,
383, 392
- Salomo 112, 139, 164 f.
- Samaritaner 39, 101 f., 157, 152, 225, 236
- Schlange 23, 50 f., 59, 85 f., 89, 113, 118 f., 158,
237, 273
- Seele 16, 33, 72, 91, 114, 138 f., 153, 185, 205,
250, 252, 256, 259–261, 268, 280, 283,
370 f., 373, 329, 337, 344, 347 f., 351, 353,
366, 368, 385, 393, 413 f.
- Sêem/Sem 33, 40–47, 57, 127 f., 139, 196, 272,
283, 269 f., 283
- Seth 6, 14, 16 f., 18 (Setheus), 22–27, 30 f., 33–
49, 57, 59, 68, 79, 84 f., 88, 90 f., 108–112,
119, 134, 136 f., 140 f., 144, 181, 196, 292,
312 f., 315, 338–340, 358 f., 366 f., 376, 385,
389
- Sexualität 49, 63, 158, 171, 299
- Siegel 49, 62 f., 100, 230, 255, 261, 297, 314,
316, 319, 321–330, 334–337, 340–345,
351–355, 379, 392 f.
- Simon der Magier 98, 101 f., 155–159, 172,
225 f., 234–236, 246 f., 298, 401, 405
- Simonianer 14, 32, 97, 156–159, 172, 198, 240,
259, 281, 315, 390
- Sintflut 25, 128, 162, 338, 407
- Sodom (und Gomorrha) 17, 40, 46 f., 121, 128,
158, 338, 370, 377, 407
- Sophia 16 f., 22, 86, 105–108, 113 f., 134, 150,
204, 250, 252 f., 265, 267, 283, 284–291,
296 f., 300, 305, 310 f., 372, 408
- Sündenfall 107, 146, 198 f., 201, 274, 278,
299
- Syzygien 22, 295–297, 300
- Synkretismus 3 f., 39, 68, 74, 94, 111, 118, 144,
158, 170, 177, 186, 211, 256
- Taufe
(Gnosis) 9, 11, 17, 52, 62 f., 68, 74, 91, 100,
111, 140, 144, 170, 179, 261 f., 264, 269, 280,
296, 301, 308, 314–388, 392
(Mehrheitskirche) 52, 140 f., 144, 261 f.,
303, 318 f., 323–330, 333 f., 336, 341, 343,
345, 352, 362–364, 366–370, 379 f., 382–
384, 387, 393
(Taufe Jesu) 40, 51, 128 f., 138, 357, 370 f.
(Täufersekte) 100 f., 111, 144, 174, 210, 368
- Tempel 101, 112, 114, 123, 139, 146
(Tempelzerstörung) 167 f., 177, 204
- Teufel 26, 56, 117, 156, 172, 225, 259
- Theodizee 167, 171
- Tier 42, 50 f., 113, 118 f., 130, 384
- Valentinus 21 f., 28, 73 f., 81, 97, 106, 191, 194,
201, 399, 401
- Valentinianer 6, 9, 11, 13–15, 18–22, 31–33, 43,
65, 67–69, 73, 81–84, 89, 92, 99, 105 f.,
126, 134, 192, 172, 178 f., 181, 188, 191 f.,
198–200, 202, 207, 211, 220–313, 315, 327,
332 f., 354, 364, 366, 388–392, 395, 397,
401, 403, 406, 408 f., 411, 413
- Wasser 23, 48 f., 52, 109, 111, 128 f., 139–141,
261, 280, 303, 316–318, 323–325, 332–
336, 341–371, 382, 392 f.
(lebendiges Wasser) 52, 140, 320, 324,
326, 329, 332–335, 340–342, 346–353,
358–360, 362, 365
- Weisheitsliteratur 108, 122, 148–150, 285, 291,
396
- Weltreligion 97, 121, 159, 211
- Wiedergeburt 329, 341
- Yalekonferenz 5 f., 18 f., 21, 58, 196, 305
- Zwölf 34, 43 f., 55, 140, 142, 301, 356 f., 374,
376, 378–380, 382–385, 387